

Cuidado, comunidad y común



**Extracciones,
apropiaciones y
sostenimiento de la vida**

**Cristina Vega Solís
Raquel Martínez Buján
Myriam Paredes Chauca (eds.)**

Cuidado, comunidad y común

**Experiencias cooperativas
en el sostenimiento
de la vida**

traficantes de sueños

Traficantes de Sueños no es una casa editorial, ni siquiera una editorial independiente que contempla la publicación de una colección variable de textos críticos. Es, por el contrario, un proyecto, en el sentido estricto de «apuesta», que se dirige a cartografiar las líneas constituyentes de otras formas de vida. La construcción teórica y práctica de la caja de herramientas que, con palabras propias, puede componer el ciclo de luchas de las próximas décadas.

Sin complacencias con la arcaica sacralidad del libro, sin concesiones con el narcisismo literario, sin lealtad alguna a los usurpadores del saber, TdS adopta sin ambages la libertad de acceso al conocimiento. Queda, por tanto, permitida y abierta la reproducción total o parcial de los textos publicados, en cualquier formato imaginable, salvo por explícita voluntad del autor o de la autora y sólo en el caso de las ediciones con ánimo de lucro.

Omnia sunt communia!

útiles 21

Útiles es un tren en marcha que anima la discusión en el seno de los movimientos sociales. Alienta la creación de nuevos terrenos de conflicto en el trabajo precario y en el trabajo de los migrantes, estimula la autorreflexión de los grupos feministas, de las asociaciones locales y de los proyectos de comunicación social, incita a la apertura de nuevos campos de batalla en una frontera digital todavía abierta.

Útiles recoge materiales de encuesta y de investigación. Se propone como un proyecto editorial autoproducido por los movimientos sociales. Trata de poner a disposición del «común» saberes y conocimientos generados en el centro de las dinámicas de explotación y dominio y desde las prácticas de autoorganización. Conocimientos que quieren ser las herramientas de futuras prácticas de libertad.

© 2018, de los textos, sus autoras.
© 2018, de la edición, Traficantes de Sueños.



**creative
commons**

Licencia Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial 4.0 España

Usted es libre de:

*Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

*Adaptar — remezclar, transformar y crear a partir del material

El licenciadore no puede revocar estas libertades mientras cumpla con los términos de la licencia.

Bajo las condiciones siguientes:

*Reconocimiento — Debe reconocer adecuadamente la autoría, proporcionar un enlace a la licencia e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo de cualquier manera razonable, pero no de una manera que sugiera que tiene el apoyo del licenciadore o lo recibe por el uso que hace.

*NoComercial — No puede utilizar el material para una finalidad comercial.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales o medidas tecnológicas que legalmente restrinjan realizar aquello que la licencia permite.

No tiene que cumplir con la licencia para aquellos elementos del material en el dominio público o cuando su utilización esté permitida por la aplicación de una excepción o un límite.

No se dan garantías. La licencia puede no ofrecer todos los permisos necesarios para la utilización prevista. Por ejemplo, otros derechos como los de publicidad, privacidad, o los derechos morales pueden limitar el uso del material.

1ª edición: 1000 ejemplares. [Noviembre de 2018]

Título:

Cuidado, comunidad y común.

Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida

Editoras del libro:

Cristina Vega, Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes

Traductoras:

Marta Malo de Molina, capítulo 5.

Maquetación y diseño de cubierta:

Traficantes de Sueños.

taller@traficantes.net

Edición:

Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba 13

28012 Madrid. Tlf: 915320928

e-mail:editorial@traficantes.net

ISBN 13: 978-84-949147-1-3

Depósito legal: M-33292-2018

Cuidado, comunidad y común.

**Experiencias cooperativas
en el sostenimiento
de la vida**

**Cristina Vega,
Raquel Martínez-Buján
y Myriam Paredes (eds.)**

**traficantes de sueños
útiles**

Índice

Prefacio. <i>Raquel Gutiérrez Aguilar</i>	9
Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos para el sostenimiento de la vida. <i>Cristina Vega, Raquel Martínez-Buján y Myriam Paredes</i>	15
I. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida	51
1. El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana. <i>Elizabeth López Canelas y Cristina Cielo</i>	53
2. Neo-comunidad: circuitos clandestinos, explotación y resistencias. <i>Verónica Gago</i>	75
3. La familia de la Tía Gloria: crianza y poder punitivo estatal en Ecuador. <i>Andrea Aguirre</i>	93
4. Sanación, cuidado y memoria afrodescendiente en el Pacífico colombiano. Las mujeres frente el conflicto armado. <i>Olga Araujo / Gloria Bermúdez y Cristina Vega</i>	111
II. Interrogar lo público común	123
5. Futuro anterior de la ciudad social. Reflexiones desde la experiencia de atención sanitaria territorial en Trieste. <i>Franco Rotelli y Giovanna Gallio / Entrar Afuera</i>	125
6. La acción comunitaria y los cuidados a domicilio. <i>Sara Moreno-Colom</i>	147
7. Tejer cuidados a micro y macro escala entre lo público y lo común. <i>Susana Draper</i>	167
III. Hacer común la comunidad	187
8. Travesías del cuidado de la niñez indígena en Ecuador. <i>Mercedes Prieto y María Isabel Miranda</i>	189
9. Ayuda mutua y Estado de Bienestar. Reflexiones a partir de la experiencia del «Grupo de apoyo Daniel Wagman». <i>Silvina Monteros</i>	211
10. Aquelarres de resistencia. Una conversa que busca una confluencia. <i>Ana Moreira y Mercedes Rodríguez (Brujas Migrantes) / Marta Malo</i>	235
Sobre las autoras	247

Prefacio

Raquel Gutiérrez Aguilar

Las renovadas luchas de las mujeres y de las tramas comunitarias que ellas producen, sostienen y habitan han reaparecido en el espacio público con enorme energía a lo largo y ancho de América Latina desde hace casi una década. Belicosas y alegres en ocasiones, amargas y peligrosas en otras, esta inmensa constelación de luchas ha vuelto a iluminar y nutrir horizontes de transformación social comunitaria y popular. Esto ha ocurrido en momentos de crisis y colapso de ciertas ilusiones de cambio, limitadas y ambiguas, que se han confundido y estancado, una vez más, en medio de la reconstrucción acelerada de añejos pactos patriarcales y coloniales que sirven de base al relanzamiento de ofensivas de acumulación capitalista en su forma extractiva más brutal.

Como fértil contribución a la renovación también de la comprensión de los contenidos y alcances de estas intensas luchas en marcha, el trabajo de Cristina Vega, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes se esfuerza por dotarnos de puntos de partida más fértiles para entender nuestra propia práctica. El corazón de su propuesta consiste en situar el análisis en el sostenimiento de la vida tendiendo con ello un puente entre tradiciones teóricas diversas. Las autoras, desde mi perspectiva, recogen y se toman en serio las palabras proferidas una y otra vez en múltiples acciones diversas de lucha «en defensa de la vida» y se preguntan, con rigurosidad, por el significado actual de ello. De ahí las preguntas de las cuales parten:

¿Qué lugar ocupa el mantenimiento de la materia viva que somos, y también del medio en que se desenvuelve? ¿Qué condiciones de viabilidad, de abrirse camino, encuentra? ¿Cómo se organiza, distribuye

y valora socialmente? Y, sobre todo, ¿cómo podemos imaginarla bajo otros criterios?

A partir de un notable esfuerzo intelectual y de enlace con otras voces, las autoras nos brindan un muy bien ordenado panorama de un conjunto amplio de debates que, muchas veces a contracorriente y desde la dispersión, no alcanzan a visibilizarse como sólido cuerpo crítico, conceptual y argumental, que se desprende de añejos obstáculos epistemológicos para entender-imaginar las transformaciones posibles. En tal sentido el libro que la/el lector/a tiene en las manos es simultáneamente una piedra angular de los cimientos de una nueva perspectiva crítica, feminista, comunitaria y popular que aceleradamente se va produciendo en calles y territorios en disputa, así como en universidades; y también archivo vivo que, con cuidado, revisa e hilvana las distintas vertientes de las cuales se nutre una tradición de pensamiento sobre muy diversos esfuerzos por poner en el centro la sostenibilidad y mantenimiento cotidiano de la vida en su conjunto, contra y a pesar del capitalismo colonial que se ensaña en nuestras geografías. Nos empuja a ir más allá de lo que conocemos o, más bien, de lo que nos habían enseñado. En tal sentido, este volumen significa también una enérgica lucha contra el sentimiento de orfandad conexo con la negación —o marginalización— de ideas y argumentos de muchas otras mujeres que nos antecedieron en el tiempo.

Presentar una reseña ordenada de los difíciles cauces que otras pensadoras han seguido en su afán de no admitir las escisiones y separaciones naturalizadas dentro del pensamiento dominante —y por tanto, investido como legítimo— es un mérito en si mismo. Esto lo logran de manera impecable en una amplia y erudita introducción que nos presenta no sólo la tradición de pensamiento de la que muchas somos parte —aun si desconocíamos a buena parte de nuestro linaje— sino que además, va exhibiendo el conjunto de dificultades que la generación de tales argumentos ha tenido que sortear: la escisión sociedad/naturaleza, la fantasía de la separación individuo/sociedad, la rígida distinción producción/reproducción que tan fácilmente hilvana producción a capitalismo y reproducción de la vida a un opaco —y ultra-explotado— ámbito privado pretendidamente no mercantilizado. La articulación ofrecida que pone a dialogar la perspectiva de la reproducción y la de los cuidados es una auténtica brújula que nos orienta en un mapa bien dibujado de problemas de gran calado para la práctica y la reflexión feminista. Familia, trabajo, autonomía, reproducción, cuidados, vínculos comunitarios son expuestos en su

polisemia y en el inmenso esfuerzo por volverlos expresiones útiles para lo que se ambiciona expresar. He aquí otra de sus series de interrogantes:

¿Qué pasa cuando lo que llamamos cuidados se da en entornos más colectivos? ¿Qué ocurre cuando el cuidado es un común y se hace en común? ¿Qué dilemas y dificultades atraviesa esta práctica cuando se comparte? ¿Qué relación guarda este hacer colectivo respecto a otros entornos y dinámicas?

Un último rasgo relevante del trabajo de Vega, Martínez y Paredes es su esfuerzo por mantener el carácter abierto de una conversación: no se proponen una síntesis de lo dicho y pensado con anterioridad que de inmediato se instale como competencia en el mercado de las ofertas teóricas. Se propone —y lo logran— habilitar un intercambio de ideas y pensamientos en otros términos: donde las diferencias sirvan de alimento para cada quien en su propio proyecto, con la confianza en que eso será devuelto para nutrir a las demás. En tal sentido el trabajo de Cristina, Raquel y Myriam nutre. Hace crecer porque enseña y orienta. Bienvenido sea este trabajo y su forma generosa de presentarse y habilitar conversación.

Puebla, México, julio de 2018.

Introducción. Experiencias, ámbitos y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida

Cristina Vega, Raquel Martínez Buján y Myriam Paredes

Preguntas sobre el sostenimiento

Las discusiones sobre reproducción y cuidados se han ampliado y complejizado en las últimas décadas y esto ha ocurrido fundamentalmente gracias a los aportes del feminismo. En la actualidad, el debate desborda los confines en los que venía dándose, en términos tanto teóricos como empíricos y políticos. Desde distintas realidades se pone de manifiesto que los arreglos para atender a las personas y al entorno no alcanzan y esto nos obliga a replantear las bases sobre las que se organiza el sostenimiento en un sentido más amplio. Las preguntas, entonces, se vuelven más abarcadoras al tiempo que acuciantes. ¿Qué lugar ocupa el mantenimiento de la materia viva que somos, y también del medio en que se desenvuelve? ¿Qué condiciones de viabilidad encuentra? ¿Cómo se organiza, distribuye y valora socialmente? Y, sobre todo, ¿cómo podemos imaginarla bajo otros criterios de justicia ambiental, personal y social para individuos y colectividades?

Todas estas cuestiones vienen siendo objeto de reflexión desde hace tiempo, al menos para los feminismos, que han situado en el centro lo que antes permanecía en los márgenes. Este aprendizaje de mirar al costado posicionando problemas e interrogantes proviene de la epistemología feminista y, sobre todo, de las voces de personas, particularmente mujeres racializadas, cuyas condiciones y experiencias se han hecho oír con fuerza. Cada vez se hace más patente que el coste de la reproducción es alto y está desigualmente repartido, que hay vidas (negras y otras) que importan menos o nada y que

para perseverar en condiciones adversas necesitamos a los demás. Las voces de distintas mujeres se hacen presentes en las *luchas por la reproducción* contemporáneas. Estas luchas no son de ahora; lo que sí es nuevo es la potencia que han adquirido y su capacidad para trenzar el sostenimiento humano y la defensa del entorno. Son, a día de hoy, el ciclón en torno al que se han puesto a girar muchos de los problemas, otrora deshilvanados o marginales, que conciernen a la economía, la democracia, la ecología y la cultura. La reproducción de la vida material en toda su complejidad articula las disputas contemporáneas; contemplarla desde los lugares más precarios se torna entonces en una obligación ética y un impulso para la transformación del conjunto.

Este libro¹ busca abrir una serie de cuestiones que han quedado soterradas en las discusiones sobre reproducción y cuidados. En los aportes existentes se ha prestado mucha atención a la injusta división sexual del trabajo asalariado y no asalariado al interior de los hogares y entre hogares con condiciones desiguales. Esto se ha asociado también con la división internacional del trabajo de los cuidados en sociedades de migración. El estudio de estos fenómenos se ha realizado desde los análisis de género y también desde aquellos sobre la migración y el racismo. A partir de las elaboraciones sobre *cuidado social*, cobró también presencia el lugar del cuidado en los regímenes de bienestar y el papel de los Estados para regularlo y asumirlo asociándolo a mercados de trabajo y regulaciones de extranjería que desprotegen. La frágil conexión entre estos arreglos y la ciudadanía ha sido también materia de reflexión. Problematizar la relación entre Estado, mercado y familias se ha convertido en una constante. Simultáneamente, la noción misma de cuidados se ha enriquecido al conectarse con elaboraciones generales sobre reproducción y sostenibilidad. Cuidar es atender a las personas, pero para ello es necesario mirar distintos sistemas de provisión.

En este trasunto, algunas lagunas han ido emergiendo, entre ellas la necesidad de considerar cómo la atención a las personas se entretiene con la alimentación, la vivienda, la salud, el agua, la tierra, el espacio habitado y la socialización; con todas las condiciones materiales que hacen viable la atención.

¹ El presente libro cuenta con una versión ampliada llamada *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (Montevideo, Traficantes de Sueños, 2018) que incluye más materiales y puede consultarse *online*.

En esta perspectiva ampliada emerge la cuestión del *cuidado comunitario*. Con frecuencia, el *cuidado* remite a la casa y a lo privado. Cuando se realiza en el Estado o en el mercado solemos hablar de *servicios de atención*, y cuando se produce en entornos sociales abiertos, como el rural o la feria, sus contornos se difuminan. Los niños y niñas están al cargo de las madres, pero también circulan, los pequeños están en asambleas y eventos comunes, al cuidado de hermanas y otras parientes; la olla se hace en casa pero también entre distintas casas, y los viejos son abastecidos y supervisados por varios ojos y manos. Esto es lo que ocurre en muchos lugares del planeta. Y no es que las mujeres dejen de estar al frente, sino que lo están en colectivo, en algunos casos, con el compromiso moral de la familia extensa y la comunidad. Hablar de *lo comunitario* en el *cuidado* hace visible el carácter cooperativo que puede presentar y arroja luz sobre actividades que tienden a desdibujarse.

Analizar el polo comunitario nos permite pensar el potencial que éste tiene para construir arreglos que no estén comandados por la privatización social y espacial en la familia nuclear, por la asignación exclusiva e individual a las mujeres, por el recurso a mujeres precarias o por los recursos económicos de cada cual. *Apropiarse* de la capacidad para cuidar es una forma para valorar la vida colectiva y encarnada que desplaza el beneficio y la atomización capitalista creando comunidades para las que la atención no es una cuestión menor, sino algo que entrelaza la vida en común. Se trata, sin duda, de una apuesta democrática que no tiene que plantearse necesariamente contra o al margen de los compromisos de los Estados para satisfacer las necesidades de todos y garantizar los derechos de todos. Pensar el ámbito comunitario en este terreno abre una serie de preguntas que descuadran el papel central que tiene la familia, el dinero y el «uso» residual de lo público.

Hemos planteado una serie de preguntas, hasta el momento menos abordadas. ¿Qué pasa cuando lo que llamamos cuidados se da en entornos más colectivos? ¿Qué ocurre cuando el cuidado es un común y se hace en común? ¿Qué dilemas y dificultades enfrentan quienes lo comparten? ¿Qué relación guarda con otros entornos y dinámicas? En ellas se proyectan inquietudes de investigación, pero también interrogantes para la acción política y la vida diaria. Nos invitan a pensar alternativas, pero no en un mundo ideal, sino partiendo de ensayos que ya existen. Sin idealizarlos, creemos que en los tiempos que corren merece la pena abrir una reflexión en esta dirección.

Para ello hemos comenzado a pensar desde las ubicaciones diversas que habitamos: América Latina, el sur de Europa y lo que existe entre medias, la migración, la colonialidad y las existencias transnacionales. Las genealogías del debate sobre lo comunitario en el cuidado tienen elementos en común pero son muy diferentes en cada lugar. El encuentro de textos sobre diversas realidades en un mismo volumen no busca comparar o medir con una única vara, sino producir extrañamientos mutuos, considerar las conexiones y establecer diálogos.

Descentrar los términos del debate

De forma pionera, la economía feminista y la militancia de la década de 1970, advirtieron el reto de pensar el cuidado como una cuestión no de mujeres sino de toda la sociedad.² Tal y como explica la economista Antonella Picchio (2001), pensar el cuidado implica reparar en la incesante producción material y subjetiva de personas y comunidades y el modo en que se hace en condiciones capitalistas (Dalla Costa y James, 1972). Ha sido necesario entender (y aún andamos en ello) que no estamos hablando de algo que concierne a unos pocos, a unas cuantas, sino de algo medular para todos. La precarización, el envejecimiento, las limitaciones del gasto público, los recortes o el extractivismo lo único que han hecho es ponernos frente al problema al acentuar la vulnerabilidad.

En las últimas dos décadas el examen del cuidado se convirtió en un lugar central para la investigación, especialmente desde el feminismo y los estudios de género. Numerosas monografías y volúmenes han puesto de manifiesto la riqueza de esta exploración.³ En estos

² La reproducción humana alude a la restitución diaria de los sujetos en el marco de una sociedad determinada, en nuestro caso capitalista. Incluye el *trabajo doméstico*, dimensión material en el sostenimiento del espacio y el *cuidado*, que alude a la restitución subjetiva y emocional. Reservamos el concepto de *sostenibilidad* para aludir a la interacción entre el cuidado de las personas y el cuidado del entorno. Adoptamos, así, el sentido que diera al término Cristina Carrasco (2016) en 2001. Además de los cuidados *directos*, que se realizan en el cuerpo a cuerpo (higiene, alimentación, acompañamiento cotidiano, etc.), existen actividades que, como el mantenimiento de la vivienda, contribuyen al soporte básico en contextos donde el aprovisionamiento no está garantizado o es objeto de trabajo en la unidad doméstica; nos referimos a tareas como lograr agua o habilitar la vivienda (Esquivel, 2012). Más que una noción fija, proponemos entender la reproducción y el cuidado como un conjunto de actividades y disposiciones que pueden variar de un contexto y periodo a otro.

³ Destacamos los números especiales en revistas científicas como *Gender and Development*

trabajos se enfatiza la sobrecarga femenina en la familia y la tensión vivida a escala global entre el limitado desarrollo de los servicios públicos, el peso del trabajo de las mujeres en los hogares y la precarización de los cuidados en el mercado (Williams, 2009; Razavi, 2010). A más exigencias en el empleo, a más precariedad, a menor desarrollo de lo público-estatal o mayores recortes en inversión y servicios, más se saturan las mujeres y se dificultan los cuidados en la migración. Se ha hecho habitual hablar de *crisis de cuidados* y *crisis de reproducción social* para referirse a la tensión constante entre capital y reproducción humana (Pérez Orozco, 2014).

La noción de *organización social del cuidado* (Daly y Lewis, 2000) permitió hacer fotos fijas y en movimiento de la distribución de esta actividad entre instancias y grupos en el célebre diamante: Estado, familia, mercado y organizaciones comunitarias (Rodríguez, 2015). Se podían así entender la articulación y protagonismo de unos y otros actores (Daly y Lewis, 2000). También se podía examinar la relación entre los sujetos que participan y/o contratan estas actividades, así como las dinámicas socioculturales que les dotan de sentido. Las transferencias dan forma a procesos de (des/re) familiarización, mercantilización, privatización, «onegeización», etc., y al modo en que estos se distribuyen en líneas de género, edad, raza, condición migratoria u origen nacional.

Tanto en América Latina como en Europa, el análisis de estos arreglos ha revelado las desigualdades en su atribución, distribución y desempeño. En el primer caso destaca la tradicional falta de políticas dirigidas a proveer servicios o a regular permisos y derechos en mercados de trabajo duales con enormes brechas salariales y amplios sectores informales, la limitación de los colectivos objeto de atención (madres y niños pequeños) y el carácter focalizado, maternalista y asistencialista de las políticas en la región (Aguirre, 2011; Vásquez, 2011). Los gobiernos progresistas, que marcaron un cambio de ritmo y orientación del Estado durante la última década, a pesar de reconocer los cuidados como un campo específico de la política y lanzar un importante despliegue jurídico y normativo (Batthyány, 2015), apenas implementaron medidas de carácter universalizador, novedoso y retador (ONU Mujeres, 2017). Mientras, en Europa del Sur, el ataque al gasto social, los servicios públicos y las regulaciones protectoras

(2014), *Feminist Economics* (2010), *European Societies* (2013), *Social Politics* (2012), *Sociología del Trabajo* (2011), *Iconos* (2014), *Quaderns* (2017) y las compilaciones de Hirata y Guimaraes (2011), Arango y Molinier (2011) y Carrasco, Borderías y Torns (2011).

ha acentuado las dificultades de la población (Lombardo y Bustelo, 2012). El Sistema Nacional de Cuidados en Uruguay (Aguirre *et al.*, 2014), quizás la experiencia más ambiciosa en América Latina, se encuentra en un punto incierto, mientras que las políticas neoliberales que dominan distintos países latinoamericanos y europeos han enfatizado aún más si cabe el papel del mercado y la supeditación del vector social a la lógica del beneficio (Gálvez, 2013).

En todas estas reflexiones, lo comunitario se ha mantenido más bien en un plano secundario e infradesarrollado. Sabemos, no obstante, que las gentes se las arreglan en éste como en otros terrenos cooperando en el día a día y que esto no sólo implica a la familia. Sin embargo, apenas si existen estudios sobre el papel que juega la comunidad en los arreglos. La coyuntura, las inquietudes políticas en un momento de cambio en el papel de los Estados, así como la convicción de que es en la práctica colectiva desde abajo donde se pone en juego la creación de mundos de vida, se han confabulado empujándonos en esta dirección.

Reproducción y cuidados: de dónde venimos y hacia dónde vamos

Hemos hablado de *cuidado comunitario* sin precisar a qué nos referimos. Antes de aclararlo conviene decir algo sobre el campo de aportes en el que se moviliza. Hemos acudido a términos como *reproducción*, *cuidado* y *sostenimiento* para anclar las elaboraciones sobre lo comunitario a una genealogía intelectual y política en el feminismo marxista que está en constante mutación y se entrecruza con los estudios decoloniales sobre el racismo y las migraciones o los que emanan de perspectivas postestructuralistas sobre subjetividad, entre otros.

El despliegue de la noción de *reproducción* nace del feminismo marxista y constituye una entrada para analizar el trabajo de las mujeres en el capitalismo. Estas elaboraciones, que se iniciaron en la década de 1960, plantearon algunos problemas desde determinadas coordenadas geográficas: allí donde el género se presentaba como un organizador del trabajo y donde las mujeres, en muchos casos asalariadas, eran además responsables principales de la crianza de los hijos y del trabajo doméstico sin pago. Comenzar el análisis por la reproducción, como hizo Lisa Vogel (2013) entre otras, y no por la división sexual del trabajo, marcó una senda particular que hoy es transitada por distintas

autoras (Bhattacharya, 2017). Sin duda, en la década de 1970 resultó muy útil a la hora de examinar sociedades en las que el trabajo doméstico presentaba un carácter altamente diferenciado. En estas realidades, las mujeres habían sido progresivamente relegadas del salario o convertidas en dependientes del salario masculino, expandiéndose la «domesticación» del trabajo (Caffentzis y Federici, 2014). El debate sobre el *trabajo doméstico* y el *ama de casa* constituyó una primera aproximación (Dalla Costa, 1972; Gerstein, 1973). Pero la relación entre salario, reproducción y género, lejos de responder a un único modelo doméstico se presentaba en configuraciones diversas (Reddock, 1994). El planteamiento, en todo caso, desplazó el naturalismo del marxismo destapando el «secreto» de toda vida capitalista (Fraser, 2014).

Estos acercamientos cuestionaron tanto la idea temprana de que las mujeres irían incorporándose al empleo, socavando así la jerarquía patriarcal y la atribución doméstica femenina, como la de su relegamiento en la casa y su dependencia absoluta del salario. El ideal emancipatorio socialista, del que fuera partícipe Simone de Beauvoir, no resultó. La devaluación del trabajo pagado de las mujeres en los servicios y en distintas actividades demostró que el capitalismo, en su versión «desarrollada», podía contar con ellas, como lo había hecho en periodos anteriores, sin eximirles de la casa. Los hombres blancos aproximaron sus condiciones a las de las mujeres blancas y todos a las de las personas racializadas. Las concepciones y alianzas sindicales no estuvieron a la altura, y la arremetida capitalista degradó al conjunto creando nuevas asimetrías. Se habló, cada vez más, de «domesticación» del trabajo.

Mientras esto sucedía en los centros industrializados, la reestructuración internacional del trabajo desde finales de 1970 puso de manifiesto la creciente proletarización de mujeres y hombres en los países periféricos como resultado de un prolongado ciclo de desposesión y comercialización de la tierra. Tal y como revelan los trabajos de Saffa (2005), la migración, la múltiple jornada y los lazos extensos entre mujeres contribuyeron a sostener a los asalariados. El desarrollo y los programas de sustitución de importaciones en la década de 1950 dieron paso a un modelo industrial intensivo basado en el ensamblaje y la agricultura industrial, la expansión de la precariedad urbana y la presión sobre la agricultura familiar campesina. Las discusiones latinoamericanas sobre *colonialismo interno*, que continuaron los debates de comienzos del siglo XX, abordaron el lugar de la clase y la raza en el tránsito de la economía de plantación y hacendaria hacia el

modelo de urbanización, informalización y salarización. Los análisis sobre género y clase aportaron una comprensión situada del protagonismo femenino y los modelos de familia y reproducción que estaban dando respuesta a los cambios en curso.

En América Latina, la cuestión de la racialización y la colonialidad, desde el feminismo, además de discutir la universalidad de las relaciones de género y de la propia categoría (Segato, 2011), encontraron en la reproducción y los cuidados una clave de la clasificación social (Quijano, 2000) y la devaluación de la crianza y el trabajo doméstico asignado a mujeres y niñas negras e indígenas (Glave, 1992). Las ansiedades raciales asociadas a lo doméstico en el periodo colonial y republicano se han prolongado hasta el presente generando subjetividades mestizas ambivalentes y procesos de subalternidad y tutela patriarcal que impactan sobre la migración y son parte del legado colonial y esclavista (Gutiérrez, 2013).

La distinción entre *reproducción biológica*, *reproducción de la fuerza de trabajo* y *reproducción social* contribuyó a afinar los conceptos. La segunda, la reproducción de la fuerza de trabajo, adquirió un enorme peso en la relectura de Marx. En nuestras sociedades se producen mercancías, pero para que esto ocurra hay que producir personas, trabajadores, sujetos que actúan de acuerdo con ciertos valores y vínculos sexo-afectivos. El proyecto, tal y como insistió Gayle Rubin, siempre fue desarrollar una *economía política del sexo*. Trabajos, sexo-género, sexualidad, crianza, elemento histórico y moral, parentesco, intercambio... eran los ingredientes.

Con el tiempo, el concepto *reproducción social* volvió a cobrar relevancia al incorporar tanto procesos biológicos como otros relacionados con la restitución y la socialización. Según recuerda Eleonore Kofman (2016), engloba cursos de acción materiales y simbólicos necesarios para reproducir seres humanos a lo largo del tiempo (a diario y generacionalmente), y señala a la familia y el hogar como lugares emblemáticos en los que se despliega. Los cuidados hacen parte en un conjunto más de actividades, ámbitos y circuitos que hoy revisten un carácter global. No interesa preservar la generalidad o un elevado nivel de abstracción, sino comprender el modo en que el sistema se perpetúa organizando en un orden opresivo de género y raza este proceso fundamental. Esto no implica únicamente entender las determinaciones de la maquinaria capitalista, sino reintroducir a los sujetos como agentes constructores y destructores del racismo y las jerarquías sexuales y de género (Ferguson y McNally, 2015).

A pesar de las virtudes del concepto, algunas feministas han preferido no dejar atrás el de *cuidados*, que permite visualizar no sólo las divisorias raciales y de género sino también el componente afectivo y las ambigüedades subjetivas en las que se dirime la restitución diaria (Vega y Gutiérrez, 2014). Así, mientras la reproducción contribuye a ampliar la mirada y enfocar conjuntos y procesos sociales bastos, los arreglos de cuidado nos ayudan a contemplar tareas y actores concretos, situados y en relación. El primero, tal y como recuerda Silvia Federici, evoca la idea de que no nos producimos como queremos, sino bajo parámetros y dinámicas que no decidimos. El segundo nos devuelve a la experiencia de los cuerpos en su diversidad, a la interdependencia, a la precariedad, a la finitud y autonomía de lo viviente.

En una lectura no antropocéntrica, esto es lo que ha abierto la perspectiva de la *sostenibilidad de la vida*,⁴ que junto a los enfoques interseccionales están transformando las discusiones actuales. A pesar de los sesgos fundacionalistas que pueda tener, incorpora una imagen de lo viviente no como algo esencial o inmutable, sino como un elemento dinámico y en interacción (Izquierdo, 2013). Hablar de mantenimiento implica dar cabida a una concepción que invierte el orden del pensamiento y pone el foco en la dependencia del capital respecto de los procesos biológicos y su necesidad de controlarlos y conducirlos, pero también su capacidad para aniquilarlos cuando no le son rentables: ¿cuántas horas podemos trabajar? ¿Cuánto, cuándo y qué debemos comer? ¿Cómo podemos sobrevivir sin el calor humano o en un ambiente contaminado? ¿Cuántos mares y fronteras se pueden atravesar arriesgando la vida? El sostenimiento, punto de arranque de la reflexión, remite a la idea de que mantener/nos es una condición previa, primera, y esencial que es la que nos impulsa a organizar la vida con los demás.

Lo comunitario: un acercamiento

Recuperar la reproducción social y hablar de sostenimiento corre en paralelo a la restitución de lo común. Esta idea, presente en las reflexiones contemporáneas, se encuentra en discusión.

El *cuidado en lo comunitario*, más que un concepto normativo de partida, se plantea aquí bajo una comprensión amplia que incluye

⁴ Véase la definición del término en la nota 2.

experiencias de cooperación. Se trata de prácticas muy heterogéneas cuyos confines no siempre son claros; a veces remiten a procesos autogestivos basados en la afinidad y la elección, a veces son una prolongación de la familia extensa, mientras que en otras ocasiones se entrelazan con servicios del Estado o de organizaciones particulares. El cuidado en lo comunitario surge de colectividades presenciales, mientras que en algunos casos se plasma en redes que, como en el caso de las personas con diversidad funcional, resultan un recurso para romper el aislamiento, generar apoyos y actuar políticamente. Más que un recorte preciso como algo perfecto y absolutamente diferenciado con respecto a otros ámbitos (familias, Estado y mercado), lo comunitario se organiza en procesos híbridos en los que se «toca» con instancias públicas, economías monetarias o relaciones de parentesco. Lo importante es que la realización y el diseño del cuidado está en manos de una colectividad que hace propia sus condiciones de ejecución y sus beneficios. Todos apoyamos de forma puntual a otros en tareas de cuidado y sostenimiento cotidiano (recoger niños en el colegio, apoyar en eventualidades y enfermedades o ayudar con recados), sin embargo, aquí nos enfocamos en casos deliberados, regulares y auto-organizados de manera continuada.

En ocasiones esto da lugar a comunidades, pero esto no siempre sucede, y también es interesante mirar estos casos. Entendemos la célebre frase «ningún común sin comunidad»⁵ como un modo de decir que sólo la práctica trama la comunidad; que un común, sea una fuente de agua, un bosque o la continuidad diaria, psíquica y física de las personas, no es tal si no es acompañado por un grupo que está al cargo. En muchos casos vemos, no obstante, que existen apoyos colectivos regulares en los que se resguarda un común, por ejemplo, los guaguas a través de su cuidado en el mercado o en la calle, pero no se llega a conformar una comunidad, una agrupación estable y

⁵ «Los comunes —sostienen Caffentzis y Federici (2015)— requieren una comunidad. Esta comunidad no debiera seleccionarse en función de ningún privilegio sino en función del trabajo de cuidado realizado para reproducir los comunes y regenerar lo que se toma de ellos. De hecho, los comunes entrañan tantas obligaciones como derechos. Así, el principio tiene que ser que aquellos que pertenezcan a lo comúnmente compartido contribuyan a su mantenimiento: es por este motivo que no podemos hablar de «comunes globales», como ya hemos visto anteriormente, pues éstos asumen la existencia de una colectividad global que no existe en la actualidad y que quizás no exista jamás, ya que no la vemos como posible o deseable. De este modo, cuando decimos «ningún común sin comunidad» pensamos en cómo se crea una comunidad específica en la producción de relaciones mediante la cual se establece un común particular y se mantiene» (p. 68).

sólida que delibera. Dicha conformación puede darse de forma muy inestable y precaria, y los arreglos no alcanzan para sentirse una colectividad. A veces hay gente que entra y sale, a veces el cuidado está en primer plano o pasa a un segundo término, a veces la auto-organización no es discutida sino simplemente asignada.

Más que dialogar sobre anhelos o casos ejemplares, hemos optado por incorporar ensayos, tanto aquellos que han integrado principios políticos declarados (bancos de tiempo, grupos de apoyo mutuo, agrupaciones para la crianza compartida, gestión de la asistencia personal, comunidades que cuidan salvaguardando saberes y memorias, etc.), como otros en los que se comparte en el día a día. Podrían no considerarse políticos en la medida en que no plantean demandas o propugnan un ideario. Pero son políticos al tejer vínculos que sostienen allí donde todo parece desmoronarse. Entendemos que estas experiencias, que no reclaman nada a nadie ni son el motor de ninguna organización ni plantean un modo de vida alternativo, tienen mucho que decir; conectan con poblaciones muy diversas y nos ayudan a entender la fragilidad y dificultad que en el presente rodean la construcción de tramas colectivas para cuidar.

Cuidados compartidos. Genealogías norte y sur

Armar una genealogía de lo comunitario en los estudios sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados con una mirada sobre las relaciones de género fue una primera tarea que nos dimos (Vega y Martínez-Buján, 2017), al tiempo que íbamos recopilando referentes, ideas y experiencias en ambas regiones.

Desde el sur de Europa

Hemos dicho que lo comunitario apenas cuenta con antecedentes en los debates sobre reproducción y cuidados aunque sí apareció como telón de fondo en algunos análisis pioneros del feminismo marxista de los años setenta. En las tradiciones comunistas y anarquistas se defendía que el trabajo doméstico y de cuidados no debía considerarse como algo privado y especializado, sino como un lugar político clave para volver a trenzar lo que el capitalismo y la realidad industrial fragmentaba y disciplinaba: la fábrica, la casa, la escuela, el ancianato, el psiquiátrico, etc. La idea de «subvertir la comunidad» pasaba por recuperar y dar valor al tiempo compartido liberándose del trabajo

asalariado con el fin de poder cuidar, alimentarse, disfrutar, crear y definir la vida en común rechazando el modo en el que venía dictado.

Después, la comunidad o lo comunitario se fue sepultando como experiencia, pero también como problema y horizonte de la reflexión. La defensa de lo público y el deseo de que las políticas públicas tuviesen un mayor alcance como factor de cohesión social fueron relegando a la comunidad, tanto entre la sociedad civil como entre los estudios académicos.

Durante la década de 1980 y comienzos de 1990, la comunidad dejó de ser considerada desde las investigaciones feministas como un espacio común, horizontal y transformador en términos de género. Algunas evidencias empíricas demostraron que estaba siendo utilizada por las políticas públicas como un agente de opresión que reforzaba la posición subalterna de las mujeres. Las críticas se centraban en los programas denominados como *community care*, que fomentaban servicios sociales con base comunitaria. Se trataba de prácticas de cuidados que, habiendo nacido de forma auto-organizada, intentaban mantener la atención sanitaria en el entorno social inmediato. En algunos países europeos, como es el caso de Reino Unido, la atención primaria incluyó esta visión socio-sanitaria que incorporaba a las comunidades en el desarrollo de la vida diaria. Los cuidados sanitarios respondieron a este impulso inicial conectando ambulatorios con familias, escuelas o vecindarios a través de espacios de encuentro. Pero, en la práctica, al establecerse la comunidad como ámbito para el cuidado, finalmente la responsabilidad terminó recayendo en sus miembros femeninos (Finch, 1993). Por este motivo, esta tendencia de las políticas públicas a incrustarse en las comunidades obtuvo una amplia contestación crítica desde el feminismo. El cuidado dentro de la comunidad no apoyaba la autonomía y la cooperación, sino que acentuaba la dependencia, el aislamiento y la sobrecarga femenina (Graham, 1997). La comunidad se convertía en una extensión del espacio privado y gratuito (Williams, 1997) y no contribuía a redefinir lo público.

La filosofía del *community care*, base para la atención domiciliaria, pronto experimentó un fuerte retroceso. El giro asistencialista de las políticas neoliberales de la década de 1980 (Gelb, 1989: 59) derivó en un apoyo público residual dirigido a quienes carecían de vínculos de parentesco o no estaban integrados en la sociedad salarial (Mansell, 2006). Estas políticas erosionaron aún más el ámbito comunitario, modificaron los servicios abriendo camino al mercado y primaron a las ONGs para que suplieran los huecos causados por la retirada del

Estado y la desestructuración de las redes auto-organizadas (Federici, 2011; Carbonell, Gálvez y Rodríguez, 2012). En la década de los años noventa, la «economía mixta» recurre al mercado para asignar recursos mientras que el Estado regula su funcionamiento. En Europa del Sur su implementación comenzó a finales de los años noventa adoptándose una fórmula divergente respecto de la anglosajona. La participación del mercado se abre a partir de la demanda de cuidados de larga duración en los hogares, sector que pasa a ser regulado directamente por las familias empleadoras. El retraso de respuestas públicas al envejecimiento de la población tensionó aún más las contradicciones entre la esfera laboral y la sostenibilidad de la vida, por lo que la ciudadanía buscó soluciones alternativas a las reguladas por la administración que pasaban por el trabajo migrante. La literatura académica acuñó la expresión «una migrante en la familia» para dar cuenta de este nuevo modelo (Bettio, 2006) en el que se recreaba la colonialidad del poder.

En esta etapa, el ocultamiento de la acción comunitaria se fraguó a través de una doble vía. Por una parte, porque identificó el modelo de Europa del Sur con la implementación tardía de la protección social pública y el peso del familismo, obviándose la relevancia de las entidades comunitarias (como pueden ser para el caso de España las entidades benéficas) en la gestación de los Estados de bienestar. Por otra parte, se asimiló la provisión de cuidados auto-organizada o auto-gestionada como anti-sistema o marginal considerándose únicamente «comunidad» aquello que era ideado desde instancias no lucrativas asociadas al voluntariado. Por eso, aunque en los últimos años han aparecido aproximaciones que rescatan las contribuciones del Tercer Sector a la hora de revertir los «riesgos sociales» (Marbán, 2015), éstas todavía no alcanzan a captar la diversidad de experiencias que se dan en la esfera comunitaria. De hecho no existe consenso en torno al significado de lo comunitario en lo que al cuidado se refiere. Los términos conceptuales a los que se acude varían enormemente y esto deja ver perspectivas muy diferentes. Maino y Ferrera (2013), por ejemplo, hablan de «Tercer Sector», mientras que otros autores prefieren «sector voluntario» (Daly y Lewis, 2000) o «sector sin ánimo de lucro» (Razavi, 2007). Otras formas de aglutinarse han quedado innombradas.

De esta manera, los Estados del bienestar y la configuración de los cuidados a los que dan forma, sus modelos, composición y desafíos han ocupado el centro de los debates en los últimos años (Leitner, 2003), y esa idea de cuidar en la comunidad o fue desconsiderada

o fue tratada de manera superficial. Con el avance de valores individualistas, lo común y la comunidad resultan «poco modernos», o incluso «pueblerinos», no aptos para las clases sociales urbanas. No obstante, las experiencias de cooperación mutua comienzan a cobrar un nuevo cariz y a presentarse como alternativas a lo público, lo familiar y lo privado. Desde el retraimiento del gasto público y la expansión de la corrupción política y la precariedad laboral, se han articulado nuevas fórmulas de organización colectiva, y los cuidados comienzan a repensarse bajo estas influencias. Algunas se ensayaron durante el 15M y otras bulleron a partir del dinamismo cooperativo que trajeron las nuevas movilizaciones.

Desde América Latina

Frente al desplazamiento del vector comunitario en Europa, en América Latina éste formó parte de los análisis feministas sobre la participación política de las mujeres. Se analizaron los comedores populares, las economías solidarias, las madres comunitarias y distintas modalidades de cooperación vecinal, todos ellos recursos comunes frente a la arremetida neoliberal en las décadas de 1980 y 1990 (Pautassi y Zibecchi, 2010). Las mujeres, tanto en lo urbano como en lo rural, estuvieron al frente de estos procesos colectivos articulando nuevas redes de apoyo ante la ausencia de los Estados (Molyneux, 2000). La literatura feminista se dedicó al menos durante dos décadas a entender estos procesos desde una vertiente eminentemente política.

El vecindario, el paisanaje o los nuevos lazos que se armaron en las periferias de las ciudades eran el motor de la organización para la toma de tierra y los asentamientos informales. El Estado y las agencias de desarrollo acabarían aprovechando su legitimidad en su propio beneficio. Amy Lind (2005) documenta esto para el caso de Ecuador demostrando cómo durante la reestructuración y modernización del Estado se produjo una transferencia de responsabilidades asistenciales hacia la sociedad civil, más exactamente hacia las familias y las mujeres. En esa década se establecieron entre 500 y 800 nuevos grupos políticos de mujeres orientados a la satisfacción de las necesidades de los hogares. Esta expansión resultó paradójica; si bien animaron un movimiento político que amortiguó los efectos del ajuste estructural, simultáneamente convirtieron la comunidad en un espacio de des-responsabilización del Estado y sobrecarga femenina. En estas coordenadas, las mujeres pasaron a ser promotoras asociadas a agencias estatales que transferían recursos altamente focalizados

hacia los sectores empobrecidos. La institucionalización deficitaria de la acción popular influyó sobre los programas sociales, hecho que continúa hasta el presente.

Estas prácticas fueron analizadas acudiendo a distintas denominaciones, entre ellas, *luchas por la reproducción*. Nancy Fraser (1991) empleó el concepto de «luchas por las necesidades» y señaló que más que algo ya dado, las necesidades aludían a pugnas sobre el significado, sobre la capacidad de los actores para convertir algo —saneamiento, alimentación, vivienda, crianza, etc.— en un problema público. La politización de lo reproductivo se produce, de una parte, recuperando la capacidad de una colectividad para satisfacer las necesidades inmediatas y locales y de otra, estableciendo demandas y reclamos al Estado que pueden referirse a la provisión, pero también a la toma de decisiones. La alfabetización y la cultura popular fueron instrumentos importantes en estos procesos en América Latina.

Uno de los casos emblemáticos abordados en la literatura fue el de los comedores populares. Stephanie Rousseau (2012) expone cómo se fueron transformando estas iniciativas en las barriadas populares de Lima en tiempos de Fujimori y su progresiva institucionalización y dependencia respecto del Estado y las agencias internacionales. Durante un tiempo gestionaron de forma autónoma la donación y preparación de alimentos, construyeron centros comunitarios, gestionaron la recogida de basuras y habilitaron servicios hasta convertirse en un actor político central. Los ataques de Sendero Luminoso, la gestión y sospechas respecto a los liderazgos, las nuevas condiciones impuestas por donantes y ONGs, así como por el propio gobierno durante el ajuste estructural contribuyeron finalmente a debilitar su actuación. La propuesta acabó acoplándose con la orientación de la política social basada en el modelo de asistencia paliativa a los pobres. Los límites, para Rousseau, no se refieren a que sus demandas se orientaran hacia el consumo y las necesidades básicas o a que se centraran en la capacidad autogestiva de bienes, servicios y relaciones comunes en lugar de remitirse a otros terrenos más legítimos para la acción política, sino a la dificultad para situarlas en el centro mismo de la ciudadanía. Tanto la demanda como la capacidad autogestiva pasaron a ser más fácilmente contempladas como una «cuestión de mujeres», de «madres pobres que luchan por sus hijos». Si bien su destino se saldó con una monopolización del ámbito público por parte de los varones en las nuevas coordenadas democráticas y un «retorno a la cocina y al hogar» entre las mujeres, la capacidad expansiva de las luchas reproductivas se hizo

presente una y otra vez a lo largo de la década de 1990 deslegitimando las medidas neoliberales e instalando un tejido organizativo que acabaría siendo un motor de cambio en la región.

Otros aportes desde la economía y la sociología feminista, particularmente desde el cono sur, también recogieron elementos para pensar lo comunitario, si bien éstos se remitían generalmente al examen de la oferta canalizada a través de programas oficiales, la condicionalidad y los procesos de profesionalización de las mujeres (Marco, 2007).

Una entrada para el examen de la reproducción y el cuidado proviene del análisis de las comunidades rurales indígenas y afrodescendientes. En los estudios se indaga la articulación entre vida comunitaria, autogobierno y acción colectiva, entre relaciones de producción y reproducción social de la comunidad. Muchos de estos trabajos apenas desarrollan elementos relacionados con el sostenimiento diario en temas como la salud, la crianza, el cuidado de los cuerpos o la alimentación, centrándose más bien en las relaciones de producción sin apenas considerarlas desde el género. En la realidad andina, estos esfuerzos han sido acometidos desde la antropología, la historia y los estudios agrarios, pivotando la discusión en torno a los cambios generados por la migración interna e internacional, la proletarianización y la descampesinización, la movilización o los efectos de las agencias de desarrollo (Larson y Harris, 1995). Alejándose del enfoque étnico-comunitario de corte esencialista que se produjo a lo largo de 1980 y 1990, se ha problematizado la idealización del comunitarismo explorando las visiones culturalistas e identitarias que desplazaban los reclamos agrarios y, en general, los asociados al proceso de acumulación, previamente formulados por los movimientos indígenas (Bretón, 2009).

Considerado desde la reproducción social y cultural, el examen de las instituciones comunitarias deja ver un rico despliegue en constante mutación (Prieto, 2015). El mantenimiento descansa sobre la alianza entre familias extensas, los lazos de compadrazgo/comadrazgo como vínculo de reciprocidad simétrico y asimétrico, la fiesta y el priostazgo o la minga o trabajo comunitario. Todo ello implica modos de socialización y atención colectiva a las personas desempeñados por y entre mujeres. Incluyen la atención al parto, a la parturienta en la «cuarentena» y al bebé, el cuidado y sanación de la enfermedades, las concepciones y saberes relativos a la vejez, la circulación de niños o las obligaciones recíprocas de apoyo en su cuidado y socialización. Niños y niñas pueden transitar entre hogares y ser parte de las actividades comunitarias, mientras que los alimentos elaborados son un

aspecto altamente significativo a la hora de afianzar la reciprocidad y los estilos de atender a sus miembros a través del trabajo de las mujeres. El elemento moral que atraviesa estas expresiones se asocia a la organización política, al control del trabajo y el territorio, a la preservación y garantía de las fuentes de aprovisionamiento o a la pervivencia y mutación de los saberes y la actividad ritual. Releer los textos sobre parentesco, familia y unidades domésticas desde la perspectiva de la reproducción recuperando las actividades de cuidado hace parte de una tarea en curso. Existe una amplia discusión sobre cómo el hacer comunitario organiza géneros, sexualidades y edades estableciendo diferencias y complementariedades en lo que Rita Segato (2011) denomina «patriarcado de bajo impacto». La asimetría se ordena, cada vez más, de acuerdo a la grilla colonial/moderna, según la cual el significado del espacio público de control e interlocución masculina, el recurso a la violencia instrumental y expresiva contra mujeres, cuerpos feminizados y niños y la privatización y despolitización de lo doméstico se convierten en recursos de dominación territorial. La actividad reproductiva en comunidad se transforma, y con ella el sentido de lo común (Cielo y Vega, 2015).

Cuidado, común y comunidad. Discusiones actuales

Los aportes previos sobre lo colectivo en la reproducción y el cuidado sentaron las bases de las aproximaciones críticas actuales. A continuación vamos a explicar las tres entradas que a nuestro juicio pueden ordenar los interrogantes y aportes que atraviesan el presente volumen.

En la primera se proponen reflexiones acerca de las condiciones generales en las que se desarrolla el sostenimiento de la vida. Se aborda la manera en que éste se abre camino en el contexto de dinámicas neoliberales extractivas, punitivas y de guerra. La segunda se refiere a los problemas que rodean la articulación entre la institucionalidad comunitaria y la pública. Finalmente, la tercera entrada dirige una mirada crítica hacia el polo del hacer (en) común que, lejos de conformarse como un escenario idílico, plantea retos acerca del reparto de tareas, recreación y desafío a las jerarquías o articulación entre instancias.

Somos conscientes de que resulta difícil separar estas tres entradas, que en los textos se comunican y llaman constantemente entre sí. Más que fronteras nítidas entre debates, lo que planteamos son accesos a diálogos inevitablemente entrecruzados.

Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida en el territorio

La historia aporta pistas fundamentales para entender los modos históricos de las extracciones y apropiaciones en el terreno reproductivo. Montserrat Carbonell (2018)⁶ nos ayuda a poner en perspectiva cómo, previo al modelo de bienestar familiarista, existían en Europa instancias diversas que resolvían la ayuda diaria a quienes carecían de resguardo. La responsabilidad sobre la atención y supervivencia hasta bien entrado el siglo XIX se distribuía generando colchones de seguridad ante el creciente avance de las despiadadas estructuras del mercado. En Europa y en el llamado Nuevo Mundo, las formas de familia con parentela extensa y allegados así lo atestiguan. Esto ocurría tanto para las élites del Antiguo Régimen y las colonias, que habilitaban casas grandes para familia, siervos y acogidos, como para las comunidades rurales libres y el naciente proletariado urbano, para quienes era común la cohabitación y la cooperación en actividades de crianza, alimentación o atención a viejos, enfermos y desamparados. Existía una institucionalidad multidimensional y extendida que generaba ayuda social vinculada a instancias públicas (locales y estatales), privadas (obras pías, parroquias, instituciones eclesiásticas y monásticas), ayuda mutua (gremios, cofradías, sindicatos, etc.), ayuda particular (fundaciones privadas, patronatos, cajas de ahorro) y sistemas informales (parentela, vecindad, compañerismo). La economía moral que las animaba acabó chocando con el espíritu capitalista.

El desarrollo del capitalismo implicó la crisis de estas modalidades de solidaridad (inscritas en estructuras patriarcales tradicionales) y su progresiva sustitución por el modelo liberal que comprendía el riesgo como un problema individual privado. Las nacientes instituciones de asistencia, más inclinadas hacia el encierro, la moralización y la miniaturización del riesgo, cumplieron un papel determinante: limpiaron las ciudades, ordenaron las clases, normalizaron las familias y dividieron el trabajo entre los sexos. Sostener el ciclo de vida fue, en este contexto, una atribución de las mujeres en un nuevo régimen de internado. La movilidad que demandaba el mercado de trabajo hizo entonces depender a pobres y sin allegados de instituciones cada vez más desancladas de territorios, responsabilidades y autoridades locales. Cuando la individualización se hizo peligrosa, el

⁶ Véase Montserrat Carbonell, «Economía Plebeya. Familias, hogares y comunidad en Europa del Sur» en *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (Montevideo, Traficantes de Sueños, 2018), la edición ampliada del presente libro que incluye más materiales y puede consultarse *online*.

Estado liberal asumió algunas atribuciones reproductivas con el fin de frenar los problemas de orden público. Ya en el siglo XIX aparecía bien instalada la lógica de la dependencia (Fraser y Gordon, 1997), según la cual ciertos colectivos fueron considerados improductivos y, por lo tanto, subordinados a quienes «creaban» riqueza. Asistencia-lismo y criminalización fueron componentes centrales en esta nueva concepción individualizadora y desanclada.

El keynesianismo en Europa impulsó la responsabilidad reproductiva pública en un periodo de crecimiento. Así emergió el temprano Estado providencia, después de bienestar. Las luchas obreras y campesinas y la transformación de mutualidades autogestionadas en derechos universales fue decisiva en el nuevo vínculo entre Estado, bienestar y ciudadanía. El cuidado quedó en los márgenes de los sistemas públicos (Vega, 2009). La crisis reproductiva actual revela el tejido de interdependencia que se gestó en los intersticios del sistema de bienestar patriarcal.

En América Latina, la autoayuda, el ahorro y la previsión al igual que la atención pública estuvieron más bien ausentes o se dieron de forma marginal. El sostenimiento se apoyó en fuertes canales comunales, y el bienestar desarrollista se desplegó desigualmente en la región. La relación de las comunidades amazónicas con el agua, discutidas por Cielo y López para Ecuador y Bolivia, presenta un caso emblemático del proyecto histórico capitalista para las periferias de las periferias, a caballo entre la expansión de la frontera extractiva y la reproducción metabólica del mundo. A pesar del largo proceso de colonización de estas tierras, deliberadamente caracterizadas como vírgenes, vacías o improductivas, los sistemas de resguardo del *ayllu* preservaron relaciones, valores y simbolismos asociados a la continuidad entre el «cuidado» de chakra, plantas y cultivos, del agua y los ríos, de adultos, niños y ancianos, de animales y espíritus. El llamado postdesarrollo generó nuevas separaciones y fragmentaciones. El cuidado colectivo, entendiendo por colectivo el universo viviente entrelazado, lo que algunos pueblos enuncian y politizan como *Selva Viviente (Kawsak Sacha)* (Sarayaku, 2018; Coba en prensa), plantea los límites de la fase actual del desarrollo y de las dicotomías modernas que disocian naturaleza y sociedad. Pensar el cuidado como sostenimiento y el sostenimiento a partir de la localidad, el espacio y el poder (López *et al.*, 2017) permite descentrar la cosificación del modelo extractivo abriendo nuevos imaginarios de apego a la materialidad de la tierra y los cuerpos.

Mientras para los movimientos campesinos e indígenas, la lucha por el territorio significa el acceso a la tierra y la autonomía en la definición de la forma de vida, para los Estados y corporaciones privadas los territorios se convierten en unidades político-administrativas delimitadas e insertas en proyectos nacionales de desarrollo. En el nuevo milenio, el recurso instrumental del territorio se radicaliza con la mercantilización. El desarrollo neocolonizador, más que una nueva realidad, afianza la continuidad de un proyecto histórico que, como muestra la experiencia del grupo de mujeres de Triana en el Pacífico colombiano en este volumen, recurre al conflicto armado. El feminismo comunitario, además del ecofeminismo, elabora las conexiones históricas entre extracción e (inter)dependencia (Herrero, 2013; Cabnal, 2010). El ataque a las compañeras que hoy defienden los territorios pone de relieve el papel crucial que juegan al colocar en el centro la reproducción humana y natural revelando que las lógicas de extracción no sólo pasan por la explotación del trabajo sino por la expulsión y la aniquilación. Tal y como explica Olga Araujo, la recuperación de saberes y memorias para la sanación y la reparación plantea un conjunto de experiencias y metodologías femeninas contra la guerra, la violencia y el desplazamiento.

También sobre apropiaciones, en este caso entre sectores urbanos populares, elaboran los aportes de Verónica Gago y Andrea Aguirre. Acostumbrados a afrontar condiciones adversas que se proyectan sobre la propia prole, el sostén y la cooperación se tejen en redes frágiles siempre al borde de la calle, la pena y el desarraigo. Los textos revelan dos caras de la explotación/expropiación/exclusión en la ciudad: los migrantes bolivianos de los talleres textiles articulados a la economía popular de la gran urbe y la realidad de hijas e hijos de mujeres criminalizadas y encarceladas en el nuevo sistema estatal punitivo. El taller recupera la reproducción comunal como base para esta modalidad de explotación, mientras que la criminalización de la economía callejera y la modernización carcelaria, en este caso de parte del Estado progresista, arremete contra los vínculos populares impropios. En las antípodas del ámbito doméstico privado, el cuidado en estos entornos rearma una y otra vez comunidades anómalas, contrahechas, para las que resguardo y oportunidad se entretujan con precariedad y «callejización». La propuesta de comprender estas tramas plebeyas quiebra las interpretaciones moralizadoras. Contactos, recursos, cuidado y saberes son elementos prácticos para la supervivencia y potencia un «horizonte» para el acompañamiento y la autonomía colectiva. Lo comunitario-popular, como sugieren los textos,

explora capacidades sociales de cuidado por fuera de los confines normalizados y disciplinarios (casa, familia, hogar... cárcel, corrección...) trastocando las relaciones de mando y obediencia. Esta visión, como plantea Gago, es estratégica (y no moral) y posibilita, por lo tanto, una indagación política abierta y problematizadora en lugar de situarse de parte de una virtud estática, victimizante y beatífica acerca del cuidado.

Interrogando lo público común en los cuidados

El segundo eje que guía el libro se refiere a los cruces entre lo público y el hacer común. En la coyuntura actual de crisis se advierte cómo el cuidado en comunidad se conectan de forma exploratoria con la institucionalidad pública, particularmente la municipal, en el sur de Europa. Como ya indicamos arriba, la destrucción de solidaridades plurales se desarrolló a la par que el capitalismo y fue transformando el horizonte comunitario. Con la socialdemocracia, el apoyo mutuo y la cooperación se recondujeron en términos de derechos sociales asegurados por el Estado de bienestar (Federici, 2010; Vega, 2016). La reproducción se categorizó y distribuyó en campos de intervención y el cuidado diario quedó en el extrarradio de lo público o fue abordado desde el *community care* en su vertiente neoliberal.

En estas últimas décadas, la idea de socializar el cuidado se ha pensado bien como una alianza con organizaciones que podían suplir las deficiencias del sistema público o como una ampliación de sus servicios. Mientras que la respuesta política a la crisis de reproducción ha consistido en la creación de medidas de aplicación restringida para los llamados «dependientes», existe una creciente conciencia de que esto no responde a las necesidades y aspiraciones complejas que surgen en el transcurso de la vida. La idea de la corresponsabilidad se ha utilizado con demasiada frecuencia para justificar la inhibición de las instituciones públicas en un contexto de retroceso de derechos y servicios.

En España se han hecho visibles distintas experiencias cooperativas al tiempo que se abría un diálogo con instancias públicas locales alrededor de cuestiones de crianza, salud, educación, equipamientos o atención a colectivos que rechazan ser tratados como meros «usuarios». Lo público no se presenta de una manera uniforme y unívoca en los distintos ensayos, sino que varía según las formas de participación y ejecución. Se distingue, en este sentido, entre lo «público estatal» y lo

«público no estatal», donde el bien común es definido por comunidades específicas que lo resguardan y disfrutan (Rowan, 2016). Entre lo público estatal y lo común se establecen diálogos e intersecciones, por ejemplo actuaciones promovidas por entidades de la administración (estatal, regional o local), pero cuya puesta en práctica se nutre o bien de la gestión de las personas implicadas o del trabajo de colectivos organizados (vecinos, amigos, etc.). Lo público no estatal, un ecosistema heterogéneo dispuesto en gradientes y matices en cuanto a la gestión, se presenta de manera autónoma, ya sean comunidades de vecinos, colectivos o personas afines o entidades eclesíásticas. Proveen atención y cuidados y cumplen una función pública, si bien su práctica está en manos de ciudadanos movidos por la solidaridad, la política, la cooperación, etc. Distinguir estos dos espacios de lo público contribuye a conceptualizar mejor la(s) comunidad(es), su impacto diferencial sobre el sostén diario de sus beneficiarios y, si es el caso, su influencia sobre la institucionalidad estatal. Proyectos de coresidencia para el cuidado, cooperación vecinal para las tareas en el entorno de un edificio, grupos de crianza compartida, madres comunitarias, cooperativas de economía social que incluyen atención y acompañamiento o grupos de usuarios de un recurso de asistencia son todas expresiones de comunidades independientes articuladas en torno al cuidado.

Si algo demuestran los casos es la flexibilidad con la que puede crearse comunidad, por lo que es muy complicado cerrar una categorización de modalidades, niveles de filiación, prácticas y modos de intermediación con las instituciones. En esta línea, entendemos las contribuciones como una exploración sobre la capacidad que puede desplegar una actuación comunitaria para proveer cuidados, revertir los límites de las lógicas mercantiles e institucionales, replicarse en distintas localizaciones o coaligarse con los servicios públicos y expandir su potencia en términos de cobertura, participación y movilización en distintas escalas.

Los textos, más centrados en el sur de Europa, donde esta discusión se está dando con mayor intensidad, plantean que el actual contexto económico, social y político, invita a reenganchar y considerar experiencias de sostenimiento comunitario. Esto, según se advierte, no tiene por qué desestimar las responsabilidades públicas estatales o adoptar la lógica mercantil de la «uberización» (Zubero, 2017).

Recuperando iniciativas con una larga andadura crítica, como es el caso de las «instituciones inventadas» contra el encierro psiquiátrico en Trieste desde la década de 1970, la apuesta es mirar a aquellos

lugares que han tendido puentes, bien para transformar e intervenir la institución y las políticas, bien para desplazarlas desde la autogestión y la movilización. Giovanna Gallio y Franco Rotelli detallan cómo los movimientos sociales lograron desterritorializar el Hospital Psiquiátrico de Trieste y transformar el sistema en Servicios Territoriales de Salud Mental redefiniendo el bienestar común. Los aprendizajes y diálogos con movimientos actuales, por los que apuesta la iniciativa de investigación *Entrar Afuera*, resultan cruciales a la hora de apropiarse lo público cuestionando sus lógicas verticales, burocráticas, pasivas, normalizadoras, moralizadoras y focalizadas.

Algunas experiencias contemporáneas en el ámbito municipal se inspiran en procesos comunitarios que han hecho el recorrido de abajo arriba, como los bancos de tiempo⁷ o, por el contrario, que han instituido desde arriba la cooperación vecinal, muchas veces en declive, como una pieza central para la política pública. Este es el caso del proyecto Radars, promovido por el Ayuntamiento de Barcelona para fomentar vínculos entre mayores y otros vecinos y facilitar la atención sanitaria, que supuso la creación de espacios de autogestión y socialización. Según explica Sara Moreno-Colom en este volumen, la experiencia enfatiza el vínculo entre administraciones locales y «usuarios» teniendo en cuenta la escala, sensibilidad y valores para la participación. El texto abre interrogantes acerca de cuál sería el papel de la institución en la activación de la comunidad y los retos que esto implica, tanto para los municipios que buscan ir más allá de la gestión vertical como para las potenciales redes o agrupaciones vecinales que quieren promover un cambio generalizable al tiempo que resguardan su independencia y sus ritmos, valores y modos de hacer, especialmente cuando existen desacuerdos. Cuestionar el encaje neoliberal del comunitarismo (precario, voluntario, selectivo o

⁷ Véase Lucía del Moral, «Bancos de tiempo, sostenibilidad de la vida y nuevos comunes» en *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (Montevideo, Traficantes de Sueños, 2018), la edición ampliada del presente libro que incluye más materiales y puede consultarse *online*. Los bancos de tiempo surgieron en la década de 1980 como un instrumento en la provisión de cuidados para generar igualdad y cooperación. El banco saca el cuidado de casa, lo desmercantiliza y lo socializa valorándolo por fuera de los cánones monetarios junto a actividades muy diversas. La proximidad, la confianza y la cooperación diaria se erigen como ejes centrales en la construcción del territorio. Crear y alimentar estas redes para la reproducción precisa de lazos sólidos de confianza y conocimiento mutuo, además de modos y culturas comunes. El cuidado diario a terceros se ha mostrado particularmente resistente, aun tratándose de apoyos de carácter más puntual, y están siendo los ensayos de ayuda mutua los que están abriendo una senda fructífera en esta dirección.

asistencial) se perfila aquí como un elemento crucial.

Las intersecciones y apropiaciones de lo público desde lo común se han abierto a lo que Amador Fernández-Savater (2011) ha llamado «lo público en movimiento»: los movimientos no sólo defienden lo público sino que son ellos mismos lo público, dando vida y lugar a lo público al lanzar preguntas sobre cómo queremos vivir juntos. «La defensa de lo público se seca por dentro sin lo público en movimiento». Esto es justamente lo que, a caballo entre la experiencia uruguaya y española, elabora Susana Draper. En Uruguay, en el marco del gobierno progresista del Frente Amplio, el feminismo impulsó el *Sistema Nacional de Cuidados*, un paso ambicioso aunque incierto en su ejecución que ha inspirado a otros países para desplegar medidas más allá de las declaratorias constitucionales. El «giro hacia el Estado», también en el cuidado, ha sido notable. Para el debate, Susana Draper contrapone dos registros y escalas disímiles. Primeramente, el público estatal, animado por una red de servicios sociales que apuntan a ser suficientes, adecuados, articulados y democráticos. Y en segundo lugar, otros espacios colectivos autogestionados a pequeña escala que enfrentan lógicas desiguales condicionadas por la precarización, la feminización y la racialización de este mercado, donde no existen instancias de intermediación o las que hay no defienden los intereses de las que cuidan o de quienes son cuidados. Draper explora cómo determinadas agrupaciones, entre ellas las empleadas de hogar organizadas (*Territorio Doméstico* y *Senda de Cuidados* en Madrid), politizan el cuidado como trabajo digno y reflexivo que debe mejorar sus condiciones y como derecho ciudadano. Al igual que para *Las Brujas Migrantes*, lo político pasa de facto por cooperar cuidando y colaborando frente a las hostilidades diarias a través de una institucionalidad autónoma que genera una nueva sensibilidad social basada en la visibilización y la valorización desde abajo. La atención a lo cualitativo en el cuidado (la escucha, la intersubjetividad, el saber, la autonomía, el habla, el respeto en el cuerpo a cuerpo, etc.) dan cuenta del principio político feminista de «cuidar cuidándose» y del «movimiento» de quienes saben que si el cuidado para se detiene el mundo. El reto entonces es pensar cómo dicho principio puede generalizarse tanto en términos de cultura pública como de práctica situada que atraviesa niveles y lugares de lo político.

Dirigir la vista hacia el Estado o voltearla hacia las colectividades independientes serían puntos extremos de mirar la conformación política de lo público, dos formas que se declinan según las coyunturas internacionales, regionales, nacionales, locales, comunales,

familiares..., además de en relación con las genealogías particulares de lo público estatal y no estatal en estas dos grandes zonas según sus configuraciones de clase, raza y género (Vega y Martínez-Buján, 2017). La posibilidad de atravesar estos extremos, no para asimilarlos, sino para entender sus intersecciones aspira a desplazar los sentidos y sensibilidades compartidas desde las experiencias del cuidar y sostener en territorios y conflictos vivos.

Hacer común la comunidad. Límites y potencia de la acción cooperativa en el cuidado

La tercera entrada en el examen del sostenimiento colectivo problematiza lo comunitario alejándose de una visión primaria, esencial, armónica y horizontal. Así como el feminismo arrojó dudas sobre la familia nuclear como unidad coherente e igualitaria, hoy hacemos lo propio con lo común y la comunidad, tanto con la que se funda en el parentesco como en la afinidad o la proximidad. No se trata de invalidar la propuesta de un común con comunidad (Caffentzis y Federici, 2015), sino de cuestionar su conformación, sus condiciones de igualdad, su organización, la participación de sus miembros y sus valores y desempeño. No idealizar no significa por tanto descartar o sospechar, sino impulsar entramados más sólidos, ricos y dinámicos.

Existe un incipiente debate sobre *común*, *comunidad*, *comunalidad* que toca la reproducción y los cuidados. Desde distintas literaturas latinoamericanas y europeas recientes se plantea la reflexión sobre lo común (Gutiérrez, 2018), aunque ésta apenas se centra en este campo (Quiroga y Gago, 2014; Gutiérrez, 2017). Aún así, la reproducción y, como decíamos al inicio, el sostenimiento se piensan, cada vez más, como matriz en torno a la que se entrelazan bienes, relaciones y conocimientos producidos de manera colectiva (Battacharya, 2017; Vega, 2018).

Para Federici, el ataque a la reproducción ha sido un aspecto fundamental y violento en la historia del capitalismo. Como veíamos, expropiar, cercar y acaparar han sido mecanismos para impedir el acceso a todo aquello (tierra, agua, semillas, saber, etc.) que posibilita la consecución de la existencia. Poseer cuerpos, potencia y «productos» de estos cuerpos (mujeres, personas esclavizadas, criaturas...), hace parte de esta historia hasta el día de hoy. Someterlos y degradarlos hace parte de un único ejercicio, de modo tal que las luchas por la reproducción han sido frecuentemente luchas contra el capitalismo y

su dominación colonial. Dirigidas hacia la continuidad de la vida en condiciones adversas han buscado disputar la autonomía a la hora de definir dicha continuidad. «Si el hacer común tiene algún sentido éste debe ser el de producirnos a nosotros mismos como sujeto común» (Federici, 2011: 6). La cuestión del común, que habitualmente se asocia al gobierno colectivo y a los bienes, es siempre mucho más: un problema político atado a la materialidad de los cuerpos, a su vulnerabilidad originaria y a su aseguramiento. En América Latina, el vínculo entre expropiación y cuerpo racializado y generizado representa un aporte fundamental para entender las operaciones de clasificación social como mecanismos de dominación y reproducción selectiva.

El texto de Mercedes Prieto y María Isabel Miranda en el presente volumen detalla cómo el cuidado de niñas y niños se conforma como un común en el que se dirime la identidad indígena en la ciudad. El gobierno de los mayores sobre el cuerpo de las mujeres y la prole, de una parte, y de los servicios estatales de cuidado, de otra, disputan la tutela sobre los sujetos minorizados. La competencia de estas vendedoras kichwas de los mercados populares de Quito para cooperar entre sí, para utilizar y escabullir la supervisión de los centros infantiles o para vérselas y negociar con la comunidad genera un *commons* que es móvil, y se refiere más a la identidad étnica de niños y niñas que a la tierra.

La apropiación de la reproducción como común relacional da sentido a la *comunalidad* y al *hacer comunitario*. Pero la comunidad, en esta perspectiva, no es factible si no entra en tensión consigo misma. Tal y como advierte Federici (2013):

La «comunidad» no debe ser ensayada como una realidad cerrada, un agrupamiento de personas con intereses exclusivos que se separan de otros [...], sino como una cualidad que se refiere a las relaciones, un principio de cooperación y de responsabilidad hacia los demás y hacia la tierra, los bosques, los mares, los animales. Ciertamente, la consecución de una comunidad semejante, al igual que la colectivización de nuestro trabajo de reproducción diario, no es más que el principio. [Traducción propia]

Este desplazarse desde la comunidad ya constituida hacia el principio de cooperación y responsabilidad está presente en los planteamientos de Raquel Gutiérrez, que toma el concepto de *comunalidad* como motor para abordar la reproducción social. Este término, acuñado por el antropólogo mixe de Oaxaca Floriberto Díaz Gómez

(2004), recoge el sentido de hacer compartido, que es un hacerse. Partiendo de esta concepción y del pensamiento de Bolívar Echeverría, y junto a Huáscar Salazar (2014) desarrollan una teorización crítica en torno a las *tramas comunitarias*; «constelación de relaciones sociales de compartencia —nunca armoniosas o idílicas, sino atravesadas por tensiones y contradicciones— que operan en el tiempo de un modo coordinado y cooperativo que resulta más o menos estable» (2014: 4). Nos reproducimos como especie, como seres colectivos y como individuos, y es esta actividad, la de reproducirnos, la que nos induce a producir riqueza y organizar dicha producción. La reproducción es política en la medida en la que entraña una socialidad que está en juego, tanto en su relación con la naturaleza como en la interconexión entre sujetos como cuerpo colectivo e individual. Privada de esta visión política y significativa, la reproducción podría parecer un fenómeno homogéneo, esencial, intrínsecamente bondadoso o apegado a una noción universal y mínima de supervivencia; con ella se torna en algo abierto, polimorfo, contingente. Esto resulta vital para pensar los malestares, discrepancias y desigualdades no como algo que invariablemente proviene de un exterior corrupto (la dinámica capitalista, las políticas públicas), sino como un elemento de tensión propio y permanente. Nos obliga, por tanto, a pensar cómo se producen y refuerzan las asimetrías en la comunidad a través del reparto de tareas, en la deliberación o en la normalización de la violencia que contravienen la reproducción de algunos de sus miembros (amenazando, entonces, la de todos). En estos casos, la trama no implica hacerse cargo de los cuerpos de todos o tomar decisiones en nombre de todos sino que la comunidad se perpetúa y con ella el monopolio del poder y la concentración de la desigualdad y la violencia.

Los feminismos indígenas y comunitarios latinoamericanos están elaborando una visión crítica propia (Paredes, 2010). Al tiempo que entienden la actividad reproductiva vinculada al territorio como trama política en transformación, plantean la cuestión de la violencia contra mujeres, niñas y niños como un modo de minar la comunidad. Cuando la feminista comunitaria maya-xinga, Lorena Cabnal (2010) explica desde la montaña de Santa María de Xalapán en Guatemala cómo la violencia minera contra el territorio se asocia con la violencia de los varones contra los cuerpos de las mujeres como parte de una larga historia colonial patriarcal, se advierte la conexión entre reproducción, territorio y política. El territorio tierra es lo que garantiza la vida de los cuerpos, mientras que los cuerpos, en una relación de interdependencia, resguardan el territorio. Un atentado contra estos

cuerpos es un modo de infringir daño a todo aquello que sostienen y les sostiene. Esta simbiosis se expresa más bien como una fuerza creativa y regeneradora. Si la reproducción de los cuerpos está vinculada al sostén que brinda la tierra en la medida en que alberga y recrea, bajo este mismo principio de sostenibilidad se hace preciso enfrentar la violencia contra quienes habitan, reconocen, cuidan y conviven junto a ella. Para Cabnal, esta «cosmovisión liberadora», que es ancestral, dialógica y «sentipensante», reconoce a las mujeres que la precedieron y transgrede el destino de sufrimiento para las que viven el presente y vivirán el futuro. Tamar, en su caso «hilar», hace parte de una estrategia anticolonial y antipatriarcal que plantea la sanación como política y la política como restitución. En efecto, la comunalidad como práctica del hacer *en* común y hacer *lo* común entraña necesariamente lo político.

Partiendo de la comunalidad como hacer reproducción común, lo que propone esta sección es adentrarnos en uno de sus ejercicios: un grupo autogestionado de apoyo a un compañero enfermo en Madrid.⁸ El acercamiento biográfico y etnográfico al hacer colectivo del grupo de apoyo a Dani Wagman desarrolla un ida y vuelta desde la historia de la democracia española, el Estado de bienestar y la crisis hacia los dilemas diarios de una colectividad a cargo de un sujeto

⁸ Otras dos experiencias serían las relatadas por Claudia Fonseca y Helena Fietz en «Problemas de la cabeza» en una comunidad en el sur de Brasil» y por Carolina Rosas en «Mujeres migrantes en el cuidado comunitario. Organización, jerarquizaciones y disputas al sur de Buenos Aires», ambos incluidos en *Experiencias y vínculos cooperativos en el sostenimiento de la vida en América Latina y el sur de Europa* (Montevideo, Traficantes de Sueños, 2018), la edición ampliada del presente libro que incluye más materiales y puede consultarse *online*. Hablar de *relaciones de cuidados*, como sugieren Fonseca y Fietz desde Brasil, y no de «autonomía», «elecciones» u «opciones» representa una singularidad feminista latinoamericana. Metodológicamente hablando, supone considerar acoplamientos informales cotidianos (no tanto esferas o categorías discretas) en los que se revela una economía moral muy dinámica. La circulación de criaturas, la conexión de la reproducción con la pertenencias y los liderazgos barriales o el carácter versátil, no normativo, del cuidado como historia en curso permiten entender la comunalidad popular en su procesualidad. El aporte de Carolina Rosas aborda el problema del valor y las jerarquías en el trabajo comunitario en un barrio informal. Si bien la comunalidad representa una apertura constante a la igualdad, en ocasiones, la comunidad asume y consolida formas de asimetría que conectan la tarea asignada con la diferencia racial y de origen generalizada en el conjunto de la sociedad. El cuestionamiento y la deliberación, tensiones que atraviesan la politicidad popular, mantienen viva una comunidad que problematiza el sexismo y el racismo en asambleas y lugares de encuentro sin llegar a resolverlo por completo. Lejos de toda idealización, la acción colectiva presenta un escenario complejo atravesado por micropoderes y resistencias positivas asociadas a trayectorias de militancia política territorial.

cuya vida ha pivotado en torno a la creación de redes para la vida no capitalista. El texto muestra una rica trama en la que cada decisión, cada compromiso, cada mutación en la enfermedad cuentan y actualizan la comunidad. El carácter no normativo, en este caso políticamente inscrito, de estos vínculos tocan muchos aspectos (dinero, trabajo, vivienda, prestaciones, alimentos, salud, acompañamiento, fiestas, viajes, etc.); todo hace parte del cuidado y todo se recombina para dotar de significado al «cuidado digno». El aprendizaje en la (re) producción colectiva de un sujeto revela un trabajo político complejo y sensible que, en la actualidad, resulta profundamente extraordinario. Inspirándose en la idea de apoyo mutuo de la tradición anarquista, la experiencia revela la minuciosa radicalidad que implica poner el cuidado en el centro.

Al igual que la entrevista con Olga Araujo en el Pacífico colombiano, la conversa con *Las Brujas Migrantes* aborda la cuestión de las redes para cuidar como un modo de enfrentar las dificultades de la migración y el trabajo precario. Estas redes posibilitan una forma de combatir la soledad y practicar el autocuidado, así como de fomentar la participación política en entornos que expulsan el cuidado y a las que cuidan a los márgenes de la política. La atención colectiva al propio bienestar, que estas mujeres asocian a la mejora en sus condiciones de trabajo, tiene que ver simultáneamente con escuchar el cuerpo, atender los dolores y malestares, abriéndose al bienestar. Se trata, sin duda, de un aprendizaje feminista que ya no puede pensar lo político en colectivo como algo distante respecto a la materialidad afectiva que somos con los demás.

Diálogo en curso

El presente libro no está hecho de una única perspectiva sino de varias, lo que a nuestro juicio enriquece la composición y nos pone en un diálogo productivo. Busca abrir una plática en la que se pongan en juego aproximaciones, experiencias, localizaciones y planteamientos que abordan la reproducción y el cuidado como motor para la vida común. Cuando lanzamos la idea, muchas compañeras y compañeros compartieron sus elaboraciones y así fuimos tejiendo, con lo que había y lo que fuimos sumando: comunidades de muy distinto signo, algunas abiertamente políticas, otras «al cargo» sin que esto entrañe un ideario preciso aunque estén atravesadas por una

politicidad emergente; experiencias frágiles y otras consolidadas por largos años de enseñanzas; ensayos que apuestan por recrear relaciones de cuidado alternativas pero que utilizan recursos a distintos niveles y otras que buscan modificar concepciones y políticas más allá de su realidad inmediata. Todas ellas están situadas, lo cual era importante para comenzar la discusión; traen, por lo tanto, su propia historicidad y arraigo territorial, al tiempo que despiertan reflexiones que interpelan a lo que sucede en otros contextos. A pesar de que existían elementos previos, el diálogo no estaba dado y ahora, con esta herramienta, quizás podamos avanzar de manera conjunta en las preguntas y los planteamientos que nos resultan más útiles.

Mientras componíamos el libro y escribíamos sobre el tema nos enfrentamos a una auténtica crisis reproductiva para la que se habilitaron respuestas tanto desde las comunidades como de parte del Estado. Nos referimos al terremoto que asoló la costa ecuatoriana en abril de 2016. Junto a las estudiantes nos desplazamos a la zona y acabamos realizando una etnografía en una pequeña comunidad manabita junto a tres familias. Las cuestiones metodológicas y conceptuales se encarnaron y nos devolvieron, de golpe, más y más preguntas acerca de las desigualdades que tornan estos eventos en crisis y lo que sucede cuando se mueve la comunidad y se coordinan muchas personas de manera autónoma para brindar apoyo. La energía del impulso de reproducirse, cuidarse y sostenerse cuando tiembla el piso y apenas quedan infraestructuras materiales puede ser enorme, y con las mismas puede también apagarse y encajarse en patrones que la desactivan y la reconducen hacia lugares de invisibilidad, degradación e internamiento. Al igual que las sacudidas que desencadenan otros tipos de crisis económicas, sociales y políticas, la que se vive en España sin ir más lejos, ésta nos enfrenta a preguntas políticas fundamentales que se refieren a cómo abordar de la mejor manera la atención a las personas en el entorno. En estas coyunturas, las preguntas se tornan acuciantes mientras, en el día a día, se viven a través de pequeños dilemas, maniobras, trajines que en ocasiones pasan desapercibidos hasta que se produce algún tipo de sacudida.

En paralelo lanzamos un proyecto para estudiar experiencias de cuidados comunitarios en distintos lugares de España, Argentina y Ecuador en el que aún andamos ocupadas junto a algunas de las autoras del libro. El camino no ha hecho sino empezar y más y más personas están en la vía de compartir su andadura a través de una reflexión práctica dirigida a entender las tramas que permiten

socializar el sostenimiento cotidiano más allá de los arreglos privatizadores y discriminatorios dominantes.

La vida también ha ido marcando sus ritmos: los niños han enfermado y se han curado, la edad de las mayores ha ido dejando su huella planteándonos nuevos retos diarios, lo que acontece a nuestros cuerpos, individuales y colectivos, también nos ha dejado enseñanzas originales, al igual que los ires y venires en los que andamos. Todo ello es materia de reflexión, todo ello nos hace avanzar, todo ello nos devuelve interrogantes políticos, preguntas menores con las que conducir la existencia colectiva.

Bibliografía

- (2010), «Unpaid work, time use, poverty and public society», *Feminist Economics*, núm. 16(3).
- (2011), «Cuidar es trabajar», *Sociología del Trabajo*, núm. 71, pp. 1-156.
- (2012), «Transnational care in Europe: changing transformations of citizenship, family and generation», *Social Politics*, núm. 19(1), pp. 1-162.
- (2013), «The Mediterranean Welfare Regime and the current crisis», *European Societies*, núm. 15(4), pp. 1-162.
- (2014), «Care», *Gender and Development*, núm. 22(3).
- (2014), «Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado: debates latinoamericanos», *Revista Íconos*, núm. 50.
- (2017), «Reflexiones desde la antropología en torno al cuidado», *Quaderns-e*, núm. 22(7).
- Aguirre, R. (2011), *Personas ocupadas en el sector cuidados*, Montevideo, ONU Mujeres.
- Batthyány, K. (2015), *Los tiempos del Bienestar Social*, Montevideo, INMUJERES MIDES.
- Bettio, F., A. Simonazzi y P. Villa (2006), «Change in Care Regimes and Female Migration: The Care Drain in the Mediterranean», *Journal of European Social Policy*, núm. 16(3), pp. 271-285.
- Bhattacharya, T. (2017), «Introduction: Mapping Social Reproduction Theory» en T. Bhattacharya (ed.), *Social Reproduction Theory. Remapping Class, Re-centering Oppression*, Londres, Pluto Press, pp. 1-20.
- Cabnal, L. (2010), «Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala», en ACSUR Las Segovias (comp.), *Feminismos diversos, feminismos comunitarios*, Madrid, ACSUR Las Segovias.
- Caffentzis, G. y S. Federici (2014), «Commons against and beyond capitalism», *Community Development Journal*, núm. 49(1), pp. 92-105 [ed. cast.: Caffentzis G. y S. Federici (2015), «Comunes contra y más allá del capitalismo», *El Apantle*, núm. 1, pp. 53-71].
- Carbonell, M., L. Gálvez y P. Rodríguez (2014), «Género y cuidados: respuestas sociales e institucionales al surgimiento de la sociedad de mercado en el contexto europeo», *Áreas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, núm. 33, pp. 17-32.

- Carrasco, C. (2016), «Sostenibilidad de la vida y ceguera patriarcal: una reflexión necesaria», *Atlánticas: revista internacional de estudios feministas*, núm. 1(1), pp. 34-57.
- Carrasco, C. (2001), «La sostenibilidad de la vida humana: ¿un asunto de mujeres?», *Mientras Tanto*, núm. 82, pp. 43-70.
- Cielo, C. y C. Vega. (2015), «Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual», *Nueva Sociedad*, núm. 256, pp. 132-144.
- Dalla Costa, M. R. y S. James (1972), *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*, México DF, Siglo XXI.
- Daly, M. y J. Lewis (2000), «The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states», *The British Journal of Sociology*, núm. 51(2), pp. 281-298.
- Díaz, F. (2004), «Comunidad y comunalidad», *Diálogos en acción* [2ª etapa], pp. 365-377.
- Esquivel V. (2012), «El cuidado infantil en las familias. Un análisis en base a la Encuesta de Uso del Tiempo de la Ciudad de Buenos Aires» en V. Esquivel, E. Faur y E. Jelin (eds.), *Las lógicas del cuidado infantil. Entre las familias, el estado y el mercado*. Buenos Aires, IDES, pp. 73-106.
- Federici, S. (2011), *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Ferguson, S. y D. McNally (2015), «Precarious migrants: gender, race and the social reproduction of a global working class», *Socialist Register*, núm. 51, pp. 1-23.
- Fernández-Savater, A. (2011), «Lo público en movimiento», *publico.es*; disponible *online*.
- Finch, J. (1993), «The concept of caring: Feminist and other perspective» en J. Twigg (ed.), *Informal care in Europe*, York, University of York, pp. 5-22.
- Fraser, N. (1991), «La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío», *Debate feminista*, núm. 40, pp. 3-40.
- Fraser, N. y L. Gordon (1997), «A genealogy of dependency. Tracing a keyword of US Welfare State», en N. Frasser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Post-socialist Condition*, Nueva York y Londres, Routledge, pp. 121-149.
- Gálvez, L. (2013), «Una lectura feminista del austericidio», *Revista de Economía Crítica*, núm. 15, pp. 80-110.
- Gelb, A. (1989), *Oil windfalls-Blessing or curse?*, World Bank Research Publication, Nueva York, Oxford University Press.

- Gerstein, I. (1973), «Domestic work and capitalism», *Radical America*, núm. 7(4 y 5), pp. 101-130.
- Glave, L. M. (1992), «Mujer indígena, trabajo doméstico y cambio social en el Virreinato Peruano del siglo XVII: la ciudad de La Paz y el Sur Andino en 1684» en E. Kingman (dir.), *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*, Lima, Institut Français d'études Andines, pp. 93-152.
- Graham, H. (1997), «Feminist perspectives on caring» en J. Bornat *et al.* (eds.), *Community Care a Reader*, Londres, MacMillan Press, pp. 124-133.
- Gutiérrez-Rodríguez, E. (2013), «Trabajo doméstico-trabajo afectivo: sobre heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de las políticas migratorias de la UE», *Revista de Estudios Sociales*, núm. 45, pp. 123-134.
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017), *Horizonte comunitario-popular. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Herrero, Y. (2013), «Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible», *Revista de Economía Crítica*, núm. 16, pp. 278-307.
- Izquierdo, M. J. (2013), «La socialización de género» en C. Díaz y S. Dema (eds.), *Sociología y género*, Madrid, Tecnos, pp. 87-126.
- Kofman, E. (2016), «Repensar los cuidados a la luz de la reproducción social: una propuesta para vincular los circuitos migratorios», *Investigaciones Feministas*, núm. 7: pp. 35-56.
- Larson, B. y O. Harris (1995), *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*, Durham, Duke University Press.
- Leitner, S. (2003), «Varieties of familialism: The Caring Function of the Family in Comparative Perspective», *European Societies*, núm. 5(4), pp. 353-375.
- Lind, A. (2005), *Gender Paradoxes. Women's Movements, State Restructuring, and Global Development in Ecuador*, Pennsylvania, Penn State University Press.
- Lombardo, E. y M. Bustelo (2012), «Political Approaches to Inequalities in Southern Europe: A Comparative Analysis of Italy, Portugal, and Spain», *Social Politics*, núm. 19(4), pp. 572-595.
- López M. F., A. Roberstdotter y M. Paredes (2017), «Space, Power, and Locality: the Contemporary Use of Territorio in Latin American Geography», *Journal of Latin American Geography*, núm. 16(1), pp. 43-67.
- Maino, F. y M. Ferrera (eds.) (2013), *Primo rapporto sul secondo welfare in Italia 2013*, Turín, Centro Ricerca e Documentazione Ricerca Luigi Einaudi.
- Marbán, V. (2015), «El Tercer Sector de Acción Social en el espacio social europeo», *Revista Española del Tercer Sector*, núm. 30, pp. 143-168.

- Marco, F. (2007). *El cuidado de la niñez en Bolivia y Ecuador: derecho de algunos, obligación de todas*, Serie Mujer y Desarrollo núm. 89, Santiago de Chile, CEPAL.
- ONU Mujeres (2017), *El Progreso de las Mujeres en América Latina y el Caribe 2017. Transformar las economías para realizar los derechos*, ONU Mujeres.
- Paredes, J. (2010), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*, La Paz, Cooperativa El Rebozo.
- Pautassi, L. y C. Zibecchi. (2010), *La provisión de cuidado y la superación de la pobreza infantil. Programas de transferencias condicionadas en Argentina y el papel de las organizaciones sociales y comunitarias*, Santiago de Chile, ONU-CEPAL.
- Pérez Orozco, A. (2012), «Crisis multidimensional y sostenibilidad de la vida». *Investigaciones Feministas*, núm. 2, pp. 29-53.
- _____. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Picchio, A. (2001), «Un enfoque macroeconómico ampliado de las condiciones de vida», conferencia inaugural de las jornadas «Tiempos, trabajos y género», Universidad de Barcelona.
- Prieto, M. (2015), *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la sierra del Ecuador 1925-1975*, Quito, FLACSO-Ecuador.
- Quijano, A. (2000), «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, núm. 6(2), pp. 342-386.
- Razavi, S. (2007), *The Political and Social Economy of Care in a Development Context*, Programme on Gender and Development, núm. 3, Ginebra, UNRISD.
- _____. (2010), «Unequal worlds of gender and care: The journey of feminist ideas into the policy realm», ponencia en el Seminario Internacional «Políticas de cuidado, género y bienestar», IDES/ UNFPA/ UNICEF, 14 de octubre de 2010, Buenos Aires.
- Rodríguez, C. (2015), «Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad», *Nueva Sociedad*, núm. 256, pp. 30-44.
- Rousseau, S. (2012), *Mujeres y ciudadanía. Las paradojas del neopopulismo en el Perú de los noventa*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowan, J. (2016), *Cultura libre de Estado*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Saffa, H. (2012), «Class, Gender, and Race in the Caribbean: Reflections on an Intellectual Journey», *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, núm. 37(74), pp. 219-242.

- Segato, R. (2011), «Género y colonialidad. En busca de un vocabulario en clave descolonial» en K. Bidaseca y V. Vázquez (comp.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo en y desde América latina*. Buenos Aires, Ediciones Godot, pp. 17-48.
- Vásconez, A. (2011), «Reflexiones sobre economía feminista, enfoques de análisis y metodologías: aplicaciones relevantes para América Latina» en V. Esquivel (ed.), *La economía feminista desde América Latina: Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región*, Santo Domingo, ONU Mujeres, pp. 98-140.
- Vega, C. (2018), «Rutas de la reproducción y el cuidado en América Latina. Apropiación, valorización colectiva y política» en R. Gutiérrez (ed.), *Comunalidades, tramas comunitarias y producción de lo común*, Pez en el Arbol.
- _____ (2009), *Culturas del cuidado en transición. Espacios, sujetos e imaginarios en una sociedad de migración*, Barcelona, UOC.
- Vega, C. y E. Gutiérrez (2014), «Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado», *Iconos*, núm. 50(18-3), pp. 9-26.
- Vega, C. y R. Martínez-Buján (2017), «Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados», *Quaderns-e*, núm. 22(2), pp. 65-81.
- Vogel, Lise (2013), *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*, Leiden-Boston, Rutgers University Press.
- Williams, F. (1997), «Women and Community» en J. Bornat *et al.* (eds.), *Community Care a Reader*, Londres, MacMillan Press, pp. 34-44.
- Williams, F. (2009), «Claiming and Framing in the Making of Care Policies: the Recognition and Redistribution of Care» presentado en UNRISD Conference on the Political and Social Economy of Care, Barnard College, Columbia University, Nueva York.
- Zubero I. (2017), «Sistemas de bienestar, políticas sociales y bienes comunes: tensiones y sinergias entre lo público y lo común», *Documentación Social*, núm. 186, pp. 115-134.

I. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida

1. El agua, el cuidado y lo comunitario en la Amazonía boliviana y ecuatoriana

*Elizabeth López Canelas (Territorios en Resistencia) y
Cristina Cielo (FLACSO sede Ecuador)*

Sin duda, la intensificación de la explotación de materias primas en países de América Latina implica la devastación del medio-ambiente.¹ Pero, ¿que han significado los procesos extractivos para nuestra reproducción interdependiente con la naturaleza? En este capítulo, identificamos los impactos que la lógica extractiva implica para las poblaciones, particularmente en lo que respecta a sus actividades de cuidado. Situamos nuestro análisis en la Amazonía, donde no solo se encuentran una gran cantidad de recursos naturales codiciados por empresas transnacionales, Estados desarrollistas y pequeñas empresas o cooperativas, sino que también es la región que más contribuye a la reproducción metabólica del mundo.² En el corazón de este ecosistema, el Río Amazonas y sus afluentes conforman la mayor cuenca hidráulica del mundo, que descarga más agua que cualquier otro río, 209.000 m³ de agua por segundo. En este escenario, el cuidado para la renovación de la vida gira en torno al río y al agua.

En lo que sigue, describimos el impacto de las lógicas extractivas en las formas de cuidado colectivo y ecológico en dos comunidades de la cuenca amazónica. Por cuidado colectivo nos referimos a las actividades que realizan los humanos para reproducirse en interdependencia

¹Análisis del neo-desarrollismo y del neo-extractivismo en América Latina (Lander, 2013; Gudynas, 2012) señalan el aumento de la importancia de la exportación de materias primas en economías nacionales de la región, mientras que perspectivas ecológicas políticas (Shmink y Wood, 1987) demuestran los graves impactos medioambientales y sociales de los procesos extractivos.

² Los bosques tropicales son los lugares más productivos para la transformación de gas carbónico emitido por el uso de combustibles fósiles al oxígeno necesario para la reproducción humana (Laurance, 1999).

con la naturaleza. Analizamos dos lugares afectados por la actividad extractiva para identificar transformaciones en el cuidado del agua por las familias y comunidades locales que allí se reproducen. Examinamos, por una parte, la minería aurífera en el norte del Departamento de La Paz, Bolivia, a lo largo de los ríos Beni y Kaká, y, por otra parte, la explotación petrolera en la provincia de Sucumbíos, en Ecuador, en los ríos Aguarico y Napo.³ A pesar de las diferencias en la especificidad del recurso explotado y los contextos de historia y política extractiva en cada país, vemos que existe una lógica fundamental de la extracción: la exclusión del agua del cuidado de lo colectivo.

El río y el agua han sido centrales a la constitución histórica de las comunidades amazónicas; el agua en esta región es un elemento esencial que da forma a la organización de la vida en común. Los ríos en la cuenca amazónica juegan un rol parecido a los terrenos comunes en el medioevo europeo: al ser elemento central para la reproducción colectiva, el cuidado colectivo de los terrenos comunes y la interdependencia de los comunarios a través de ese territorio es parte de la formación de la comunidad (Federici 2004, Cielo y Vega 2015). Con la lógica extractiva, sin embargo, esta relación de cuidado colectivo y ecológico se transforma, y el agua se vuelve un recurso cuyo manejo queda fuera de las manos de los habitantes locales. Aunque sus mecanismos difieren, ambos procesos de explotación de oro y de petróleo en la Amazonía significan que el río y el agua dejan de ser parte de los ciclos de sustento mutuo de las comunidades amazónicas. Esto se percibe con mayor claridad en las tareas y actividades diarias de cuidado de las mujeres de las zonas afectadas.

El capítulo se organiza de la siguiente manera. El primer apartado describe la forma en que las comunidades amazónicas en las regiones de estudio se han constituido históricamente en relación con el agua. El segundo identifica la transformación del rol del agua en el cuidado colectivo, con la intensificación de la minería aurífera en la Amazonía boliviana y el establecimiento de la industria petrolera en el Oriente de Ecuador.

³ En ambos casos se realizó trabajo de campo basado en etnografías, con observación participante y entrevistas en los años 2014 y 2015. El trabajo de campo en La Paz, Bolivia fue realizado por Elizabeth Lopez en visitas de campo a lo largo del 2015, en el marco del registro videográfico sobre la situación de la minería en Teoponte con Territorios en Resistencia. Las etnografías en Sucumbíos, Ecuador se realizaron para la investigación «Mujeres y ecologías políticas de la diferencia en contextos petroleros de Ecuador», financiada por FLACSO Ecuador realizada en colaboración con Ivette Vallejo, Fernando García y Lisset Caba. Angus Lyall y Nancy Carrión realizaron el trabajo de campo en Playas de Cuyabeno de junio a agosto de 2014 y Natalia Valdivieso realizó el trabajo de campo en Dureno y Pañacocha en junio y julio de 2015.

El tercer y último apartado demuestra que la lógica extractiva en ambos casos funciona a través de la construcción del agua como un elemento externalizado del cuidado y del sustento colectivo de las comunidades. Esta ruptura en el cuidado interdependiente con el agua fundamenta las dependencias de las poblaciones amazónicas de la economía de mercado, paso necesario para fortalecer la lógica extractiva.

El agua y las comunidades en la Amazonía

Con la creciente integración de comunidades amazónicas a las actividades extractivas, se producen nuevas formas de relacionarse colectivamente y reproducirse en común, acompañadas de cambios en las actividades de cuidado que realizan los habitantes de la zona. Este trabajo de cuidado no debe entenderse solo en su concepción clásica como el cuidado de la familia y la comunidad, sino como la participación en los ciclos de fertilidad, crecimiento y degeneración natural que hacen posible la reproducción (Turner y Brownhill, 2006; Shiva, 1995). Intervenciones contemporáneas dirigidas a expandir la frontera extractiva y a integrar territorios amazónicos a los flujos globales de *commodities*, transforman lo que significa cuidar y ser parte de comunidades que se conciben en su interrelación con la naturaleza.

En territorios de minería aurífera en La Paz (Bolivia) y de explotación petrolera en Sucumbíos (Ecuador) se evidencia un encuentro entre ontologías locales, políticas nacionales y economías transnacionales. Desde hace mucho, los grupos ribereños amazónicos pobladores de estas regiones se han formado en relaciones de mutuo sustento y cuidado con el agua. En la segunda mitad del siglo XX, la extracción aurífera en la cuenca amazónica de Bolivia creció en importancia, reemplazando la debilitada economía basada en la explotación del caucho. En la Amazonía ecuatoriana, en este mismo periodo, la exportación del petróleo extraída del nororiente reemplazó la dependencia nacional del cacao y del banano. Frente a estos contextos, nos preguntamos: ¿Cómo cuidan los pobladores de estas zonas al agua para la reproducción de sus familias y comunidades?

Los ríos en la Amazonía: circulación vital y originaria

La cuenca hidráulica de la Amazonía es, ante todo, un espacio de vida (Boelens 2009). En sus historias de origen e interdependencia con tributarios del Río Amazonas, advertimos las maneras en que las

poblaciones ribereñas del departamento de La Paz en Bolivia y en la provincia de Sucumbíos, en el nororiente de Ecuador, incorporan sus relaciones con el agua en su cuidado colectivo de sus comunidades y de la naturaleza.

En Bolivia, la zona de Teoponte y la cuenca del río Beni y el Kaka son conocidas por el oro que se encuentra en la selva. La población actual de Teoponte se ubica a 300 Km al Norte de La Paz y fue establecida, junto con otras poblaciones del área, a partir de la migración atraída desde 1968 por la explotación de oro en las riberas del río Kaka. En la década de 1970, la minería de oro se expandió en toda la región, impulsada principalmente por la empresa norteamericana South American Placer Incorporated. En la memoria de los comunarios de Teoponte queda el recuerdo del traslado y puesta en marcha de la draga de 100 cucharas, que tenía la capacidad de mover 250.000 yardas cúbicas de arena y grava al mes a fin de extraer el preciado oro aluvial. Desde entonces hasta la actualidad, la minería aurífera en el área es inseparable del río, explotado en sus playas y terrazas.

Para todos los habitantes de Teoponte y la región, tanto ahora como antes de la colonización, los ríos son su medio natural de transporte y sustento: los ríos son sus carreteras; en sus bordes se asientan las comunidades; de los ríos se abastecen de comida y agua; son los sitios de aseo y de todo un tejido de relaciones sociales y comunitarias. El río fue elemental para los Leco, habitantes originales del área «usados» por los colonizadores para buscar oro por ser «hábil balseros» (Fischermann, 2010: 52). Las prácticas vitales de los pueblos originarios se movían con los flujos del río y los tiempos de la naturaleza: «Los murciélagos nos dicen cuándo hay que pescar, cuando vuelan cerca del agua» (Poroso citado en Griffiths, 2005: 55). El agua misma conecta al pueblo con su historia; un líder Leca dice que el agua «se comparte con nuestros antepasados». Otro estudio (Ferrié, 2005) de la población Leca discute la imposibilidad de separar lo humano y lo no-humano, describiendo las concepciones indígenas de la circulación de sustancias entre el cuerpo y el cosmos. En esta cosmovisión, el agua —junto con el aire, la grasa y la sangre y otros fluidos corporales— es la sustancia elemental y tangible que conecta la fuerza vital humana al mundo no-humano. Este «gran sistema hidráulico» (Ferrié, 2005: 113) circula entre cuerpos y flujos, dando vida a todos los seres vivos.

Existe un profundo conocimiento del agua y del río que se transmite de generación en generación:

Desde chico con mi papa navegamos a remo, a la pesca, a la caza y así fui aprendiendo [...] Conozco todos los ríos, en tiempo de agua y en tiempo seco se corre peligro, hay mucha palizada [...] y si te topa un palo se voltea la chata y nos hundimos. Para evitar los palos es siempre a través de las vueltas, hay que cruzar por encima o esquivar. (Indígena del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Secure TIPNIS, 2014).

Es significativo el conocimiento de las alteraciones por temporada en el curso del río: cuando llueve y crecen los ríos hay un gran desprendimiento de materia orgánica que incluye árboles, además la corriente de agua es más fuerte y hay que navegar bajo lluvia. Es sumamente importante la buena conducción de las lanchas, evitar las palizadas, vadear los troncos. Cruzar los ríos de un extremo a otro supone el éxito del transporte.

Estas dinámicas constituyen colectivos ecológicos, estableciendo vínculos vitales y prácticas comunes entre humanos y la naturaleza. El poder que les da el río a ciertas personas se ve también en las zonas estudiadas en la Amazonía ecuatoriana. En Sucumbíos, los shamanes (personas sabias con poderes sobrenaturales), no solo tienen conocimientos sobre cómo funciona el río —por ejemplo, cuándo va a cambiar de dirección— sino que su conocimiento del río y sus seres les permite tener habilidades super-humanas de natación o caza en el río, además de dirigir a los espíritus para bien o para mal. Se cuenta que, durante el periodo de construcción de las infraestructuras urbanas para las poblaciones vinculadas a la explotación petrolera, varios niños murieron por maldades enviadas por envidia. A medida que se fue construyendo esta infraestructura, los pobladores sintieron que se alejaban de la selva y del río, al tiempo que se debilitaba el poder de sus shamanes para protegerlos.

Esta zona de estudio en Sucumbíos (Ecuador) tiene una larga historia asociada al sector petrolero. En toda la Amazonía, se desarrollaron explotaciones petrolíferas desde la década de 1940. Pero la extracción del primer barril de petróleo en 1972 de la provincia de Sucumbíos estableció al nororiente amazónico como la primera región petrolera del país. Las comunidades ribereñas que estudiamos en esta región ahora son los destinatarios de obras de compensación por la explotación petrolera. Estas obras son sobre todo construcción de infraestructuras en las tres comunidades que estudiamos en Sucumbíos. Situadas en las orillas de los Ríos Aguarico y Napo, las comunidades de Dureno, Playas de Cuyabeno y Pañacocha son solo accesibles por vía fluvial, y tienen en el centro de sus historias de origen el río.

El río permite a estas comunidades expandirse y conectarse con otras poblaciones. Antes de asentarse en comunidades como Dureno, la población indígena Cofan —auto-denominados A'indeccu (A'i)— eran nómadas. Su territorio se extendía desde la cabecera del Aguarico. Los antepasados de los actuales A'i navegaban a lo largo del Aguarico y el San Miguel hasta llegar al Marañón en Perú para realizar intercambios. Las comunidades kichwa-mestizas de Playas de Cuyabeno y Pañacocha también se originan en el tránsito del agua. La comunidad de Playas se fundó con el establecimiento de un destacamento militar; varios de sus familiares que llegaron tras varios días de remo se quedaron en la zona. En 1959, misioneros capuchinos establecieron una escuela en Playas, lugar al que los estudiantes podían llegar tanto de río arriba como de río abajo. En Pañacocha, las primeras familias fundadoras llegaron a la zona para minar oro en los ríos. Como punto intermedio entre los pueblos de Coca y Nueva Rocafuerte, Pañacocha se formó alrededor de la movilidad y el comercio en el Río Napo, y sus primeros habitantes se ubicaron de manera dispersa en las tierras baldías de la ribera.

Si bien vemos que el río es el lugar constitutivo de las comunidades, también define, separa y hasta protege a las comunidades. Antes de la llegada de motores para las embarcaciones, el estudio o el trabajo en otros lugares implicaba una larga ausencia. Jóvenes de Pañacocha que estudiaban en Coca o Nueva Rocafuerte, que quedaba a 8 días a remo, permanecían años en el colegio sin volver a sus comunidades o ver a sus familias. Tales separaciones por el río también marcaron las fronteras de las comunidades, además de su auto-sustentabilidad. Estas divisiones por el río también protegían a las comunidades. La familia Bustos, una de las primeras de la comunidad de Pañacocha, se ubicó originalmente en la orilla sur del Napo, pero debido a la presencia de tribus waorani, se cambiaron a la orilla norte donde permanecen hasta hoy.

El agua, el cuidado colectivo y el trabajo diferenciado

Para todos los habitantes de estas comunidades, sus conocimientos del río les han servido en sus luchas territoriales y en las movilizaciones colectivas. En 2008, cuando la empresa estatal ecuatoriana Petroamazonas intentó establecer un campamento petrolero sin el conocimiento de los moradores de la zona, el río fue el lugar de lucha y de protección territorial. Para defender su territorio, la comunidad lanzó decenas de canoas para detener la gabarra e inició un enfrentamiento

que duró más de seis semanas. Las mujeres de Playas preparaban la principal arma de la comunidad: un brebaje de ají y plantas secretas que se derramaba sobre los adversarios, haciéndoles llorar y retorcerse de una comezón abrumadora. Los militares se lavaban desesperadamente con el agua del río para quitarse el líquido de su piel, pero esto solo provocaba un mayor efecto: «Con agua no se quita, se hace como sarna», contaron las mujeres riéndose (mujeres mayores, Playas de Cuyabeno, 2014). Como consecuencia de estos enfrentamientos, el gobierno y Petroamazonas negociaron con la comunidad de Playas, finalmente ofreciéndoles la construcción de una «Ciudad del Milenio» descrita abajo.

Al igual en este ejemplo, las relaciones con el río y el agua implican roles sociales diferenciados al interior de la comunidad (Nightingale, 2006). En las tres comunidades de estudio, la pesca es una actividad central, y mayormente masculina. Esta actividad se realiza en los tributarios de los ríos Aguarico y Napo, y en las quebradas que confluyen en ellos. Se pesca con atarrayas, anzuelos, barbasco y en ocasiones con dinamita. A menudo se llevan a los hijos a pescar para poder transmitir su conocimiento de la pesca y de los ríos. Hombres de los tres lugares describen con detalle las migraciones, el crecimiento y el ciclo de reproducción de los peces, por lo que saben en qué meses se puede depender del pescado para alimentar a sus familias. El uso del agua de las mujeres en su trabajo de cuidado y provisión para sus familias, en cambio, es mayormente para la limpieza. Una vez que los hombres realizan la cacería, la pesca y la cosecha de productos agrícolas, entregan los alimentos a las mujeres, quienes los lavan en los riachuelos y quebradas cercanas, para después sazónarlos y ahumarlos. Para las mujeres, estas pequeñas quebradas y riachuelos son importantes además, porque allí lavan la ropa junto con otras mujeres de la comunidad. Antes de que existieran los sistemas de agua que hoy en día funcionan, las mujeres y los y las jóvenes debían acarrear agua de estos riachuelos.

Con las diferencias marcadas en las actividades que tradicionalmente realizan los hombres y las mujeres con el agua, también hay un dominio de conocimiento diferenciado por género. En talleres realizados con los indígenas A'i, se evidenciaron distintas relaciones con el agua y con la tierra según el género: para los hombres los ríos son importantes como delimitaciones y conexiones territoriales y comunitarias; para las mujeres hay un énfasis en los usos cotidianos de los riachuelos, para el lavado y la limpieza. En lo que concuerdan los

hombres y las mujeres A'indeccu, es que el agua es fundamental para su territorio, señalando que el *ñutse kanseye* —Buen Vivir en su lengua— significa conservar su medio ambiente y vivir libre de la contaminación, el punto más conflictivo de las actividades extractivas.

Transformación del cuidado del agua

Las dinámicas de sustento colectivo con el agua en la Amazonía se transforman de manera radical con la explotación de recursos minerales e hidrocarburíferos (Coba s/f). A continuación examinaremos las prácticas y mecanismos de cada una de estas formas de extracción y sus impactos en las formas colectivas de cuidado vital. Como se señaló en la introducción, a pesar de sus diferencias, cada uno de estos procesos extractivos implica una abrupta transformación en la relación que las comunidades amazónicas tienen con el agua, sacando este elemento de los ciclos vitales de cuidado colectivo y ecológico.

En la minería aurífera en Bolivia, las cooperativas mineras son diversas, encontramos pequeños emprendimientos cooperativistas, así como grandes cooperativas con capital privado y extranjero. Ambos tipos de operaciones mineras, reportan serios daños al medio ambiente y gozan de una normativa ambiental muy permisiva. En Teoponte, la minería aluvial extrae oro de los ríos o de sus riberas, suelos poco desarrollados que son formados por las aguas. Se trata de pepitas de oro que son extraídas removiendo el material sedimentado en los ríos. Esto significa una alta contaminación de los cursos de agua natural en los cuales se realiza la minería, contexto en el que el agua deja de ser una parte integral de la regeneración de la vida, volviéndose un peligro y una amenaza.

A diferencia de la minería aurífera en la Amazonía boliviana, la explotación de petróleo en todas partes requiere de importantes infraestructuras, concesiones significativas de territorio y grandes inversiones para extraer material hidrocarburífero. Esto significa que las empresas petroleras necesitan concesiones a largo plazo y poblaciones pacificadas para explotar sus territorios. En el Ecuador actual, las políticas económicas y las promesas de desarrollo sirven a este fin. Con la provisión de infraestructura urbanizada como compensación para la afectación de sus territorios, las comunidades y su trabajo de cuidado se transforman (Cielo, Coba y Vallejo 2016). Hay una ruptura en el sustento mutuo con el río y con la naturaleza, y el cuidado de lo colectivo se delimita cada vez más a lo social y lo humano. En este

contexto, las mujeres se vuelven más dependientes de la economía de mercado y de los hombres con mayor acceso a trabajo asalariado.

Minar el agua en el norte de la Paz

Aunque la explotación minera en la zona de Teoponte empezó hace más de 50 años, en los últimos años se ha ampliado el área de explotación, invadiendo terrenos privados, incluso amenazando la existencia del mismo pueblo de Teoponte. En la década de 1980, la Corporación Minera del Sur (COMSUR) de Gonzalo Sánchez de Lozada —después presidente de Bolivia de 1993-1997 y 2002-2003— compró las concesiones de la empresa norteamericana South American Placer Incorporated. Casi paralelamente, se expandieron las primeras cooperativas mineras sobre esta región. En la actualidad, las concesiones se encuentran en el radio urbano y suburbano de Teoponte. Se trata de concesiones avaladas por la Gobernación de La Paz, la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) y la Autoridad Regional Jurisdiccional Administrativa Minera, sin procesos de consulta o socialización previa a las comunidades afectadas.

El hidrogeólogo Robert Moran (2009) señala que el consumo de agua realizado por la industria extractiva minera equivale a «minar el agua», ya que el agua usada por la minería supone la explotación de este recurso en cantidades que la vuelven un recurso no renovable. Todo tipo de minería supone impactos sobre los recursos hídricos, generando conflictos socio-ambientales referidos a la pérdida de fuentes de agua, su contaminación y usurpación. Valorar el agua sin caer en su mercantilización (López 2009) requiere comprender este valor desde sus múltiples procesos organizativos, sociales y ecológicos. Solo considerando estas múltiples dimensiones del agua (Boelens 2009), se podrá dar cuenta del impacto de las políticas económicas en nuestras maneras de actuar y ser en comunidad y en la interdependencia con la naturaleza.

La dimensión de género es central a estas dinámicas. Las mujeres siempre han sido la mano de obra necesaria y no remunerada en la extracción minera. Desde el periodo de la colonia, las mujeres fueron forzadas a seguir a sus maridos a las minas para el trabajo de mita (sistema colonial de trabajo obligatorio por turno). Y no solo para colaborar en el trabajo minero, sino también para preparar la comida y cuidar a los trabajadores. En la actualidad, las cooperativas reproducen en gran medida este patrón. Sobre el pueblo de Teoponte están asentadas

al menos seis cooperativas que funcionan como empresas mineras de mediana escala, aunque la Central de Cooperativas Mineras Auríferas Teoponte cuenta con 72 afiliadas. Cada cooperativa tiene un promedio de 35 socios, principalmente hombres. Ninguna de las mujeres entrevistadas llegó a Teoponte para trabajar en la minería de oro, llegaron como servicio doméstico, acompañando a sus compañeros o como cocineras del campamento. En muchas ocasiones, las mujeres acompañan a sus esposos a «lavar al río», pero no cuando sus esposos están trabajando como cooperativistas.

A pesar de su imprescindible trabajo, ninguna mujer está registrada en las filas de la Federación de Cooperativas Auríferas. En contraste, entre las cooperativas de la zona andina de Potosí y Oruro existen cooperativas mixtas y cooperativas compuestas sólo por mujeres que responden a sus dinámicas y problemáticas propias. Las mujeres en Teoponte tienen una claridad absoluta sobre lo que el crecimiento de la minería significa para ellas: mayor alcoholismo en sus parejas, más peleas, incremento de la delincuencia por el mayor flujo de dinero, más adulterio y abandono de sus parejas, crecimiento de bares y de prostitución, contaminación de las fuentes de agua, aparición de enfermedades. Para las mujeres, la existencia de bares en la cercana población de Guanay donde trabajan «damas de compañía» son una permanente amenaza, tanto a su economía, como a su salud y su estabilidad emocional. Sin embargo, consideran que nada pueden hacer. Recuerdan con añoranza los tiempos en que podían transitar libremente por el pueblo a cualquier hora del día, las lavadas de ropa juntas en los bordes del río los fines de semana, las dinámicas comunitarias antes de la proliferación de las cooperativas mineras.

Si bien las mujeres asumen el rol de cuidado de manera naturalizada, las condiciones en las que reproducen estas actividades han cambiado tras la proliferación de cooperativas mineras. Con la imposición del modelo productivo extractivo y sus consecuencias sobre el uso de los recursos hídricos, se ha exacerbado la desvalorización del trabajo de conservación y cuidado de la vida. Al ganar un salario, los hombres asumen que tienen que exigir un trato «preferencial» dentro de sus hogares. Cansados tras una jornada de 12 horas, no entienden cómo las mujeres no pueden hacer sus «pequeñas» tareas de la casa; ellas mismas dicen que «ni derecho a enfermarnos tenemos» (comunitaria, Teoponte, 2015). Muchas mujeres narran que entre las razones principales para las peleas con sus maridos está el no poder satisfacer

sus exigencias alimenticias. Se les dice que «han perdido tiempo» por ir al chaco (sembradío) a traer algún producto o que se han demorado demasiado en conseguir agua.

La minería también crea dinámicas de la expropiación de la relación entre el cuerpo y el territorio. La defensa del cuerpo-territorio (Cabnal, 2010) es una mirada integral de las interrelaciones entre la comunidad humana y la naturaleza, «la recuperación y defensa del territorio tierra como una garantía del espacio concreto territorial donde se manifiesta la vida de los cuerpos» (Cabnal, 2010: 22-23). La contaminación por actividades mineras en los ríos de la Amazonía forma parte de la descomposición de sus múltiples dimensiones, usurpando los territorios y sus recursos conexos. En este sentido, la diversidad de mecanismos y conocimientos propios de curación que vienen del fuerte vínculo con sus raíces indígenas no les sirven a las mujeres para diagnosticar o tratar enfermedades relacionadas con la presencia de los metales pesados y productos tóxicos que existen en su entorno.

Los operadores en salud en la zona tampoco tienen información ni formación en toxicología vinculada a la minería, ni hacen un registro de problemas toxicológicos y aún menos estudios para vincular las diferentes enfermedades registradas con la convivencia cotidiana de las personas con metales pesados. Se supone que los metales pesados afectan a la salud, pero no existen iniciativas para actuar sobre los mismos. Las mujeres saben que en determinadas épocas hay cierto tipo de enfermedades como la aparición de sarpullidos o granos en la piel de los niños cuando se bañan en el río, irritación de los ojos y muchas veces problemas estomacales por beber agua, estos problemas aparecen normalmente al finalizar el tiempo seco, coincidiendo con las primeras lluvias que son aprovechadas por los operadores mineros para soltar sus aguas al río. No obstante, sienten que no pueden hacer nada: su cuerpo ya no les pertenece; es un receptor pasivo de metales. La usurpación del territorio, tanto tierra como agua, incluye también la usurpación del cuerpo y de sistemas propios de conocimiento y vida.

Mezclar agua y aceite en Sucumbíos

También viven la usurpación de sus territorios y recursos las poblaciones en el norte amazónico de Ecuador, donde empezó la explotación petrolera hace más de cuarenta años. Los derrames de crudo que se dan desde la década de 1980 han llegado a ser parte de la vida cotidiana de los pobladores de la zona. Moradores de Playas

de Cuyabeno cuentan que a veces iban al río a coger agua y había petróleo, por lo que simplemente removían el agua para dispersar los glóbulos de aceite y cogían el agua incluso para beber. No se conocían entonces los problemas de salud derivados de ingerir agua contaminada, pero sí era evidente que afectaba a la pesca, ya que los peces desaparecieron por temporadas. Pañacocha, en el más transitado Río Napo, no solo sufrió contaminación por los derrames en pozos cercanos, sino también por la gasolina y aceite del tránsito fluvial aumentado con las actividades sísmicas.

En el territorio de los A'indeccu, el pozo Dureno 1 fue el tercer pozo en ser perforado en la Amazonía. Después de 26 años de explotación, en 1998, los A'i decidieron poner fin a la operación del pozo por la contaminación continua que sufrían y la ausencia de los beneficios prometidos. Organizaron un levantamiento para tomar el pozo, con el fuerte apoyo de los A'indeccu y los shamanes de comunidades distantes, quienes llegaron desde Colombia por vía fluvial. Tras un mes de paralización, Petroecuador canceló la operación del pozo Dureno 1. La resistencia de los A'indeccu a la explotación petrolera duró hasta fechas recientes, cuando una nueva generación de líderes de los A'i de Dureno empezó a dialogar con organismos estatales para permitir la explotación en sus territorios a cambio de obras de desarrollo local.

Con la reformulación de la Ley de Hidrocarburos de 2010 en Ecuador, el 12 % de las utilidades de la explotación petrolera se destinan a comunidades afectadas por la explotación, a través de obras coordinadas por la empresa pública Ecuador Estratégico. En Playas y en Pañacocha, se han construido las primeras dos «Ciudades del Milenio», urbanizaciones en las que se proveen viviendas, infraestructuras urbanas, escuelas del milenio y todos los servicios básicos incluyendo electricidad, agua, teléfono e internet. La Ciudad del Milenio en Dureno está en proceso de construcción, estos proyectos llevan a los habitantes amazónicos a dejar sus fincas dispersas para vivir en urbanizaciones modernas.

Una de las transformaciones principales para estas comunidades es su relación con el río. Si antes el río proveía alimentación y sustento diario, ahora, como servicio básico, el agua les integra a los comunitarios a una forma de vida moderna y monetizada. Con agua tratada y con la contaminación de los ríos, ya no se va al río a recoger el agua, ni se lavan alimentos ni ropa en los riachuelos. El río ha dejado de ser un lugar de esparcimiento, ya que pocos niños nadan y juegan en sus aguas contaminadas. Ha habido también una disminución de

la pesca y el incremento de medios de transporte por operaciones sísmicas también ha llevado al alejamiento de otros tipos de animales por el ruido emitido por las embarcaciones a motor. El cultivo y las cosechas también han sufrido desde que empezaron los procesos de explotación. Las mujeres de Pañacocha notaron que sus cultivos ya no «cargan» como antes; sus yucas se pudren antes de madurar o no alcanzan el tamaño o la consistencia adecuada, mientras que sus plantas de plátanos lucen «quemadas» sin producir frutas.

Tanto por la mayor dificultad en la cacería, pesca y cultivo por la contaminación, como por la necesidad de pagar para los servicios básicos de agua y luz, cada vez más habitantes de la zona buscan trabajo remunerado, dejando de depender de economías de subsistencia. Familias con niños y jóvenes tienden a quedarse en las urbanizaciones para asegurar que sus hijos puedan estudiar en las escuelas nuevas que allí se encuentran. En este nuevo contexto, las actividades de cuidado cambian, especialmente para las mujeres. Como en el caso de la minería aurífera en Bolivia, al no participar en trabajo remunerado, hay una noción común en las Ciudades del Milenio de que las mujeres se han hecho más «vagas» al adoptar una vida más moderna y urbanizada, aunque sus labores en la finca se reemplazan con las interminables tareas domésticas. Como los hombres acceden con más facilidad a los trabajos de servicio en las petroleras o en construcciones relacionadas, tienen mayores ingresos. La autonomía que las mujeres tenían antes para proveer a sus familias se convierte en una subordinación domesticada a las ganancias del hombre. Al no contar con la naturaleza como parte del cuidado colectivo, la dependencia de las mujeres aumenta.

Este incremento de las desigualdades dentro de las familias también se refleja entre las familias de la comunidad. Con la creciente incorporación de la zona a las operaciones extractivas, el río se ha vuelto cada vez más importante como medio de trabajo de transporte. Con las indemnizaciones a los dueños de fincas en los territorios requeridos por la empresa petrolera, algunas familias pudieron comprar canoas y motores de alto coste. En Playas, las 14 familias con lanchas motorizadas se turnan para trabajar en la empresa petrolera y ganan hasta 8.000 dólares por mes, lo que incrementa las desigualdades y los conflictos sociales.

Vemos así que con el incremento de la explotación petrolera en la zona y de las compensaciones por la usurpación de los territorios, el rol del agua y del río en el sustento colectivo se transforma

de manera radical. Se empieza a tener una mirada ajena sobre partes del río, especialmente aquellas con infraestructura petrolera, que se vuelven foráneas y misteriosas para los niños. En general, los comunarios sienten que espacios como el puerto de entrada al pozo que se encuentra en la ribera del río, así como la zona donde se localizan las plataformas o los campamentos no son parte de su territorio. El agua y el río dejan de formar parte de la construcción de la comunidad ecológica de los residentes en las Ciudades del Milenio. El río se vuelve un recurso más a fin de mejorar la posición de cada familia e individuo en las estructuras económicas del mercado.

Transformaciones comunes en contextos extractivos

A partir de mediados de la década del 2000, con la subida de los precios del oro y del petróleo, el extractivismo se intensifica en toda la región latinoamericana. En este periodo, las políticas estatales denominadas neo-extractivistas incorporaron las industrias extractivas como motor fundamental del crecimiento económico. El neo-extractivismo (Gudynas, 2012) se caracteriza por una mayor presencia estatal en las inversiones en proyectos mineros y petroleros, y, por lo tanto, mayores réditos económicos que son usados con fines sociales. En Bolivia, se produjo una arremetida de las cooperativas mineras, y en Ecuador, se observó la intensificación de la explotación petrolera. Pero a pesar de los fines redistributivos de la renta extractiva por parte de estos gobiernos, Harvey (2005) señala la «acumulación por desposesión» que entrañan estos procesos y Foster (2013) enfatiza la «ruptura en el metabolismo social» que implica la extracción. En esta línea analítica, vemos que el agua es expropiada respecto de la reproducción de lo colectivo, quitándole no solo sus usos y funciones, sino también su rol constitutivo en la recreación de las comunidades.

La lógica de despojo de la industria extractiva, tanto en la minería como en la extracción petrolera, sigue un mismo patrón de expoliación, despojando de manera violenta a las comunidades de su territorio y del agua. Este proceso se ampara en las legislaciones favorables a estas actividades extractivas y por el paradigma único de desarrollo que implementa el Estado. Las comunidades y en particular las mujeres son así obligadas a aceptar una nueva forma de relación con su entorno, su cuerpo y su vida. El impacto de la lógica extractiva va más allá de los impactos visibles en el medio ambiente.

Nuevas divisiones en el conocimiento y en la organización social

En la lógica extractiva en la Amazonía, la «acumulación por desposesión» depende de la transformación de la relación de los habitantes del territorio con el agua. Como hemos visto, se evidencia un alejamiento —tanto práctico como de conocimiento— del agua y del río respecto de los procesos reproductivos colectivos, al tiempo que se instrumentaliza la vía fluvial. La separación de la naturaleza de procesos de cuidado colectivo y ecológico se ven también en las formas de comprender la productividad. Indígenas entrevistados usan un lenguaje de cuidado de la tierra, del agua y de otros seres cercanos: «En la naturaleza, todo es para nosotros, de ahí tenemos comida, animales, madera para las casas, por eso nosotros cuidamos también» (indígena A'i, Dureno, 2015). En contraste, los colonos en Sucumbíos hablan de la dificultad y de sus logros al emplear de manera productiva el suelo. Un originario de Machala que vive desde hace 22 años en Pañacocha se dedica a la agricultura en su finca y comenta que «la tierra debe usarse al máximo para sembrar productos que se puedan vender y hacer fincas integrales con los cultivos y animales» (comunario mestizo, Pañacocha, 2015).

Al depender menos del agua y del río para el sustento colectivo y en su vida cotidiana, los habitantes de las comunidades con agua tratada se preocupan menos por su contaminación. Cuando se rompieron unas tuberías del Río Aguarico, dirigentes de comunidades con agua entubada negociaron precios y puestos de trabajo como compensación, mientras que dirigentes de otras comunidades se preocuparon más por la distribución de agua potable y de las demandas por contaminación. De manera parecida, en Teoponte, cuando se dañó la toma de agua potable por las operaciones mineras y una inspección técnica evidenció el incumplimiento de normas ambientales, se ordenó a las cooperativas reponer el sistema de agua, dejando de lado los problemas de contaminación y usurpación del agua.

Al cambiar el uso del agua, las dinámicas familiares y la incorporación de sus miembros al cuidado colectivo también se alteran. Ya que el agua llega a casa, no hay necesidad de ir al río a cargar el agua dos veces diarias. Un joven de Playas recuerda que antes de vivir en la Ciudad del Milenio, su familia se levantaba a las 4 de la mañana a tomar chicha o guayusa hasta la madrugada, cuando iban a bañarse al río como familia y coger agua en baldes para la casa. Después de clases, por las tardes los jóvenes iban a trabajar en las fincas. En la

Ciudad del Milenio, debido a la concentración de la población estudiantil y el distanciamiento de las familias con sus fincas, los jóvenes suelen pasar todas las tardes jugando.

No solo se individualiza el trabajo de cuidado por algunos miembros de la familia, sino que también el cuidado que antes se daba en la colectividad. Hasta hace unos años en esa misma comunidad, cuando se limpiaba un sitio de cultivo se convocaba a una minga en la que participaban los miembros más cercanos de la familia anfitriona, quienes colaboraban con el trabajo. Por los distintos tiempos y necesidades en una economía más monetizada, se ha reducido esta práctica y se paga a personas para realizar los trabajos de limpieza del suelo y siembra. Tampoco se comparte la carne que se caza, ya que hay refrigeradores para guardarla. Esto supone una ruptura en las formas de intercambio social, reciprocidad y pertenencia familiar.

Asimismo, fracturas en la interdependencia con el agua y con sus tierras también llevan a la fragmentación de las comunidades en la Amazonía boliviana afectada por la minería. En Teoponte, las mujeres y ancianos afrontan un riesgo mayor de ser despojados, ya que se encuentran en condiciones desventajosas para resistir y oponerse a las amenazas y maniobras jurídicas fraudulentas por parte de los actores mineros. En Teoponte, una cooperativa minera logró acuerdos con varias familias que tenían hombres a la cabeza del hogar para negociar la concesión de sus tierras. Pero a otras familias sin representación de un hombre relativamente joven se les han quitado sus tierras, sin que la comunidad les apoye. Los hombres de la comunidad no quisieron enemistarse con las cooperativas cuyo empleo necesitan. La minería combina hábilmente métodos modernos legales de persuasión y la imposición por la fuerza y el temor, además del machismo de la actividad minera. Los dirigentes —también varones— de las comunidades afectadas adquieren nuevas funciones de negociación con la empresa; priman las compensaciones y la generación de fuentes de empleo por encima del uso familiar del territorio. La desarticulación del tejido social es fundamental para los procesos de extracción minera.

Estas dinámicas implican una nueva relación frente al Estado, su proyecto de desarrollo estratégico y las normativas nacionales. En el caso boliviano de la minería de oro, detrás de los intereses del capital minero existe todo un aparato legal y político que le sostiene e impulsa. La Ley de Minería y Metalurgia aprobada el 2014 protege e incentiva el desarrollo de esta actividad en todo el territorio nacional,

sin excluir áreas protegidas o nacientes de agua, dejando en total desamparo a las poblaciones locales.

En Ecuador, como señala el nombre de la empresa pública a cargo de construir las Ciudades del Milenio, Ecuador Estratégico, las mismas comunidades en territorios extractivos entran a la consideración nacional como elementos de cálculo estratégico. El Estado que tradicionalmente ha estado ausente en la Amazonía ahora hace sentir su presencia con la implementación de normativas y proyectos de desarrollo fuente de conflictos locales. Las relaciones, las visiones y los roles distintos del agua y de la naturaleza por los diversos actores constituyen relaciones sociales caracterizadas por inserciones diferenciadas en las economías del mercado laboral y del consumo. Se generan cada vez más divisiones dentro de las mismas comunidades y entre las comunidades aledañas que se encuentran en el sector de influencia de las actividades extractivas, dando lugar a territorios y organizaciones fragmentadas.

El futuro del cuidado interdependiente

La ruptura del sustento colectivo con el agua es particularmente notable en las nuevas Ciudades del Milenio construidas sin el conocimiento de las ecologías hídricas de la Amazonía. La empresa constructora de las ciudades no tomó en cuenta el acomodo del relleno de arena que se usó para fortalecer el terreno pantanoso en el que se asientan Playas de Cuyabeno y Pañacocha. Por el poco conocimiento de las cantidades de agua y de lluvia en la zona, las comunidades se encuentran a menos de tres años de su construcción con huecos de medio metro o más de profundidad en las calles, adoquinado levantado, alcantarillado siempre inundado, columnas de metal oxidadas, pisos de casas que se humedecen y se desprenden. Se crean conflictos además por la asignación de responsabilidades de estos problemas y los habitantes de ambas Ciudades del Milenio miran con desesperanza el futuro de su comunidad. Un técnico en Playas de Cuyabeno prevé que, dentro de 10 años, la Ciudad del Milenio quedará «destruida».

De manera parecida, los comunarios de Teoponte ven con preocupación su situación y su arraigo en la zona. Siendo una población de colonos atraídos fundamentalmente por la explotación de oro, las condiciones de los primeros asentamientos fueron muy precarias y de mucho riesgo. Una lógica de cuidado colectivo y comunitario les permitió sustentarse paralelamente a los primeros esfuerzos de obtener oro de

manera artesanal y a pequeña escala. Pero con la masiva incursión y proliferación de las cooperativas mineras y la consecuente expansión de las áreas de explotación en los últimos 10 años, las mujeres de Teoponte reclaman que se ha desvalorizado más su trabajo de sostenimiento y cuidado colectivo. Frente a la disyuntiva de desaparecer o ser expulsada, si la expansión minera continua, la población de Teoponte se encuentra con nuevos conflictos sobre el uso de los recursos como la tierra y el agua. Mientras la lógica extractiva impide la incorporación de la naturaleza en las actividades para el sustento común, los comunarios velan cada vez más por sus intereses familiares.

En tierras afectadas por la explotación petrolera, también hay una mayor preocupación individualizada por la familia, ya que el pago de los servicios de agua, luz, teléfono e internet es por hogar. Frente a esta necesidad de dinero, una queja común, que aparece en casi todas las entrevistas realizadas en Sucumbíos, es la ausencia de fuentes de empleo para poder lidiar con estos y otros gastos mensuales. Las decisiones que se realizan en la comunidad se dirigen hacia la posibilidad de generar empresas de turismo, de transporte público o de oferta de otros servicios para las compañías petroleras. Lo que queda claro es que se ha generado una fuerte dependencia entre los comunarios y las cooperativas, empresas y políticas públicas extractivistas, lo que alimenta y fortalece la lógica extractiva misma. En el territorio de la nacionalidad A'i, existen alrededor de 18 pozos cuya explotación se considera que podría ser en el interés de la comunidad, por la necesidad de «alcanzar un desarrollo y un estándar de vida mejor» (presidente, comunidad A'i de Dureno, 2015). En lugares cercanos a los pozos explotados, muchos habitantes hablan con esperanza de la posibilidad de que se encuentre petróleo en sus territorios, para que también puedan recibir las indemnizaciones.

El cuidado interdependiente con el agua ha sido fundamental para la constitución de las comunidades amazónicas. Con las transformaciones provocadas las lógicas extractivas se dan, sin embargo, nuevas separaciones, fragmentaciones y divisiones en los colectivos, sus conocimientos y su relación con el agua y el territorio. Las poblaciones locales se vuelven así dependientes de la provisión de salarios y bienes por actores externos, dependientes ya de una «heteronomía material» (Lordon, 2014) para su sustento vital. La ruptura del rol del agua en el cuidado del sustento colectivo ha significado la incorporación y sujeción mayor de estas comunidades a las economías de mercado, característica que fortalece el poder de la lógica extractiva. En

la minería aurífera, vimos cómo se reproduce el capital a partir de la inclusión dependiente de los sectores más vulnerables, apoyados por la normativa estatal. La informalidad de la minería precariza la situación, especialmente de las mujeres, los y las niñas y los ancianos quienes se incorporan de manera estratificada en los niveles más bajos y contaminantes del trabajo. En la explotación petrolera, en cambio, el cuidado y el trabajo reproductivo vuelven a ser invisibilizados, al tiempo que se vuelven dependientes de la economía monetizada.

A pesar de sus diferencias, sin embargo, vemos que la lógica extractiva implica la exclusión del agua del cuidado colectivo de lo social. Al extraer el agua de los ciclos de sustento mutuo entre humanos y no humanos, las dinámicas de cuidado colectivo se vuelven poco autónomos y manejables por los habitantes de la zona. Si no se reconocen estas rupturas y transformaciones en el cuidado colectivo del agua, las políticas y proyectos de desarrollo en la Amazonía sólo podrán llevar a la inclusión dependiente y precaria de sus pobladores.

Bibliografía

- Boelens, Rutgerd (2009), «Aguas diversas. Derechos de agua y pluralidad legal en las comunidades andinas», *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 66.2, pp. 23-55.
- Cabnal, Lorena (2010), «Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala» en *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, Madrid, ACSUR Las Segovias, pp. 11-25.
- Cielo, Cristina y Cristina Vega (2015), «Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual» *Nueva sociedad*, núm. 256, pp 132-144.
- Cielo, Cristina, Lisset Cobo e Ivette Vallejo (2016), «Women, nature, and development in sites of Ecuador's petroleum circuit», *Economic Anthropology*, núm. 3(1), pp. 119-132.
- Cobo, Lisset «Alienación: El despojo de las aguas y la producción de territorios de padecimiento en la Amazonía ecuatoriana, desde un análisis feminista», Manuscrito inédito.
- Federici, Silvia (2004) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Foster, John (2013), «Marx and the Rift in the Universal Metabolism of Nature», *Monthly Review*, núm. 65(7).
- Gudynas, Eduardo (2012), «Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano», *Nueva sociedad*, núm. 237, pp. 128-146.
- Harvey, David (2005), *Spaces of neoliberalization: towards a theory of uneven geographical development*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag [ed. cast.: *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007].
- Lander, Edgardo (2013), «Tensiones/contradicciones en torno al extractivismo en los procesos de cambio: Bolivia, Ecuador y Venezuela», en C. Arzeet (comp.) *et al.*, *Promesas en su laberinto: cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*, Quito, IEE.
- Laurance, W. F. (1999), «Gaia's lungs: Are rainforests inhaling Earth's excess carbon dioxide?», *Natural History*, núm. 96.
- Lordon, Frederic (2014), *Willing slaves of capital: Spinoza and Marx on desire*, Londres Verso Books [ed. cast.: *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015].

- López, Elizabeth (2009), «La industria minera, una industria sedienta: caso Minera San Cristóbal», en *Justicia Ambiental y Sustentabilidad Hídrica*, Cochabamba, CGIAB.
- Nightingale, Andrea (2006), «The nature of gender: work, gender, and environment», *Environment and planning D: Society and space*, núm. 24(2), pp. 165-185.
- Schminck, M. y Wood, C. (1987), «The Political Ecology of Amazonia» en Little y Horowitz (eds.), *Lands at risk*, Boulder (Co.), Westview Press.
- Shiva, Vandana (1995), «Abrazar la vida. Mujer, ecología y desarrollo», *Cuadernos Inacabados*, núm. 18.
- Turner, Terisa y Brownhill, Leigh (2006), «Ecofeminism as gendered, ethnicized class struggle», *Capitalism Nature Socialism*, núm. 17(4).

2. Neo-comunidad: circuitos clandestinos, explotación y resistencia en Buenos Aires

*Verónica Gago (Universidad de Buenos Aires
y Universidad de San Martín)*

Lo comunitario ha pasado en los últimos años a ser una palabra de atractivo político porque expresa una fuerza actual. Sin duda, en América Latina se debe a que lo han puesto en acto y dotado de fuerza práctica y discursiva una serie de experiencias ligadas a movimientos sociales, organizaciones de base, colectivos de mujeres y, sobre todo, resistencias indígenas. Pero esa fuerza tuvo que ver con que lo comunitario funcionó en relación a una serie de traducciones, apropiaciones y mutaciones que lo desplazaron de ser sinónimo estricto de indigenismo. Y esto por dos razones: porque no hay un movimiento indígena que sea inmutable a los siglos (Thomson, 2007) y porque no hace falta plantear una inmovilización y esencialización de la resistencia para aprehender horizontes de temporalidad larga y densa. Pero también por un efecto tal vez más subterráneo y potente: por un feminismo práctico que valoriza y publicita las dinámicas reproductivas como condición primordial de las luchas y que desde hace tiempo corroe desde dentro las definiciones estrictas de lo comunitario para llevarlo a su reinención y muchas veces a su relanzamiento y desborde. La mayoría de los levantamientos, insurrecciones y peleas de la última larga década en nuestro continente han tenido en la organización comunitaria un componente de autogestión capaz de lidiar con la crisis que ha sido el signo distintivo en la capacidad colectiva de impugnar la legitimidad política del neoliberalismo.

Entonces, lo comunitario puede pensarse menos como un «descubrimiento» (de quienes encuentran ahora ahí la clave de la política frente al fracaso de otras políticas) y más como una teoría del cambio: un modo «no-originario» podrían decir tanto Silvia Rivera Cusicanqui como Gayatri Spivak, donde lo comunitario aparece nombrando

y provocando desplazamientos. Estos desplazamientos exhiben la disputa abierta sobre la reducción-proyección de lo comunitario a un conjunto de estereotipos. Estereotipos que confinan lo comunitario a un modo ideal de socialización de tipo arcaico, en general asociado a territorios estrictamente no urbanos y a un catálogo de «usos y costumbres» ancestrales. El modo en que estas prácticas se convierten en estereotipos tiene que ver con las maneras en que se anula el carácter beligerante que tienen como virtualidad —es decir, como potencia— y que hemos visto hacerse fuerza concreta en los momentos de crisis, justamente como momentos privilegiados de actualización comunitaria.

¿Qué sucede más allá de los momentos de crisis con los dispositivos comunitarios? En este texto proponemos pensar esos desplazamientos en una serie de espacios y temporalidades construidos por la migración boliviana en Argentina, la cual impulsa —entre otras cosas— una expansiva economía textil que empieza en pequeños talleres y llega a marcas transnacionales pasando por enormes ferias populares. Lo comunitario se enreda, se embarra, se ensambla, con formas transnacionales del trabajo, produciendo un tipo de inflexión de lo comunitario mismo. Nos proponemos, así, vincular estas situaciones concretas con un debate más amplio que en América Latina funciona alrededor de cómo volver lo comunitario una dinámica operativa —es decir, no una retórica romántica ni redentora—. Insistimos: nos parece relevante constelar la noción de lo comunitario como teoría del cambio, donde la cuestión reproductiva de los cuidados toma un papel político clave en tanto se evidencia como recurso a la vez de los momentos de crisis y resistencia abierta pero también como engranaje de unas flexibles formas productivas que lo ponen en juego, evidenciando ser un campo en disputa.

Cuidados como infraestructura

Recientemente se ha calculado que existen más de quince mil talleres textiles repartidos entre la ciudad de Buenos Aires y el conurbano bonaerense. En ellos se produce para las grandes marcas, pero también para los circuitos de venta textil informal y son el engranaje oculto de la reconversión e impulso del sector en la última década en Argentina. Desarmada tras la importación masiva que facilitó la convertibilidad, la industria se relanza después de la crisis sobre nuevas bases, cuyo eje es la tercerización de la confección (corte y costura) en los llamados talleres clandestinos. Cifras de la patronal industrial no dejan de resaltar

que el 78 % de la ropa que se produce en el país se hace a través de circuitos «ilegales». Esto supone la tercerización de la producción de las prendas en los talleres llamados «clandestinos», a los cuales les es entregada la tela (cortada o no) para su confección a través de un intermediario. En el último año, sin embargo, el impacto de apertura de importaciones pone nuevas exigencias a la mano de obra y a la competencia entre talleres (Gago, 2016).

Los talleres de costura funcionan de modo tal que quienes trabajan en este ámbito viven en el sitio donde desarrollan su actividad. Los talleres se convierten así simultáneamente en espacios privados y laborales, conocidos al mismo tiempo como espacios «clandestinos». La parte más baja de la cadena de valor de la indumentaria se hace en el mismo espacio en el que se cría a niños y niñas, se cocina y se vive.

El componente del cuidado deviene fundamental a la hora de organizar la infraestructura de la migración y la propia economía del taller textil: es el engranaje que permite que el trabajo transnacionalizado sea a la vez pujante y precario, por varias razones. Primero, porque el lugar de trabajo «resuelve» y a la vez condensa las tareas de cuidado, fusionando de modo económico-sintético en un mismo espacio la producción y la reproducción. Segundo, son mujeres las que hacen esa doble tarea: cocinar, cuidar, lavar, limpiar y también costurar. Tercero, son las relaciones de comunidad que generan esa intimidad e intensidad de conjunción de espacios y las que relanzan ese término más allá de un lugar de origen, a la vez que tensionan sus usos al interior de las relaciones laborales.

Estas características de fusión, que cualifican la singularidad de la parte sumergida de la industria textil «nacional» gracias a la fuerza de trabajo migrante, son las que justamente se interpretan como parte de la trama «ilegal», pero «no laboral», equiparando estas formas comunitarias con modos de vida asociados a la clandestinidad. La espesura de los vínculos dentro del taller textil, vínculos que movilizan toda una serie de trayectorias y de temporalidades ligadas a la migración, es reducida a atributo laboral (lo comunitario es sinónimo de trabajo sumiso) y a la vez es desconocida como cualificación laboral (lo comunitario se traduce en una serie de usos y costumbres arcaicos y extranjeros).

A su vez, el taller despliega una cadena de cuidados que se expande más allá de sus paredes a través de una red de clínicas de salud, también «clandestinas». Se trata de lugares donde l*s profesionales

de la salud pueden trabajar sin necesitar la validación de sus títulos obtenidos fuera de Argentina y donde se puede atender casos de enfermedades (como tuberculosis, muy corriente en los talleres debido a la aspiración constante de polvo). Se trata de enfermedades que exigen ser denunciadas a las autoridades si se las detecta en cualquier institución de salud pública. Aquí lo «clandestino» sumerge de nuevo determinadas condiciones laborales y al mismo tiempo funciona como estructura de cuidado accesible y barata pero que también resguarda de la «inspección» estatal a los dueños de los talleres.

Mi hipótesis es que estos cuidados comunitarios son parte de la disputa permanente por lo comunitario. Este se encuentra sometido a una serie de apropiaciones y expropiaciones por parte de las marcas transnacionales y de una serie de intermediaciones que hacen de conectores en la organización práctica —intelectual, manual, laboral, afectiva— de la producción que se sumerge en los espacios comunitarios.

Este espacio intensivo del taller textil, debido a la multiplicidad vital que aloja, es el lugar concreto donde el cuidado y el trabajo organizan una economía general. Esta involucra no solo la producción de la parte «baja» de la cadena textil, sino también la proliferación de circuitos de venta popular, una red de contactos para migrar y una infraestructura inicial para imaginar cómo prosperar. A diferencia de la noción de encierro con que se lo suele tratar —y por tanto superponer con la imagen de una «comunidad cerrada» cuasi ininteligible, excepto para sus miembros—, el taller textil tiene puntos de apertura evidentes. Por un lado, porque es una experiencia de comunidad construida por medio de trayectorias migrantes que son temporarias, dinámicas generacionalmente y cambiantes en términos de expectativas, cálculos y tacticismos. Por otro, porque el taller es vivido también como espacio —o como una plataforma de llegada e inicio— desde donde producir puntos de fuga: juntar recursos para acceder a otro empleo, financiar estudios o la adquisición de otros saberes, acumular contactos para probar suerte en otros rubros. Es en esos puntos de fuga donde se renegocian también los roles de género congelados en el taller, donde los lazos familiares o proto-familiares refuerzan un tipo de dependencia y fidelidad laboral pero también donde se reorganizan.

Los cuidados involucran, por tanto, la dimensión doméstica del taller (la reproducción cotidiana de sus trabajador*s ya que, como señalamos, es espacio de vivienda y de trabajo), pero también esta simultaneidad organiza un modo de trabajo que no se reduce solamente al

trabajo doméstico. Muchas de las trabajadoras podrían trabajar como «domésticas» o «cuidadoras» y, sin embargo, el taller es una opción que resulta más conveniente: no se tiene que dejar la propia familia para cuidar a «otr*s». Esto no excluye situaciones más extremas: trabajar dentro del taller como doméstica y como costurera, sujeta a lazos familiares que hacen de esas relaciones una condición opresiva. Pero en la medida en que el taller permite alojar familias completas o madres con hij*s, sobrín*s, e incluso abuelas, provee un tipo de «solución» a la cuestión de la vivienda y permite que ese espacio se vuelva un recurso para que las mujeres que migran no lo hagan dislocando su propia familia, a fin de volverse proveedoras en cadenas de cuidado transnacionales, sino que el sacrificio de una «temporada» en el taller sea retribuido por la posibilidad de migración de la familia.

No se trata de una justificación, sino de exponer la racionalidad que hace funcionar esta economía y, al mismo tiempo, no clausurar la comprensión de esa racionalidad migrante sobre una apuesta puramente neoliberal o sobre su caracterización puramente victimista. Especialmente, creemos, porque comprender lo comunitario como elemento que se recombina y actualiza en dinámicas laborales flexibles con aspectos que desbordan la racionalidad neoliberal permite, al menos de modo discontinuo, desarmar ese binarismo que coagula en dos estereotipos supuestamente excluyentes pero sin duda complementarios: l*s migrantes como empresari*s o l*s migrantes como esclav*s.

Lo comunitario se teje así con una multiplicidad de funciones, tareas, tiempos y apuestas y hace de «infraestructura» móvil: como un saber-hacer de ensamblajes que permiten también variar el significado mismo de lo comunitario. No solo alojado y confinado en el taller textil, sino como un recurso también para las líneas de fuga. Las mujeres son la clave de esa función tejedora: a la vez niñas, limpiadoras y costureras, pero también feriantes y, aunque pocas, algunas tratan con los intermediarios de las marcas que encargan los trabajos. Al cuidado propiamente doméstico se suma un tipo de cuidado en las tareas de costura, una vigilancia cotidiana respecto a la inserción en el barrio, y un ansia de integrar a l*s hij*s a la ciudad y a una serie de posibilidades de estudio futuras.

La doble pinza queda explicitada: el modo de construir esa red de funciones, tareas y apuestas muestra una efectividad organizativa de lo comunitario como recurso práctico y promesa de posibles y, de modo contemporáneo, se presenta como un modo de ductilidad y flexibilidad que las «marcas» explotan en la medida que dinamiza

desde dentro la infraestructura de la que el taller textil hace parte nodal. Una imagen puede servir para pensar esa multitarea de las mujeres, extensiva a varios espacios que comprometen la economía del taller: son ellas quienes organizan también los comedores comunitarios que, en muchos casos, son utilizados por los dueños de los talleres para garantizar el almuerzo de sus empleados de forma gratuita, con alimentos subvencionados por el gobierno municipal y/o nacional. En la medida en que el taller explota recursos comunitarios, son los trabajos de cuidado también entendidos como tareas de enlace entre el taller y el barrio, que organizan las mujeres, los que marcan un modo de «aterrizaje» de la economía comunitaria en los barrios.

Una economía sumergida

La forma en que proponemos pensar la operatoria versátil de lo común intenta deshacerse de una visión ingenua: nadie desconoce las formas de explotación internas a la economía popular-comunitaria. Esta economía mixtura saberes comunitarios autogestivos e intimidad con el saber-hacer en la crisis como tecnología de una autoempresarialidad de masas. Nos parece un buen punto de entrada sobre la composición de la fuerza de trabajo actual.

El taller textil, en la medida que persiste invisible para los medios de comunicación y para los vecinos en general, parece constituir una economía sin sujeto. Se trata, sin embargo, de una referencia cínica a que l*s costurer*s no hablan, no aparecen, no se «quejan», ni se «organizan» en una suerte de duplicación de la invisibilidad de la infraestructura de cuidados que hace posible al taller.

Es fundamental pensar esta dificultad como alegoría de la dificultad de toda economía sumergida, evidenciada en particular frente a lo que aparece como «falta» de formas organizativas asociadas a las herramientas sindicales. Esto se vincula a un tipo de temporalidad de trayectorias largas y dispersas, aunque siempre con lazos comunitarios que se reinventan en esos recorridos. Esta movilidad deviene una característica de un tipo de composición de clase: empeñada en prosperar, capaz de actuar formas de obediencia sin abandonar cálculos estratégicos, decidida a escapar a formas de pobreza en los países de origen.

Lo comunitario es permanentemente reinterpretado de modo servil. Tomemos las declaraciones de un juicio reciente llevado adelante en la Argentina a propósito del incendio de un taller textil con

víctimas fatales en el año 2006. Allí la defensa argentina de los dueños y talleristas a cargo del establecimiento habla de l*s trabajador*s migrantes de Bolivia argumentando que «en el contexto en el que se mueven, su mente es bastante primitiva». Propone justificar la explotación en nombre de que «en su lugar de origen viven en peores condiciones» y cree que puede tratarse de «delitos culturalmente motivados» (Gago, 2016). Este reduccionismo de lo comunitario, por un lado, queda aplanado en lo cultural y, tras hacerlo, es calificado de ajeno y extranjero. La identificación de lo comunitario con lo cultural es otro de los modos de confinamiento como una «particularidad», casi siempre con tintes anacrónicos y en general relegada a una cualidad menor y folklórica.

El movimiento que impulsan algunos colectivos migrantes permite hacer funcionar la maquinaria comunitaria de modo inverso: ampliar lo comunitario como un elemento que conecta, de modo intermitente al menos, con elementos antiracistas y anticoloniales que aparecen en los momentos de revuelta y que, luego, se estabilizan como una sensibilidad que modifica los umbrales de lo tolerable. Ahí está el punto de apertura de combate en lo comunitario mismo: ya no material añejo y experiencia de sumisión, sino formas operativas cambiantes que logran actualizar una voz, una racionalidad y un dinamismo que desafía e impugna los estereotipos de clase y raza de l*s trabajador*s migrantes. En la medida en que lo comunitario traza una línea transversal que no divide entre aspectos económicos y políticos al modo clásico, sino que los enhebra y los pliega sobre un flujo de hacer, nos lleva directamente a la cuestión de los cuidados que se producen como parte fundamental del hacer común.

Desplazamientos y aproximaciones

Queremos convocar situaciones donde lo comunitario no se refiere estrictamente a un reservorio de prácticas alternativas que se demarcan claramente como un opuesto anticapitalista. Proponemos que en los desplazamientos de lo comunitario, lo comunitario está en disputa, ofreciendo más que definiciones, una serie de aproximaciones. Esto tiene una desventaja evidente: lo comunitario no provee un léxico y un repertorio de uso político inmediato y preciso. Pero tiene también una ventaja, tal vez más importante: al mostrar el campo abigarrado de tensiones, conflictos y disputas en las que lo comunitario se despliega, esas ambivalencias pueden incluirse en el

razonamiento político (y no censurarse como desvíos, cooptaciones, o indisiplinas). Son elementos que en vez de depurar, normalizar o corregir, expresan cómo lo político —fuera de marcos dogmáticos, disciplinares y programáticos en los que lo político es una normativa clara y distinta— se expresa como disputa abierta por las subjetividades en movimiento.

Los desplazamientos de lo comunitario que proponemos pensar son: 1) en tanto infraestructura de migración e insumo de explotación, donde los cuidados juegan en ambas modalidades un rol clave; 2) en tanto producción de circuitos dinámicos —en términos generacionales, laborales, de imaginarios urbanos, etc.— y producción de ghettos; y 3) en tanto parte de formas clandestinas y visibilización de racionalidades sumergidas que disputan publicidad. Se trata de tres dimensiones: una vinculada a la migración como fuerza de trabajo; otra espacial, de formas de «hacer ciudad»; y una de trazado de fronteras de lo ilegal-informal.

Vayamos al primero. Michael Denning ha afirmado que si superamos el fetichismo del salario, se ensancha la categoría de «proletari*s», al punto de multiplicarse a tod*s aquell*s que parten de una experiencia de desposesión. Sólo se deviene proletaria en tanto hay un forzamiento a ganarse la vida, porque hemos sido despojadas y expropiadas de otras posibilidades de reproducción. Bajo esta idea, todas las figuras «espectrales» que Marx denuncia en el segundo de sus Manuscritos porque son figuras que la economía política no reconoce (desemplead*s, trabajadores informales, changarines, trabajadoras domésticas, etc.) devienen experiencias de esa desposesión aun cuando no quepan en la grilla asalariada. Las acusaciones mediáticas y vecinales, citadas más arriba como argumentos de la escena judicial y que pesan sobre las condenas del taller textil como espacio de vida-trabajo-ocio, no dejan de evocar ese carácter espectral referido al mote de invisibilizado, oscuro e ininteligible con el que se califica (y se produce mediática y discursivamente) a esta economía que es, al mismo tiempo, masiva y proliferante. Lo espectral es otro modo de calificar, tal y como se ha popularizado, a l*s costurer*s como trabajo esclavo. Volvemos a la necesidad de desarmar el binarismo: ¿en qué sentido lo comunitario es una fuerza que escapa a ambas clasificaciones clasistas y racistas y deviene elemento capaz de conectar con una nueva manera de enfrentar nuevos despojos y desposesiones? Aquí el cuidado es el contrapunto de los rasgos expropiatorios de estas dinámicas. De modo más directo: la articulación de lo comunitario

produciendo infraestructura de cuidados responde a la lógica del despojo múltiple que hoy se da en ámbitos laborales urbanos (como la economía del taller que venimos analizando), pero que también nos permite conectar con las desposesiones en espacios rurales o territorios indígenas, que es a la vez impulso a la migración y dinámica de nuevas luchas.

Segundo: la dinámica urbana. Un trastocamiento de la noción misma de espacio es lo que acontece como comunitario, tensionado entre su reducción a atributos laborales y su apertura a formas de desacato a permanecer en un lugar. En este sentido, lo que Abdumaliq Simone señala para las economías translocales de algunas ciudades africanas parece completamente afín: «Lo que podemos entender convencionalmente por legalidad e ilegalidad, guerra y paz, lo corpóreo y lo espiritual, lo formal e informal y el movimiento y el hogar se conjugan en una proximidad que produce un sentido altamente ambiguo de lugar».

La apuesta por modos de traducción que involucran a la vez paisajes, afectos, tacticismos, temporalidades de emergencia y de crisis: conversiones entre espacios diurnos y nocturnos, economías sumergidas o subterráneas, acuerdos, evasiones de reglas, invención de procedimientos, cierta experimentación frágil de lo comunitario. Eso es lo que acontece en estos espacios que son talleres-hogar, pequeña fábrica y oficina, vivienda colectiva y oficina. Lo comunitario genera entonces espacios donde lo doméstico-reproductivo es un momento inmediato del momento productivo, en tanto la proximidad diluye las fronteras normalizadas de la casa y la calle, del lugar de trabajo y el espacio de recreación o intimidad. Esto se dramatiza en el taller textil y en el comedor comunitario, en la feria y en las fiestas populares vinculadas a la migración (Gago, 2014). Remarquemos sin embargo que es la articulación de lo comunitario como práctica de cuidados, desde donde se enfrenta la falta de infraestructura pública y colectiva (como la falta de servicios en la villa) y, más aún, la creciente dinámica de desposesiones en territorios urbanos y no urbanos: desde los desalojos a territorios indígenas y campesinos que son causa de desplazamientos y migraciones hasta la especulación informal urbana en asentamientos periféricos.

Tercero. Decimos espacio liminal, donde la frontera legal-ilegal, formal-informal, cuidado-trabajo se mezclan de modo tal que lo comunitario es el tejido en que esas fronteras experimentan redefiniciones. Pero también el modo en que estas economías sumergidas

«producen» frontera y, al mismo tiempo, intentan espacios más allá de ellas, tanto en relación a fronteras de gestión de la temporalidad, como del espacio, tal y como remarcan Mezzadra y Neilson (2013). Por tanto, se migra escapando de condiciones de pobreza e inseguridad y ese deseo de bienestar se conjuga con regímenes laborales que lo usufructúan. Sin embargo, esa modalidad de explotación no puede anular la fuerza de la iniciativa migrante. Su invisibilidad se revela paradójica: requerida, producida y, a la vez, hackeada por la presencia masiva de una producción que se difunde en las vidrieras de moda y en las ferias populares. Y su doble faz: un modo de visibilización, especialmente mediático, que ratifica y congela los estereotipos de l*s trabajadores como sujetos sin racionalidad ni voz propia.

Comunidad y cuidado

Toda una literatura feminista ha sido fundamental para poner los cuidados en primer plano —y conectar con líneas históricas de luchas y conceptos—. El trabajo de Precarias a la deriva (2004) ha marcado un hito en la propuesta teórico-práctica de mapeo en términos de circuitos del trabajo precario femenino, proponiendo una producción de ciudad transnacional. La importancia económica, política y social de ese trabajo de cuidados que ha sido una de las fuentes de la teorización del «trabajo inmaterial» y el valor-afecto¹ ha reabierto todo un debate en torno a materialidades de otro tipo. Y esto en la medida que los cuidados como elemento clave de la (re)producción no dejan de ser un componente a la vez evidente e invisible, multiforme y concreto. En el caso de los talleres textiles, son una pieza clave para que el modo comunitario se ensamble con el modo de trabajo transnacionalizado, pujante y precario, y, al mismo tiempo, para que esos espacios de economías informales y familias proletarizadas y semi-proletarizadas protagonicen territorios aptos para una nueva acumulación originaria, como señala Nancy Fraser (2014).

¿Qué valor se genera en ese circuito de cuidados que nutre las expansivas economías populares y cómo la propia tarea «reproductiva» enhebra situaciones que van de la economía doméstica a la economía de venta ambulante, del trabajo textil a destajo a las cocinas comunitarias o de la venta feriante a los emprendimientos barriales? En estos

¹ Véase el trabajo de Cristina Morini. También, para la discusión de trabajo inmaterial, me refiero al concepto de «valor-afecto» de Antonio Negri.

circuitos se exhibe un ensamblaje clave de la explotación capitalista. Como recuerda esta teórica feminista, la «imbricación funcional» entre aspectos mercantiles y no mercantiles permite renovadas secuencias de acumulación primitiva, en las que se evidencia que las relaciones no mercantiles ofrecen «condiciones de posibilidad» para la expropiación y valorización contemporánea. Fraser propone en esta clave una relectura de Marx a través de un «giro epistémico» que propone desplazar el análisis de la producción a la reproducción. La imagen es la de una nueva «morada oculta», como dice Fraser parafraseando a Marx: si Marx la encontró en la producción, tras el desplazamiento del intercambio como lugar de análisis, Fraser propone develar la que estaría detrás de la producción misma, señalando las «disposiciones afectivas y horizontes de valor que sostienen la cooperación social». La perspectiva marxiana debe conectarse hoy, sostiene la autora, con la perspectiva feminista, la ecológica y las teorías políticas poscoloniales y transnacionales. No se trata de una idealización de ámbitos no contaminados, sino de enraizar la crítica en la «imbricación estructural» de la explotación del trabajo con la opresión sexista, la degradación ecológica y la dominación política. Pero el punto que me parece más relevante subrayar es que estas «contradicciones» son fuentes de inestabilidad implícitas.

Sin duda, en los últimos años y en América Latina, el trabajo de Silvia Federici (2011) ha tenido un fuerte impacto a la hora de poner de relieve una crítica anticapitalista desde las prácticas reproductivas como fuentes de valor y resistencia. Federici ha señalado que «cada articulación de la reproducción de la fuerza de trabajo ha devenido un momento de acumulación inmediata». El cuerpo femenino, argumenta la feminista italiana en su investigación histórica, reemplazó a los espacios comunes —especialmente a las tierras— tras su privatización. En un mismo movimiento, las mujeres quedaron sometidas a una explotación que daría inicio a un creciente sometimiento de su trabajo y de su cuerpo como servicios personales y recursos naturales. Las mujeres privatizadas fueron las que se refugiaron en matrimonios burgueses, mientras que las que quedaban a la intemperie se convirtieron en clase servil (de amas de casa a empleadas domésticas o prostitutas). Es esta vinculación entre cuerpo femenino y bienes comunes lo que impulsó la lectura teórica y militante de Federici a fin de amplificar y densificar las narrativas del despojo extractivista y la crítica a la construcción de paisajes de delirio neodesarrollista en nuestro continente (Cielo y Vega, 2014).

Sin embargo, aquí aparece un punto clave que suele presentarse de modo un tanto sesgado, entre la comunidad autogestionada y libre *versus* la comunidad explotada, donde además las mujeres encarnarían maternalismos ideales y abnegados. Me interesa plantear una intersección a partir justamente de lo que se produce como espacio comunitario en los talleres textiles en tanto espacios a la vez laborales y extra laborales. El esfuerzo migrante, duplicado en el caso de las mujeres por las tareas que señalamos, no puede dejar de reconocer como impulso un «deseo de metropolización». El cálculo de riesgos y sacrificios que se asume al migrar tiene como horizonte de deseo una búsqueda de progreso que se realiza en la metrópolis. Este deseo es capaz de constituir neo-comunidades transnacionales, como le escuché alguna vez decir a Silvia Rivera Cusicanqui y tiene una fuerza de movilización que está en la base de la autonomía de las migraciones y de las innovaciones del dispositivo de comunidad como un recurso de movilización. Por tanto, lo comunitario no puede asociarse a un modo de «desconexión» o aislamiento respecto de urbes abigarradas, sino que puede ser potente pensarlo de modo diverso: como la puesta en movimiento de elementos y redes donde el cuidado juega un rol clave en términos de producción de plusvalor; elementos y redes que se ensamblan para apropiarse de nuevos espacios en las ciudades. ¿Podríamos decir que son una suerte de movimiento de «revancha colonial» como le llamaba Fanon? (Mellino, 2009). En todo caso, se trata de una fuerza pujante que, en América Latina al menos, se ha convertido en un nuevo campo de disputa entre las capturas neoliberales (la figura del migrante-empresario que nombramos) y las capturas pastorales (la figura del migrante-esclavo que requiere ser salvado). El campo de disputa se materializa tanto en el modo en que las marcas transnacionales intentan explotar ese deseo de progreso popular, como en las formas en las que los gobiernos oscilan entre su convocatoria como mano de obra híper barata y su criminalización como parte de economías ilegales o clandestinas. Lo que queda claro es que es en esos espacios ambivalentes —donde se conjugan formas de explotación y elementos comunitarios, tensando la incorporación de prácticas plebeyas en las categorías de la economía política— es donde se pone en disputa el carácter democratizador de esos desplazamientos y la ampliación de expectativas, así como los dispositivos de captura y subordinación.

Lo común como apertura y horizonte

Quisiera poner de relieve otra forma de pensar la «fuga» de lo comunitario como espacio cerrado y seguro: creo que esta es la apuesta que se proyecta en un «horizonte comunitario-popular», como lo teoriza Raquel Gutiérrez Aguilar (2017). Ubicarlo como horizonte señala su dinámica de movimiento, de conformación y proceso, que hace de lo comunitario un elemento de espacio-tiempo (una temporalidad política y una forma de espacializar la política) no rígido. Por otro, al componerlo con la noción de lo popular, abre dos problemas también internos a su dinamismo: 1) el despegue de lo popular de su acepción estatal, nacional y soberanista (lo nacional-popular como forma de inteligibilidad de los procesos) y 2) el despegue de lo comunitario de su acepción indígena-purista o de teatralización identitaria.

Por último, hay otro elemento metodológico: esta noción de horizonte es bien distinta a la «identificación» de los sujetos «comunitarios», como si se tratasen de identidades a ser reconocidas por ciertas características (también sociológicas) y contabilizados en «sectores» o «nuevas minorías».

Lo comunitario-popular como forma de pensar lo común no obedece entonces a una nueva clasificación de reemplazo, sino a conceptualizar las luchas bajo una «estrategia teórica» que tiene como aspiración e impulso la detección y elaboración sensible de cómo se organizan las «capacidades sociales» para alterar las relaciones de mando y obediencia y, por tanto, de explotación (Gutiérrez Aguilar, 2008). Se enlaza a una posibilidad concreta de acción política más allá de las estructuras y con la fuerza suficiente de intervenir en otras estructuras: como la sindical, tal y como lo ha señalado varias veces Oscar Olivera narrando la Guerra del Agua; o en la historia oral del artesanado libertario que reconstruyen Silvia Rivera Cusicanqui y Zulema Lehm; o en la organización de juntas vecinales de El Alto, como ha explicado Pablo Mamani; tod*s hablando de Bolivia. En las situaciones enlazadas del taller textil y las ferias leídas al interior de las trayectorias migrantes, lo comunitario (entendido de la forma versátil que venimos señalando) se muestra como recurso urbano, a la vez de adaptación y de lucha. La dinámica de los cuidados comunitarios, desde esta perspectiva, amalgama en buena medida esa ambivalencia: capaz de disolver divisiones entre el hogar y el empleo, la calle y lo doméstico, el barrio y la ciudad. Esta dinámica se vuelve así una fuerza material organizativa y un exceso subjetivo capaz de funcionar en situaciones muy disímiles.

Agrego que quisiera detenerme en las preocupaciones y textos de Raquel Gutiérrez justamente por su carácter abierto. Allí lo comunitario deviene reproductivo para construir una red densa: un modo de circulación de la experiencia y la conversación que construye un plano de sentido y un nombre para la disputa de ese sentido: la cuestión de la reproducción de la vida como punto de partida. Y esto en dos dimensiones: como núcleo de la política de lo común y como principio metodológico que desplaza la preocupación de la reproducción del capital como eje de análisis.

El efecto de desplazamiento que realiza Gutiérrez, otra interlocutora clave en nuestro continente de la perspectiva de Silvia Federici, es inmediato: la reproducción se corre del clásico lugar de la pura conservación o repetición (siempre secundarizada en relación a la producción), para ser el espacio mismo donde se juega la transformación social. Pero aún más: es desde ese lugar concreto donde se construyen las capacidades materiales e inmateriales para la disputa por la riqueza colectiva que siempre es también capacidad de decisión política.

¿Podríamos argumentar una fórmula capaz de proteger lo común-comunitario frente a un cierre idílico, como archipiélago solidario o incontaminado? ¿Serviría contraponer a este tipo de moralización una visión estratégica? Estrategia *versus* moral tal vez sea una fórmula posible para poner el eje en los funcionamientos, combates y problemas de lo comunitario, lo común y sus devenires tanto en ciclos de lucha como en momentos de relativa estabilidad.

Creo que este es el problema que nos toca más de cerca y que nos obliga a seguir abriendo complicidad y afinidades teóricas y políticas, trazando genealogías históricas. Ya que no alcanza con decir que no idealizamos a la comunidad ni una lógica de cuidados abnegada que le sería intrínseca, sino que tal vez el desplazamiento sea otro: ver efectivamente los funcionamientos que hacen de las tramas de producción de lo común un verdadero desafío a las fronteras entre elementos de prácticas capitalistas y anti-capitalistas, justamente porque ellas se mueven, se confunden y exigen que los mapeos no sean lineales ni tampoco moralizantes. Son estas problematizaciones de la comunidad y los cuidados las que permiten hacer críticas a la comunidad desde la propia lógica comunitaria. Me refiero, por ejemplo, a la manera en que las mujeres de territorios en conflictos neo-extractivos están exigiendo un papel en la decisión política de la comunidad a partir de su protagonismo en las luchas, o a las

maneras en que las mujeres en los barrios vuelven a protagonizar los conflictos derivados de un nuevo ciclo de ajuste económico y restricción de los consumos.

Además, porque la comunidad, en muchos casos, no es lo otro de la explotación en un sentido binario. Más allá de las apropiaciones de lenguaje que los organismos internacionales de crédito y las ONGs hacen, como remarcan Federici y Caffentzis (2017), hay también modos de uso dentro de las tramas populares que hacen de la comunidad algo mucho más heterogéneo y promiscuo. Esa versatilidad de la dinámica comunitaria es también su fuerza y no simplemente lo que la pervierte. Es en cierto modo su lado profundamente plebeyo y una exigencia a un tipo de realismo que nos obliga a una investigación más allá de la moral. El papel de las mujeres es estratégico justamente en este manejo de la ambivalencia que permite también dotar a lo comunitario de temporalidades múltiples y de declinaciones espaciales específicas, justamente como dinámica operativa y teoría del cambio.

Bibliografía

- Cielo, C. y Vega, C. (2015): «Reproducción, mujeres y comunes. Leer a Silvia Federici desde el Ecuador actual», *Nueva sociedad*, núm. 256, marzo-abril de 2015.
- Denning, Michael (2011), «Vida sin salario», *New Left Review*, núm. 66, pp. 77-94.
- Federici, Silvia (2011), *Calibán y la bruja. Cuerpos, mujeres y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón [ed. esp.: Madrid, Traficantes de Sueños, 2011].
- Federici, Silvia y George Caffentzis (2017), «Comunes contra y más allá del capitalismo», *Revista El Apantle*, núm. 2, México.
- Fraser, Nancy (2014), «Tras la morada oculta de Marx. Por una concepción ampliada del capitalismo», *New Left Review*, núm. 86, pp. 57-75.
- Gutiérrez Aguilar, Raquel (2008), *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- _____ (2017), *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Gago, Verónica (2014), *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires, Tinta Limón [ed. esp.: Madrid, Traficantes de Sueños, 2015].
- _____ (2016): «Tela para cortar. Lo que queda y lo que empieza tras la sentencia por el incendio en el taller de Luis Viale», *Página/12*, suplemento Las/12, 24 de junio de 2016.
- Mellino, Miguel (2009), «Ciudadanía poscolonial como símbolo y alegoría», *Revista Biblioteca Nacional*, Buenos Aires.
- Mezzadra, S. y Neilson, B. (2013), *Border as method or the multiplication of labor*, Duke University Press [ed. cast.: *La frontera como método*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017].
- Morini, Cristina (2014), *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Negri, Antonio (1999), «Valor y afecto», en Antonio Negri y Félix Guattari, *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal. Colección Cuestiones de Antagonismo.
- Precarias a la deriva (2004), *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Simone, AbdouMaliq (2014), «Reconfigurando las ciudades africanas», en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 51, dossier *Diálogos del Sur. Conocimientos críticos y análisis sociopolítico entre África y América Latina*, Flacso-Ecuador. Disponible *online*.

Thompson, Sinclair (2007), *Cuando solo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*, La Paz, Muela del diablo.

3. La familia de la Tía Gloria: cuidado de la infancia y poder punitivo estatal en Ecuador

Andrea Aguirre Salas (Colectivo Mujeres de Frente)

Con el advenimiento de los llamados gobiernos progresistas, en América Latina se plantea una discusión en torno al retorno del Estado como agente privilegiado de desarrollo económico y bienestar social. Tras un periodo de arrasamiento neoliberal, estos proyectos de Estado se desplegaron en sociedades no solo atravesadas por el despojo y el abandono sino también habitadas por diversas experiencias de autoorganización en la precariedad, que consolidaron importantes lazos de sostenimiento social y gestión colectiva de recursos limitados. En el caso ecuatoriano, el estatismo tecnocrático, legitimado por discursos de racionalización de la redistribución económica y la protección social, fue desmantelando diversos procesos comunitarios, fragilizando poblaciones que, paradójicamente, se afirmaba favorecer, como condición previa para su disciplinamiento.

En ese contexto, en relación con la distribución social del cuidado de la infancia y la crianza, nos enfrentamos a una serie de retos y desafíos derivados. Quienes asumieron esta responsabilidad en el seno de las diversas formas de familia resultantes de los arreglos exigidos por la precarización de la existencia, y quienes han sostenido y reanimado permanentemente las redes de apoyo comunitario en ausencia del Estado protector desde el periodo neoliberal y aún antes, al mismo tiempo que requieren los nuevos y remozados servicios de cuidado y protección de la infancia garantizados por el Estado, son coaccionadas por estos y se resisten a su lógica de control. Es así como las atribuciones, responsabilidades y obligaciones de cuidado de cada una de las partes se asumen, pero también se disputan en la asimetría acentuada por el estatismo disciplinario.

Este capítulo, que se centra en el caso ecuatoriano, se ubica en la coyuntura de transición de un sistema carcelario abandonado por las más altas autoridades del Estado antes del periodo neoliberal, a un nuevo régimen penitenciario de alto control, encomiado por el gobierno de la Revolución Ciudadana con enorme inversión estatal a fin de garantizar la seguridad de la ciudadanía, pero también el bienestar de la población penalizada, incluyendo a los hijos e hijas de las personas presas. Esta transición constituye una elocuente situación de análisis de la relación problemática entre diversas estructuras familiares, entornos comunitarios e instituciones estatales responsables del cuidado de la infancia, ubicados en posiciones de franca desigualdad. La perspectiva de la población penalizada, incluidos los hijos e hijas de mujeres ecuatorianas o residentes en el país, estigmatizadas como delincuentes por expendio callejero de drogas ilegales en su inmensa mayoría, resulta privilegiada a la hora de observar definiciones y prácticas muchas veces antagónicas de cuidado disputadas en el corazón del Estado auto-proclamado benefactor.

En el contexto de esa transición, abordamos esta problemática a través de la reconstrucción de la experiencia de Gloria Armijos. Responsable de la guardería de la cárcel de mujeres de Quito entre inicios de la década de 1990 y 2009, y activista desde entonces, ha acogido en su familia a algunas hijas e hijos de mujeres presas, al mismo tiempo que ha venido activando contactos comunitarios, privados y estatales para acceder a recursos y servicios necesarios con el fin de solucionar problemas urgentes de otros niños y niñas de familias atezadas por el sistema penal y penitenciario. Su familia y sus numerosos allegados constituyen una comunidad de cuidado de la infancia en el entorno social quiteño, atravesado por el poder punitivo del Estado que, aunque denuncia el abandono neoliberal, cuestiona profundamente al Estado patriarcal progresista, a la vez que sigue disputando y demandando una institucionalidad que haga posible el sostenimiento de estas criaturas. Se trata de una comunidad viable porque participa activamente de una amplia red de autogestión de recursos y quehaceres dedicados al sostenimiento de niños y niñas de grupos familiares históricamente criminalizados.

La población penalizada y las cárceles en Quito desde la segunda mitad del siglo XX y a lo largo del periodo neoliberal

En Quito, entrada la segunda mitad del siglo XX, las intrincadas redes de la economía popular callejera alimentadas por la migración interna, se consolidaron como un entorno de arraigo y de sobrevivencia urbana para cholas, chagras y morenos,¹ siempre señalados como transgresores del orden ciudadano y la ley. Vendedoras ambulantes de alimentos preparados, vagos y rateros,² cachineras,³ meretrices, comerciantes callejeros de productos de contrabando, orgánicamente vinculados a los circuitos del comercio popular legalizado en los mercados y locales comerciales la ciudad, habitaban una frontera lábil entre lo legal y lo ilegal, lo legítimo y lo ilegítimo, entre la tolerancia estatal y la sanción policial discrecional. En esos ambientes eran capturados, de manera masiva desde inicios de la década de 1960, aquellos estigmatizados como delincuentes: muchachos «callejizados» y otros identificados como Rateros Conocidos, hasta que la declaración de guerra contra el narcotráfico a inicios de la década de 1980 fue modificando el panorama de los negocios callejeros lucrativos y los objetivos del poder punitivo del Estado. En ese contexto, desde la década de 1990, la población penitenciaria ecuatoriana femenina, compuesta en su inmensa mayoría por vendedoras callejeras dedicadas al menudeo de drogas ilegales (Coba, 2015), creció de manera sostenida hasta hacer de la delincuencia femenina un problema público de primer orden.⁴ Se trataba de mujeres

¹ Términos de uso popular que, respectivamente, nombran a los pobladores urbanos de ascendencia indígena, a las personas campesinas recién llegadas la ciudad y a las afrodescendientes.

² La «vagancia» fue calificada como delito punible en el Código Penal ecuatoriano de 1938 (vigente hasta 2014 con varias reformas y recodificaciones). En la práctica, esta figura penal fue utilizada por las autoridades judiciales para sancionar con prisión correccional a aquellos identificados como Rateros Conocidos por los agentes de investigación criminal hasta entrada la década de 1970. En adelante, estos Rateros Conocidos fueron castigados como «reos de hurto»: individuos con tendencia a vivir del hurto, hasta finales de la década de 1980. Al menos hasta mediados de la década de 1980, el grueso de la población penitenciaria masculina en Quito estaba compuesta por infractores contra la propiedad (Aguirre, 2016).

³ Comerciantes de objetos robados, cuyo negocio no estaba tipificado en el Código Penal, aunque eran objeto de la extorsión policial.

⁴ Esta situación es similar a la ocurrida en diversos países del mundo, como explica Dolores Juliano al reflexionar sobre el hecho de que las mujeres tienden a la comisión de delitos que no implican el uso de violencia, en un estudio que desarrolla en el contexto de las cárceles de mujeres en España (Juliano, 2011).

detenidas en aquellos espacios cercados como zonas comerciales y barrios de población transgresora, y eventualmente perseguidas en sus incursiones desde aquellos ambientes a otras plazas de mercado ilegal.

Las relaciones de vigilancia, extorsión y negociación con los agentes del Estado, a pie de calle y en el encierro temporal o prolongado,⁵ llegaron a caracterizar la vida cotidiana de quienes nacían en el seno de grupos familiares que se buscaban la vida en las calles. Esta persecución era más incisiva si estaban marcados como delincuenciales debido a que uno o más de sus miembros habían sido fichados. Esas relaciones se instalaron como adversidad constituyente de generaciones de familias señaladas como antisociales y, por eso mismo, como condición de crianza y subjetivación. En el cuerpo de esos grupos familiares, normalmente nucleados por mujeres, el poder punitivo del Estado instaló la emergencia cotidiana y con ello la inestabilidad, mermando los ya precarios recursos y tiempos de sostenimiento familiar y cuidado. Al mismo tiempo, identificó los rostros públicos de la antisocialidad, fragilizando los vínculos familiares y sociales.

Hasta entrada la primera década del siglo XXI, los centros de detención temporal y las cárceles, ubicadas dentro de la ciudad, lejos de levantarse como suspensión disciplinaria de la vida cotidiana de reos apartados de la vista ciudadana, constituyeron lugares de tránsito frecuente de personas detenidas como contraventoras y delincuentes, así como de quienes tejían sus redes de sostenimiento y cooperación social. Abandonados por las más altas autoridades del Estado a la co-gestión entre los funcionarios policiales o penitenciarios y la población penalizada, que excedía con mucho a los detenidos, los lugares de encierro se configuraron como escenarios de los más diversos negociados y relaciones sociales que, por supuesto, involucraban a comerciantes autónomos que no necesariamente pertenecían a familias marcadas como delincuenciales.⁶ Como madres, consortes o hijas de delincuentes

⁵ El encierro temporal ocurría en diversos calabozos y retenes de la ciudad administrados por autoridades de la policía municipal o nacional; allí se encerraba a todo tipo de personas identificadas como contraventores del orden ciudadano y la ley, o como delincuentes. Por su parte, las prisiones, administradas por funcionarios penitenciarios, constituían lugares de encierro provisional prolongado de personas contra las que se había abierto un juicio penal, y de pago de una condena impuesta para las personas juzgadas. En los hechos, en los retenes era posible encontrar personas detenidas por periodos muy superiores a los permitidos por la ley, tanto como en las cárceles se podía hallar menores de edad y otras personas paralegalmente confinadas (Aguirre, 2016).

⁶ La cárcel de mujeres de Quito administrada por las religiosas del Buen Pastor constituyó una importante excepción. Como muestran Ana María Goetschel y Carolina Larco,

o como infractoras y abuelas o madres de grupos familiares normalmente extensos, muchas mujeres criminalizadas debieron asumir la inconmensurable tarea de volver a reunir siempre de nuevo y sostener material y emocionalmente a familias con miembros distribuidos dentro y fuera de los centros de encierro.

Para las mujeres ecuatorianas o residentes en el país, presas de manera provisional o condenadas, la cárcel de mujeres de Quito se erigía como nueva adversidad frente a las tareas auto-impuestas de apoyo a familiares presos y libres, y de cuidado de niños y niñas en la precariedad. A fuerza de negociaciones con las autoridades penitenciarias, generaciones de mujeres presas, muchas caneras viejas,⁷ fueron haciendo de la prisión un espacio de autogestión de la vida cotidiana en convivencia con niños y niñas, y de despliegue de los más diversos emprendimientos económicos, en relación permanente con la ciudad. Dentro de la cárcel, donde las internas gozaban de libertad de movimiento durante el día, se ofertaban los más diversos productos y servicios en locales alquilados a los funcionarios, en las celdas o a voz en cuello los días ordinarios y de visita; grandes cantidades de productos entraban como encomiendas o en manos de comerciantes autónomas en días ordinarios y a través de las visitas los días permitidos. La mercancía ilegal atravesaba los muros y se expendía en rincones apartados de la vista pública. Televisores, radios y teléfonos fijos legales, así como aparatos celulares ilegales, ampliaban el rango de información y acción de las confinadas empeñadas en el sostenimiento de relaciones sociales y responsabilidades maternas. La economía popular callejera se prolongaba en la prisión, la atravesaba.

En ese contexto, el cuidado de la infancia era posible en la convivencia dentro de la prisión prolongada a criterio de la madre, y gracias a la cooperación con otras mujeres de la familia y amistades libres; también a la capacidad de establecer alianzas entre mujeres

las monjas administraron una cárcel de mujeres en Quito desde el último cuarto del siglo XIX hasta, al menos, la primera mitad de la década de 1920 (Goetschel, 1999; Larco, 2011). Ya avanzado el siglo XX, las religiosas del Buen Pastor volvieron a asumir la dirección y administración autónoma de la cárcel de mujeres de Quito entre 1970 y 1986 (Aguirre, 2016). Cuando hablamos de las prisiones como lugares cogestionados por los funcionarios públicos, las personas presas y quienes componían sus redes de sostenimiento y cooperación social, nos referimos a las cárceles de varones y a los periodos de administración estatal de las cárceles de mujeres (Aguirre, 2016). La larga data del encierro religioso disciplinario para mujeres es estudiado por Elisabet Almeda (Almeda, 2002).

⁷ Término de la jerga carcelaria que nombra a las personas que tienden a retornar a la prisión como reincidentes poco después de su excarcelación.

presas y a la utilización de servicios gratuitos públicos o privados, en primer lugar los de las instituciones de internamiento de menores en situación de riesgo (Aguirre y Coba). La guardería de la cárcel de mujeres de Quito, formalmente a cargo de una Organización No Gubernamental, estaba integrada en esta organización penitenciaria del cuidado de la infancia.

Gloria Armijos, mujer de clase media depauperada, fue empleada de la guardería de la cárcel de mujeres de Quito desde inicios de la década de 1990 hasta su cierre a finales de la primera década del siglo XXI. Según recuerda, la relación con la complejidad de las circunstancias de vida de los niños y niñas a su cargo, en ausencia de los directivos de la Fundación, le había permitido desarrollar una comprensión sensible y una solidaridad activa, que la llevaron a afrontar como propio el estado de excepción permanente experimentado por aquellas criaturas. De esa manera, las relaciones cercanas, sosegadas y prolongadas con los niños y niñas, cada uno de los cuales hoy afirma haberse criado en la guardería de la cárcel, habrían fundamentado y legitimado decisiones de cuidado tomadas atendiendo a la singularidad de cada caso y a las que consideraba necesidades de la infancia. Se trataba de decisiones tomadas con la certeza de observar desde la doble perspectiva de madre experimentada y mujer conocedora del sistema penitenciario, y de la infancia vulnerada. Asumía el cuidado diario y las situaciones excepcionales como la enfermedad, la violencia intrafamiliar o el abandono a partir de ese conocimiento, buscando establecer alianzas en los más variados y hasta contradictorios espacios sociales, privados y estatales. Con el objetivo de resolver problemas cotidianos y nuevas emergencias, toda ayuda era bienvenida.

Así situada, Gloria tomó algunas decisiones importantes que la posicionaron en franca solidaridad con la población penalizada: cuidar a sus pequeñas hijas en la guardería de la cárcel de mujeres y, más adelante, enviarlas a la escuela donde procuraba que llegaran los niños y niñas que ella había criado en la cárcel junto con sus madres presas. De esa manera, la situación de sus hijas y la de los hijos de mujeres presas quedaba en cierto modo igualada. Otra decisión importante fue la de acoger en su hogar a ciertas niñas y niños vinculados con la prisión, cuya situación parecía insostenible de otro modo. Así, las problemáticas penales y penitenciarias se volvieron propias de la vida privada de la familia nucleada por ella. En el contexto de esta singular familia, también fueron acogidos niños y niñas de parientes cercanos de Gloria que no podían cuidar de ellos. Al mismo tiempo, ella buscaba entre sus amistades

familias de acogida para hijos e hijas de mujeres presas que no podían o no deseaban cuidar de ellos, mientras trabajaba en la incorporación al sistema educativo de niños y niñas desescolarizados y en la institucionalización de criaturas en diversas situaciones de abandono. La Tía Gloria participaba orgánicamente en la cultura penitenciaria autogestiva, en el establecimiento de alianzas estratégicas y movilización de recursos en la precariedad y el abandono estatal.

Transición hacia un nuevo régimen penitenciario durante el gobierno progresista de la Revolución Ciudadana

Con el desarrollo del socialismo del siglo XXI en el Ecuador, se proyectó la modernización del sistema carcelario. El propósito consistía en establecer un régimen de verdadera rehabilitación social, en modernas ciudades penitenciarias de alta seguridad construidas lejos de los centros poblados. El nuevo modelo de gestión penitenciaria, con el objetivo explícito de alcanzar la igualdad, impuso la homogeneización radical de las condiciones de vida de la población carcelaria, actualmente uniformada de anaranjado y privada de los más elementales bienes personales.⁸ Así mismo, con el objetivo de lograr la rehabilitación de los infractores, institucionalizó el aislamiento y proyectó el control personalizado de los sujetos sometidos a tratamiento correccional. Evidentemente, «el sueño del control» (García, 2016) exigió el desmantelamiento de las relaciones sociales que habían empoderado a la población penalizada, y se tradujo en la destrucción de los lazos de sostenimiento y cooperación social tejidos a lo largo de décadas de criminalización, castigo y abandono estatal. Fue así como se crearon las condiciones para que el Estado pudiera constituirse como el único administrador del sistema, proveedor exclusivo, e intermediario privilegiado de la oferta interna de bienes y servicios.⁹

⁸ Hay indicios de la existencia de organizaciones mafiosas con agentes dentro y fuera de las prisiones, que han dificultado este proyecto de igualación radical de la población penitenciaria. Testimonios de personas encarceladas, excarceladas y familiares de gente presa, sugieren que estas mafias se han fortalecido en la misma medida en que se ha debilitado a la población penitenciaria en general con la destrucción de la densa red de intercambios dentro-fuera de las prisiones y la interrupción del régimen de visitas masivas y prolongadas.

⁹ Suspendidos los múltiples emprendimientos económicos y los canales de circulación de recursos, todos los productos de limpieza y los alimentos (con excepción de las tres comidas diarias previstas por el Estado), deben ser adquiridos en tiendas ubicadas dentro de la prisión. El crédito de cada persona presa, limitado por sexo y condición de salud, depende de un depósito bancario hecho por sus familiares o allegados. El

Las beligerantes madres presas de las cárceles de la «larga noche neoliberal»¹⁰ fueron reducidas a féminas sometidas a confinamiento correccional de la conducta. La nueva coyuntura adversa en la que ha de desplegarse el cuidado y la crianza de los niños y niñas a su cargo está caracterizada por la separación abrupta de madres y criaturas de tres años recién cumplidos; la reducción de los canales y espacios de vínculo social a un número de visitas y horarios restrictivos y a pocos minutos semanales de contacto telefónico, en ambientes comunes y vigilados; la violencia indenuciable espetada contra cuerpos infantiles, jóvenes y adultos sometidos a revisión previa visita, que empuja a abandonar los vínculos familiares; y la reducción de las personas presas a la impotencia del tiempo improductivo y del trabajo limitado a la escasa y condicionada oferta estatal, que las rebaja a la condición de carga familiar. Por lo demás, el proyecto de modernización del régimen punitivo contempla que las criaturas que no cuentan con un familiar cosanguíneo que asuma su cuidado deberán quedar a cargo de la DINAPEN (Dirección Nacional de Policía Especializada para Niños, Niñas y Adolescentes), para ser institucionalizadas en centros de acogida de menores en situación de riesgo y, en casos considerados extremos por las autoridades, puestas en adopción, aunque muchas madres presas han preferido o no han podido evitar que sus hijos o hijas se «callejicen» o se vinculen a entornos familiares no cosanguíneos. Desde el punto de vista de la infancia, el desarraigo radical del referente materno (madre, abuela o quien se haya desempeñado como tal), ha sido celebrado en los discursos de Estado como preservación de los menores de la nocividad del ambiente penitenciario: frente a la supuesta toxicidad del entorno materno, se consolida la más desoladora situación de crecimiento y subjetivación antisocial.

Desde el punto de vista de quienes acompañan a las personas presas, consortes y madres en su mayoría, el nuevo régimen penitenciario ha exigido la multiplicación de las tareas remuneradas u otras prácticas de búsqueda de recursos materiales para asumir la ausencia y la lejanía del pariente preso, antes económicamente activo, y para apoyarle económica e incluso emocionalmente. Así mismo, para muchas familiares ha supuesto la multiplicación de las tareas impagas

acceso al dispensario médico, así como a las limitadas actividades comunes y espacios laborales, depende de los guardias que son las únicas personas con las que la población carcelaria tiene contacto directo permanente y, en última instancia, de los funcionarios que fungen de administradores exclusivos.

¹⁰ Así calificó el presidente Rafael Correa el periodo previo a su gestión.

de cuidado, en ausencia de la parienta presa, hasta hace poco, cuando menos, corresponsable del cuidado y la manutención.

Esta acción estatal, altamente disciplinaria y moralizadora,¹¹ deja estratégicamente indiscutida la historia del crimen como efecto de la acción punitiva del Estado, y la particular composición social de la población penalizada.¹² Lo mismo sucede con la continuidad y la consolidación de las dinámicas de criminalización y control penal y penitenciario de la población históricamente señalada como delin cuencial, a manos del gobierno progresista. Las nuevas ciudades penitenciarias, dotadas de la más moderna tecnología de aislamiento y control, se representan en los medios de comunicación de masas como higiénicos ambientes civilizatorios, gratos para las personas sometidas a tratamiento de rehabilitación, cuya antigua vida penitenciaria antihigiénica y desorganizada habría sido, finalmente, superada por la acción del Estado protector. Los menores separados de sus madres y/o institucionalizados, igualmente gozarían de sus derechos a la residencia, la alimentación, la salud y la educación en los ambientes más saludables. El sistema penitenciario y las instituciones de confinamiento de menores aparecen así como ejemplo, entre otros, del bienestar social alcanzado por el Estado socialista del siglo XXI.

La Tía Gloria, desempleada con el cierre de la guardería de la cárcel de mujeres de Quito y distanciada de las mujeres presas tras el traslado de la población penitenciaria femenina de Quito a la Regional Cotopaxi en agosto de 2014, decidió no perder el vínculo y se

¹¹ En 2014 entró en vigencia el nuevo Código Integra Penal (COIP). Con este código se han multiplicado los actos punibles, se han endurecido las penas y extendido la cantidad de años de prisión posible. El COIP, fuertemente punitivo, expresa una tendencia de Estado disciplinaria, pero también moralizadora en términos de género. De este modo, mientras las mujeres ecuatorianas presas, estigmatizadas como malas madres, son condenadas extra-judicialmente al punto de hacer aparecer la destrucción del vínculo materno como condición del bienestar de sus hijos e hijas, otras mujeres enfrentan procesos penales por aborto como verdaderas infanticidas, de una forma que no se había conocido con anterioridad en la práctica judicial del país. Ana Cristina Vera hace una primera evaluación de esta situación inédita para las mujeres en el Ecuador (Vera, 2016).

¹² Como sugerimos más arriba, la población penalizada, es decir, afectada directamente por las políticas policiales, penales y penitenciarias en el contexto ecuatoriano, está constituida, además de por las personas presas por los miembros de sus familias ampliadas y allegados que, por el hecho de serlo, son identificados como sospechosos. Por lo demás, se trata de grupos familiares que se desenvuelven en espacios urbanos de aglomeración comercial informal y en barrios empobrecidos sometidos a vigilancia y control policial, por considerarse propios de población transgresora del orden ciudadano y las leyes. En otro lugar, nos ocupamos de la reconstrucción histórica de este proceso (Aguirre, 2016).

dedicó a visitar a niños y mujeres excarceladas en los barrios donde se hacían. También callejeaba encontrando amistades que la ponían al tanto de la situación en general y de la de personas conocidas en particular. Trabajó fomentando la organización de mujeres excarceladas, hasta que se integró en Mujeres de Frente, colectivo feminista anti-penitenciario.

Mujeres de Frente se había fundado en la cárcel de mujeres de Quito en el año 2004 como colectivo feminista autogestionado, conformado por mujeres presas y no presas. El colectivo se dedicaba a la co-investigación, dentro y en torno a la cárcel de mujeres y a la militancia feminista anti-penitenciaria, hasta que su existencia dentro de la prisión resultó imposible por la transformación del sistema.¹³ Antes de la salida del colectivo de la cárcel de mujeres, con el indulto penitenciario del año 2008 que supuso la excarcelación de las denominadas «mulas» del narcotráfico en el Ecuador, y por iniciativa de compañeras excarceladas, se creó la Escuela Mujeres de Frente. Este se creó como un espacio de acompañamiento a la alfabetización y terminación de la educación primaria para mujeres excarceladas, en un local arrendado en el centro histórico de la ciudad. Muy pronto, la Escuela quedó abierta a mujeres de sectores populares, sin distinciones. Finalmente, Mujeres de Frente fuimos acogidas en un centro cultural, igualmente autogestionado, ubicado en un inmueble cedido en comodato por la familia de una de las fundadoras de este proyecto conocido como Casa Catapulta. Así, Mujeres de Frente actualmente es un colectivo feminista autónomo con algunas compañeras involucradas en la militancia antipenitenciaria y otras dedicadas a la reflexión-acción educativa, que coopera en el sostenimiento de la Casa donde funcionan, entre otros proyectos, la Escuela, un comedor popular y un Espacio de wawas¹⁴ gestionados por Mujeres de Frente.

Ahora sus allegados, de nuevo, saben dónde encontrar a la Tía Gloria, ubicada en una posición estratégica para trabajar en el

¹³ Este proceso produjo diversas publicaciones entre las que podríamos destacar: Mujeres de Frente, *Revista Sitiadas*, núm. 1, Quito, 2004; núm. 2, Quito, 2006. Otros artículos escritos de manera colectiva se pueden encontrar en *Revista feminista Flor del Guanto*, núm. 1, Quito, 2009; núm. 2, Quito, 2009; núm. 3, Quito, 2009; núm. 4, Quito, 2012. Así mismo, existe un testimonio reflexivo sobre este proceso colectivo (Aguirre, 2010).

¹⁴ Wawas es una palabra kichwa de uso corriente en Quito, que significa niños/as. En las diversas actividades que constituyen este Espacio, convergen hijos e hijas de estudiantes y facilitadoras de la Escuela, de mujeres presas y excarceladas, y de otras participantes del colectivo, incluidos los wawas de la Tía que, además, es una de las coordinadoras de este Espacio.

establecimiento de lazos de cooperación social en torno de los niños y niñas de grupos familiares señalados como antisociales. Desde que se produjo el traslado masivo de la población carcelaria de Quito a la flamante ciudad penitenciaria ubicada en la sierra centro del país, Gloria fue reconstruyendo historias de criaturas recientemente huérfanas de madre-presa, de niños y jóvenes «callejizados», muchos «incorregibles». De la misma manera, acogió a nuevos integrantes de su familia y, sostenida por el entorno colectivo, activa incansablemente alianzas para ayudar, atender, escolarizar e incluso institucionalizar a infantes turbados por la desprotección familiar producto de la histórica violencia punitiva del Estado. Su maternidad social, por principio incompatible con la reducción del cuidado al espacio privado del hogar, y su familia (incluidos todos sus miembros) se debaten en el corazón mismo del régimen penal y penitenciario.

Aprendizajes y dilemas de una comunidad de cuidado y crianza de niños, niñas y jóvenes atezados por el poder punitivo del Estado

Gloria, posicionada como antítesis del nuevo sistema tecnocrático de vocación disciplinaria, asume que el intercambio informal y cotidiano con miembros de familias contrahechas por la violencia penitenciaria es el fundamento de cualquier acción social legítima de cuidado de la infancia en ausencia de la figura materna, y de solidaridad con mujeres estigmatizadas como antisociales en su trabajo de cuidados maternos. El roce permanente con niños y muchachas que también la buscan como referente de acogida, las conversaciones prolongadas con mujeres excarceladas que la visitan con el interés de intercambiar noticias y recibir apoyo y ayuda, la responsabilidad autoimpuesta de cuidar y criar (en ausencia de la madre) a hijos e hijas de mujeres presas, y hasta el abandono de casos insostenibles, constituyen el tipo de relaciones que, a su criterio, legitiman su participación y le permiten reflexionar y actuar a ras de la experiencia social. Así, la comunidad de límites lábiles compuesta por los niños, niñas y adolescentes de su familia y por otras criaturas y mujeres allegadas, expresa posibilidades, retos y contradicciones del cuidado de la infancia y la crianza en espacios sociales depauperados y cercados por el poder punitivo del Estado.

Como ya dijimos, largos años de trabajo en la guardería de la cárcel de mujeres de Quito involucraron a Gloria al punto de que su trabajo excedía con creces la jornada laboral: el vínculo prolongado con aquellas criaturas la había interpelado hasta romper la frontera entre el trabajo remunerado y el activista. Al mismo tiempo, hasta el cierre de la cárcel de mujeres de Quito, la reproducción de su grupo familiar y la vida de muchas criaturas a su cargo dependía de ese trabajo no remunerado de atracción de donaciones solidarias y establecimiento de contactos necesarios para el acceso a diversos servicios estatales y privados restringidos para los sectores populares depauperados. La clave estaba en intentar establecer y conservar las más diversas amistades en ambientes tan disímiles como la empresa privada, los movimientos sociales y el Estado, sensibles al malestar de la infancia; también en conocer las lógicas de funcionamiento de sistemas públicos, como los de salud y educación, y privados, como los de ONGs afines. Con el cierre de la guardería de la cárcel, el abandono de su esquema laboral construido en el periodo neoliberal hubiera significado abandonar la activación constante de alianzas de cooperación social que aportaban a la sobrevivencia de las niñas y niños de su hogar y de otros vinculados a ella, aunque vivieran en el seno de sus propias familias de origen. Para esta mujer madura cabeza de hogar, separar las esferas de la producción y la reproducción a través de un trabajo remunerado en el espacio público y la restricción del cuidado al espacio privado de la familia, sencillamente no era una opción viable. Con el desempleo, el reto seguía siendo cuidar en la precariedad, ahora acentuada por la situación de transición, pero ubicada en el contexto de una red de alianzas de cooperación que reanimaba permanentemente en torno a las necesidades de la infancia vinculada a las cárceles. Más todavía, en su situación concreta, el reto también seguía siendo criar asumiendo el desarraigo y los dolores profundos de algunos de los niños y niñas bajo su custodia y otros, cuyas madres y otros familiares, perdidos en las profundidades de la prisión o en el anonimato de la violencia social, también forman parte del escenario común.

A nivel familiar, las responsabilidades de cuidado dentro y fuera del hogar y las tareas domésticas son distribuidas entre una decena de chicos y chicas en función de la edad. De este modo, las mayores deben atender a las menores, que a su vez deben asumir responsabilidades de cuidado recíproco y autocuidado, entre otras actividades domésticas, cada cual según sus precoces capacidades. La indiscutible autoridad moral y materna de la Tía es ejercida por una de sus

hijas biológicas cuando se ausenta de casa, pues así lo exige la participación de Gloria, remunerada en el comedor popular de Mujeres de Frente,¹⁵ y su activa vida pública. Este trabajo fuera del hogar retorna a la familia y a otras criaturas allegadas en forma de recursos y ofertas limitadas: desde el dinero necesario para el pago de las facturas mensuales y la alimentación, hasta donaciones, cursos y otros servicios, distribuidos según las necesidades particulares que Gloria identifica dentro y fuera de su espacio familiar, incluidas las suyas. Fuera de casa, el comedor popular de Mujeres de Frente y las actividades para niños y niñas organizadas por el colectivo en la Casa contribuyen significativamente al sostenimiento de la familia de la Tía y de otros niños y niñas despojados por el poder punitivo del Estado. Este esfuerzo colectivo es retribuido con el trabajo de los niños y las niñas que, organizados por la Tía, participan en algunas tareas de mantenimiento y limpieza. Por lo demás, su hijo e hijas biológicas eventualmente aportan económicamente al hogar. De esta manera, las jóvenes hijas biológicas de Gloria, las pequeñas parientes acogidas y las hijas e hijos de personas presas, son ubicados en situación de hermandad en el contexto de un grupo familiar encabezado por una sólida figura materna, pero no sin tensiones. Después de todo, criar niñas, niños y adolescentes diversos entre los que algunos cuentan historias de vida que son expresión del desarraigo y la violencia social, penal y penitenciaria, añade complejidad a la tarea. Sostener una familia como ésta, además de exigir la movilización de recursos de manutención, la disposición de tiempos para el cuidado y la delegación de responsabilidades de atención familiar a las criaturas, demanda reflexiones sobre la crianza.

En relación con algunos de los chicos de su familia, Gloria concibe la crianza como rescate y reeducación. Para ella, estos términos propios del lenguaje penal correccional quedarían legitimados por el conocimiento de los profundos efectos subjetivos de la «callejización» y la reacción infantil frente a la violencia intra-familiar, social, policial y penitenciaria común entre los grupos familiares desposeídos y reorganizados en torno a la ilegalidad y, en última instancia, a la prisión. A nivel familiar, la dimensión reeducativa de la crianza exigiría la puesta en cuestión de prácticas propias de instituciones

¹⁵ Fuera de algunos ingresos económicos eventuales, Mujeres de Frente se sostiene por el trabajo militante de quienes participamos y por los aportes económicos de las integrantes asalariadas del colectivo, entre otras personas cercanas al proceso. En ese contexto autogestivo, la decisión ha sido remunerar a Gloria como figura pivotal del colectivo y con el propósito de aportar a su trabajo de maternidad social.

correccionales públicas y privadas, repetidas en muchos ambientes familiares, como el aislamiento prolongado, la privación de alimento o el castigo físico intenso, cuyos efectos, entre estos chicos, serían la profundización de las heridas emocionales y la voluntad de fuga. Situada en esta encrucijada, la Tía ensaya ejercicios de crianza afectuosa, pero muy rigurosa, que van desde la imposición de tiempos prolongados de meditación sin movimiento, hasta la oferta de actividades preferidas de recreación condicionada al cumplimiento de las normas, sin poner de ningún modo en cuestión la acogida en su ambiente familiar. Así mismo, Gloria reconoce y confía en el apoyo recíproco y en los controles horizontales entre chicos y chicas hermanados en esta situación de acogimiento familiar que, en última instancia, acuden a su autoridad. De esa manera, la discusión abierta sobre la crianza en entornos atravesados por el poder punitivo del Estado, a ras de la relación con criaturas y muchachos señalados como antisociales, también se configura como reflexión crítica del sistema correccional del Estado que, a su vez, se erige como límite estructural de esta crianza alternativa.

Es así como esta experiencia también invita a discutir los principios, las políticas y los puntos ciegos de instituciones estatales y privadas involucradas en la organización social del cuidado.¹⁶ Y esto en la medida en que las criaturas y jóvenes estigmatizados como vástagos de delinquentes son revictimizadas en las escuelas, las instituciones públicas y privadas de apoyo a menores en situación de pobreza y en los centros de confinamiento con objetivos de protección social o correccionales. Para Gloria, la escolarización es una necesidad infantil y familiar. Delegar la formación académica en el sistema de educación pública es un derecho y optimizar el tiempo de trabajo así librado resulta fundamental para las mujeres. De hecho, una de las tareas principales de la Tía es la reintegración de niños, niñas y jóvenes excluidos o desertores del sistema escolar regular. Es aquí donde el sufrimiento de la escuela, que resulta especialmente intenso para los desprestigiados infantes vinculados a la prisión, y las estrategias de evasión y deserción de estos chicos y chicas, se plantea en forma de preguntas para quienes optan por reflexionar y actuar atendiendo al punto de vista de la infancia. En efecto, en el sistema escolar público regular, estas criaturas, antes que ambientes de acompañamiento pedagógico, encuentran instituciones con prejuicios

¹⁶ Cristina Vega plantea los términos del debate actual sobre las relaciones entre lo público, lo privado, lo familiar y lo comunitario en relación con el cuidado (Vega, 2016).

acerca de sus limitaciones y de discriminación ciudadana por su origen familiar delincuencial. En el límite está la decisión, muchas veces considerada inevitable, de devolver a los menores «incoregibles» a las autoridades de policía y a los correccionales, con el objetivo de evitar su hundimiento en las dinámicas de la violencia social, policial y penitenciaria; la decisión de devolverles allí foguea la identidad delincuencial en la relación íntima con sus carceleros. Sin duda, la convivencia con estas experiencias de vida complejas, que muchas veces aparecen como irresolubles, pero cuyo desenlace previsible se reitera en la vida de muchos niños, niñas y adolescentes, van constituyendo los argumentos de una discusión necesaria del proyecto educativo,¹⁷ de protección social y correccional del Estado en su conjunto.

Conclusiones

En América Latina, diversas experiencias de autoorganización social expresan la necesidad de abrir una discusión sobre el Estado posneoliberal. Se trata de una discusión del Estado más allá del solo hecho de su estrechamiento neoliberal o su crecimiento posneoliberal, que pone en cuestión los actores, principios, contenidos universales y particulares, y los esquemas de construcción de lo público. En efecto, desde la perspectiva de diversos procesos comunitarios construidos a lo largo del periodo neoliberal y aún antes, se hace posible y necesaria una crítica de las configuraciones concretas del Estado posneoliberal, como es el caso del Estado patriarcal disciplinario en el Ecuador, así como un acercamiento más atento a ensayos sociales de disputa de lo público y a otras posibilidades de reconfiguración desde abajo de la institucionalidad estatal. Del mismo modo, desde esos puntos de vista comunitarios diversos, es posible observar y poner en cuestión los procesos de continuidad y aún de consolidación de dinámicas de precarización sistémica y de violencia estatal bajo los regímenes progresistas, tal y como muestra el análisis del nuevo modelo penitenciario ecuatoriano.

Así mismo, resulta fundamental dimensionar los impactos de la acción estatal posneoliberal sobre diversos entornos comunitarios pues, como ha ocurrido en el caso ecuatoriano, el desmantelamiento

¹⁷ La reforma del sistema educativo en todos sus niveles, con la voluntad de construir un régimen que alcance los estándares internacionales, ha sido uno de los principales proyectos de disciplinamiento cultural de la Revolución Ciudadana.

de diversos esfuerzos de autoorganización social ha aparecido como condición necesaria para el desarrollo de un Estado progresista. De hecho, el proyecto ecuatoriano socialista del siglo XXI ha fragilizado a diversos grupos sociales que afirmaba favorecer, como si desoír, debilitar y disciplinar a la sociedad civil fueran prácticas necesarias para la construcción de un Estado benefactor. La experiencia de cuidado de la infancia y de la crianza en un entorno social urbano atravesado por el poder punitivo del Estado que analizamos en este capítulo, es un ejemplo en este sentido. Y constituye un ejemplo paradigmático de la profunda asimetría impuesta por el Estado entre las instancias estatales y las redes familiares y comunitarias que requieren, al mismo tiempo que sufren la institucionalidad pública.

Por lo demás, experiencias comunitarias de cuidado de la infancia y crianza, como procesos desplegados en torno a las etapas más vulnerables de la humanidad, constituyen posiciones estratégicas para esta discusión. Atravesadas por dificultades, desaciertos, dilemas y logros, las relaciones comunitarias de cuidado, conscientemente situadas, aparecen como espacios adecuados para reflexionar y poner en marcha modos de acompañamiento y crianza cada vez menos lesivos en escenarios sociales concretos. Así mismo, constituyen entornos que hacen posible atender al punto de vista de la infancia: una perspectiva cuya reconstrucción requiere tiempos muy prolongados de escucha activa, panorámica y al mismo tiempo personalizada. Es por eso mismo que experiencias como la que compartimos en este capítulo, también tienen el poder de revelar los impactos nocivos de políticas de Estado diseñadas desde una imaginación tecnocrática de tendencia homogeneizante, y por lo mismo aportar a la discusión sobre una construcción más colectiva y menos disciplinaria del Estado.

Bibliografía

- Aguirre, Andrea (2010), *Vivir en la fractura. El castigo y las resistencias en la cárcel de mujeres de Quito*, Quito, Abya Yala.
- _____ (2016) *La delincuencia en Quito entre 1960 y 1980: discursos y prácticas de punición, transgresión y resistencia*, Tesis para optar al grado de Doctora en Historia en proceso de lectura y calificación, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador.
- Aguirre, Andrea, y Lisset Coba (2018), «El sostenimiento de la vida en entornos penitenciarios: la gestión de la maternidad en la Cárcel de Mujeres del Inca y en la Regional Cotopaxi, en Ecuador», Quito, inédito.
- Almeda, Elisabet (2002), *Corregir y castigar. El ayer y hoy de las cárceles de mujeres*, Barcelona, Bellaterra.
- Coba, Lisset (2015), *SitiadAs. La criminalización de IAs pobres en el Ecuador durante el neoliberalismo*, Quito, FLACSO-Sede Ecuador.
- García, Manuela (2016), «El nuevo modelo penitenciario: entre el sueño del control y la realidad de los derechos que no se cumplen», *Revista La Línea de Fuego*, Quito.
- Goetschel, Ana María (1999), *Mujeres e imaginarios. Quito a inicios de la modernidad*, Quito, Abya Yala.
- Juliano, Dolores (2011), *Presunción de inocencia. Riesgo, delito y pecado en femenino*, San Sebastián, Gakoa.
- Larco, Carolina (2011), *Visiones penales y regímenes carcelarios en el Estado Liberal de 1912 a 1925*, Tesis para optar al grado de Doctora en Historia, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar - Sede Ecuador.
- Mujeres de Frente (2004), *Revista Sitiadas*, núm. 1, Quito.
- _____ (2006), *Revista Sitiadas*, núm. 2, Quito.
- _____ (2009), *Revista feminista Flor del Guanto*, núm. 1, 2 y 3, Quito.
- _____ (2012), *Revista feminista Flor del Guanto*, núm. 4, Quito.
- Vega, Cristina (2016), «Comunidades políticas en el cuidado. Imaginar y andar la reproducción desde América Latina y el Sur de Europa», *Periódico Diagonal*.
- Vera, Ana Cristina (2016), «Mujeres presas por aborto en el Ecuador», charla dictada en el I Encuentro Nacional de Familiares de Personas Presas y Organizaciones Amigas, Quito.

4. Sanación, cuidado y memoria afrodescendiente en el Pacífico colombiano. Las mujeres frente al conflicto armado

Olga Araujo / Gloria Bermúdez y Cristina Vega

En el 2016 el gobierno colombiano y la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) firmaron el «Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera». Con ello se aspiraba a acabar con 52 años de guerra en Colombia. Según el Centro Nacional de Memoria Histórica (2013), este conflicto estuvo marcado por distintos ciclos de violencia protagonizados por la irrupción de las guerrillas y su confrontación con el Estado, la presencia y expansión nacional de los grupos paramilitares, así como por la propagación del narcotráfico y otras actividades que ayudaron a financiar la guerra.

En 2006 se generó un proceso de desmovilización de los grupos paramilitares durante la presidencia de Álvaro Uribe Vélez. Estos fueron sometidos a la ley de «justicia y paz», en la que a cambio de contar la verdad de lo sucedido en el marco del conflicto pagaron apenas ocho años de cárcel. Sin embargo, la expectativa de que disminuyera la violencia política, especialmente en las regiones que históricamente han padecido el impacto directo del conflicto, se vieron menguadas por la reagrupación de estos grupos. Convertidos en bandas criminales siguen sembrando la violencia con el fin de sostener actividades económicas asociadas al narcotráfico.

La zona del Pacífico colombiano ha sido una de las más golpeadas por la presencia de estos grupos armados. En este territorio viven comunidades negras e indígenas que, además de sufrir las consecuencias propias de la guerra, padecen la segregación y discriminación históricamente ejercida por parte del Estado colombiano. Esta se expresa en la falta de servicios mínimos de protección, saneamiento, recursos educativos

y hospitalarios, etc. Esto hizo que en 2017, los pobladores realizarán dos paros cívicos en los municipios del Chocó y Buenaventura con el fin de exigir acciones gubernamentales frente a esta situación.

Buenaventura es una zona geoestratégica por ser el puerto del Pacífico más cercano a Centroamérica. En este lugar se realiza un fuerte tránsito de mercancías lícitas e ilícitas. Específicamente, se concentra gran parte del flujo del narcotráfico dirigido al mercado internacional. Según un reciente informe, por este lugar transita el 51 % de las mercancías del país. Mientras, su población padece condiciones de extrema pobreza.

Entre los años 1999-2002, los grupos paramilitares cometieron numerosas masacres en la zona; según cifras del Centro Nacional de Memoria Histórica, durante ese periodo se cometieron 4.799 homicidios, 475 desapariciones forzadas, 26 masacres (que dejaron 201 personas asesinadas), y un total de 152.837 personas fueron víctimas del desplazamiento forzado (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015).

En este contexto, los familiares de las víctimas que padecieron esta violencia entre los municipios de Buenaventura y Dagua y el corredor vial llamado Cabal Pombo, en el corregimiento Lobo Guerrero, decidieron organizarse en una asociación encabezada por mujeres. Su objetivo era reivindicar la memoria de sus familiares asesinados por los grupos paramilitares. Esta organización, denominada Asociación de Mujeres de Triana, ha desarrollado sentidos y prácticas propias en torno al cuidado en medio del conflicto armado. En su trabajo han sido acompañadas por una organización de derechos humanos llamada Nomadesc, que apoya cotidianamente a comunidades en situación de desplazamiento y desarraigo. La presidente de esta organización, Olga Araujo, activista afrodescendiente, narra la historia de la conformación de la asociación en el contexto del conflicto, su apuesta por preservar prácticas culturales en torno a la sanación y su compromiso con el trabajo de memoria como actuación vinculada con el cuidado, la preservación y la protección de la vida en medio de la guerra.

¿Podría contarnos cuál es la historia del conflicto armado que vive Colombia en esta región y qué desencadena el proceso organizativo de las mujeres?

El conflicto¹ en esta zona del país se vive con más fuerza entre los años 1998 y 2002. En este momento ocurren varias masacres que

¹ El actual conflicto armado colombiano se remonta a mediados de la década de 1960.

hacen que estas mujeres pierdan a parte de sus seres queridos, lo que lleva a muchas a salir en condición de desplazamiento forzado. Esto hizo que varias familias además de enfrentar la pérdida de la vida de sus seres queridos, abandonaran otras cosas, como sus huertas, sus costumbres, etc. Entonces, buscando hacer un ejercicio de memoria que dignificará a sus familiares, las mujeres se propusieron volver a sembrar las plantas de sus antiguas huertas para realizar todo el trabajo medicinal y de rescate de tradiciones como la alimentación propia. Se propusieron recuperar la memoria de sus seres queridos rescatando sus proyectos, lo que les gustaba hacer en vida. Para esto decidieron empezar a encontrarse entre las mujeres que enfrentaban el dolor de la muerte en medio de la guerra. Se juntaron en la Asociación de Mujeres de Triana.² y pudieron comprobar que no eran las únicas que pasaban por ese dolor y que juntas podían sanarse contando su historia. Esto hace que otras vayan tomando fuerzas para enfrentar el duelo.

Así, una de las actividades que desarrollan para la sanación es la resignificación de la memoria de sus seres queridos. Entonces toman el nombre del familiar y una foto para presentarlo a las otras mujeres. Este ritual permite que ellas vayan recuperando la memoria al tiempo que se van sanando. Estas prácticas de rescate de la memoria son, al mismo tiempo, prácticas de cuidado, pues ellas se acompañan para llorar a sus muertos, para dignificar la memoria de sus familiares, para construir elementos simbólicos y para soportar y acompañar el dolor de la pérdida.

¿Dónde se ubica esta organización y qué papel juega este territorio?

Ellas se ubican en el Valle del Cauca, entre el municipio de Buenaventura y otro municipio que se llama Dagua, es como un corredor vial (Cabal Pombo)³ que junta los dos municipios. Entonces estas mujeres están ubicadas entre un corregimiento que se llama el Lobo Guerrero hasta Buenaventura, que es como una zona rural. No están ubicadas en una ciudad, están en varias veredas.⁴

² Grupo de mujeres afrodescendientes de una zona rural del Municipio de Buenaventura ubicada sobre la vía Cali-Buenaventura en el Pacífico colombiano.

³ Vía adecuada durante la administración nacional de Álvaro Uribe Vélez y la administración departamental de Angelino Garzón para descongestionar el tránsito entre el interior del país y el puerto de Buenaventura-Mar Pacífico.

⁴ Corresponde a las zonas rurales y a la subdivisión municipal en Colombia.

Como te decía, ellas son mujeres víctimas del conflicto armado. Ahí encuentras madres, esposas, hijas, hermanas, abuelas, que les asesinaron a sus hijos o esposos, los paramilitares, desde el año 1998, cuando hubo una incursión paramilitar⁵ en el Valle del Cauca. Estos se presentaron desde el año 1999 hasta el año 2003 más o menos. En estos tres años fue un periodo muy cruel donde se cometieron varias masacres. En las confesiones de estos grupos,⁶ ellos han manifestado que se asesinaban alrededor de siete personas diarias.

Ellas, después de esto, empiezan a encontrarse y a organizarse como asociación de víctimas de familiares. En la actualidad hay alrededor de unas 60 ó 70 mujeres, eran muchas más. La causa por la que realmente asesinaron a tanta gente es porque necesitaban construir un proyecto vial, para lo cual requerían no tener tanta gente con la cual negociar esos territorios, y lo que hacen es generar el terror para que la gente se desplace.⁷

Durante esa incursión paramilitar mucha gente se desplazó, si bien luego algunos retornaron. Cuando se construye el corredor vial, también se desplazaron por la construcción de la obra. En aquel tiempo les compraban los terrenos, muchas mujeres se fueron; en la actualidad quedan alrededor de unas 70 mujeres en la vía que siguen reivindicando sus derechos, mucho más organizadas, reconocidas nacionalmente, dando debates en la política pública bajo la exigencia de verdad y justicia. La mayoría de esos casos continúan en la impunidad.

⁵ Los grupos paramilitares se articularon con el Estado colombiano en el marco de la doctrina Seguridad Nacional, en la que el gobierno amparó la creación de estructuras armadas ilegales dentro de su lógica contrainsurgente. Éstas arremetieron contra la población civil bajo la excusa de ser redes de apoyo a la insurgencia. En la década de 1990 se expandieron por todo el territorio nacional buscando el control territorial de zonas estratégicas en las que operaba la economía ilegal. Se desmovilizaron en el 2002 durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, aunque varias de sus principales estructuras se reorganizaron en lo que ahora se denominan como Bandas Criminales-BACRIM.

⁶ En el marco del proceso de paz entre grupos paramilitares y el gobierno colombiano de Álvaro Uribe Vélez se creó en 2005 la Ley Justicia y Paz 975. Esta instaba a los jefes paramilitares a rendir versiones libres en las que confesaban los hechos criminales que realizaron mientras pertenecieron a estas estructuras armadas.

⁷ En Colombia por orden de la Corte Constitucional se debe realizar una consulta previa a las comunidades étnicas que viven en esta región del Pacífico. Estas deben aprobar cualquier proyecto de intervención que se pretenda realizar en la zona. Algunos de los territorios en esta región del país son propiedad comunitaria cuyo gobierno corresponde a las comunidades negras. Si por razones de Estado, como la construcción de carreteras de interés nacional, las autoridades buscan incursionar en estos espacios, deben indemnizar y comprar los predios a sus habitantes a precios de mercado. Los grupos paramilitares buscaron el control de este territorio durante su incursión, en tanto lugar estratégico para el tránsito de mercancías ilegales, especialmente asociadas al narcotráfico.

Una de las cosas que realmente vienen haciendo estas mujeres es su plan de vida,⁸ que podríamos denominar como pasos hacia una justicia propia, y hacia la construcción de la memoria de sus familiares. Se ha venido haciendo muy desde ellas, con donaciones de gente que se ha solidarizado con ese proceso. Ellas han construido una Casa de la Memoria⁹ y vienen recuperando la ancestralidad, esa cultura de la zona que es muy rica.

¿Podrías explicar qué es la Casa de la Memoria?, ¿cómo surgió la idea de hacer esta casa y cómo lo han logrado?

Bueno, esa casa es una de las cosas que se vino trabajando con la Asociación de Mujeres de Triana, y que tiene que ver con el tema de la memoria. En Colombia, la mayoría de esos proyectos de memoria se construyen a costa de muchas vidas. Entonces, se trataba de poder tener esos lugares, construir esos lugares de memoria, pero desde la gente, que no sea realmente una propuesta desde la institucionalidad o del gobierno. La idea de la Casa, pues se vino como pensando. Alguna en algún momento dijo: «Ah, yo tengo un terreno. Podemos hacerla allí». Y se empezó a hacer. Ellas empezaron a vender cositas, igual las organizaciones ayudamos a hacer bonos y empezamos a poner la primera piedra. Se ha ido construyendo de a poquitos; no sé si tú de pronto conoces el Parque de Trujillo en el Valle,¹⁰ que es como el espacio de memoria más histórico, pero pues ese es un parque que ha contado con los aportes de la comunidad internacional y también del gobierno. Esta casa no.

Cuando nosotras comenzamos la discusión con ellas, hablábamos de un lugar de memoria y decíamos, hagamos una galería de memoria,¹¹ y decían ellas, no es una galería, tiene que ser una casa,

⁸ Se trata de un plan estratégico-político que combina saberes ancestrales, comunitarios y propios, construidos por las poblaciones indígenas, afrodescendientes, raizales, etc. Integra planes y programas de desarrollo que serán discutidos con el Estado.

⁹ Casa fundada en el año 2011, ubicada en el municipio de Triana con el fin de tener un espacio físico para desarrollar actividades de reivindicación de la memoria de las familias víctimas de la incursión paramilitar en la vía Cabal-Pombo. Además, es la sede de la organización de las Mujeres de Triana.

¹⁰ Se refiere al Parque Monumento de las Víctimas del municipio Trujillo en el Valle de Cauca. Fue construido por el Estado colombiano en el marco de la aceptación de la responsabilidad sobre las masacres que tuvieron lugar en este municipio entre 1986 y 1994. Fue construido por la asociación de familiares con apoyo del Estado.

¹¹ La galería de la memoria es una estrategia de rescate de la memoria de las víctimas del conflicto armado, en las que se imprime la fotografía de la víctima con los datos del hecho victimizante en un pendón grande que se expone en el espacio público.

porque la casa uno la construye de acuerdo a lo que necesita. Pues yo quiero poner un clavito aquí, porque ellas son mujeres, ellas hablan..., digamos, hay unas particularidades, es un acento muy especial, decían: yo pongo un clavito aquí si lo necesito o pongo un palito aquí si lo necesito, o sea, nosotras vamos a hacer una casa de acuerdo a lo que necesitamos. Entonces se va a llamar casa, no se va a llamar ni galería, ni museo, ni nada. Es una casa porque una casa uno la hace de acuerdo a lo que necesita. Fue chévere esa parte.

También tú encuentras que en la casa el tema de las mariposas se hace importante; es una cosa que ellas le dan mucho significado porque dicen que la vida sufre la misma metamorfosis que la mariposa, que se va transformando, y una vez frente al vuelo encuentra el cambio. Ellas a la muerte no le dan esa connotación de dolor, sino que el dolor se transforma en canto, en baile, porque dicen que es un cambio de vida, que no es la muerte. Para ellas, el tema de haberle quitado la vida a sus seres queridos les dejó mucho dolor porque no se trató de una muerte natural, sino de una vida arrebatada. Fue una forma de arrebatar y de apresurar de manera brusca o abrupta la transformación de la mariposa. Bueno, estas son todas elaboraciones que hemos ido aprendiendo desde el año 2005 más o menos hasta ahora.

Ahí [en la casa] se desarrolla con ellas un encuentro anual por la vida, por la memoria, por la dignidad, por el territorio y la recuperación de las prácticas ancestrales. Los primeros años fueron muy dolorosos. Ellas estaban con mucho dolor, con mucha rabia. Hace como unos cuatro años ellas vienen hablando de que ya han hecho ese tránsito de pasar del dolor, de la rabia. Aun algunas sienten que no todas han llegado a ese estado, porque no ha habido justicia. Pero realmente ellas son posibilitadoras de justicia al recuperar esa historia, todos esos saberes que les han querido arrancar con la muerte de sus seres queridos, pero también con el hecho de arrebatarles el territorio. Ha sido bastante interesante la experiencia. Ellas manejan realmente muchísimo, en estos mismos términos, el tema de la salud, que es lo que en estos últimos tres, cuatro años han venido trabajando.

¿Podrías contar la experiencia organizativa en el tema de cuidados?

Pues hay como dos experiencias que contar, creo que tres, pero la más fuerte que se viene trabajando, que se ha venido fortaleciendo, es la del grupo de las mujeres de Triana. Ellas son la mayoría mujeres, aun que hay como tres compañeros que dicen, «¿cómo así a nosotros

no nos tienen en cuenta?» Entonces, resolvieron cambiar el nombre. Antes era el grupo de mujeres solamente. Entonces, por ellos, reconociéndoles, «ahora nos vamos a llamar Asociación de Mujeres y Hombres de Triana». Es una organización del Movimiento de Víctimas de Crímenes de Estado.¹²

El cuidado aparece por las dinámicas de despojo que se están presentando en el territorio, cuando se empieza a desmotar, por el conflicto armado, la biodiversidad de esta zona del Pacífico,¹³ que es tan rica. El despojo altera la manera en que las comunidades van desarrollando prácticas en lo cotidiano, lo cual lleva al detrimento de la soberanía alimentaria, a la pérdida de prácticas como el trueque, entre otras cosas. Esto hizo que las mujeres trabajasen en torno a un proyecto de conservación defendiendo, por ejemplo, la soberanía alimentaria, acompañada de la supervivencia de la espiritualidad y las creencias autóctonas. Sembraban las plantas propias de acuerdo con sus costumbres, preparaban el alimento según lo hacen las mujeres desde tiempo atrás, utilizando plantas para los remedios curativos. Por tanto, el cuidado significa equilibrio, y se refiere a armonizar, buscar el bienestar, y ese bienestar tiene que ver no solamente con lo físico sino también con lo espiritual y lo externo. Son muchas cosas las que confluyen, pero sí, el cuidado realmente tiene que ver con armonización de todo: del espacio, el cuerpo y la casa. Por eso hacen rituales.

Todo ello tiene que ver con la búsqueda de la vida digna. Es decir, saber preparar la comida con lo que produce la región y recuperando las tradiciones. Es una forma de construir autonomía, de producir saberes, de hacer posible la permanencia en el territorio. Teniendo medicina ancestral y comida se tiene todo.

¿Cómo llegaron a ponerse como objetivo el rescate de estos conocimientos ancestrales que vienen del mundo afro como un elemento del cuidado de la comunidad?, ¿cómo han hecho para recuperar precisamente esos saberes?

¹² El *Movimiento de Víctimas de Crímenes Estado* (MOVICE), creado en el 2005, está conformado por varias organizaciones nacionales de víctimas de crímenes cometidos por el Estado, ya sea por acción u omisión; crímenes en los que estuvieron involucrados miembros de la fuerza pública, paraestatal y paramilitar que operaban con el amparo, respaldo y connivencia del Estado colombiano.

¹³ Hace referencia a las actividades de minería a gran escala en la zona y de minería ilegal para la extracción de metales preciosos, especialmente oro. Asimismo, las actividades de economía ilícita como el cultivo de coca para el narcotráfico han generado un importante impacto ambiental en la región debido a la adaptación de terrenos para esta actividad.

Ellas son de un territorio afro, digamos que la ganancia política que se ha logrado es precisamente reconocer eso, que ellas hayan venido valorando eso que se ha ido perdiendo. Porque, la verdad, eso se ha perdido muchísimo, la valoración de lo que fueron antes, de lo que son ahora, la comprensión de cómo está cambiado el territorio, de cómo han venido siendo cada vez más vulnerables frente a la pérdida, pérdida de la soberanía alimentaria, de todos los saberes que han retrocedido al ir muriendo las mujeres mayores, las matronas.

En lo que respecta a los cuidados, lo que te cuento es que ellas son parteras. Acá les dicen yerbateras¹⁴ también. Desarrollan mucho las bebidas ancestrales. Remediaras les llaman. Manejan varios conocimientos, el de las bebidas, los baños, las plantas medicinales. Ellas han venido haciendo un inventario de cuántas hierbas tienen y para qué sirven. Tienen como un recetario que han venido construyendo. Se puede mirar en esos tres aspectos: uno, lo de la partería; otro, lo de armonizar el cuerpo; y el otro, el manejo de las tomas para tratar algunas enfermedades a través de las bebidas, pero también a través de las plantas. Con lo que nosotras decimos, la matrona, que es quien enseña el tema de partería, enseña a las mujeres a dar a luz, entonces es todo un proceso, un ritual. La matrona forma a las mujeres jóvenes en ese ámbito.

La otra parte que ellas realizan es el conocimiento de medicina ancestral, como las hierbas medicinales. Ellas vienen haciendo toda una recuperación de muchas de esas hierbas, las cuales usan para varias cosas; unas son para curar las enfermedades, y otra para armonizar el cuerpo, con lo que llaman los baños. Son expertas en el tema de las bebidas ancestrales, tienen alrededor de treinta bebidas, cada una tiene su nombre y tratan varias cosas, una de ellas la fertilidad, para que las mujeres que no tienen hijos puedan embarazarse. Y también para mejorar algunas cosas que requieran, por ejemplo, armonizar algunas cosas como los dolores menstruales. También tratan algunas cosas que la medicina tradicional de Occidente no maneja, como ciertas cosas que les dan a los niños para las que, según se cree desde acá, la medicina hasta ahora no encuentra una respuesta. Dicen el cuajito del niño, que se descuajó, es como el dolor en la barriguita, es como unos cólicos, ellas saben manejar ese tema.

El otro tema es cuando dicen que le dio un estrés muy fuerte. Ellas le llaman el espanto, que es un estrés muy fuerte que genera como cierto desequilibrio, también saben manejarlo. Y lo otro que manejan,

¹⁴ Conocimiento de las plantas medicinales con fines curativos.

es lo del mal de amores, que lo dejaron, que no sé qué... Ese tipo de cosas, manejan varias cosas en ese ámbito, las mujeres que saben y las otras jóvenes que aprenden en intercambio de saberes.

Otra cosa que se trabajó con ellas fue la simbología. Tú las reconoces porque ellas usan turbante blanco y negro en su cabeza. Para eso se trabajó con los colores. Ellas, desde la cosmovisión afro, le dieron el sentido a qué es el negro y qué es el blanco.

Hay una de ellas, la que maneja todo lo de partería, que es una mujer muy sabia, es de las que más insisten. Es como la maestra, la mamá de todas ellas; siempre dice, «el haberme encontrado con ustedes realmente me ayudó muchísimo». Le ayudó a superar el dolor, porque es una de las mujeres que fue testigo del asesinato de siete personas, entre ellas su propio hijo. Su dolor debe haber sido algo muy fuerte y ella agradece mucho el haberse encontrado con las otras. Ella es de las que más insiste en el aprendizaje, porque ya es mayor, tiene alrededor de 80 años, y dice «antes de irme a morir tengo que devolver todo esto, que no puedo irme de la tierra con estos saberes». Ella ha conformado grupos de mujeres, recorre ese corredor, esa vía, haciendo grupos de mujeres, enseñándoles el tema de la partería. La señora se llama Carmen Arambu y es una de las matronas. Hay otra que maneja todo el tema de la toma, las prepara, las maneja ella. Es una adulta tradicional del lugar. Todo el mundo la conoce como Mamá Eva. Ella es quien atiende sola a los niños, a las señoras después que tienen su hijo, la cuarentena, otras que tienen el parto, les hace tomas para la fertilidad. Todavía quedan algunas de esas mujeres sabias en el territorio.

¿Qué particularidades tiene esta comunidad en relación con estas prácticas de cuidado?

Bueno, las comunidades del Pacífico colombiano, más que ser una comunidad son una hermandad, pues varios de los municipios son poblados por familias extensas. Los y las niñas se cuidan en comunidad, porque se da valor a la figura de la madrina, que viene a ser como las madres sustitutas en caso que le pase algo a la madre biológica. Estas madrinas son muy importantes en estas comunidades porque son las protectoras de la vida. Pero no es la única forma de cuidado. En esta comunidad tienen como práctica compartir y acompañarse en los momentos difíciles. Las mujeres van a la casa de la otra mujer que tienen un duelo, le cocinan, se quedan a dormir en su casa. Es

una manera de sororidad, aunque ellas desconocen el término. Desde los aprendizajes de la pedagogía del tiempo saben reconocer que necesitan prácticas de espera para darle tiempo a la otra para hablar y contar su experiencia, hacer el duelo. En estas comunidades lo oral es lo más importante, porque cantan sus penas, comparten sus historias, narran sus vivencias. Esto se realiza en encuentros en donde varias mujeres asisten y comparten lo vivido.

Anteriormente hablaste de un plan de vida, ¿qué es?, ¿cómo se construye?, ¿está relacionado con esta forma de cuidar?

El plan de vida de las organizaciones sociales es una propuesta de sistematizar todas estas prácticas del cuidado de la vida. La existencia de la comunidad en el territorio no solamente implica la prolongación de la vida, sino de la vida con dignidad. Hoy las organizaciones están muy conscientes de eso, y están todas organizando el plan de vida para quienes no lo tienen, y las que han venido desarrollándolo buscan documentarlo para poder facilitar y cualificar ese proceso. De hecho nosotras tenemos una propuesta de Universidad Intercultural de los Pueblos,¹⁵ donde tenemos tres programas. Uno de esos programas se llama «plan de vida y humanismo social». Ese programa, que no da una universidad convencional aunque reconocemos que somos hijos de ella, yo también soy hija de la academia, es una universidad itinerante. Es una universidad para las organizaciones sociales, una universidad que contempla, que da el mismo nivel y reconocimiento a los saberes ancestrales, campesinos, que saben mucho, que considera a la mujer que ha venido construyendo y que sabe construir propuestas de paz, así no sea que ni siquiera haya terminado la primaria de nivel escolar, pero que sabe mucho y que puede aportar. Entonces las comunidades hoy están muy conscientes de eso. El plan de vida realmente lo que busca es como esa prolongación, el establecimiento del buen vivir de las comunidades en sus territorios, para protegerlos y para prolongar la vida en los territorios.

Entonces, junto con las mujeres de las que estoy hablando venimos trabajando en documentar el plan de vida partiendo de la historicidad, o sea, recogiendo quiénes eran, quienes somos, de donde vienen. El plan de vida, pues lo que trata es de prolongar precisamente

¹⁵ Programa de educación no formal construidos por organizaciones sociales indígenas, campesinas, afrodescendientes de los departamentos del Valle del Cauca y Cauca-Colombia.

ese proceso organizativo de ellas, proceso de memoria, de rescate de las prácticas y también buscar la ganancia de la autonomía, de lo que nosotras denominamos soberanía. Nuestra universidad se enfoca precisamente en tres aspectos, en tres programas. Uno se llama «modelos de desarrollo y derechos de los pueblos». Se basa en el auto reconocimiento de quienes somos, pero también de cuáles son las vulneraciones y las amenazas que hay y poder conocer todo eso. El otro es «planes de vida y humanismo social» y existe un tercer programa que se llama «soberanías y tecnologías para la vida», dirigido a visibilizar todas esas propuestas de vida que las comunidades construyen, que el modelo económico destruye en la medida en que son una amenaza para el proyecto capitalista neoliberal. Porque cuando la comunidad tiene autonomía y soberanía construida, pues no va a necesitar mucho del capital.

Muchas comunidades han implementado la energía solar, para no tener que pagarle a una empresa que presta los servicios públicos. Ese tipo de cosas es lo que contiene el plan de vida. El plan de vida está pensado para eso, para proyectar la vida, por eso también el plan de vida debe contemplarse a cien, doscientos y trescientos años. En eso hemos aprendido de los hermanos indígenas que nos llevan un poquito de ventaja, que realmente, son referentes, no solamente aquí en Colombia sino también en otros países. Toda esa historia la aprenden los chicos, todas esas prácticas son las que permiten a las comunidades ir haciendo esas elaboraciones, pues realmente lo que buscan en sí es la dignidad de la vida.

¿Qué resaltaría del enfoque de su organización?

Nosotras tenemos un enfoque de trabajo basado en los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales. Creo que en esas búsquedas siempre hemos procurado la integralidad para la dignidad humana, y cuando uno habla de la dignidad humana y de la integralidad, pues uno tiene que enfocarse en todas esas cosas que no necesariamente tienen que ver, por ejemplo, con organizaciones de derechos humanos que solo se dedican a llevar casos de las víctimas.

Yo creo que no solamente somos nosotros, creo que ha sido como un avance general en términos de entender que las secuelas del conflicto social y armado de Colombia, yo hablo de Colombia porque es lo que conozco y manejo, pues no solamente ha dejado víctimas, o sea muertos, sino que ha impactado la vida de las comunidades, de los

familiares, de los barrios, de las ciudades. Entonces en estas búsquedas uno va relacionando todas esas situaciones que significan la integralidad del ser humano: la memoria, la historia, las prácticas culturales. Hemos entendido que una de las cosas que permiten la pervivencia, la resistencia de las comunidades en los territorios es la cultura. La cultura obviamente tiene que ver con todo, con la salud, con la espiritualidad, con la flora, la fauna, con el relacionamiento que la comunidad ha establecido con todo lo que la rodea. Ese relacionamiento es el que ha permitido ir construyendo esos saberes, conocimientos que permiten la resistencia y esa pervivencia en las comunidades.

Las organizaciones hemos sido un poco como descuidadas en términos de entender que, si no estamos bien, pues no podemos transformar la realidad. No puedo pedirle a otra que esté bien o intentar que otra esté bien cuando yo estoy mal. El tema del autocuidado es importante. Este tema es la clave de nuestro quehacer; si nosotras estamos bien podemos hacer cosas, pero si no estamos bien, pues, ¿cómo podemos pretender transformar? Ahí está la clave del autocuidado, de cuidarnos nosotras como organizaciones, de ir avanzando en términos de esas búsquedas. Reconocernos no solamente como seres humanos, pues incompletos como somos, vamos buscando por ese camino, el de la complementariedad. Esto se hace a través del autocuidado, soy consciente de ser vulnerable, de que tengo que cuidarme para estar bien, para poder desarrollar lo que quiero hacer, y responder a cosas que yo misma estoy tratando de hacer. El autocuidado es la conciencia de mí misma, quien soy y que necesito para estar bien. Si no soy consciente de eso, difícilmente puedo lograr el cambio.

Bibliografía

- Centro Nacional de Memoria Histórica (2015), *Buenaventura: un puerto sin comunidad. Informe del Centro Nacional de Memoria Histórica. Centro Nacional de Memoria Histórica*, Bogotá.
- Valencia, I. E., L. Silva y A. Moreno (2016), *Violencia, despojo y desarrollo en Buenaventura*, Friedrich-Ebert-Stiftung (FES).

II. Interrogar lo público común

5. Futuro anterior de la ciudad social. Reflexiones desde la experiencia de atención sanitaria territorial en Trieste

Franco Rotelli y Giovanna Gallio / Entrar Afuera

A modo de introducción

*Entrar Afuera*¹

Hay cierta lectura izquierdista que nos dice que, cuando a finales de los años 1960 y 1970, los movimientos sociales arremetieron contra las instituciones totales del orden fordista (la fábrica, el manicomio, la escuela, el hospital...) como lugares de encierro, lo que hicieron fue derribar unos muros que sin duda nos encerraban, pero también nos protegían del flujo depredador del capital. Este análisis arrepentido despierta una nostalgia de tales instituciones como lugares de protección, seguridad y comunidad, que prende con facilidad en estos tiempos de crisis radical de los cuidados y de desmantelamiento neoliberal, en Europa, de los sistemas garantistas de bienestar.

Sin embargo, se trata de una lectura retrospectiva que a todas luces hace trampas: falsea la historia, recogiendo solo el impulso crítico de aquellos movimientos, su faceta de ataque contra los muros. Queda así olvidada u oscurecida toda la radicalidad práctica, la invención de otros modos, públicos-sociales, de hacer bienestar y cuidado que, en algunos casos, perviven hasta hoy y nos ofrecen un hilo vivo desde el que resistir a la embestida neoliberal: lejos de la nostalgia, en un quehacer que no rehuye las contradicciones, sino que las cabalga, las elabora y las empuja hacia adelante.

¹ Introducción de Entrar Afuera (Madrid, abril de 2017), colectivo de investigación formado por Marta Pérez, Francesco Salvini, Irene Rodríguez y Marta Malo; veáse <http://entrafuera.net>. Marta Malo de Molina es la traductora del diálogo entre Rotelli y Gallio y del manifiesto de Rotelli que se reproducen más abajo.

Este es el caso de los movimientos de renovación pedagógica que sacudieron los modos de entender la educación en toda Europa, en diálogo y conexión con la educación popular latinoamericana. Aquí, el ataque a la escuela fordista como violenta institución contra la infancia (y contra las clases populares en lo que tenían de populoso) iba de la mano (o incluso habría que decir precedido, en ciertos casos algunas décadas) de la creación de otros modos de hacer escuela: espacios donde las niñas y niños eran protagonistas de su propio aprendizaje, reconocidos en su singularidad y dignidad, en el marco de una comunidad abierta, hecha de maestros/as, familias, vecinos, trabajadores no docentes, etc. Esta incorporaba a los propios procesos de aprendizaje las problemáticas a las que se enfrentaba, como motivos de investigación y reflexión. Por poner un ejemplo, la imprenta escolar, donde los niños y niñas escriben sus primeros textos sobre lo que les sucede y lo que sucede a su alrededor, se convierte en un instrumento esencial para el aprendizaje de la lectoescritura. En ella, las criaturas empiezan jugando con las letras, para acabar escribiendo sus propios artículos de análisis de la realidad.

Tras la explosión creativa inicial, que vio florecer multitud de experiencias educativas, no vino el desierto. Los movimientos de renovación pedagógica dejaron un rastro, menos prolífico que en los comienzos, pero vivo: podemos verlo en la práctica de muchos maestros vinculados entre sí a través de diferentes foros y modos de asociación y en algunos centros y redes de centros. Este es el caso de la red pública de jardines de infancia de la región italiana de Reggio-Emilia, pero también en colegios como el Palomeras Bajas, el Manuel Núñez de Arenas y el Trabenco, en la Comunidad de Madrid, donde la construcción de alternativa no pasa por la generación de experiencias elitistas, apartadas, sino dentro de la red de centros públicos de educación primaria, compartiendo contradicciones y presiones con otros tantos centros públicos. De esta manera, no se renuncia a dar la pelea por otras formas de lo público, sino que esta batalla se libra, de modo concreto, dentro y contra: desde las prácticas, demostrando que otros modos de hacer son posibles y haciendo de la *res publica res comunis*. Algo no solo de los gestores de lo público y de sus corporaciones técnicas, sino de todas y de todos, al menos tendencialmente.

Un recorrido parecido puede identificarse en el caso del sistema de salud en Trieste, donde la crítica que lanza Franco Basaglia en los años 1960 y 1970 contra el manicomio como violenta institución creadora de locura, se traduce en una práctica constante de

«desinstitucionalización» que, articulada sobre la consigna «la libertad es terapéutica», se extiende también hasta el presente.² No se tratará, como tantas veces se ha dicho desde el relato oficial y como de hecho sucede en otras geografías,³ de abandonar a los locos a su suerte, de dejar el problema de la locura en manos de las familias, sin apoyo ni herramientas, sino de acabar con el encierro tanto del *loco* como del técnico: es decir, de romper el vínculo necesario entre sufrimiento psíquico y peligrosidad, pero también entre saber médico e intereses corporativos y de control del cuerpo social. Y esto no por la vía del desentendimiento del técnico, sino apostando por el desarrollo de una red fuerte de servicios que trasladará el saber y la responsabilidad técnica al territorio, poniéndolos a disposición de los sujetos más vulnerables, generando «instituciones inventadas», abiertas, capaces de prefigurar otros modos de organización social del cuidado con el objetivo fundamental de sostener la «libertad constitutivamente difícil de la vida urbana».⁴

Por lo tanto, en Trieste (región de Friuli Venezia Giulia), pero también en otras regiones italianas como Trentino Alto Adige, Toscana, Emilia Romagna, Umbría y, más recientemente, Campania, Sardinia y Apulia, la desinstitucionalización de la psiquiatría lleva a la invención de diferentes servicios de atención a la vulnerabilidad,

² Una nota de presentación para quien no lo conozca: Franco Basaglia (1924-1980), psiquiatra y neurólogo italiano, constituye un símbolo de la revolución contrainstitucional en el mundo de la psiquiatría. Como director del Hospital psiquiátrico de Gorizia, empieza a eliminar las múltiples prácticas de maltrato naturalizadas dentro de los manicomios (contención física, terapias de electroshock, encierro en celdas de los internos, etc.), así como a introducir otros modos de tratamiento, como las comunidades terapéuticas. Corren los vientos de cambio de la década de 1960, las inspiraciones son muchas (Michel Foucault, Erving Goffman, Maxwell Jones, David Cooper...) y Basaglia se siente particularmente sacudido por la violencia que descubre oculta tras las verjas cerradas de aquel hospital. De Gorizia pasará al Hospital psiquiátrico de Parma y finalmente a Trieste, encontrando cada vez más aliados y profundizando la radicalidad de sus prácticas y de su discurso. En 1978, Basaglia impulsa la redacción de la Ley 180 (también conocida como Ley Basaglia), que decreta el cierre de los manicomios, reconoce derechos a las personas con crisis psíquicas e impulsa una transformación del modo de entender y abordar estas crisis desde las instituciones sanitarias. La ley no tendrá una aplicación homogénea en Italia, pero sigue siendo hasta el día de hoy un marco de referencia y apoyo para el movimiento de democratización de la psiquiatría y por la dignidad de los mal llamados locos.

³ Sobre el curso de la «desinstitucionalización» en España, véase el recorrido de Alfredo Aracil, «La otra memoria histórica. Apuntes para una psiquiatría destructiva», publicado inicialmente en *El Estado mental*, y ahora accesible en: <http://madinamerica-hispanohablante.org/apuntes-para-una-psiquiatra-destructiva/>.

⁴ Así lo enunció bellamente en una conversación Mariagrazia Giannichedda, presidenta de la Fundación Franca y Franco Basaglia y estrecha colaboradora de ambos desde los inicios.

desde el respeto de la singularidad, pero también desde el hacerse cargo del sufrimiento psíquico y de otros modos de sufrimiento. Nada más lejos, en fin, del «abandono del loco». Más bien, vínculo, alianza técnica e íntima con el «loco» y su entorno, para una co-producción de nuevas políticas públicas del cuidado. Servicios, por supuesto, plagados de contradicciones, pero que, en su propia apertura, se abren al trabajo de la contradicción.

Entrar Afuera es la traducción al castellano de una de las consignas del movimiento basagliano de destrucción del manicomio y de creación de otros modos de hacer salud. *Entrare fuori* significa volverse loco, pero también entrar al afuera, es decir, a ese vasto terreno de las complejidades urbanas, para hacer salud desde ahí, para poner el saber médico a disposición del afuera de la institución, del territorio, de la vida urbana. Y, sin duda, para ello, hay que devenir un poco loco, conectar con ese sufrimiento psíquico que la normación fordista encasilla y produce como locura. Haciendo, pues, homenaje a esta intuición creadora, *Entrar Afuera* es el nombre con que hemos bautizado una investigación que pretende rastrear el hilo vivo de las instituciones de cuidado (de la salud, de la educación, de la vida...) inventadas al calor de los movimientos de crítica institucional de los años 1960-1970 y que mantienen una innegable (aunque invisibilizada) vitalidad en el presente. Rastrearlo y ponerlo en diálogo con iniciativas y movimientos más jóvenes que, ante las embestidas neoliberales contra las instituciones de bienestar, se han lanzado a la autogestión, la desobediencia, la crítica. Porque, en palabras de otro de los protagonistas del movimiento de desinstitucionalización, Franco Rotelli, la única manera de defender de verdad los sistemas públicos de salud, educación y cuidados europeos es transformándolos, rompiendo su corte corporativo-excluyente y poniéndolos al servicio del bienestar común: en definitiva, retomando un lema de la marea verde por la educación pública, haciéndolos de tod*s, para todos, con tod*s.

Dentro de este esfuerzo de rastreo y puesta en diálogo, proponemos para este volumen sobre cuidados, común y comunidad una conversación entre dos figuras ligadas al sistema triestino, Franco Rotelli y Giovanna Gallio.

Franco Rotelli, psiquiatra, íntimo colaborador de Franco Basaglia, será artífice directo del cierre del Hospital Psiquiátrico de Trieste y de su transformación en un sistema de Servicios territoriales de Salud Mental. Dirigirá estos servicios durante casi dos décadas, se empleará luego en la reorganización de los servicios públicos de salud mental

en la región de Campania, para pasar más tarde, de vuelta a Trieste, a la dirección de la Agencia Sanitaria Local y, por último, a la presidencia de la Comisión de Sanidad y Políticas Sociales de la Región Friuli Venezia-Giulia. Su recorrido biográfico, del manicomio a una institución que aúna servicios sanitarios y sociales en el cuidado integral de la salud, refleja ya una concepción muy singular de la misma.

Por su parte, Giovanna Gallio, filósofa y antropóloga vinculada a la comunidad basagliana desde finales de la década de 1960 y activa participante en los debates europeos de crítica psiquiátrica de los años 1970 y 1980, pone en marcha en 2010 un proyecto de «medicina narrativa» centrado en dos pilares del sistema triestino. El primero son los Distritos Socio-Sanitarios, creados en 2005 por el propio Rotelli. Se trata de un mecanismo de conexión entre servicios sociales y servicios sanitarios, buscando una continuidad que promueva la salud más allá del hospital, en un intento de traducir el enfoque basagliano de la salud mental al sistema sanitario general. El segundo es el Programa de Microáreas, un prototipo de cuidado integral producido en 2006 alrededor de y con los ciudadanos. El programa, que interviene en pequeños territorios de entre 500 y 2000 habitantes, es, en palabras de Franco Rotelli, un *pez piloto*: conecta espacios *sin muros*, de uso común, abiertos a dinámicas de autogestión, con un saber técnico, sociosanitario, puesto a disposición de las necesidades de los usuarios, a partir de la complejidad misma de su vida, de la vida de cada uno y de los barrios en los que se insertan las microáreas. La intención es forzar la práctica biomédica y experimentar cómo se conecta la responsabilidad institucional hacia la vulnerabilidad con la vida cotidiana de la ciudad.

Hacer salud, tal es el nombre del proyecto de medicina narrativa, se propone justamente relatar, con las voces de los protagonistas, la práctica médica de Distritos y Microáreas, siguiendo el desafío que implica, en Trieste, desde hace años, a trabajadores sanitarios en el desarrollo de una medicina arraigada en los lugares, las casas, los hábitats sociales. La idea central es abrir un laboratorio para experimentar nuevos modos de narración de la enfermedad capaces de reflejar y recoger los contenidos y las metodologías de la intervención territorial. Reconstruyendo la historia de casos particulares, estableciendo contrastes entre el lenguaje de los procedimientos sanitarios y la complejidad de las prácticas, se ponen en evidencia aspectos específicos que diferencian la medicina comunitaria de la medicina hospitalaria.

Esta entrevista / diálogo entre Giovanna Gallio y Franco Rotelli, titulada originalmente «Servicios que entrelazan historias», forma

parte de la publicación con la que se cerró el proyecto.⁵ La guinda es un manifiesto firmado por Franco Rotelli por la ciudad social. Añadirlo aquí es una manera de decir, con él, que uno de los mayores potenciales de las experiencias prácticas de hacer salud que encontramos en Trieste estriba en la interpelación que lanzan a los sistemas de bienestar europeos y a sus profesionales. Porque los *peces piloto* no pueden ser la flor que embellece a los monstruos (del hospital psiquiátrico reeditado, la residencia geriátrica, el centro de menores), sino guías que nos señalan otros caminos a seguir para hacernos cargo colectivamente de la vulnerabilidad humana.

Servicios que entrelazan historias

Giovanna Gallio y Franco Rotelli

Giovanna Gallio. En la conversación contigo quisiera tratar de reconstruir a grandes rasgos el sistema de salud creado en Trieste a partir de la mitad de la década de 1990: el nacimiento de la Agencia Sanitaria, que contribuiste a crear y que después dirigiste durante varios años. Pero antes quisiera preguntarte cuáles son tus comentarios, qué impresiones has sacado, al leer las historias de enfermedad que hemos recogido.

Franco Rotelli. Las historias me parecen interesantes por muchos motivos, pero son significativas porque constituyen una prueba de que en Trieste los servicios «ven». Desde luego que con tu modo de recoger y transcribir las voces has ayudado a mostrar, a hacer ver, pero de estas entrevistas se desprende que los servicios ven cosas y trenzan historias: están en el terreno, interaccionan con las historias de las personas y, de algún modo, también las constituyen.

La cuestión es la siguiente: hemos logrado montar una organización con sensibilidad para registrar las necesidades, para diseminar aquí y allá antenas, para crear redes, de un modo aún no todo lo generalizado que se debería, si se quiere, pero ¿vamos por un buen camino? Me parece que las narraciones permiten entrever que los servicios no se quedan mirando desde fuera, sino que se constituyen como mirada interna hasta hacerse parte de la historia de los sujetos; entran dentro de las historias hasta constituir los fragmentos de sujeto y de

⁵ Franco Rotelli (2014), *Servizi che intrecciano storie: la «città sociale»*, material y textos recogidos por Giovanna Gallio, Trieste, Azienda Servizi Sanitari núm. 1 y ENAIP.

subjetividad que se desprenden de los relatos. Los servicios cumplen con su labor o, por lo menos, me parece que las historias demuestran que los servicios están haciendo su trabajo, que es el de pasar de la medicina de la muerte a la medicina de la vida, de una medicina naturalizada a una medicina subjetivizada. Consciente del cuerpo biológico, de las técnicas de abordaje biológico, pero consciente también del hecho de que, cuando se habla de enfermedad, estamos hablando en realidad de un artefacto institucional, de una construcción que es a un tiempo cultural y social, resultado y producto de muchas variables.

Los servicios están ya sobre esta pista (sobre estas pistas múltiples, en las que en todo momento puede variar el recorrido terapéutico) y han llegado ahí gracias a una historia que viene de lejos. En un primer momento, en las décadas de 1970 y 1980, estuvo la historia de la transformación de la atención psiquiátrica en esta ciudad: la superación del manicomio y el nacimiento de los servicios de salud mental. La psiquiatría fue la primera en avanzar en la dirección de mirar a los lugares y a los contextos de vida, volviendo a ligar la existencia de las personas a los mundos cotidianos, trabajando a fondo en aquello que hoy en día llamamos la «capacitación» de los sujetos, apelando a las oportunidades y a los derechos que correspondían a grupos enteros, familias, microcomunidades. A continuación, a partir de 1995, se nos ofreció la ocasión de ampliar esta red a otros sectores de la medicina, impulsando la organización de servicios que habrían de ocuparse de todas las enfermedades, de la diabetes a las disfunciones cardiovasculares, de la oncología a la neumología, etcétera.

Desde ese momento, rearticulamos un enfoque que veía en el territorio (en los territorios entendidos como hábitat de las personas de las que nos ocupamos y como sistemas de relaciones que se juegan en torno a la enfermedad) una parte esencial del objeto de trabajo: no mero trasfondo de nuestra acción, sino tejido del que extraer el diseño, la materia prima, que da forma y sustancia a las actividades de asistencia y cuidados.

Durante años, hemos intentado organizar las cosas en coherencia con estos principios, planteando un método de trabajo que empujaba a médicos, enfermeras, asistentes sociales, psicólogos y técnicos de rehabilitación a afrontar la posibilidad de atender a las personas en su casa, en sus contextos de vida y, por consiguiente, a hacerse cargo de la «lectura» y de la transformación de tales contextos. Mientras atiendes a alguien en el hospital, solo ves la organización de la planta y del cuerpo de la persona; el hospital siempre es igual, las personas cambian y no

necesitas nada más. Sin embargo, cuando atiendes a la persona enferma en su casa, estás obligado a ver dónde vive, quiénes y qué cosas le rodean. No puedes atenderlo sin encontrarte con los familiares o los vecinos y no puedes no percartarte de que no hay nadie cerca si de hecho no lo hay. Todo este mundo en el que vive el sujeto entra en la lista de cosas de las que debes tomar nota: tener o no tener, ser o no ser, se convierten en elementos cruciales en el proceso de reconocimiento del problema, ya sea diagnóstico o pronóstico. Si quieres hacer algo bueno debes intentar activar los recursos que están en los contextos y en la historia de la persona, en sus capacidades, porque solo estos recursos y capacidades te ayudan a imaginar un pronóstico más favorable.

Distrito y Microáreas

Franco Rotelli. [N]o hay que confundir distrito y microáreas: sería como confundir el planeta con sus satélites. El proyecto *Win-Microaree* se formuló para experimentar la posibilidad de disfrutar de los bienes comunes que existen en un territorio determinado. Bienes comunes y males comunes: tanto los recursos que existen en una microrrealidad territorial y que normalmente no se reconocen ni valorizan, como los desastres que no se afrontan o no se asumen de forma adecuada. ¿Qué quiere decir esto? Si tomamos un bloque de viviendas cualquiera, un área habitacional lo bastante amplia, es fácil constatar que está dotada de recursos dotacionales, humanos y asociativos que, normalmente, no se registran, así como existen problemas, soledades, cosas que no se tienen en cuenta. En las viviendas sociales casi siempre nos topamos con una serie de defectos estructurales: el entorno está degradado, faltan los espacios verdes, no hay servicios o no funcionan. No obstante, incluso allí donde las carencias y los déficits son más evidentes, podemos descubrir riquezas potenciales, como en cualquier otro contexto. Por lo tanto, trabajar por microáreas quería decir poner en marcha un proceso cognoscitivo con dos líneas paralelas. Por un lado, hacer el mapa de los recursos existentes en ese territorio dado, reconstruyendo en detalle (calle por calle, área por área) las condiciones de vida, las capacidades de las personas de convivir y de acceder a una serie de oportunidades. Por otro lado, preparar una especie de cartografía de necesidades sanitarias, tanto hablando directamente con las personas, como utilizando informaciones clínicas y datos estadísticos: tipos de enfermedades más extendidas, frecuencia de las hospitalizaciones, cantidad de intervenciones sanitarias realizadas, cantidad de fármacos consumidos, etcétera.

G. Gallio. Es evidente que este mapeo apuntaba de por sí a una activación de la red de posibles aliados e interlocutores del proyecto. No era una acción planificada y dirigida desde el exterior, el observador se veía de inmediato incluido en el campo observado.

F. Rotelli. Así es, la intervención en la microárea se basa en la idea de implicar a todos los actores posibles, cada vez más, a la par que se reúnen saberes, en una dimensión que se dice al mismo tiempo «local», «plural» y «global». El atributo «local» no requiere de explicaciones: si en las últimas décadas se ha insistido mucho en la necesidad de desarrollar proyectos localmente sostenibles, valorizando los sujetos y las culturas del territorio, es porque se sabe que los recursos no son ilimitados. Los modelos de desarrollo basados en la idea de un crecimiento ilimitado entraron hace tiempo en crisis, por lo que en las microáreas la innovación se ha ligado estrechamente a la idea de promover la dimensión local de las prácticas, tanto activando a la población como favoreciendo el pluralismo de los sujetos y de las instituciones que, de algún modo (de cerca o de lejos), inciden en ese territorio. Un tercer criterio importante era la asunción global de los problemas de cada microcomunidad: desde los problemas estrictamente médico sanitarios hasta los de habitar y convivir o los problemas existenciales y sociales en relación con la renta y el trabajo. Esta asunción debía, en definitiva, tener en cuenta no solo las dificultades de cada uno de los pacientes sino también las problemáticas atribuibles a formas de sufrimiento urbano.

A partir de estas ideas iniciales, la organización de la microárea ha ido evolucionando a lo largo del tiempo: en un primer momento, se identificó un referente que, además de explorar el territorio, debía construir redes y alianzas, manteniendo conectados a los diferentes entes o servicios, privados y públicos; a continuación, se abrió una pequeña sede destinada a convertirse en punto de referencia cotidiana para la población. Un objetivo importante del proyecto era conocer a todos los habitantes, entre otras cosas para generar una cierta equidad en la distribución de los recursos. Sabemos, de hecho, que algunos acceden muy poco a los servicios sanitarios, a pesar de tener mucha necesidad de ellos, mientras otros disfrutaban de un número elevado de prestaciones, a pesar de apenas necesitarlas.

Después de conocer de cerca las condiciones de vivienda y de vida de núcleos amplios de personas, sería más fácil poner en marcha medidas razonables y equitativas desde el punto de vista sanitario, pero también políticas de vivienda, de renta y de trabajo, sin perder de

vista que el trabajo de microárea debe ir dirigido a reforzar los vínculos sociales, la cohesión social.

G. Gallio. Sin embargo, esta no es una prerrogativa exclusiva del trabajo de microárea. También los distritos han inscrito en su mandato una visión del trabajo que va dirigida a activar a los individuos y a sus familias en contextos integradores, protegiendo los vínculos que la enfermedad tiende a romper...

F. Rotelli. Sí, pero cuando hablamos del distrito, nos referimos a una realidad organizativa compleja, articulada y amplia, que comprende cincuenta mil habitantes de media, no mil o mil quinientos, como las microáreas.

El distrito es como el Ave Fénix, cambia su configuración en función de las realidades locales y regionales; también los estándares organizativos de los servicios pueden variar de una administración a otra. Hay algo seguro: la concepción del distrito que se ha impuesto en la mayor parte de las regiones italianas es muy diferente de la que existe en Trieste, donde nos hemos tomado al pie de la letra la idea de un dispositivo que reúne todas las respuestas sanitarias en relación con un territorio dado, configuradas como alternativa a las respuestas ofrecidas desde el hospital. Es decir, hemos pensado que todas las prestaciones que no están ligadas de manera directa a la estructura hospitalaria y a aquello que el hospital puede proveer de modo exclusivo, deben ser ofrecidas desde el distrito. [...]

G. Gallio. Por lo tanto, por volver a la comparación entre distritos y microáreas, es importante subrayar que se trata de órdenes discursivos muy diferentes...

F. Rotelli. [...] y de volúmenes de trabajo completamente diferentes. ¿Qué tipo de interacción debemos imaginar entre el distrito y las microáreas? Para bien y para mal, la microárea se ha concebido como un pez piloto...

El pez piloto nada en grandes grupos a lo largo de las costas, precediendo a otros peces de gran tamaño como el tiburón; pero como los ejemplares más jóvenes tienden a irse hacia la orilla, los navegantes de la Antigüedad creían que estos pequeños peces les ayudaban a encontrar el camino cuando se habían perdido o les facilitaban las maniobras de entrada o de salida de las embarcaciones en los puertos. Ateniéndonos a esta alegoría, nos podríamos preguntar si la microárea (entendida como modelo y prototipo de una acción dirigida

para conocer mejor las corrientes o para explorar las zonas más difíciles e intransitables de un territorio) puede tener repercusiones en toda la organización. ¿En qué medida puede este pequeño proyecto piloto generar efectos sobre la inercia de una máquina sin duda mayor, como es el distrito? ¿En qué medida la puede avivar y poner en tensión? ¿Hasta qué punto le plantea interrogantes sobre sus propias potencialidades y límites? Estas son buenas preguntas que habría que verificar empíricamente, para entender si lo que se hace en las microáreas tiene efectos indirectos sobre el distrito. Pero no se puede, repito, intercambiar una realidad con otra, ni mucho menos colocarlas en un *continuum*. [...]

Hospital y territorio

G. Gallio. Cuando dejaste el cargo de director del Departamento de Salud Mental para pasar a la Agencia Sanitaria, te oí por casualidad decir que la psiquiatría había agotado su carga transformadora y que ya no te interesaba tanto en cuanto tal: o nos volcábamos en la reorganización de la medicina territorial⁶ o la reforma psiquiátrica se estancaría antes o después. Este tipo de argumentación me alarmaba un poco, lo vivía como una especie de traición a tu vocación anterior; al mismo tiempo, debo admitir que tu decisión era coherente con todo lo que Basaglia nos había enseñado desde el principio. A inicios de la década de 1970, trabajando con él, nos acostumbramos a pensar que no habría ninguna reforma psiquiátrica sin una transformación radical de la medicina centrada en el hospital...

F. Rotelli. Hay una concepción lógica y después está la realidad. En el plano lógico, no hay motivos convincentes por los cuales la psiquiatría debe tener una organización territorial o comunitaria y el resto de la sanidad no. Sobre esta cuestión no he tenido nunca la más mínima duda; no la tenía entonces y no la tengo tampoco ahora. La trayectoria es la misma: o vas al encuentro de las necesidades sanitarias por lo que son, en los lugares en los que se forman y se manifiestan, o bien te abstienes y entonces no tienes alternativas. Tu

⁶ La medicina territorial se contraponen a la medicina hospitalaria: en lugar de remitir todos los problemas de salud a una institución central como es el hospital, trata de abordarlos desde los territorios, es decir, desde los propios contextos de vida de las personas. Por otro lado, frente a la medicina comunitaria, la medicina territorial no presupone que exista necesariamente entre las personas que conviven en un mismo territorio un lazo comunitario, aunque sí busca nutrir, enriquecer y hacer más tupido el tejido que interconecta a unas personas con otras. [N. de la T.]

decisión será entre una institución más o menos total, más o menos horrenda como era el manicomio, y una institución más o menos *soft* como es el hospital general. Estamos en todo caso siempre ahí, confinados en un registro en el que es la institución la que impone sus reglas, la que se organiza para responder a sus propias lógicas, en la mayoría de los casos impermeables a las exigencias de la población. No veo ninguna diferencia significativa entre el mundo autárquico de las instituciones totales y la autorreferencialidad de los recintos hospitalarios, más que por los grados de violencia que allí se expresan: entre una violencia más manifiesta, ejercida en los tiempos largos de internamiento, y una violencia mediada por una racionalidad técnico-científica, ejercida en tiempos breves.

Desde hace años creo que la organización del hospital no está en absoluto justificada y es en buena medida injustificable; tiene una cuota enorme de problemas que conserva a pesar de que no están en relación necesaria con su función y que conducen a una fragilización cada vez mayor del tejido social. Si las instituciones públicas no alimentan ni mantienen unido el tejido social, este empieza a disgregarse, entra en la anomia total, en el desierto. El tejido social existe en tanto que existen las escuelas, los servicios públicos y sanitarios, los municipios, los transportes. Estas instituciones, que el Estado organiza de diferentes formas, son las que alimentan los sistemas de relación entre la gente: no solo proveen una visión de los bienes comunes, sino también aseguran el sustrato de la construcción política de la identidad singular y grupal.

Justamente en la actualidad este proceso de construcción de la identidad se ve amenazado y reclama la presencia de las instituciones; y justamente el problema del vínculo social nos hace comprender que todo lo que se mete en estos contenedores que son los hospitales, las clínicas, las residencias de ancianos, etc., corresponde a energías y fuerzas que se sustraen a los territorios, a la vida de las comunidades locales. Se puede discutir sobre las prácticas buenas y malas, pero el dato fundamental es el siguiente: los recursos que están en el hospital no están a disposición de la comunidad, los recursos que están en las residencias de ancianos no están a disposición de la comunidad; ni los recursos de los usuarios, ni los de los trabajadores. En cambio, los recursos que gestionan los distritos están a disposición de la comunidad, están en la comunidad. Se pueden gestionar de manera brillante u opaca, vivaz o apagada, excelente o mediocre; pueden ser proactivos o moverse por inercias, pero son recursos que están dentro de la comunidad.

La comunidad necesita estos recursos. Si quitamos las farmacias, los médicos de atención primaria, los servicios para los mayores, la asistencia a domicilio y muchas otras conexiones que produce lo público, matamos la comunidad. Si no se reinvierte una y otra vez en estos recursos, si se los traslada a otro lugar, si se los deposita en lugares cerrados, no quedan más que guetos: las ciudades fantasma, los pueblos fantasma, los barrios fantasma.

G. Gallio. La garantía de que las instituciones funcionen viene dada por su grado de apertura y por su extraversión, su capacidad de ir más allá de recursos y de relaciones, hibridándose con los lenguajes y con las culturas locales. Desde este punto de vista, se puede decir que tu dirección ha conferido mucha fuerza organizativa al sistema territorial triestino pero, no obstante, me pregunto hasta qué punto los servicios se han vuelto capaces de acercarse a la vida cotidiana de las personas.

F. Rotelli. Los datos hablan claro: en cerca de diez años, a igual número de habitantes y sin que ninguno se haya quejado de no recibir las debidas prestaciones, hemos pasado de cuarenta mil hospitalizaciones al año a las actuales treinta mil. ¿Qué ha hecho posible una reducción tan considerable del número de hospitalizaciones? Cada año, diez mil personas que antes iban al hospital, ya no van; al mismo tiempo, cada año, diez mil personas reciben respuestas diferentes que las que habrían obtenido de la estructura hospitalaria. Hay que considerar ambos aspectos: no es solo un menos, es también un más, todo aquello nuevo y diferente que sucede en comparación con lo anterior.

Quien recurre al hospital, lo hace casi siempre en procesos más o menos agudos, de gravedad verdadera o supuesta, a los que, por lo general, corresponde una hospitalización. En la actualidad, hay en Trieste diez mil personas a las que los servicios de urgencia ya no atienden a lo largo de un año o para las cuales no se prescribe una «hospitalización», porque hay otras opciones disponibles, respuestas alternativas. Esto configura un desplazamiento muy considerable de comportamientos en la población. El ejercicio de los cuidados ha cambiado de lugar en una casuística muy amplia, estamos de hecho hablando de volúmenes significativos de la demanda.

El Teléfono de Emergencias 118⁷ antes de mi gestión era conocido como el servicio del «toma y corre», recoge al paciente y llévalo

⁷ El 118 es el número de teléfono correspondiente al Servicio Sanitario de Urgencias y Emergencias Médicas (S.S.U.E.M.), al que se recurre en Trieste y en la mayor parte de Italia para solicitar intervención médica en caso de urgencia. [N. de la T.]

lo más rápidamente posible al hospital. Ahora el 118 realiza un trabajo de revisión y de valoración, derivando algunas demandas a los servicios territoriales u ofreciendo soluciones inmediatas a una serie de problemas. La cultura de las urgencias, muy extendida en Trieste, sigue siendo el *primum movens* [el motor principal] y esta es una de las grandes novedades que hemos introducido sin que la gente se dé cuenta. En ningún otro sitio existe un teléfono de urgencias que esté bajo la dirección territorial y no bajo la dirección hospitalaria y que incluya en su mandato el objetivo de filtrar las hospitalizaciones.

Redistribución de los poderes: la «capacitación»

G. Gallio. Las historias que he recogido muestran que los distritos desarrollan una acción formidable, no solo a la hora de prevenir o reducir las hospitalizaciones de los enfermos crónicos, sino también en la asistencia a personas que presentan malestares de lo más variados.

F. Rotelli. Sin duda, de lo que hoy debemos ocuparnos es de las patologías de larga duración y ya no de las patologías agudas. Las enfermedades crónicas amplifican la cuestión de la salud y representan una necesidad en parte sin resolver en nuestra sociedad. La respuesta a la patología aguda está garantizada, bien o mal, en todas partes en Italia, en el sistema público o privado subvencionado; se encuentra con bastante facilidad y, a menudo también, de buena calidad. Por el contrario, la respuesta a las patologías de larga duración no se encuentra en absoluto, menos aún de buena calidad.

La revolución demográfica, la evolución científica y tecnológica, la capacidad de la medicina de resolver los problemas agudos impidiendo que las personas mueran sin llegar sin embargo a curarlas; todo esto ha incrementado enormemente la cantidad de personas que viven durante mucho tiempo con enfermedades graves. Y todos estos enfermos, que viven y no se curan, necesitan diferentes formas de ayuda y de asistencia. Para las enfermedades crónicas o para las patologías de larga duración, el hospital no sirve de nada, mientras que sigue habiendo toda una serie de situaciones agudas para las cuales aún se puede plantear la necesidad de hospitalización. Con todo, también gran parte de las situaciones agudas pueden tratarse y curarse a domicilio o en las estructuras territoriales.

G. Gallio. Se sigue justificando el hospital como un lugar en el que llevar a cabo análisis diagnósticos precisos e intervenciones de

especialistas, gracias a las tecnologías sofisticadas que solo se pueden concentrar en él...

F. Rotelli. Sí, pero esto no significa que los hospitales tengan que seguir teniendo un número elevado de camas. En la actualidad ya se curan a domicilio casi todas las broncopatías, así como las enfermedades oncológicas y dermatológicas, mientras que buena parte de las intervenciones quirúrgicas hacen uso de la laparoscopia o de otras técnicas no invasivas, que no exigen hospitalización. Por lo tanto, es preciso redimensionar la centralidad del hospital, superando una serie de resistencias.

Aquí no estoy hablando de un problema de «reestructuración racional» o de racionalización estructurada del sistema sanitario que apunte a reducir costes o gastos innecesarios. La reestructuración racional del sistema, si se realiza mediante procesos de transformación desde abajo, induce de por sí a comportamientos más racionales, poniendo en marcha un círculo virtuoso de reequilibrio de los poderes: entre trabajadores y pacientes, entre servicios sanitarios y quienes disfrutan de ellos.

Es preciso que avance una nueva racionalidad que descomponga los viejos poderes y las viejas jerarquías, poniendo en marcha una interacción dialéctica, una democracia entendida como relaciones paritarias, o prácticamente paritarias, entre el paciente y el terapeuta. Nuevas actitudes y libertades de decisión cuya realidad y cuya posibilidad pueden entrecruzarse en las historias que has recogido, en la medida en que cambian los escenarios y los lugares donde practicar las actividades de cuidado y atención.

Mientras exista una relación de poder esquemática entre el médico y su paciente (bajo la bata, dentro de la consulta, dentro de la situación aséptica del instituto médico) es difícil que pueda arraigar una nueva concepción de hacer salud.

G. Gallio. La denominada «optimización de los recursos», ¿tiene algo que ver con este razonamiento?

F. Rotelli. Desde luego que sí. La optimización de los recursos no es de por sí ninguna tontería; de por sí es una virtud utilizar los recursos para dar a los problemas respuestas adecuadas. La adecuación crea un escenario totalmente diferente, una contractualidad que ya no es «sanitaria», sino que se basa en un potencial de capacitación de los sujetos. A fin de cuentas, la cuestión es actuar de tal manera que las

personas se hagan más capaces de estar en el mundo, más conscientes de sí mismas y de la relación con su cuerpo, a partir de la adquisición de una mayor conciencia de su enfermedad.

Cuando se ayuda a las personas a afrontar su enfermedad, por el camino aprenden cosas; aprenden sobre todo a relacionarse con los demás, así como los demás aprenden a relacionarse con ellas. Hay un ejercicio de aprendizaje colectivo en la experiencia de la enfermedad, se cambia la percepción que uno tiene de sí mismo y la percepción que tienen los demás de uno, saliendo de los esquemas tradicionales de pasividad y de dependencia.

Esto sucede si los servicios avanzan, pero no sucede si los servicios se retiran o si, ante una perspectiva de avance (de los sujetos y de los grupos, de los enfermos y de sus familias), se intenta boicotear la nueva organización reprivatizando el conjunto, devolviendo a una dimensión privada lo que es una relación eminentemente pública, un bien público. Podrá seguir mejorando, en el sentido de cambiar las herramientas y las formas de asistencia, pero si el rebasamiento del hospital no viene acompañado de una socialización de los conocimientos y de las competencias, las comunidades locales no mejorarán en absoluto, viéndose incluso más empobrecidas aún desde el punto de vista de los saberes y de los poderes.

G. Gallio. Para cambiar las actitudes y las culturas habría que librarse en primer lugar de las formas de contrato mercantil que se han extendido un poco por todas partes en los últimos veinte años. Hablo de las listas de prestaciones con coste adicional y de los estándares que maniatan el espacio y el tiempo del trabajo sanitario, creando una especie de jaula procedimental que inhibe toda creatividad. A esto ha contribuido la imposición desde arriba de una cultura de la evaluación que es mediocre, si no directamente una estafa y cuyo objetivo predominante es homologar y controlar toda la organización, creando todo el tiempo rigideces y jerarquías nuevas...

F. Rotelli. Esto en realidad constituye un despilfarro: el fantasma de la evaluación, los certificados de calidad que dominan todas las prestaciones sanitarias, incentivados por las diferentes formas de subcontratación y privatización de las competencias profesionales y de los servicios.

La obsesión de los estándares predefinidos, dirigidos a no se sabe qué, lleva en realidad a despilfarros enormes, desde luego de recursos humanos. Lleva a la ruina, a un sistema ingobernable e insostenible,

porque poco a poco el sistema se fragmenta en la mercantilización de los valores, de los sistemas de relaciones, de los afectos y de los bienes comunes. No solo se empobrecen los bienes y los valores que forman parte de la vida de cada individuo, sino también las formas de vida y de relación que se dan en una comunidad.

Privado, público

G. Gallio. La mercantilización de la salud y de los servicios aparece hoy como una herramienta que sostiene las desigualdades sociales. Mientras la ciudadanía se desintegra y se desbarata. También en las historias que he recogido la pobreza y las desigualdades sociales son muy visibles: los protagonistas son casi siempre personas sin ingresos, desarraigadas o aisladas socialmente, enfermas de muchas enfermedades. ¿Crees que el sistema territorial triestino lleva a cabo una especie de discriminación a la inversa, seleccionando a los ciudadanos menos provistos de recursos?

F. Rotelli. No, en absoluto. El trabajo de microárea se aplica con frecuencia a los barrios donde se concentra más la pobreza, por lo que en las historias vemos una especie de magnificación de los rasgos constitutivos de la experiencia de enfermedad, con el agravamiento casi caricaturesco de vicisitudes y circunstancias que parecen excepcionales, pero en realidad no lo son. En la vida de cada uno, cuando miramos de cerca, podemos encontrar conflictos y miserias, necesidades no expresadas o insatisfechas, problemas que no se ven desde fuera.

En Trieste, el trabajo de los distritos llega a todos los grupos poblacionales, aunque los datos cuantitativos no digan nada por sí mismos sobre la pobreza o no pobreza de cada individuo. El cupo de pacientes atendidos es relevante y elevado el número de hospitalizaciones que se han evitado gracias a una atención extendida capilarmente, pero los datos que podemos enseñar no dicen nada sobre el censo de las personas a las que se ha prestado asistencia.

G. Gallio. ¿Qué desarrollos futuros tendrá el gran proyecto llevado a cabo en Trieste y qué riesgos corre en la fase actual? Antes decías que existen intentos de fragmentar y de empobrecer el sistema, de manera que lo público pierda centralidad en beneficio de lo privado.

F. Rotelli. Es imposible hacer pronósticos. En la fase que estamos atravesando todo tiende a una ideología del ahorro del gasto público que lleva al abismo, a la nada: hacia lo privado o hacia una eficiencia que

se convierte en un fin en sí mismo. Desde hace años se nos bombardea con instrucciones idiotizantes, ideas de ahorro diseñadas en una mesa por tecnócratas que no entienden nada de sanidad. En las consejerías y en los ministerios, quienes se ocupan de administración o de economía tienen un conocimiento de los sistemas sanitarios cercano a cero, una ignorancia impresionante. Con todo, como decía antes, hasta en las consejerías y en los ministerios han empezado a darse cuenta de que la privatización corre el riesgo de tener costes insostenibles [...] Empiezan a constatar que lo privado dista mucho de suponer un coste menor y tampoco asegura una eficacia ni una eficiencia mayores. La tendencia a reducir la provisión directa de servicios por parte del Estado no se ha visto recompensada por beneficios económicos; al mismo tiempo, no se han resuelto los problemas que se nos plantearon en la década de 1980, cuando empezó todo el proceso.

Se puede, pues, prever que en el futuro haya arrebatos de racionalidad con respecto a las elecciones realizadas en los últimos veinte años y, en ese caso, nuestro discurso, nuestra concepción organizativa del sistema de salud territorial, podría tener más espacio del que ha tenido hasta el momento. Si, por el contrario, sigue triunfando la ideología liberal, de privatización a toda costa, seguiremos perdiendo terreno.

Está claro que, en el conflicto entre ideologías de mercado e iniciativa pública, lo que está triunfando es un modelo que dista mucho de lo que hemos intentado poner en marcha: nuestro modelo solo podría obtener reconocimiento si el conflicto se desarrollara en función de las prácticas.

La ciudad social

G. Gallio. Una última pregunta. Las historias y los materiales que hemos recogido sugieren una serie de criterios y de principios irrenunciables de las prácticas territoriales, que habría que consolidar y hacer evolucionar: ¿hacia dónde, en qué dirección?

F. Rotelli. Hace poco escribí una especie de manifiesto sobre lo que considero buenas prácticas en el desarrollo de la «ciudad social», tal y como la he llamado: una ciudad donde el trabajo sanitario se entrelaza con una proyectualidad más amplia, que coloca en el centro de la atención la relación entre los ciudadanos y las instituciones. La idea es crear una red nacional de prácticas de desarrollo local: prácticas incluso mínimas, que amplían la democracia de la cotidianidad y que multiplican los laboratorios de la ciudadanía en torno

al mantenimiento de los bienes comunes. Los puntos que considero importantes para evaluar las buenas prácticas son la equidad y la justicia social, la libertad del trabajo, la defensa activa de los sujetos débiles y de sus derechos. Sobre todo, la capacidad de cuidar de uno mismo y de los otros en un hábitat social compartido. En Trieste, el desarrollo de la ciudad social depende de muchas instituciones y sujetos, privados y públicos: los colegios y la universidad, el Ayuntamiento, la Agencia Sanitaria, el ATER,⁸ las asociaciones y las empresas sociales. Es un proyecto que debería ser válido para todos los que, por diversos motivos, son responsables de las políticas sociales, aunque en la actualidad cueste ver una visión común o una trama de ideas y de iniciativas que les mantenga unidos.

Dentro de esta perspectiva, el papel específico que deben seguir desempeñando los servicios sanitarios territoriales consiste en contener el riesgo de que la medicina, al hacerse cargo del individuo desde el nacimiento hasta la muerte, ejerza un poder desproporcionado, tapando con sus intervenciones también las necesidades y los conflictos sociales. Más que un riesgo, la medicalización de la vida es una tendencia imparable: para cada problema hay un diagnóstico y un fármaco y siempre hay un médico dispuesto a entrometerse —a intervenir, gestionar, hacer y deshacer—. Ante estos efectos invasores y extendidos, el trabajo desarrollado en Trieste ha avanzado no en el sentido de ocultar o negar el poder de la medicina, sino más bien de socializar sus herramientas y sus conocimientos. Creo, de hecho, que hemos avanzado mucho en las prácticas a fin de introducir en la medicina otro sabor, otros ingredientes y pensamientos, otras miradas y visiones.

Recuerdo que hace treinta años, tras el cierre del manicomio, abrimos un conflicto con amigos psiquiatras, aliados nuestros, que no querían crear servicios «fuertes» en el territorio, entendiéndolo por ello la institución de centros de salud mental abiertos las veinticuatro horas. Estos amigos nuestros querían servicios «ligeros», con la idea de que la locura se diseminaría en lo social y que los enfermos tendrían más posibilidades de integrarse en las comunidades locales si reducíamos al mínimo cualquier forma de «psiquiatrización».

Años después se presentó el mismo conflicto en el ámbito de la medicina, donde prevalecía la idea de favorecer el modelo ambulatorio:

⁸ ATER son las siglas de la Azienda Territoriale per l'Edilizia Residenziale Pubblica, la empresa regional de vivienda pública en Italia. [N. de la T.]

ofrecer tantas respuestas como problemas de salud hubiera, sin preocuparse por contrarrestar la cultura del internamiento y de la hospitalización y sin entrar en contacto con las condiciones de vida de los sujetos y de su hábitat. También en este caso, nosotros decidimos tomar la dirección contraria: si a finales de la década de 1970, habíamos optado por servicios fuertes frente a los servicios ligeros que se proponían, a finales de la década de 1990 decidimos llevar nuestra caja de herramientas a todos los rincones del territorio, llegando incluso a las pequeñas poblaciones, a los barrios más alejados.

Entonces, volviendo a tu pregunta, me parece que las historias que has recogido ofrecen muchos elementos que confirman el acierto de la estrategia que adoptamos; al mismo tiempo, me pregunto hasta qué punto los trabajadores son conscientes de las herramientas que utilizan y de los poderes que se les otorgan. Se trata de una conciencia que hay que formar y nutrir constantemente en la práctica y, para que se mantenga, son precisos nuevos esfuerzos también en el ámbito de la difusión de conocimientos.

[...] Por ello, considero que habría que proseguir la investigación para delinear mejor el perfil médico del trabajo que se desarrolla, poniendo de relieve los resultados y las conclusiones de las intervenciones, también en el plano propiamente clínico. En esta materia, no hay que dar nunca nada por descontado: es preciso contrastar y documentar cada hipótesis de trabajo.

Digo esto a pesar de que soy consciente de que es muy difícil llegar a integrar los datos y los conocimientos de tipo clínico con los aspectos culturales y éticos del trabajo de curación: dar cuenta a un mismo tiempo del cuadro diagnóstico y del pronóstico, poniendo en evidencia las dimensiones problemáticas de un trabajo territorial así concebido.

¿Cómo se hace para narrar la enfermedad prescindiendo del historial médico? No se puede. Pero si hubieses presentado cuadros clínicos, en lugar de contar historias, nadie habría tenido interés alguno en leerle. Por eso es verdad que la medicina hay que narrarla, contarla [...]

Manifiesto por el proyecto de las «ciudades sociales»

Franco Rotelli / mayo de 2011

Nos gustaría imaginar un festival de la ciudad social. Con ello nos referimos a la necesidad urgente de hacer un muestrario, incluso antes

que una red, de las prácticas concretas que en los lugares más dispares de este país materializan los valores de la izquierda: más equidad, más justicia social, más defensa activa de los sujetos débiles y de sus derechos, más amor por la belleza del paisaje urbano y no urbano, más ética y más libertad en el trabajo, más cuidado de los otros y de uno mismo en el hábitat común. Prácticas incluso mínimas que tienen como marco, cuadro y contexto consciente la libertad, la fraternidad y la igualdad. Miles de buenas prácticas que ofrecen ideas, que abren nuevos caminos y esperanzas en las relaciones, en particular entre los ciudadanos y las instituciones, extendiendo una democracia de lo cotidiano que cada vez está más ausente y cada vez se invoca menos.

Son bienes comunes la escuela, la sanidad, el medio ambiente, el agua. Debería ser la justicia social quien se encargara del mantenimiento de los bienes comunes. Queremos hablar de las prácticas de respeto y de crecimiento de estos bienes y lograr una interlocución entre ellos. Niños, muchachos, ancianos: ¿dónde se hacen cosas buenas con ellos? ¿Dónde se coopera, no para un beneficio individual sino por un interés colectivo? ¿Dónde (en las escuelas, en los servicios sanitarios, en los barrios) se inventa un tejido social más rico? ¿Dónde las buenas prácticas apuntan a buenas políticas posibles? ¿Dónde la economía social es algo de verdad? ¿Sabemos construir un inventario de las ciudades que queremos, ver quién se arremanga para hacer algo mejor?

Negar a la «política» el derecho a invadirlo todo; rechazar las invasiones bárbaras de la política sobre nuestros cuerpos. Empecemos desde ahí a reapropiarnos de nuestros cuerpos como buena práctica. No se trata de demonizar la política, precisamente porque no se trata de delegar en ella el bien y el mal. Se debe reducir en buena medida el mandato a la (de la) política, indicando (a través de las buenas prácticas) qué es lo que vale la pena generalizar.

La relación entre ciudadanos e instituciones: el buen gobierno de los países, de las ciudades y de los barrios, ¿está certificado y es certificable? ¿Dónde, cómo, por parte de quién? Si no se empieza certificando las innovaciones en los modos de gestión, o las buenas formas de autogestión, y el ejercicio de crítica práctica de las instituciones en las que se está inserto, es difícil imaginar una política que no sea demagógica y populista, chivo expiatorio de la ausencia de culturas, concatenación de palabras vacías de sentido.

Solo si se obliga a la política a plegarse ante las buenas prácticas podremos entrever perspectivas de cambio. ¿Cómo se habría

podido tener Constitución sin Resistencia, ley sobre el aborto sin lucha de las mujeres, reforma sanitaria sin luchas (y prácticas) por la salud en las fábricas, en los lugares de trabajo, en los hospitales psiquiátricos? ¿Cómo se habría podido escribir el Estatuto de los Trabajadores sin 1969?

Hacer visible la reconversión de los bienes sustraídos a la propiedad mafiosa, a la Camorra y a la 'Ndrangheta, y la transformación radical de funciones de los sitios contaminados químicamente o destinados a un uso ignominioso de la reclusión. Y la curación de periferias degradadas donde se reconstruye la sociabilidad, los «huertos urbanos» de lo social. Redescubrir las posibilidades de curar y de ser curados fuera de las instituciones totales y construir hasta en las cárceles lugares de emancipación posible. Todas estas son cosas que suceden en nuestro país; también se destruye la separación entre artes y oficios, entre la cultura de lo bello y el producto interior bruto, entre saber útil y saber y punto.

¿Qué prácticas nos permiten contrarrestar esta destrucción? ¿Frenar todo aquello que produce sufrimiento urbano, desarrollando todo aquello que hace crecer las virtudes locales? Combatir las instituciones totales y totalitarias construidas contra nosotros y contra los migrantes: se trata de proyectos puestos ya en marcha o configurados para el futuro próximo en varias ciudades y lugares. Abrir las puertas de las residencias para la tercera edad, de las fábricas, de los *call-center*, de las oficinas y de las administraciones públicas. Impedir que las jerarquías sofoquen los derechos a la palabra, a la argumentación, a la crítica, en cualquier lugar de trabajo, escuela o tribunal, hospital o cuartel.

Es verdad que el devenir y el rumbo que tome Europa será decisivo para el futuro. Es verdad que las políticas macroeconómicas deciden nuestras vidas y es preciso sabernos orientar con respecto a ellas. Pero, ¿estamos seguros de que David no puede vencer a Goliat una vez más? O al menos condicionar, dirigir, lograr ponerle freno, construyendo una masa crítica que dé sentido al hoy y al mañana.

Estos laboratorios de la ciudad social (el «festival de las ciudades sociales», las prácticas de desarrollo local, los laboratorios de ciudadanía, junto a los miles de festivales de poesía, filosofía, teatro, música), si se ligan a las prácticas concretas, pueden indicarnos un fragmento de futuro que vale la pena ponerse a buscar.

6. La acción comunitaria y los cuidados a domicilio

Sara Moreno-Colom

(Universidad Autónoma de Barcelona)

Este capítulo analiza las potencialidades y los límites de las políticas públicas a nivel local orientadas a potenciar la comunidad como agente activo en la atención y los cuidados a colectivos de personas mayores. Los cambios sociodemográficos que ha experimentado la población europea durante las últimas décadas, acaecidos en un contexto marcado por los discursos a favor de recalibrar y repensar los sistemas de bienestar, apuntan a la organización social de los cuidados como un importante reto. La comunidad emerge como un actor imprescindible ante las necesidades crecientes y el fracaso de los sistemas de bienestar actuales, sobre todo, en los países de Europa del Sur donde la familia asume buena parte de la responsabilidad de cuidados. En este contexto, surge la necesidad de evaluar las experiencias de acción comunitaria impulsadas desde el gobierno local para una mejor organización social de los cuidados. En concreto, se analiza una iniciativa comunitaria de cuidados potenciada por los poderes públicos municipales. Se trata del proyecto Radars impulsado por el Ayuntamiento de Barcelona desde 2008 como una iniciativa de acción comunitaria. El estudio de caso de este proyecto permite reflexionar sobre la relación de la administración pública local con las redes sociales vecinales, así como sobre los aportes o retos que surgen de esta interacción. En última instancia, la evaluación pretende aportar evidencia empírica relevante para abordar una cuestión central en la actualidad: ¿cuál es la capacidad de las políticas locales para definir espacios comunitarios de cuidados?

La comunidad: el cuarto vértice de los regímenes de cuidado

La organización social de los cuidados aparece como una cuestión de crucial importancia en el contexto europeo. La novedad no es la necesidad de cuidados sino la aceleración de la magnitud e intensidad del fenómeno, la atención de las personas dependientes, (Rodríguez Cabrero, 2011) al coincidir los cambios sociodemográficos, que suponen un aumento de la demanda, con la disminución de las prestaciones sociales (Daly y Lewis, 2000). El ritmo de envejecimiento de la ciudadanía europea supera la capacidad de unos sistemas de bienestar que permitían, hasta hace pocas décadas, atender las necesidades de cuidados de larga duración. Crisis de los cuidados (Pérez Orozco, 2014) o *care gap* (Pickard, 2001) son algunos de los conceptos acuñados en la literatura especializada para referirse a esta cuestión. ¿Cuáles son los límites y las potencialidades del escenario actual?

El histórico descuido del modelo social europeo

Rodríguez Cabrero (2011) explica cómo, desde los orígenes del Estado del bienestar, los cuidados de larga duración han pasado de ser un riesgo individual y familiar a ser un riesgo social mixto. Durante el periodo de expansión de los sistemas de bienestar, los cuidados se consideraban una responsabilidad familiar y femenina. En este sentido, es preciso considerar la debilidad del modelo social europeo que, desde sus inicios, descuidó o no consideró la importancia del trabajo de cuidados (Lewis, 2008). En general, los servicios públicos que se desarrollaron con la generalización de los Estados del bienestar fueron pensados para satisfacer las necesidades de aquellas personas que tenían, o habían tenido, relación con el mercado de trabajo. La sanidad y la educación pública garantizaban mano de obra sana y educada, mientras que las pensiones y los subsidios facilitaban el mantenimiento económico en periodos excepcionales de no actividad laboral (Torns *et al.*, 2014). Los cuidados de larga duración, distintos de los cuidados sanitarios, no formaban parte de los sistemas públicos de bienestar, excepto en situaciones de pobreza o extrema vulnerabilidad donde el Estado intervenía bajo la lógica asistencial (Rodríguez Cabrero, 2011). Este «descuido» histórico persiste hasta finales de los años setenta cuando, sin solucionar la invisibilidad institucional de los cuidados, los cambios sociodemográficos motivan el desarrollo de políticas sociales para dar respuesta a las necesidades emergentes. Se empiezan a articular distintas respuestas políticas en consonancia

con la tipología de regímenes de bienestar existentes (Bettio y Veras-hchagina, 2012). En una primera fase, este proceso de cambio implica una transición de los modelos asistenciales del Estado a los modelos universales. Pero a partir de los años noventa se inicia una nueva fase: «En el conjunto de los regímenes de bienestar europeo se está produciendo una reconstrucción del sistema de cuidados familiares a personas dependientes que se basa en sólidas tradiciones culturales, en el diseño de las políticas públicas y en la concepción conservadora de la libertad de elección entre prestaciones sociales» (Rodríguez Cabrero, 2011:20). Resultado de estas transformaciones, el actual modelo de cuidados de larga duración en el espacio social europeo se caracteriza por una creciente sustitución del sector público por el sector privado alcanzando fórmulas mixtas de gestión. Asimismo, la protección social en forma de servicios públicos pierde peso frente al creciente protagonismo de las prestaciones económicas. Con las trasferencias monetarias, el Estado transfiere responsabilidad a las personas beneficiarias que deben organizar y complementar la respuesta al riesgo (Rodríguez Cabrero y Marbán, 2013).¹ Este proceso de individualización de los cuidados conlleva la reproducción de las desigualdades sociales, especialmente, con relación a la clase, el género y la etnia.

Del social care al community care

Daly y Lewis (2000) introducen el concepto de *social care* para referirse a la manera en que una sociedad distribuye los cuidados entre el Estado, el mercado, la familia y la comunidad. En función de las relaciones que se establecen entre dichos actores, Rodríguez Cabrero (2011) afirma que las distintas políticas sociales son moduladas por procesos políticos dirigidos a socializar, familiarizar e individualizar el riesgo que suponen los cuidados. Siguiendo la senda de estas propuestas, Lyon y Glucksmann (2008) consideran el voluntariado como un actor más junto al Estado, el mercado y la familia dada la importancia del trabajo no remunerado y el trabajo informal en la gestión de los cuidados. Desde esta perspectiva, se recurre a la idea del *care diamond* en el que la implicación de la comunidad como agente activo transforma el tradicional triángulo de los sistemas del bienestar en una figura de cuatro esquinas. La economía feminista identifica este modelo con los cuatro polos de un diamante (Rodríguez, 2015).

¹ Es preciso apuntar que las políticas de austeridad motivadas por el contexto de crisis económica suponen un recorte, especialmente en los países del sur de Europa, en la intensidad y la protección de todas las medidas de atención y soporte a la dependencia.

Desde otra perspectiva ajena a la necesidad de repensar los sistemas de bienestar, se presentan sugerentes propuestas teóricas como la comunitarización del trabajo de cuidados defendida por Federici (2011) o la *caring society* descrita por Glenn (2000).

En paralelo a la reflexión teórica, los cambios sociodemográficos que ha experimentado la población europea durante las últimas décadas, acaecidos en un contexto marcado por los discursos a favor de recalibrar y repensar los sistemas de bienestar, obligan a plantear nuevas formas de organizar los cuidados revisando cómo se distribuye su responsabilidad. La implicación de la comunidad en la organización social de los cuidados implica pensar el *social care* en términos de *community care*.² La comunidad surge como un actor imprescindible ante las necesidades crecientes y el fracaso de los sistemas de bienestar, sobre todo, en los países de Europa del Sur donde la familia asume buena parte de la responsabilidad de cuidados. A la crisis de los cuidados se le añade una crisis económica galopante. Las respuestas políticas articuladas bajo el paradigma de la austeridad debilitan al Estado del bienestar y su capacidad de socializar el riesgo. Por el contrario, las respuestas comunitarias surgen como una salida novedosa que recupera viejas tradiciones para superar los límites de la responsabilidad pública. Lejos de la británica *Big Society* de David Cameron o la más reciente sociedad participativa del gobierno holandés, se apela a la comunidad para socializar el riesgo asociado a los cuidados en un sistema donde lo común se convierta en una parte integrante de los derechos y deberes de ciudadanía. Lejos de la lógica asistencial y el voluntariado tradicional, la acción comunitaria persigue apoderar la ciudadanía para reclamar derechos y construir alternativas que permitan alcanzar mayores cuotas de equidad social y calidad democrática.

Junto a los planteamientos teóricos, pensar la comunidad como agente activo en los cuidados abre debates en el recorrido hacia la intervención práctica. Algunos ejes de discusión se centran en la delimitación de la realidad comunitaria, el riesgo de reproducir desigualdades sociales y la relación que se establece con el Estado, la familia

² La referencia al término *community care* es muy amplia, aquí se introduce con el fin de referenciar las prácticas de cuidado comunitario que implican a agentes distintos de los institucionales y que van más allá de los programas públicos tradicionales. En este sentido, se hace referencia a programas más innovadores que, por ejemplo, el Servicio de Atención Domiciliaria. Una de las principales diferencias es que la persona receptora no es simplemente beneficiaria del servicio, sino que participa en su diseño y gestión.

y el mercado. Este tercer punto plantea interrogantes más específicos sobre la capacidad de las políticas locales para definir espacios comunitarios de cuidados. El presente capítulo analiza una iniciativa comunitaria de cuidados potenciada por los poderes públicos municipales con el fin de abordar las cuestiones siguientes.

¿Cuál es el equilibrio entre la responsabilidad pública, la profesionalidad y la atención comunitaria? ¿Qué significa social y políticamente construir cuidados que sean asumidos de manera colectiva y comunitaria? ¿Cómo pensar lo político en relación con lo comunitario? ¿Qué acciones desde lo público-estatal pueden contribuir a definir lo común y crear espacios que alienten tejidos comunitarios de cuidados gestionados desde abajo? ¿En qué escalas (local, regional, nacional, transnacional) se producen estas prácticas y qué capacidades tienen de escalar niveles? ¿Cómo organizan y gestionan colectividades e iniciativas políticas de apoyo comunitario en los cuidados? ¿Cuáles son las maneras y los valores que animan estas experiencias?

El caso del proyecto Radars

Con el fin de avanzar en la respuesta a algunos de los interrogantes planteados, se presenta un estudio de caso del proyecto «Radars» impulsado por el Ayuntamiento de Barcelona desde 2008 como una iniciativa de acción comunitaria dentro del catálogo de servicios sociales para las personas mayores.³

La acción comunitaria en Barcelona

El Ayuntamiento de Barcelona acumula cierta trayectoria en la acción comunitaria orientada a transformar y construir ciudadanía inclusiva desde el territorio. Este ha establecido distintos niveles de actuación entre los cuales cabe señalar tres: los planes de desarrollo comunitario que se empezaron a impulsar en 1996 como acciones planificadas

³ La metodología utilizada es la propia de los estudios de caso, con el análisis documental de las fuentes de información secundaria y la realización de entrevistas en profundidad con responsables políticos, técnicos y profesionales del territorio. En concreto, se ha realizado una entrevista con un responsable político, una entrevista con la dirección del proyecto, dos entrevistas con profesionales del territorio y cuatro entrevistas con participantes del proyecto. En todos los casos, se trata de entrevistas semidirigidas realizadas a partir de un guión compuesto por tres grandes bloques (proyecto, personas, barrio) concretados en función del perfil de las personas.

para mejorar la calidad de vida de los territorios con la participación ciudadana como elemento central; las redes de intercambio solidario que actúan como generadoras de nuevas dinámicas asociativas y relacionales; y las acciones de atención colectiva de los servicios sociales dirigidas a grupos de personas con necesidades comunes. Este último nivel incluye acciones comunitarias impulsadas desde los servicios sociales de atención primaria destinadas a la prevención, detección de situaciones emergentes, capacitación de colectivos y colaboración con iniciativas sociales (Ayuntamiento de Barcelona, 2010). El proyecto Radars se inscribe en esta línea de actuaciones donde el trabajo comunitario se caracteriza por el hecho de contar con las personas mayores como uno de los colectivos prioritarios. En parte, estas actuaciones se plantean desde el nuevo paradigma de promoción del envejecimiento activo mediante el fomento de las redes comunitarias (Subirats *et al.*, 2015). La perspectiva del envejecimiento activo ha ido ganando terreno en la planificación de las políticas asistenciales y de promoción social de Barcelona de acuerdo con las orientaciones europeas en materia de activación. Se entiende que el alargamiento de la vida de las personas requiere medidas que promuevan la participación y el fomento de la autonomía de las personas mayores más allá de una perspectiva individual que descuida los condicionantes estructurales de cada situación (Libro Blanco de la Dependencia, 2004). El envejecimiento activo trata de contraponerse a la idea de dependencia y persigue que las personas mayores sean autónomas a lo largo de su vejez. En este contexto, el Ayuntamiento de Barcelona ha dado impulso a iniciativas surgidas en barrios concretos convirtiéndolas en experiencias potenciales para otros barrios. En su mayor parte, los proyectos se vinculan a cuestiones de buen vecindario, voluntariado o salud, y se desarrollan en muchos distritos de la ciudad. Subirats *et al.* (2015) identifican el proyecto Radars, junto otros como *Bon veinatge* o *Baixem al carrer*, como una propuesta que promueve redes de cooperación ciudadana revisando el papel de los colectivos técnicamente identificados como diana. Se trata de propuestas que apuntan un cambio de rol de las personas mayores que pasan de ser sólo un *target* receptor como usuario de determinados programas, a representar un actor más activo que puede contribuir a su diseño y ejecución.

Todos formamos parte de la solución

Concretamente, Radars es un proyecto comunitario creado y llevado a cabo entre la administración pública, las entidades sociales y

la ciudadanía a título personal. Se trata de una red de acción y prevención comunitaria promovida por el ayuntamiento y un conjunto de entidades colaboradoras donde participan vecinos, comerciantes, voluntarios y profesionales de las asociaciones y servicios públicos vinculados a los diferentes territorios. El conjunto de estos actores se coordina para ayudar y facilitar la permanencia de las personas mayores en su hogar y garantizar su bienestar con la complicidad del entorno. El colectivo prioritario son las personas mayores de 75 años que viven solas o con otra persona mayor de 65, que tienen autonomía limitada y/o carecen de una red de apoyo, de manera que pueden resultar invisibles en el territorio.

El proyecto responde a una doble prioridad. En primer lugar, reducir el riesgo de aislamiento y de exclusión social desarrollando acciones preventivas para que las personas vulnerables que gozan de autonomía puedan seguir disfrutando de ella. En segundo lugar, paliar la soledad no deseada garantizando las necesidades sociales de afecto y amistad. Con relación a la primera cuestión, se busca la implicación del entorno desde las propias dinámicas cotidianas para llegar allí donde los servicios sociales tienen dificultad. Los cambios en las relaciones familiares y el entorno vecinal junto a los límites de los servicios sociales para el seguimiento de la exclusión social obligan a reflexionar sobre el modelo de atención para garantizar que se llega a todas las personas. Con relación a la segunda prioridad, cabe considerar dos aspectos. Por un lado, el aumento de personas mayores que viven solas en Barcelona. La ciudad tiene una población de 1.613.393 personas de las que el 11,5 % tienen más de 75 años y el 31,4 % de estas, viven solas. Muchas de estas personas han elegido seguir viviendo en su casa, solas o acompañadas, debido al alto sentimiento de pertenencia al barrio y su entorno, y así quieren seguir viviendo el resto de su vida. Por otro lado, los citados cambios en las dinámicas familiares y vecinales han modificado el sistema tradicional de cuidados de las personas mayores que quieren seguir viviendo en el barrio de toda la vida. Ambos aspectos conducen a la necesidad de implicar a la comunidad como agente activo en la organización social de los cuidados.

Los valores que inspiran el proyecto Radars se basan en la responsabilidad, la cooperación y el trabajo en común de los actores participantes de la administración pública y la sociedad civil. Se parte de la idea que «todos formamos parte de la solución» y, como consecuencia, todas las personas que integran la red comunitaria tienen un mismo protagonismo. De esta manera la creación de la red permite

optimizar los recursos existentes y construir el barrio como espacio más humano y solidario (Subirats *et al.*, 2015). Se busca generar sinergias para optimizar la gestión de los recursos, es decir, «capitalizar» los disponibles para minimizar la creación de nuevas necesidades de espacios y proyectos. Asimismo, se busca la transformación del barrio en un territorio «amigable y seguro para la gente mayor que vive en él». Implica la dinamización de las relaciones sociales del barrio para conseguir una transformación social y un mayor bienestar potenciando la capacidad de acción de los diferentes agentes desde su propia autonomía.

Mirada sensible y respetuosa

El funcionamiento del proyecto parte de la complicidad del entorno y la cotidianidad de las personas que viven y/o trabajan en él. Se trata de una mirada sensible y respetuosa hacia la gente mayor. El proyecto impulsa un proceso de prevención que se inicia con la detección, seguida de la valoración, la intervención y el seguimiento de la población diana. Un proceso continuo, dinámico y sensible con la fragilidad de los destinatarios. Como explica la responsable técnica del proyecto con relación al origen y los objetivos: «Se trata de una idea simple, mirar con conciencia y avisar».

La operativa empieza con un trabajo puerta a puerta para identificar a las personas mayores en riesgo de aislamiento, así como vecinos y comerciantes sensibilizados con la problemática para implicarlos como «radares». El puerta a puerta vecinal es la tarea más compleja y sensible de todo el proceso ya que implica dirigirse a los domicilios de las personas sin conocimiento previo de ellas. Con el fin de superar la desconfianza inicial que supone una visita inesperada en el espacio privado, garantizar la seguridad de la población diana y conseguir el éxito de la captación, esta tarea se realiza con voluntarios de la Cruz Roja. Resulta fundamental el conocimiento social de dicha entidad para contar con la confianza de las personas mayores para abrir las puertas de su casa y darles a conocer el proyecto. A partir de una exploración previa de servicios sociales, se hace una selección de los edificios donde se considera que residen más personas mayores en el barrio y donde pueden necesitar más ayuda. Una vez seleccionados los edificios, y previa formación de los voluntarios de Cruz Roja, se inicia la prospección puerta a puerta para detectar los potenciales participantes. Durante la visita, se pregunta sobre el estado de salud y se ofrece la posibilidad de participar en el proyecto. En caso de detectar una situación de riesgo, cuando se

cuenta con el permiso de la persona mayor, se transmite la información a los referentes técnicos municipales del proyecto. El Espacio de valoración de la situación de riesgo o exclusión social se encarga de valorar el caso, definir el tipo de intervención e impulsar el seguimiento conjunto de la red del barrio vinculada al proyecto Radars.

Durante el seguimiento, cada agente asume una parte de la tarea en función de su compromiso. Las personas voluntarias y las entidades que actúan como radares⁴ tienen el objetivo de hacer un seguimiento diario de las personas mayores del entorno con una mirada sensible y respetuosa, sin entrar en su domicilio y respetando su privacidad. Deben estar atentos a la dinámica diaria de la población diana de manera que si detectan algún cambio en su rutina, comportamiento o aspecto contacten con los servicios sociales (llamada o e-mail). Las personas mayores detectadas son valoradas por los profesionales técnicos que intervienen conjuntamente con la red del barrio en caso de necesidad. El proceso de seguimiento ordinario, se completa con el apoyo de una plataforma telefónica⁵ formada por personas voluntarias que llaman de manera periódica a las personas usuarias para saber cómo están, charlar un rato e invitarlas a participar en las actividades del barrio. Este seguimiento telefónico tiene el objetivo de actualizar la información sobre la situación de la persona mayor, así como vincularla a la vida social del barrio. Finalmente, existe la Mesa Radars, pensada como un punto de encuentro entre vecinos y comerciantes del barrio, servicios públicos y entidades que forman parte de la red comunitaria. La creación de este espacio sirve para facilitar el intercambio de información y conocimientos entre los distintos actores; coordinar las intervenciones; y evaluar el desarrollo del proyecto con vistas a su mejor planificación. Se observa, pues, que la operativa de la red integra cinco espacios que trabajan en común a partir de la corresponsabilidad y desde la horizontalidad (Puerta a Puerta, Espacio de Valoración, Radares Vecinales y Comerciantes, Plataforma Seguimiento Telefónico y Mesa Radars).

Radares especializados

Las farmacias y las áreas básicas de salud forman parte del proyecto como radares especializados distintos a los establecimientos

⁴ Radares vecinales en el caso de entidades y personas voluntarias y radares comerciales en el caso de los comercios del barrio.

⁵ En algunos barrios, la plataforma de seguimiento telefónico está gestionada por entidades del territorio.

comerciales que se limitan a identificar y comunicar situaciones de riesgo. Los profesionales que trabajan en las farmacias son un referente muy importante en la vida cotidiana de las personas mayores con las que mantienen una relación privilegiada de confianza y soporte. Los farmacéuticos son personas con un perfil ideal para el proyecto: por un lado, son agentes de salud y, por otro, se trata de vecinos integrados de lleno en el tejido social del entorno. Tal y como se relata desde el Colegio Oficial de Farmacéuticos de Barcelona (COFB): «Somos agentes de salud y, si entrábamos al programa, teníamos que aportar algún valor añadido».

En 2014, se firma un convenio de colaboración entre el COFB y el Instituto Municipal de Servicios Sociales del Ayuntamiento con el fin de coordinarse para llevar a cabo actuaciones comunes y lograr una atención más eficaz a las personas mayores. La colaboración prevé distintas modalidades de participación por parte de las farmacias. En primer lugar, como agentes básicos que informan a las personas mayores de la posibilidad de acogerse al programa, así como radares que comunican situaciones de riesgo relacionadas con la población diana. En segundo lugar, como espacio de mediación para que la farmacia sea un punto de encuentro entre la persona mayor y los servicios sociales. La situación de vulnerabilidad de las personas mayores que viven solas provoca que, en muchas ocasiones, no quieran abrir la puerta de sus domicilios a los servicios sociales por miedo y desconfianza. Por el contrario, el personal de las farmacias suele establecer vínculos de confianza y afecto con la población diana. Estos vínculos facilitan la mediación para organizar encuentros con servicios sociales ofreciendo el propio local. Por último, y esta es la opción más frecuente entre las personas profesionales, los farmacéuticos pueden funcionar como radares especializados que complementan la tarea de servicios sociales, es decir, que no solo detectan los problemas sino que también contribuyen a resolverlos. Esta modalidad implica intervenir en los casos detectados previamente porque necesitan alguna actuación de tipo sanitario. En este sentido, algunas de las tareas que se llevan a cabo desde las farmacias incluyen: revisar los medicamentos que dispensan a los clientes, mejorar la adherencia al tratamiento, hacer el seguimiento farmacoterapéutico con dispositivos de dosificación personalizados,⁶ impartir educación sanitaria en diversas patologías

⁶ El sistema personal de dosificación (SPD) fue iniciativa del Colegio de Farmacéuticos de Barcelona y ahora ya se suministra a todo el Estado. Es un envase diseñado para evitar confusiones a la hora de tomar la medicación y, de este modo, mejorar el cumplimiento terapéutico de los pacientes, que en determinadas patologías es solo del 50 %.

o acompañar al paciente en la adquisición de hábitos de vida saludable. Desde el COFB se explica que, con la adhesión al proyecto Radars, «cumplimos una doble finalidad: nuestra voluntad de ser cada vez más cercanos a los vecinos y vecinas del barrio, y poner en valor la red de farmacias de Barcelona y su coordinación y organización».

Del barrio de Gracia a Beijing

El Proyecto Radars nace en 2008 inscrito en el barrio del Camp d'en Grassot-Gracia Nueva del distrito de Gracia. Desde sus inicios ha contado con la participación de voluntariado, asociaciones de vecinos y comerciantes, la Asociación de Madres y Padres de Alumnos, entidades de personas mayores, los equipamientos del barrio (Centro de Asistencia Primaria en salud, casal, centro cívico, residencia y centro de día), el distrito y los servicios sociales. A los cuatro años de su nacimiento, el proyecto llegaba a doscientas cincuenta personas mayores del barrio, más de doscientos radares vecinales y comerciales y un trabajo en red de más de veinte entidades y servicios.⁷

A partir de los buenos resultados del proyecto,⁸ en 2011 se inicia su extensión a dos nuevos barrios de la ciudad y, en 2012, se aprueba una Medida de Gobierno⁹ que plantea la ampliación progresiva de su área de influencia, con la implicación del Instituto Municipal de Servicios Sociales, los servicios sociales de los distritos y la dotación de un coordinador/a y un técnico/a para el proyecto. El presupuesto anual establecido es de 90.000 euros (Subirats *et al.*, 2015; Ayuntamiento de Barcelona, 2012). El objetivo es contar con una dirección única que permita planificar la implementación del proyecto en el territorio garantizando la metodología y los valores de la experiencia inicial del barrio de Camp d'en Gassot. Además, se persigue una gestión eficaz y eficiente de los procesos y los recursos vinculados al proyecto. Con este impulso, se extiende el proyecto a otros barrios de la ciudad. Según los últimos datos publicados, actualmente está presente en nueve de los diez distritos de la ciudad, concretamente, en veintitrés barrios con seiscientos cuarenta dos radares vecinales,

⁷ Este trabajo en red de las entidades permitió la creación del *Portal de recursos y servicios para las personas mayores del Distrito de Gracia*.

⁸ El balance se realiza contabilizando los actores (personas mayores, radares, radares especializados y voluntarios) que forman parte del proyecto, su implicación y su continuidad.

⁹ *Mesura d'implementació del projecte Radars a nivell de Ciutat*, aprobada el 15 de mayo de 2012.

trescientos veinticuatro radares comerciales y cuatrocientas cincuenta y dos farmacias dentro del convenio.

Los buenos resultados y el éxito del proyecto han llevado a extenderlo a otros municipios como Igualada, Granollers y Mataró. El Instituto Municipal de Servicios Sociales del Ayuntamiento de Barcelona ha firmado un convenio de apoyo técnico y metodológico en todos los aspectos necesarios para la correcta implementación en estos municipios. Además, se ha despertado un creciente interés a nivel internacional y en 2015 el Congreso Internacional de Personas Mayores celebrado en Beijing (China) invitó a la administración local a presentar el proyecto Radars.

Reflexiones sobre la acción comunitaria y los cuidados

El caso del proyecto Radars invita a reflexionar sobre algunas de las muchas cuestiones que plantea la implicación de la comunidad en la organización social de los cuidados a partir de la intervención diseñada por instancias municipales expuestas en el primer apartado del presente capítulo. A continuación se abordan aspectos relacionados con el papel de lo público con relación a la comunidad, los valores y niveles que impulsan la intervención y la interacción entre los distintos actores.

Lo público contribuye a definir lo común

El proyecto Radars representa un buen ejemplo del tipo de acciones que desde lo público pueden contribuir a definir lo común. Como se ha explicado en el epígrafe anterior, la propuesta surge desde los servicios sociales de barrio con el fin de implicar a la ciudadanía, organizada y no organizada, para dar respuesta a una necesidad de cuidados que la red pública por sí sola no logra alcanzar. Responsables técnicas del proyecto cuentan que el punto de partida fue preguntarse cómo era posible que en una ciudad como Barcelona, con un amplio dispositivo de servicios sociales de atención a las personas dependientes (servicios de atención domiciliaria, comidas sociales, tele-asistencias, etc), muriesen mayores en su casa sin que nadie lo supiera. La voluntad e inquietud por superar los límites de los servicios sociales ante estas situaciones de vulnerabilidad dio pie a impulsar un proyecto inspirado en lo que se venía haciendo tradicionalmente y de manera informal en los pueblos. Recuperar dinámicas de relaciones comunitarias surgidas de la

necesidad y la convivencia. La sencillez de una idea que contribuye a humanizar los barrios forma parte del éxito de un proyecto inspirado en el pasado para resolver problemas del presente y construir ciudadanía para el futuro.

La mirada respetuosa y sensible del entorno hacia las necesidades de cuidado impulsa la creación de espacios y sinergias que refuerzan el tejido comunitario. En este sentido, se puede afirmar que el proyecto Radars construye comunidad a partir del trabajo en red de la sociedad civil y la administración pública con el fin de dar respuesta a las necesidades que derivan de los cambios sociodemográficos. Si bien el impulso inicial se da desde lo público, las relaciones que se establecen durante su puesta en marcha permiten tejer nuevas confianzas que superan la lógica institucional y refuerzan la acción comunitaria. Un aspecto común entre las personas voluntarias que forman parte del proyecto es la importancia que dan al hecho de sentirse integrantes de un todo que funciona gracias a la complicidad con el entorno. Algunas de ellas cuentan, con entusiasmo y sorpresa, cómo hasta el momento no habían hecho nada con vecinos de toda la vida y que eran auténticos desconocidos a pesar de cruzarse diariamente. Entrar a formar parte de una misma red con el objetivo de trabajar en común para prevenir la exclusión de las personas mayores genera identidad comunitaria. Se trata de un efecto simbólicamente muy positivo porque contribuye a la emergencia de una comunidad que existía pero no se reconocía. El proyecto convierte el círculo vicioso de la exclusión social de los mayores en un círculo virtuoso: los buenos resultados en términos de detección, seguimiento y prevención del riesgo generan sinergias positivas entre las personas voluntarias de un mismo entorno. A lo largo de los siete años de andadura, otros objetivos no prioritarios inicialmente han tenido mayor protagonismo fruto de estas dinámicas positivas; en muchos barrios, a partir de un impulso público han surgido actividades e iniciativas comunitarias más allá de las previstas en el proyecto.

Un ejemplo es el caso del trabajo orientado a romper con las situaciones de aislamiento de la población diana. En muchas ocasiones, los mayores son reacios a participar de la oferta pública destinada a su colectivo, no se sienten cómodas en los espacios institucionalizados para la gente mayor y con los años ven reducidos sus círculos de amistad y afecto. La resistencia a participar en actividades organizadas en centros cívicos, casales, residencias y la pérdida de amistades que supone el envejecimiento de la población dificulta sus posibilidades

de socialización. De manera no prevista, la implicación de los radares vecinales a menudo ha propiciado pequeños encuentros cotidianos, para tomar un café o pasear por el parque, con las personas mayores, más allá del protocolo previsto en el proyecto. Estos encuentros potencian su socialización, ampliando su círculo de relaciones, acercándolos a la vida sociocultural del barrio y, en consecuencia, mejorando la percepción de su estado de salud. Estas relaciones que se establecen de manera espontánea son una buena muestra de cómo se pueden crear espacios que alienten tejidos comunitarios de cuidados gestionados desde abajo.

Corresponsables en la vida cotidiana

Cuando se analizan los valores que animan la experiencia del proyecto Radars, aparece la importancia de la corresponsabilidad y el compromiso en el escenario de la vida cotidiana. La participación de los vecinos y comercios implica incorporar la atención y la observación del entorno en sus rutinas y actividades diarias. No supone ningún cambio en su vida, ni una dedicación adicional en términos de tiempo, simplemente se trata de hacer lo mismo que venían haciendo pero con una nueva mirada. El conjunto de estos valores y maneras hacen del nivel local el más indicado para impulsar este tipo de actuación.

En el caso de Barcelona, cabe destacar el amplio marco competencial que le confiere la Carta Municipal de Barcelona. Un marco competencial que permite desplegar más servicios en el ámbito local y, por tanto, con gran impacto en la cotidianidad de las personas. El nivel local es aquel que mayor impacto tiene en la vida cotidiana de las personas, es el ámbito administrativo más próximo a la ciudadanía y, por ello, más permeable a adaptarse mejor a los cambios sociales. La experiencia del proyecto Radars apunta a la escala local como el escenario ideal para la promoción de prácticas que promocionen el papel de la comunidad. La proximidad representa una posición privilegiada para la detección de necesidades y la articulación de complicidades en la cotidianidad de la ciudadanía. Sin embargo, surge el interrogante de hasta qué punto la implicación de la comunidad en los cuidados puede escalar a otros niveles superiores. El balance de la implementación del proyecto a nivel de ciudad aporta algunas ideas al respecto.

La escalabilidad de un proyecto de éxito en el ámbito territorial al conjunto de la ciudad conlleva el riesgo del fracaso si hay precipitación política, es decir, cuando se pretende implementar proyectos

técnicamente perfectos sin la suficiente sensibilidad social. Ello puede generar tensiones entre la perspectiva técnica y la política. El proyecto Radars es una iniciativa técnica que resulta atractiva políticamente por los buenos resultados obtenidos en términos de efectividad e impacto social. Sin embargo, las técnicas responsables cuentan que el éxito acumulado con el proyecto se debe a una acción política desempeñada poco a poco y desarrollada desde la complicidad con el territorio. Se manifiestan contrarias a toda decisión política que no considere la importancia del proceso y el respeto a la diversidad y el ritmo de cada barrio. En este sentido, el proyecto se aleja de las actuaciones orquestadas desde arriba que no cuentan con un mínimo de masa crítica. Por esta razón, resulta fundamental marcar los criterios y el ritmo de la implementación, así como garantizar la coordinación de una misma metodología. Este es uno de los objetivos que motiva la elaboración de la citada Medida de Gobierno (Ayuntamiento de Barcelona, 2012) que, entre otros aspectos, permite fijar la estructura técnica de coordinación y despliegue. Para iniciar el proyecto en un barrio es preciso partir de la demanda del territorio, allí donde ninguna entidad se interesa por el proyecto no se contempla la posibilidad de su desarrollo. Este criterio permite garantizar la existencia de una mínima realidad comunitaria, más o menos explícita, para iniciar la red de cooperación. El interés y el compromiso inicial son aspectos fundamentales para evitar la insensibilidad social de un buen proyecto técnico atractivo políticamente.

En definitiva, la experiencia del proyecto Radars muestra cómo desde lo político se potencia lo común con el soporte técnico y el compromiso del territorio. La administración ofrece un acompañamiento para restablecer y reforzar vínculos comunitarios en la dinámica cotidiana, en ningún momento impone o genera, simplemente impulsa. Básicamente, porque sin el compromiso del territorio aumentan las posibilidades de fracaso de un proyecto que ha resultado exitoso en otras realidades sociales. La existencia de algún vínculo entre el grupo de personas que forma parte del territorio resulta un aspecto fundamental para el éxito de la acción comunitaria en términos de apoyo mutuo y transformación de la realidad. Por ejemplo, los bancos de tiempo funcionan mejor allí donde existían relaciones de confianza previa.

Cuestión de equilibrios entre lo público, lo profesional y lo comunitario

El éxito del proyecto Radars se basa en un sólido equilibrio entre la responsabilidad pública, la profesionalidad y la atención comunitaria. Contrariamente a algunas ideas muy asentadas, en la Medida de

Gobierno aprobada en 2012 se afirma que uno de los aprendizajes que ha supuesto el proyecto Radars durante los primeros años ha sido entender que no todas las problemáticas son responsabilidad de las administraciones y servicios públicos que en algunas ocasiones no disponen de los recursos para atenderlas. Como cuentan algunas responsables técnicas del proyecto, ello no implica sustituir la actuación de los servicios sociales sino encontrar nuevos mecanismos de comunicación y circuitos de intervención. Unos mecanismos y circuitos que permitan acercar los servicios sociales a la población cuando sea necesario y, sobre todo, antes de que su situación empeore. Establecer contacto para definir el tipo de intervención necesaria desde los servicios profesionales que sea capaz de minimizar los riesgos de exclusión y garantizar el bienestar de las personas. En este proceso, no hay sustitución de responsabilidades sino complicidad del entorno desde una concepción de lo público que niega la idea del Estado omnipotente capaz de controlarlo todo. Por el contrario, Radars es un proyecto de acción comunitaria que necesita la participación de todos los agentes del territorio para su desarrollo. Parte de la idea que todos forman parte de la solución y, por tanto, comparten protagonismo y coadscrición en el proyecto.

Este planteamiento abre un debate sobre los límites de la administración. Como explica una de las técnicas responsables, el proyecto Radars nace al aceptar que «la administración ha de ser capaz de no llegar a todo para respetar la privacidad de las personas». En este sentido, el proyecto emerge como una iniciativa política de apoyo comunitario que no vislumbra peligros de sustituir la responsabilidad pública; es un proyecto orientado a trabajar conjuntamente a partir de una red que facilite la coordinación y la corresponsabilidad entre la administración pública y la sociedad civil. La misma administración reconoce que el proyecto es beneficioso en la medida en que mejora el conocimiento de las dinámicas vecinales y logra mayor proximidad de la ciudadanía con los servicios sociales.

Este equilibrio basado en la complementariedad y no la sustitución se articula identificando cinco espacios horizontales dentro de la red que distinguen responsabilidades y niveles de implicación de los agentes según su carácter público, profesional o comunitario. Desde el puerta a puerta realizado por los voluntarios de Cruz Roja hasta los farmacéuticos que controlan la toma de medicamentos pasando por los radares vecinales. El caso de las farmacias es un buen ejemplo de cómo conviven el ámbito público, profesional

y comunitario. Representantes del sector afirman que su participación refuerza el valor añadido del farmacéutico como agente de salud integrado en los barrios. El caso de los voluntarios de Cruz Roja responde a una decisión estratégica para garantizar el inicio del proyecto. La figura del voluntariado tradicional genera confianza en la población superando los obstáculos que desde servicios sociales se encuentran para acercarse a los domicilios de los mayores. Del mismo modo, la no adscripción de los radares vecinales al voluntariado tradicional es un valor añadido para el seguimiento de las personas que no quieren ser atendidas bajo lógicas asistenciales. En definitiva, el equilibrio de los actores es necesario para el buen funcionamiento de un proceso continuo y dinámico que se piensa desde la fragilidad de los destinatarios.

Aunque el proyecto Radars permite avanzar en la necesaria socialización del cuidado sin desresponsabilizar el resto de agentes, en especial, la administración pública, los datos ponen de manifiesto la feminización del mismo. La mayoría de personas mayores que viven solas en Barcelona y constituyen la población diana son mujeres. Asimismo, el perfil mayoritario de radar vecinal se corresponde con una mujer de 60 años que participa a título individual, sin organización detrás y con vinculación en el barrio. En todos los barrios, los hombres muestran más resistencia a participar, como usuarios o voluntarios, con la excepción de los radares especializados. Estas diferencias de género evidencian las dificultades socioculturales para socializar los cuidados entre aquellos que acarrean trayectorias vitales pensadas desde la masculinidad hegemónica. También atestigua la buena acogida de estos proyectos entre aquellas personas que acumulan larga experiencia en los cuidados. El testimonio de las mujeres voluntarias pone de manifiesto cómo el círculo virtuoso de los cuidados les permite identificarse con una comunidad que visibiliza el valor de aquello que llevan haciendo toda la vida desde la invisibilidad social y económica. El reconocimiento del papel activo de estas mujeres, más allá de usuarias de los servicios públicos, alimenta su sentimiento de pertenencia a la comunidad, un sentimiento percibido como el retorno del proyecto, es decir, aquello que les aporta. Sin embargo, la otra cara de este empoderamiento femenino es la reproducción de las desigualdades de género y la feminización de los cuidados.

Como conclusión

El caso del proyecto Radars representa una buena práctica de acción comunitaria impulsada desde el gobierno local para mejorar la organización social de los cuidados con la implicación de la comunidad. Parece posible apuntar que el éxito del proyecto no plantea riesgo de institucionalizar el voluntariado con escasa profesionalización, ni de sustituir la responsabilidad pública. Del mismo modo que la participación de la ciudadanía junto a profesionales logra un equilibrio entre agentes que recuerda las fronteras entre la socialización del riesgo y el asistencialismo en los cuidados. La escalabilidad desde el nivel local y la masculinización del voluntariado aparecen como los límites del proyecto que no dificultan la andadura del presente pero plantean retos de futuro.

La red de corresponsabilidad de la administración pública con la sociedad civil genera procesos de vinculación y apoyo mutuo entre un grupo de personas que comparten un mismo espacio. La respuesta a las necesidades de cuidado, llegando allí donde no alcanza la responsabilidad pública, alimenta la identidad comunitaria y esta consciencia de pertenencia contribuye a transformar la realidad más allá de lo previsto en el proyecto. Se genera un círculo virtuoso con enormes potencialidades a nivel comunitario que parte de la visibilidad social de los cuidados.

Bibliografía

- Ayuntamiento de Barcelona (2010), *Barcelona per l'acció comunitaria*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- _____ (2012), *Mesura d'implementació del projecte Radars a nivell de Ciutat*, Barcelona, Ajuntament de Barcelona.
- Bettio, Franca, y Aliana Veraschagina (coord.) (2012), *Long-Term Care for the elderly. Provisions and providers in 33 European countries*, Luxemburgo, Comisión Europea, disponible online.
- Daly, Mary, y Jane Lewis (2000), «The concept of social care and the analysis of contemporary welfare states», *British Journal of Sociology*, vol. 51, núm. 2, pp. 281-298.
- Glenn, Evelyn Nakano (2000), «Creating a Caring Society», *Contemporary Sociology*, vol. 29, núm. 1, pp. 84-94.
- Federici, Silvia (2011), «Sobre el trabajo de cuidados de las personas mayores y los límites del marxismo», en Cristina Carrasco, Cristina Borderias y Teresa Torns (eds.), *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Barcelona, Catarata.
- Lewis, Jane (2008), «Gender and welfare state change», en Stephan Leibfried y Steven Mau, (eds.), *Welfare states: construction, deconstruction, reconstruction*, Edward Elgar, Cheltenham (UK).
- Lyon, Dawn y Miriam Gluksmann (2008), «Comparative Configurations of Care Work across Europe», *Sociology*, vol. 1, núm. 42, 2008, pp. 101-18.
- Pérez Orozco, Amaia (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014.
- Pickard, Linda (2001), «Carer Break or Carer-blind? Policies for informal Carers in the UK», *Social Policy and Administration*, vol. 35, núm. 4, pp. 441-458.
- Rodríguez Cabrero, Gregorio (2011), «Políticas sociales de atención a la dependencia en los Regímenes de Bienestar de la Unión Europea», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, vol. 29, núm.1, 2011, pp. 13-42.
- Rodríguez Cabrero, Gregorio, y Vicente Marbán (2013), «La atención a la dependencia en una perspectiva europea: de la asistencialización a la cuasi-universalización», en Eloisa del Pino y M. J. Rubio Lara. *Los estados del bienestar en la encrucijada*, Madrid, Tecnos.
- Rodríguez, C. (2015), «Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad», *Nueva Sociedad*, núm. 256, pp.1-10.

Subirats, Joan, Mercè Pérez Salanova y Eva Alfama (2015), *Las políticas locales de envejecimiento activo en España (2002-2012) ¿Promoviendo la autonomía y la participación de las personas mayores?*, Bellaterra, IGOP.

Torns, Teresa, Vicent Borràs, Sara Moreno y Carolina Recio (2014), *Nuevas profesiones para la organización social del cuidado*, disponible online.

7. Tejer cuidados a micro y macro escala entre lo público y lo común

Susana Draper
(Universidad de Princeton)

Al compás de los movimientos de corte autónomo que se gestaron durante las crisis financieras en países del sur de América Latina a comienzos del nuevo siglo (como el 2001 argentino) y de los movimientos que abrieron la primera década del siglo, como el 15-M en España y Occupy Wall Street en Estados Unidos, se ha ido haciendo más visible la búsqueda de relaciones sociales alternativas a la precariedad y la privatización de la vida neoliberal. Se trata de instantes pico en los cuales miramos hacia un horizonte de lo común comunitario que engarza con la pregunta por las bases siempre invisibilizadas de reproducción de la sociedad.¹ Al hablar de lo común-comunitario me refiero a formas de relacionarnos que no se reducen al primado capitalista de la propiedad y el dinero, algo que Massimo De Angelis nombra como un lugar para desplegar «modos alternativos de reproducción de la vida».² Se trata de una *lengua menor* desde la cual se tejen líneas de fuga hacia otra forma de vida, articulando prácticas sociales desde redes de solidaridad, ayuda mutua y cooperativismo en medio del universo capitalista. La figura de una lengua menor surge como un modo de visualizar la forma en que podríamos abordar los cuidados en este texto, a tono con el desafío que propone este volumen cuando nos insta a pensar acerca de los estilos y regímenes de significación que adquieren los cuidados cuando los miramos desde diferentes escalas, micro o macro.

¹ Silvia Federici, «Feminism and the politics of the commons», *The commoner*, núm. 15, 2012; Christian Laval y Pierre Dardot, *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Barcelona, Gedisa, 2015.

² Massimo De Angelis, «Preface: Care Work and the Commons», *The Commoner*, núm. 15, p. xiii, disponible *online*.

La tensión entre dimensiones atraviesa las dificultades que enfrentamos en nuestro propio análisis a la hora de definir lo que entendemos por cuidados: por un lado, necesitamos delimitar ciertas tareas o trabajos específicos a los que remitimos al hablar de cuidados mientras que, por otro lado, no podemos perder de vista la dimensión más global en la que estos remiten a la malla misma en que se entreteje nuestra vida cotidiana, implicando las relaciones de interdependencia que hacen posible la vida social. En este texto propongo trazar un contrapunteo entre dos niveles y registros en los que se despliegan luchas por los cuidados: el estatal, a partir del recientemente aprobado Sistema Nacional Integrado de Cuidados en Uruguay y el autónomo, a través del colectivo de trabajadoras inmigrantes, Territorio Doméstico, en Madrid. Comenzaré por trazar el contexto en el que surge la proyección a macroescala del Sistema de Cuidados en Uruguay, en donde se plantea el cuidado como un *derecho* de la ciudadanía, para pasar luego a analizar el proceso-experiencia de Territorio Doméstico, en Madrid, que considero admirable para abordar y aprender sobre modos de tejer una lengua diferente sobre cuidados a varios niveles: afectivo, discursivo, cooperativo. Este grupo representa una forma creativa de lucha llevada a cabo por un colectivo de mujeres inmigrantes que habitan un espacio marginalizado e invisibilizado. Mi propósito es que este texto opere como un caleidoscopio en donde podamos mirar la forma que adquiere la lucha por los cuidados desde prácticas diferentes, con el propósito de ver y pensar las líneas de debate que se abren desde sus tensiones y formas de hacer. El caso de un Sistema Nacional plantea un marco de garantía legal para *comenzar a pensar y hacer cuidados* como un derecho de todas las personas, mientras que el caso de Territorio Doméstico nos plantea un modo de mirar y hablar de los cuidados que expande su horizonte de significación ya que se introducen las voces de quienes rara vez cuentan como sujetos de derecho. Al proponer este contrapunteo entre el habla de cuidados a nivel nacional y a nivel de grupos autónomos, me interesa ahondar en las tensiones o contradicciones más fuertes que se dan entre lo que Laval y Dardot llaman la lengua más abstracta del derecho público como pacto entre los individuos (ciudadanos) y el Estado, y el nivel de la co-actividad como forma de red solidaria situada y concreta.

Este texto hubiera sido imposible sin la generosidad de una serie de mujeres que, en medio de agendas apretadas, hicieron tiempo para conversar sobre sus luchas, logrando avanzar una forma diferente de hacer cuidados y de cuidar sus colectivos en múltiples

dimensiones. Por el lado uruguayo, doy las gracias a Clara Fassler de la Red Género y Familia y a Elena Fonseca de Cotidiano Mujer; por el lado español, a Rafaela Pimentel de Territorio Doméstico y Senda de Cuidados, a Alejandra Villaseñor y a Débora Ávila, también de Senda de Cuidados.

Pasaje a macroescala: desafíos del Sistema Nacional Integrado de Cuidados en Uruguay

En noviembre de 2015 se aprobó la Ley para el Sistema Nacional e Integrado de Cuidados (SNIC, en adelante) en Uruguay con la que se declaraba que todas las personas en situación de dependencia tendrían el derecho a ser cuidadas y se proponía la necesidad de comenzar a valorar socialmente la tarea de cuidar y promover una mayor igualdad en la división sexual del trabajo reproductivo. Este logro se enmarca dentro del inicio del tercer gobierno del Frente Amplio en el año 2015, cuando la visualización de los cuidados por la que venían luchando diversos grupos de mujeres adquiriría una prioridad en la agenda pública. El SNIC se propone la finalidad del diseño e implementación de políticas públicas que cubran los cuidados de las personas que se consideran en *situación de dependencia*, esto es, que no son capaces de realizar las actividades cotidianas por sí mismas. Con esto se incluye a niñ*s en los primeros años (de 0 a 3), personas con discapacidades (que no se valen por sí mismas) y personas adultas mayores que no puedan realizar las actividades cotidianas por sí mismas.³

Esta normativa articula una definición de cuidado que comprende dos marcos conceptuales: uno más amplio que define los cuidados como un componente esencial en la reproducción de la vida cotidiana y de la sociedad, y uno más específico que apunta a lo que iba a ser la prioridad del SNIC en su primer instancia: la dependencia. El proyecto se enfoca en los cuidados como «una función social que implica

³ Hay un parecido con la Ley de Dependencia (Ley de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia) que entró en vigor en España en 2007, con el Gobierno de Zapatero y que fue restringida mediante la implantación de medidas de viabilidad presupuestaria entre los años 2012 y 2015 por el Gobierno del Partido Popular. En *Hacia un Sistema Nacional Integrado de Cuidados*, coordinado por Clara Fassler, (Montevideo, Trilce, 2009), se presenta el caso de la de Ley de dependencia española como un modelo posible, en la primera sección. Sin embargo, hay diferencias en los tipos de cuidados ofrecidos y en la línea promotora de formas cooperativas de cuidados que no aparecían en el caso español.

tanto la promoción de la autonomía personal como la atención y asistencia a las personas dependientes». ⁴ A partir de abril de 2016 se dio el primer paso con el lanzamiento del Portal del SNIC con el propósito de ofrecer una plataforma física y virtual a través de la cual acceder a información sobre el sistema, comunicarse con preguntas y aprender de los diferentes servicios. El portal tiene información sobre las diferentes zonas de cuidados y las pautas de ingreso por familia a través de las cuales se determina el acceso a los servicios. Además de las listas con cuidadores y cuidadoras avalados por el sistema, se explica a potenciales cuidadores cómo registrarse o cómo inscribirse para los cursos de capacitación en cuidados y se ofrece un modelo de contrato de trabajo.

Como decía, la aprobación de la ley cristalizó un paso importante para una larga lucha que se habían realizado a lo largo de décadas por parte de mujeres vinculadas a la justicia de género. Crucial en promover una discusión sobre los cuidados fue la Red Género y Familia que desde 1994 se consolida como un espacio multidisciplinar dedicado a desarrollar estrategias para incidir en políticas públicas a través de una perspectiva de género. El marco en el que se comenzó a desarrollar un discurso sobre la necesidad de articular un sistema público de cuidados se fue consolidando a través de diferentes estudios, diálogos y publicaciones en los que se visualizaban una serie de cambios demográficos, económicos, sociales y culturales que exigían nuevas formas de considerar la cuestión. ⁵ Desde el área de estudios de género de la Facultad de Sociología y el Instituto Nacional de las Mujeres, se crearon herramientas para entender la dinámica de los cuidados y las diferentes modalidades en que operan en la sociedad. Primero se insistió en ampliar la concepción del trabajo en los estudios y encuestas para incluir el trabajo no remunerado y se cuestionó radicalmente la rigidez de las categorías público y privado que invisibilizaban los cuidados como asunto privado y familiar. Así, la posibilidad de avanzar en una legislación sobre cuidados se comenzó a

⁴ Grupo de Trabajo Interinstitucional - Consejo Nacional de Política Social, *Hacia un modelo solidario de cuidados. Propuesta para la construcción de un Sistema Nacional de Cuidados*, 2012, p. 18, disponible *online*.

⁵ Desde la Red se publicaron una serie de textos que permearon la discusión: *Familias en cambio en un mundo en cambio*, coordinado por Clara Fassler y Rosario Aguirre (Montevideo, Trilce, 2006); *Las bases invisibles del bienestar social. El trabajo no remunerado en Uruguay*, editado por Rosario Aguirre (Montevideo, UNIFEM, 2009); y *Mesa de diálogo: hacia un sistema nacional de cuidados*, editado por Clara Fassler (Montevideo, Trilce, 2009).

plantear en términos de «una *des-privatización*».⁶ A partir de una serie de encuestas de carácter nacional que tomaban como eje el uso del tiempo, se comenzó a mostrar la necesidad de atender a los cuidados como un problema común de la población del que se hacían cargo casi exclusivamente las mujeres, sea de modo gratuito o como un trabajo de muy baja remuneración. Articulando el saber académico con la movilización social de las mujeres, se fue insistiendo en visualizar el tema como algo que debía discutirse con prioridad para las políticas públicas de un Estado progresista.⁷

Tras décadas de lucha se logró que fuera incorporado como asunto de discusión relevante en la agenda gubernamental. En 2010, al comienzo del segundo gobierno del Frente Amplio comenzaron a trazarse los bosquejos del diseño de lo que sería el SNIC.⁸ Se formó un grupo de trabajo que reunía a diferentes ministerios y una instancia de consulta a la ciudadanía con la que se pretendía delinear las objetivos y prioridades en diferentes capas de la población.⁹ Al año siguiente comenzó un debate a lo largo de todo el país, con el propósito de «sensibilizar, democratizar, descentralizar y legitimar el proceso».¹⁰ A partir de ese punto, se diseñó un proto-Sistema Nacional de Cuidados que quedó plasmado en la publicación *Hacia un modelo solidario de cuidados. Propuesta para la construcción de un Sistema Nacional de Cuidados*, publicado en 2012 por el Consejo Nacional de Política Social. En esta publicación, el proyecto se inscribe dentro de

⁶ Rosario Aguirre, «Hacia políticas de corresponsabilidad en los cuidados», texto incluido en *Hacia un sistema integral de cuidados*, p. 41.

⁷ Para una detallada exposición de todo el proceso de elaboración conceptual remito a «Los cuidados en la agenda de investigación y en las políticas públicas» de Rosario Aguirre, Karina Batthyány, Natalia Genta y Valentina Perrotta y *La construcción del sistema de cuidados en el Uruguay. En busca de consensos para una protección social más igualitaria* de Rosario Aguirre y Fernanda Ferrari (CEPAL - Serie de Políticas Sociales, núm. 193, Santiago de Chile, Publicación de Naciones Unidas, 2014).

⁸ Véase María Nieves Rico, *El desafío de un sistema nacional de cuidados para el Uruguay*, promovido por el Ministerio de Desarrollo Social del Uruguay (MIDES) y la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Montevideo, UNICEF- CEPAL, 2011, disponible *online*.

⁹ Los ministerios que compusieron el equipo de trabajo eran Salud Pública, Economía y Finanzas, Desarrollo Social (que incluye el Instituto Nacional de las Mujeres), Trabajo y Seguridad Social, Oficina de Planeamiento y Presupuesto, Banco de Previsión social, Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay y la Administración de Servicios de Salud del Estado.

¹⁰ MIDES-INJU, «El camino recorrido», disponible *online*.

la necesidad de abordar las bases de la desigualdad social y de promover lo que llaman *un modelo solidario de cuidados* basado en formas de corresponsabilidad capaces de desplazar el primado del modelo familiarista. Así, se propone la política pública del cuidado como un modo de iniciar una transformación cultural más amplia: «*No solo a la generación de una política pública hacia la dependencia sino a una transformación cultural: la transformación de la división sexual del trabajo en el marco de un modelo familiarista por un modelo solidario y corresponsable*».¹¹

El proyecto se plantea en dos niveles que replican la forma usual de pensar los cuidados: por un lado, las tareas concretas en las que funcionaría el SNIC como modo de garantizar el derecho de las personas en situación de dependencia a ser cuidadas. Por otro lado, a partir de la implantación de la ley que implica un paso en el reconocimiento de los cuidados como un tema que concierne a tod*s, se podría comenzar a generar lo que se llama una *transformación cultural* con la que se pudiera sacar el tema de los cuidados del gueto de la casa y la familia. En esta línea, el grupo de trabajo de género de la Facultad de Sociología junto con el Instituto de las Mujeres, lanzó una consulta ciudadana para recoger impresiones respecto al significado social que se tiene de los cuidados en la población. Es importante notar que primó una mirada a los cuidados que reiteraba el «mandato de género,» viendo en la mujer a la cuidadora por naturaleza (por amor, por saber natural) y donde el aporte masculino se vincula al sustento económico. Parte de esta percepción se ha ido plasmando en la problematización constante de la implicación presupuestal del SNIC, en la que los cuidados son vistos como un gasto improductivo o como un lujo. Tal perspectiva asume nuevamente la percepción de los cuidados como algo sin valor que queda fuera de lo que se concibe como economía productiva. Sin duda, esto borra no solo el valor trabajo de los cuidados, históricamente invisibilizado y feminizado, también habla de los límites a los que se enfrentan la esfera estatal a la hora de pensar en formas de economía solidaria y co-responsabilidad en medio de la exigencia neoliberal de un desarrollo siempre acotado a la productividad capitalista.¹² Como dicen Laval y Dardot,

¹¹ *Hacia un modelo solidario de cuidados*, p. 7, disponible online.

¹² Aquí habría que desplegar una respuesta desde la economía feminista en la que la prioridad es la sostenibilidad de la vida en lugar de la primacía de la riqueza del capital, visualizando lo que desde la economía de mercado es invisibilizado como no-valor. Dentro de la extensa bibliografía sobre el tema, remito a textos claves como *La*

el problema que enfrentamos en estos casos es cómo hacer para que la construcción de *común* no necesite justificarse en la lógica de la *eficacia productiva* sino «en el desarrollo de comportamientos diferentes y nuevas subjetividades». ¹³ El desafío responde a la pregunta de cómo el sistema puede generar una forma de abordar los cuidados que permita desmontar el aparato discursivo del imaginario produccionista estatal, en lugar de usar este último para hacer legible la relevancia de los mismos.

Al compás del desarrollo del diseño del SNIC, se mantuvo la lucha que venían protagonizando diferentes grupos de justicia de género y asociaciones de la sociedad civil con el propósito de insistir en la relevancia de mantener una perspectiva de género. En 2013 muchos de estos grupos se agruparon en la Red Pro Sistema Nacional de Cuidados, con el propósito de mantener un espacio paralelo de discusión y debate mientras durase el proceso de creación del SNIC. ¹⁴ Con esto, se insistía en una malla de acciones que de a poco pueden re-significar los cuidados, siendo este un terreno crucial en lo que se refiere a diferentes desigualdades y barreras invisibles, no solamente de diferencia sexual sino también de raza y clase que operan como una suerte de tabú y que necesitan, también, poder hablarse, esto es, articularse en una lengua.

En una conversación sobre los desafíos del Sistema que tuvo lugar cuando estaba por ser aprobado el proyecto de ley, la senadora del Frente Amplio, Margarita Percovich y la directora de la Red Género y Familia, Clara Fassler, expresaron su preocupación acerca del rol que jugarían las organizaciones de la sociedad civil. Estas pusieron el tema en la agenda, lo debatieron y trabajaron pero no aparecían articuladas en el proyecto

subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida de Amaia Pérez Orozco (Madrid, Traficantes de Sueños, 2014); *La economía feminista desde América Latina. Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región*, volumen coordinado por Valeria Esquivel (Santo Domingo, ONU Mujeres, 2012); «Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad» (*Nueva sociedad*, núm. 256, marzo-abril de 2015, pp. 30-45); «La cuestión del cuidado: ¿el eslabón perdido del análisis económico?» (*Revista Cepal*, núm. 106, abril, 2012, pp. 23-36) de Corina Rodríguez Enríquez; *Las bases invisibles del bienestar social. El trabajo no remunerado en Uruguay*, editado por Rosario Aguirre (cit.); y «Domesticar el trabajo: una reflexión a partir de los cuidados» (*Cuaderno de relaciones laborales*, núm. 2, vol. 26, 2008, pp. 13-44) de María Teresa Martín Palomo.

¹³ Laval y Dardot, cit., p. 178.

¹⁴ La información sobre quiénes forman parte de la red se puede ver en el sitio web: <http://www.redprocuidados.org.uy/quienes-somos/>

de ley.¹⁵ En tanto faltaba una propuesta clara capaz de integrar las luchas feministas a la implementación del Sistema, existía una cautela y cierto temor de que, como explica Batthyány, «la perspectiva de género fuera sólo un enunciado de principios». Ante cada una de las acciones llevadas adelante hacia la implementación del SNIC, había que preguntarse «cómo eso transforma la división sexual del trabajo».¹⁶

La insistencia en mantener esta pregunta implica ir más allá del mero reconocimiento y «valoración» de este trabajo, realizado sistemáticamente por mujeres, para poder pensar en estrategias creativas que puedan abordar el componente de transformación cultural y sistémico al que apela el diseño de ley. Por ejemplo, algo fundamental es la posibilidad de llevar la lengua de los cuidados a la educación para socializarlos como algo que nos atañe a tod*s, que requiere de una educación desde pequeñ*s. La transformación de los cuidados en un sistema integral hace posible que se comience a pensar en cómo se educa sobre este área a nivel público.¹⁷ *En estos puntos, los procesos que vienen de los colectivos pequeños y sus trabajos de creación de comunidad podrían incidir realmente en la dirección que tome el proceso nacional.*

Desde el espacio de la Red Pro Cuidados se insiste en la necesidad de significar los cuidados como un derecho de tod*s, para evitar que el plan sea visto como un mero servicio asistencial para quienes no puedan pagar cuidados «privados», o un mero «hacer público» lo que era un servicio privado. La alternativa y el desafío se dirime entre caer en la inercia de una mera transformación de lo privado en público y la posibilidad de transformar esa lógica desde la imaginación de otras formas de institucionalidad y relaciones sociales.

El SNIC ha abierto ciertos caminos posibles para generar otra forma de hacer de las y los cuidadores a partir de la promoción de formas de cooperativismo. El plan de cuidados podría engarzar así con el apoyo a la autogestión y empresas recuperadas por trabajadores

¹⁵ «Organizaciones de cuidados piden participación en órganos de sistema nacional», Entrevista por Radio Uruguay a Clara Fassler y Margarita Percovich, 29 de Julio de 2015, disponible en http://www.comunicacion2000.com/rnu-audio/uruguay/1507/10a12_150729_fassler_percovich.mp3

¹⁶ Luis Rómboli, «En clave de igualdad», *La diaria*, 21 de abril, 2016, disponible en <https://ladiaria.com.uy/articulo/2016/4/en-clave-de-igualdad/>

¹⁷ Remito al centro educativo «Mi mamá trabaja» de *Mujeres creando* (La Paz, Bolivia), donde se plantea la pregunta de lo que significa cuidar a l*s niñ*s pensando que en ese cuidado se está gestando futuro; véase «Propuesta feminista en pedagogía para la educación inicial desarrollado por Rosario Adrian», disponible *online*.

que los dos gobiernos anteriores venían incentivando.¹⁸ Analizando la forma en que el SNIC podría ser una oportunidad para promover la autogestión, Andrés Dean sostiene que si bien el Ministerio de Desarrollo Social hizo un convenio con el Instituto Nacional de Cooperativas para promover que las organizaciones de cuidador*s fueran cooperativas autogestionadas más que empresas privadas, todavía se necesita trazar más en detalle cómo se implementaría este proyecto al nivel de la formación.¹⁹ También hay una iniciativa para promover Centros de Cuidado Comunitario o Casas de cuidados comunitarios en donde personas del barrio se agrupen para cuidar un número limitado de niño*s. El portal de cuidados ofrece información sobre cómo acceder a la capacitación gratuita que se requiere para abrir estos centros ya sea de forma individual, como asociación o como cooperativa. Con objeto de promover esta iniciativa, los municipios también destinarán fondos de apoyo a este tipo de iniciativas.²⁰ Dado que el SNIC recién está comenzando, se debe destacar que este tipo de articulaciones genera terrenos fértiles, sobre las cuales pueden germinar estrategias comunitarias capaces de efectuar transformaciones más concretas en la forma de vivir y reproducir los cuidados.

Una propuesta de carácter nacional enfrenta problemas cruciales, lo que resulta normal después de décadas de neoliberalismo que han acabado por solapar la palabra ciudadanía a la de consumidor. El desafío es cómo las formas de cooperación y de conversación sobre los cuidados que se dan a nivel de base pueden ir constituyendo otro tipo de mirada en la que se pase del modelo clásico y patriarcal de política a *formas de decisión y de intervención que no sean las designadas por un tiempo impuesto desde arriba*. Esto implica *cuidar de un tiempo social* que no es el de la efectividad produccionista del reloj, *sino el de la multiplicidad de tiempos que tejen la vida*. En el presente, la implementación del SNIC se ha visto limitada en términos económicos tras la decisión

¹⁸ Durante el primer gobierno del Frente Amplio se intentó promover la autogestión desde la forma de un Instituto de Cooperativas que impulsaba formas de organización de trabajador*s en situación de mayor vulnerabilidad social. En el segundo gobierno, José Mujica dio prioridad a impulsar la autogestión creando el Fondo para el Desarrollo (FONDES). El propósito era otorgar recursos para generar empresas autogestionadas, la mayoría de las cuales venían de la experiencia de empresas recuperadas por sus trabajadores.

¹⁹ Andrés Dean, «Sistema de cuidados: una oportunidad para promover la autogestión», *La diaria*, 1 de marzo, 2016; disponible *online*.

²⁰ Para más información sobre los centros comunitarios, véase «Sistema de Cuidados aumentará cobertura del Plan Caif y creará centros comunitarios», Informe del 18 de noviembre de 2015; disponible *online*.

de reducir su presupuesto a la mitad. Considerado como un «gasto» social excepcional, los pasos para la implementación serán lentos, dando primacía a los casos de población con dependencia severa.

Señalemos para acabar los logros y desafíos que aporta esta experiencia a la hora de seguir pensando las formas en las que los cuidados pueden adquirir una escala de sistema nacional. Sin duda, un logro ha sido poner la palabra cuidados en la mesa, que ingrese en la lengua social y se des-privatice hasta el punto de convertirse en una cuestión política. Se trata de una palabra que hace cinco años nadie utilizaba del modo en que ahora se hace a fin de identificar una zona de relaciones sociales que estaban acotadas al «interior» de cada casa y familia. Esto resulta fundamental a la hora de emprender un cambio en el imaginario cultural de los cuidados. A nivel de los desafíos: remite a la posibilidad de una co-participación en el ejercicio de poder que sigue estando en *manos de hombres*, como si lo público fuera un ámbito difícil de compartir en términos igualitarios.²¹

Otro desafío es cómo pasamos de la esfera de la concepción de la dependencia en casos concretos de incapacidad —incapacidad de valerse por sí mismos/as para realizar las tareas cotidianas—, a la *noción de inter-dependencia que nos constituye como seres sociales*. Cómo instalamos la interdependencia en la trama misma que nos compone como seres finit*s y no solamente en la situación «excepcional» de quienes no pueden valerse por sí para desarrollar las tareas cotidianas. Si bien es importante que estratégicamente la dependencia sea un punto conciso en el que la necesidad de cuidados es prioritaria, es importante insistir en el paso de la mirada de la crisis (de cuidados) y la excepcionalidad (casos de dependencia por edad o enfermedad), a la *percepción de la malla de cuidados que funcionan para que sea posible la vida*. Silvia Gil nos recuerda que esto implica una conciencia de nuestra *finitud e interdependencia*. El desafío reside en «cómo organizar la vida en común (decidir los trabajos socialmente necesarios para el bienestar de la sociedad; generar una responsabilidad social en el cuidado; delimitar esferas cubiertas por el Estado, el papel de las empresas y la apertura de espacios comunes no estatales para la

²¹ En el caso de Uruguay, se intentó modificar este ejercicio a partir de la Ley de Paridad que tuvo un sintomático fracaso no sólo a nivel del sistema de partidos sino también a nivel sindical. *El movimiento sindical uruguayo en camino hacia la cuota* (Montevideo, Friedrich Ebert Stiftung, 2004) recorre el desafío que la cuota de paridad ha implicado en el movimiento sindical. *Es importante ahondar en cómo es más sencillo hablar de un mundo de trabajadores sin patrones, que poner en práctica la paridad*, lo que nos habla de la necesidad de instalar imaginarios no patriarcales de lucha en las estructuras más tradicionales.

experimentación de la vida en común)» recordando que no hay un «punto final» sino que se trata de «un proceso que debe mantenerse abierto, en el que la sociedad, no exenta de conflictos y contradicciones, ni de tensiones entre lo singular y lo colectivo, debe encontrar mecanismos con los que procurar una vida vivible». ²² El desafío mayor del SNIC está en ver si desde las zonas comunitarias se pueden gestar otros tipos de habla y reflexión práctica sobre lo que significa cuidar y ser cuidado/a, re-significando de a poco la pluralidad de sentidos que tienen las palabras autonomía y dependencia. El recorte presupuestal que el SNIC sufrió en 2016, antes de poder comenzar a funcionar muestra cómo los cuidados se perciben como un gasto de lujo. Se mantiene así la incapacidad de reconocer la forma en que sin cuidados no existiría la vida. Como expresa el colectivo que analizaré a continuación: sin cuidados, «no se mueve el mundo».

Porque sin nosotras, no se mueve el mundo. Territorio Doméstico: modos de cuidar sin descuidar la lucha

Territorio Doméstico nos habla de una forma colectiva y horizontal en la que se han visualizado los cuidados por medio de la voz de mujeres migrantes que trabajan como empleadas de hogar en Madrid. A lo largo de la lucha que el colectivo ha sostenido desde 2006, hablar de cuidados no solo implica hablar del trabajo que realiza cada una de ellas en el ámbito laboral sino también y sobre todo: *visualizar y enfatizar el rol del cuidarse unas a otras como una parte crucial de la dinámica grupal y del empoderamiento colectivo*. Esto se ve en la autodescripción del colectivo: «Somos un espacio de *encuentro, relación, cuidado y lucha* de mujeres, la mayoría migrantes, por nuestros derechos». ²³ El cuidado es tanto un modo de relación social con las otras como una forma de lucha por el reconocimiento y la valoración del trabajo que realizan.

Uno de los lemas que usa Territorio Doméstico es «¡Se acabó la esclavitud! También en el empleo doméstico». Con esto, se plantea una continuidad entre la esclavitud, el colonialismo y el trabajo doméstico así como también se pone en un mismo encuadre la lucha por el derecho a las condiciones dignas del trabajo de cuidados y la lucha contra la violencia sistémica que implican las desigualdades de clase, género

²² Silvia Gil «¿Cómo hacer de la vulnerabilidad un arma para la política?», *Periódico Diagonal*, 12 de diciembre de 2013; disponible *online*.

²³ Sitio web de Territorio Doméstico: http://territoriodomestico.net/?page_id=11.

y raza. En tanto «espacio transfronterizo» constituido por trabajadoras provenientes de diferentes países de América Latina, África, Europa del Este y el Sur de Asia, hay también una lucha por rescatar y valorar las historias que lleva cada una en la experiencia de migrar.²⁴

Con sede en la Eskalera Karakola, en el barrio de Lavapiés (Madrid), Territorio Doméstico despliega una lucha creativa que vincula múltiples dimensiones a fin comprender los cuidados y la transformación del sistema en el que son invisibilizados. Se combina el reclamo del derecho a un trabajo digno, tanto como la posibilidad de sostener una forma de *hacer en colectivo* donde prima el autocuidado colectivo, la ayuda mutua y el empoderamiento a partir del permanente ejercicio de la horizontalidad. Al presentar su metodología, se enfatiza el desafío que esto implica: «No es fácil, pero lo cuidamos y tratamos de ponerla en práctica, estamos atentas. Sabemos que la horizontalidad se logra no solo con “sentarse en círculo” y ya está. *Es un trabajo fino del día a día de estar pendiente unas de otras. Estar pendientes del proceso personal de cada una, y al mismo tiempo del proceso del grupo.* Nos acompañamos mutuamente en procesos personales, en la adquisición de una conciencia crítica, el animarnos todas a hablar en público».²⁵ Esta dinámica se percibe en las acciones públicas que realizan usando elementos teatrales que llevan a la calle lo doméstico, *destapando la olla* de lo que pasa entre las paredes de las casas. Conversando con Rafaela Pimentel, miembro de Territorio Doméstico y Senda de Cuidados, activista y empleada de hogar, menciona que un punto crucial para el comienzo del colectivo fue visualizar la violencia cotidiana (los abusos, los miedos) como un *problema común* contra el cual se desencadenó todo un proceso político:

Todas estábamos pasando por una situación igual: trabajo invisibilizado, esclavizado, compañeras que no le daban ni de comer en las casas [...] Entonces Territorio Doméstico ha sido un espacio que hemos ido creando muchas mujeres diferentes con diferencias en cultura, en idioma, en organización [...] Muchas mujeres han partido desde cero, otras han estado organizadas [...] No tenemos una líder que dice «secretaria general», «presidenta». No [...] El primer día de mes nos reunimos y hacemos un taller, y a la segunda semana de mes hacemos asamblea de Territorio Doméstico.²⁶

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Entrevista personal a Rafaela Pimentel, 24 de junio de 2015. Partes de la conversación fueron publicadas en el blog de *Lobo Suelto!*, «Preparando el 3J: Haciendo visible la red que nos sostiene. Conversación con Rafaela Pimentel»; disponible *online*.

Pimentel cuenta que si un domingo llega una mujer en una situación complicada (la echaron, golpearon, etc.), se hace el espacio para dejar hablar, escuchar, apoyar.

A nivel propositivo, la lucha de Territorio Doméstico ha facilitado e inspirado la constitución de modelos alternativos de hacer y pensar los cuidados, uno de cuyos ejemplos es la formación de Senda de Cuidados. Lanzada en 2014, se trata de una asociación gestada por personas vinculadas a Territorio Doméstico para crear una alternativa frente al primado de las empresas privadas y abrir espacios laborales para inmigrantes del barrio de Lavapiés. Se trata de un proyecto en constante construcción que propone un modelo de cuidado humano basado en el diálogo y en la escucha a ambos lados: cuidadores/as y quienes son cuidad*s. Se plantea una forma de hacer atenta al derecho que se juega en ambos lados y que requiere de constante discusión, para lo cual una persona de Senda mantiene un seguimiento que implica visitar a la familia de quien(es) son cuidad*(s) y hablar con quien cuida. También se realizan asambleas de cuidador*s cada tres meses y asambleas mensuales del grupo motor, donde se habla de cómo va el proyecto, de las dificultades, las expectativas, etc.

Dentro del ámbito de la imaginación de cuidar como un trabajo digno, Senda establece un trabajo con contrato que es consensuado entre las dos partes, a través del diálogo y la escucha y que implica diferentes instancias que van desde los puntos básicos de las condiciones laborales, hasta reflexiones sobre los deseos de quienes cuidan y de quienes son cuidados. Problemas que surgen con ancianos/as y su derecho a decidir también cómo vivir, lo que implica una forma de diálogo que involucra a la familia además de a los/as cuidadores/as.²⁷ En una conversación con Alejandra Villaseñor, coordinadora en Senda de Cuidados, explicaba cómo esta dinámica dialógica reconceptualiza los cuidados desde puntos específicos que tienen que ver con el sentido de la dignidad, las formas de autonomía y de deseo en ambas partes.²⁸ Al mismo tiempo, como agrega Pimentel, es necesario deslindar la idea del cuidado de la atadura que mantiene con el ser mujer, lo que también implica *des-atar la palabra* de la noción del *hacer por amor* (al arte) con el que se asume que ser mujer va de la mano con amar la cocina, la crianza de niñ*s, etc. o de hacer todo por una suma de dinero ínfima o nula. De hecho, en Senda han comenzado a

²⁷ Entrevista personal a Alejandra Villaseñor, Madrid, 25 de junio de 2015.

²⁸ *Ibidem*.

integrarse hombres dedicados a los cuidados, trabajadores domésticos, lo que implica abrir la palabra y la práctica para poder recorrer resistencias. Este es un punto en el que surgen también tensiones, como por ejemplo, que para un hombre cuidar a un anciano no implica de inmediato la labor de limpiar, que sin embargo para mujeres cuidadoras no suena tan raro, lo que habla de las formas en que los imaginarios vienen marcados por los estereotipos de género que llevamos, y las necesidades permanentes de transformación que se enfrentan al intentar hacer de modo diferente. *Aquí tocamos nuevamente el tema que en el apartado anterior discutía como la representación cultural de los cuidados en donde se reproducen los estereotipos de género.*

Tanto desde Territorio Doméstico como desde Senda, la idea de *destapar la olla* implica visualizar el cuidado como una práctica que requiere un entrenamiento y una serie de saberes que no se ven siquiera como tales cuando se habla de cuidar niños, ancianos, o lavar o planchar o cocinar... En el documental que visualiza el mundo del trabajo doméstico *Cuidado resbala*, se muestra cómo esos saberes subalternizados implican el ejercicio múltiple de tareas que requieren atención y delicadeza: cuidar a alguien que necesita inyecciones, medicación, tratamiento diferente, pero a la vez, limpiar la casa, cocinar, conducir, llevar los niños a la escuela.²⁹ Pimentel dice que son saberes no reconocidos como tales, pero «nosotras creemos que sí, que tenemos muchas cosas que aprender pero también que *tenemos muchas cosas que enseñar*».³⁰ Territorio Doméstico y Senda han desplegado cursos de capacitación para hombres y para mujeres, que incluyen toda una serie de saberes que damos usualmente por supuestos y que componen destrezas múltiples.

El modo de lucha que se hizo posible *desde* la práctica de Territorio Doméstico implica el desarrollo de una filosofía de los cuidados que visualiza la relevancia de una acción política multidimensional. Esta combina los niveles *micro y macro*; un proceso que dimensiona la relevancia de los cuidados en múltiples sentidos que usualmente son acotados en una u otra instancia. A nivel macro, por ejemplo, se insiste en exigir un marco de derecho para sacar del gueto el mundo de las trabajadoras (su esclavitud). Se lucha por la posibilidad de incluir a *colectivos* como Territorio Doméstico en la mesa de negociación sindical donde prima el liderazgo masculino y la resistencia

²⁹ El documental se encuentra disponible en vimeo.

³⁰ Entrevista, cit.

permanente a incorporar mujeres.³¹ Al exigir el ingreso de colectivos como este, se está proponiendo un cambio en la forma de política *representacional*, lo que podría ser una semilla para desarrollar otro tipo de participación con mayor elasticidad frente a las inercias de los sindicatos que reproducen a micro-escala la política de líderes y machos. Además de los casos concretos de apoyo en la lucha legal en casos de abuso y maltrato en el trabajo doméstico (en que se llevan ganados siete juicios), Territorio Doméstico ha sostenido una lucha por la ratificación del Convenio 189 de la Organización Internacional del Trabajo con el que España debería implementar el derecho a la organización y dignificación del trabajo doméstico, algo que el gobierno se ha negado sistemáticamente a realizar. A este nivel, mujeres de Territorio Doméstico, Senda de Cuidados y el Grupo Turín marcharon a Bruselas en septiembre de 2015 para exigir sus derechos en el Parlamento Europeo, articulando la demanda por la ratificación del convenio 189, exigir las inspecciones que les garanticen condiciones dignas en el espacio de trabajo e instaurar la presencia de colectivos como este en la organización sindical.³² El cambio que implicó la entrada del partido político español Podemos en el año 2014 al Parlamento Europeo facilitó esta intervención a través de una de sus eurodiputadas, Tania González, sin que esto implicara una identificación del colectivo con el partido.³³

Las acciones de Territorio Doméstico inscriben los cuidados en una red múltiple que visualiza en casos concretos los puntos de cruce entre cuidados, género y migración, mostrando la nueva configuración global de la «división étnica del trabajo».³⁴ En este sentido, uno de sus componentes fundamentales es la capacidad de articular múltiples dimensiones de una lucha que permite visualizar los cuidados *como una malla que entreteje la vida entera*. Por ejemplo, en su relato, Pimentel, detalla que:

³¹ En relación al machismo de los sindicatos, véase la entrevista a Pimentel realizada por Bernardo Solís, «Los sindicatos pasan de nosotras olímpicamente», 27 de febrero de 2015, publicada en *Atlántica XXII*, disponible *online*.

³² El Grupo Turín es una plataforma creada con el propósito de luchar para que el gobierno español ratifique el Convenio 189 de la OIT.

³³ Sobre el contexto de la lucha y el viaje a Bruselas, véase la entrevista realizada por Henrique Mariño, «Rafaela Pimentel, la empleada del hogar que empodera a las migrantes». *Público.es*, 20 de abril de 2016; disponible *online*.

³⁴ Silvia Gil, *Nuevos feminismos: sentidos comunes en la dispersión. Una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2011, p. 280.

Hicimos una hoja, «Consejo de empleadas poderosas», para ir trabajando ese miedo que teníamos cuando la señora te decía cosas, te denunciaba por robo, no te quería pagar, te decía que no hacías las cosas... Entonces vimos que teníamos que tener hojitas en que pudiéramos decir, «No. Yo sé esto y yo hago esto», yo sé de leyes, yo sé lo que me corresponde. Esa parte la hemos trabajado mucho porque sabemos que el miedo existe. Cuando hicimos la primera manifestación, que se hizo en el 2008, cuando salimos a la calle, había muchísimas compañeras que trabajamos dos meses para hacer la mani, pero muchas compis no podían salir. Estaba muy crudo el tema de pedir papeles en la calle. Y salió la idea de ponerse pelucas porque muchas compis no pudieron participar en la manifestación pero estuvieron con las pelucas en la acera de enfrente mirando.³⁵

Para Pimentel, la posibilidad de compartir la experiencia del miedo ha sido crucial para salir de la soledad y generar empoderamiento, «sabiendo que cada una pasamos por lo mismo, que no es una cosa que solo te pasa a ti».³⁶ La capacidad de moverse a múltiples niveles y de *cuidar cuidándose*, también ellas mismas, y la dinámica colectiva abre todo un abanico de posibilidades inspiradoras que quizás otras organizaciones pierden con el tiempo. En este sentido, es importante destacar que en la práctica de Territorio Doméstico se hace imposible separar la relacionalidad que hace el mundo de los cuidados, aún cuando se especifique la lucha en demandas concretas. Una de sus fuerzas-potenciadoras viene de su forma de hacer un trabajo colectivo que hace común el proceso de *cuidar, cuidarse y luchar* inscribiendo lo político desde allí. Se trata de un proceso que va abriendo sendas por donde andar, cruzándose con posibilidades que emergen de situaciones concretas en el campo social, como lo fue el 15-M, como lo es el cambio en el Parlamento Europeo a partir de la participación de Podemos, pero sin convertirse en esa instancia. *Esto es, participando estratégicamente en sus luchas por el derecho a la valoración y legislación del trabajo doméstico, pero manteniendo la metodología que define al grupo: su horizontalidad y actuar asambleario en el que todas las voces y dimensiones del cuidado cuentan por igual.*

Esto queda claro en la descripción de la dinámica de trabajo y asamblea que realiza Pimentel, en donde la discusión de puntos específicos de la agenda y la escucha a compañeras que comparten su dolor están en un mismo nivel, *en una misma prioridad*. Con esto se

³⁵ Entrevista personal, cit.

³⁶ Entrevista personal, cit.

practica otra forma de hacer, en la que los cuidados son también una relación, *un modo de hacer* que se inscribe en el propio proceso político. Sin este componente afectivo de escucha y de comunicación horizontal, las acciones en torno a la lucha por el cuidado se pueden convertir en una mera gestión temática, en hablar de y luchar por algo que pasa desapercibido en sus niveles micropolíticos. La capacidad de mantener el cuidado como práctica y relación, como co-acción del colectivo, es un elemento usualmente marginado por grupos y partidos políticos, cuando se produce el pasaje a la política institucional o a la esfera macro-política y la escucha o la discusión comienzan a verse como una pérdida de tiempo. Sin embargo, ¿qué tiempo está en juego si no hay tiempo para tejer un lenguaje común? ¿Se puede compaginar esa multi-dimensionalidad que es esencial para no convertir el cuidado en un mero servicio que hace público lo que era privado pero que no cambia en nada el marco sistémico en el que se que inscribe un tipo de *haceres* siempre conectado con formas de esclavitud y desigualdades múltiples (diferencia sexual, etnia, raza, clase...)?

Para terminar, merece destacarse una aportación de Pimentel, fundamental como ejercicio de pensamiento e imaginación, una vez que pensamos el pasaje de lo micro a la macroescala de los cuidados. Desde los saberes que despliegan las luchas concretas se observa la necesidad de ampliar el problema de los cuidados a las escuelas:

No hay siquiera un programa donde se pueda hablar desde las escuelas sobre el servicio doméstico y de los cuidados [...] *a hablar con los niños sobre eso porque desde ahí se va moviendo un montón de cosas*. Porque nosotras estamos con la crianza en los hogares. Esos niños que estamos nosotr*s en la crianza, son los niños que van a ser *la otra parte* luego pero nosotras tampoco podemos hacer mucho, porque estamos trabajando en desigualdad. Nos pagan para hacer ese trabajo y a menos que tengas una relación muy estrecha, no puedes decidir: «Vamos a educar a ese niño». Muchas veces nos dicen: «Yo le pago a usted para que haga esto y esto; yo a usted le estoy pagando aquí para que trabaje, pero mi hijo puede hacer lo que quiera». La única manera en que podría cambiar algo es que se hable de esto en las escuelas, así como ahora tíbiamente se está hablando de violencia de género en los colegios, porque es desde ahí *que tú comienzas hablándole a niños y niñas sobre el tema de los cuidados, de por qué tu mamá está haciendo esto, porqué tu papá no hace esto, o sea: cómo se reparten las tareas en la casa, qué haces tú en la casa, las responsabilidades que tú tienes, aunque seas un niño de*

cinco años, qué haces tú, aunque sea llevar la ropa al cesto, o por lo menos que le des un beso a tu madre porque te ha hecho unos alimentos y de ellos te nutres tú...³⁷

La posibilidad de incluir un habla de los cuidados en la educación es quizás uno de los puntos claves capaces de evitar la burocratización en tanto captura semántica del problema y poder comenzar a profundizar en el tema fuera de celdas temáticas: ¿Cómo se educa en los cuidados? ¿Por qué no nos lo planteamos como un tema necesario para conversar en las escuelas e institutos? ¿Cómo lo podríamos hacer?

A modo de conclusión

Este texto ha buscado abordar el desafío que nos lanzaba este volumen: pensar en los registros a macro y micro escala que componen el mundo de los cuidados, para ahondar en la forma en que se teje en cada cual un habla o una lengua de los cuidados. Esto es, cómo desde el niveles macro, la tendencia es que los cuidados adquieran la forma de un servicio, mientras que en los micro, como Territorio Doméstico, se abre una forma de pensar y vivir los cuidados en una dimensión diferente, tan amplia como concreta, donde cuidar no puede desentenderse del cuidarse como trabajo colectivo. Me parecen ejemplos que nos permiten atravesar la división usual del cuidado como servicio concreto y como relación social. Sobre todo, nos permiten pensar cómo podemos llevar la dinámica de grupos como Territorio Doméstico, donde cuidar es también *autocuidar las relaciones en las que las prácticas acontecen*, a niveles más amplios. En este sentido, lo común y los cuidados implican un despliegue de relaciones sociales que por lo general se resisten a ser encuadradas o catalogadas en categorías fijas. Al intentar delimitar o cercar en la lengua lo que entendemos por cuidado, acontece el mismo problema que enfrentamos a nivel de las luchas con la noción de igualdad y derechos: la especificidad de las demandas concretas neutraliza el componente transformador que empujó esas luchas e hizo posible que se comenzara a percibir el cuidado como un problema común a todos/as. Este es un nervio central en los conflictos que han marcado las últimas décadas desde

³⁷ En una entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui de Verónica Gago, «Orgullo de ser mestiza. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores», se explora también esta relación afectiva entre niños/as y sus cuidadoras, invisibilizada de modo violento; disponible *online*. Agradezco a Cristina Vega la referencia.

los movimientos y el Estado, y es también un nudo central que marca la historia del feminismo y las luchas de los feminismos en tanto escinde la lucha por una igualdad, que termina siendo la asimilación al sistema o *status quo*, de una transformación revolucionaria del sistema blanco, patriarcal, capitalista. Se trata de la diferencia entre la lucha por el *reconocimiento* o la lucha por la *transformación*. Por esto, me parece fundamental insistir en la necesidad de visualizar desde las prácticas colectivas esa doble constitución del habla de los cuidados: la dimensión concreta de tareas y trabajos específicos, así como la dimensión del sistema social en el que los cuidados son un motor invisible que hace posible la reproducción de la vida social, instalando desde ahí una pregunta para otros tipos de mirada sobre lo político. ¿Cómo hacemos para que el pasaje a la institucionalización de los cuidados no implique un modo de des-cuidar las luchas colectivas que ayudaron a poner el problema sobre la mesa pública? ¿Cómo se puede sostener una mirada en la que cuidar no solamente aparezca como un objeto de lucha sino como componente de un proceso?

III. Hacer común la comunidad

8. Travesías del cuidado de la niñez indígena en Ecuador

*Mercedes Prieto (FLACSO-Ecuador) y
María Isabel Miranda (Pontificia Universidad
Católica del Ecuador)*

Este capítulo desempaca las maneras de cuidar a la niñez y explora las travesías que, con este fin, despliegan mujeres kichwas que trabajan dentro y en los alrededores de mercados ubicados en el centro histórico de Quito.¹ Los relatos y prácticas que analizamos pertenecen a migrantes temporales y definitivas, originarias de zonas rurales de la sierra del país (Chimborazo y Cotopaxi) y que trabajan de manera autónoma. Muchas de ellas aún mantienen vínculos con sus lugares de origen. Otras voces que nutren este escrito provienen de indígenas campesinas mayores que residen en medios rurales.²

Miramos los cuidados desde las prácticas de las madres trabajadoras y no desde los centros de cuidado ni desde la niñez. Estas mujeres realizan diversos tipos de trabajos de manera simultánea (Babb, 2008 [1981]; Seligmann, 2004). Pero además de ello, hacen uso de una variedad de recursos para realizar los cuidados —estatales, municipales, comunales, familiares, de vecindad y amistad, además de sus propios cuerpos—, organizados mediante dispositivos de mercado y de intercambios de ayuda mutua. En conjunto, estos recursos constituyen una suerte de «economía diversa del cuidado» (Gibson-Graham, 2006: 72-74). Las mujeres transitan entre estas formas y no es

¹ Los mercados son lugares de compra y venta de alimentos, enseres domésticos, prácticas de sanación, entre otros bienes; son centros importantes de información y trabajo para migrantes indígenas.

² Las entrevistas citadas en este artículo fueron realizadas por María Isabel Miranda, en Quito, Riobamba y en comunidades rurales durante el 2015. Una transcripción más extensa puede encontrarse en Miranda (2015). Agradecemos a las mujeres kichwas, vendedoras ambulantes y campesinas y a las funcionarias de los centros de cuidados quienes dieron sus testimonios para este texto..

posible adjudicarles un vínculo particular con una sola modalidad de cuidado. Nos detenemos, sin embargo, en las formas comunales de hacer el cuidado en estas derivas, consideradas desde su fabricación cultural y no desde sus motivaciones (Zibecchi, 2014).

Consideramos estos *commons* como sentidos materiales y culturales compartidos que informan acciones individuales y colectivas (Gibson-Graham; 2006: 237; Antrosio y Colloredo-Mansfeld, 2015) y argumentamos que, en las travesías del cuidado, los cuerpos en movimiento son uno de los escenarios de esta comunalidad. Los cuerpos encarnan la posibilidad del lazo social y de la continuidad de una recreada herencia cultural en formas activas y simultáneas de cuidado. Al mismo tiempo, constatamos que los recorridos entre las formas del cuidado suponen suspicacias y tensiones con la parentela en los medios rurales y con los profesionales de los centros institucionalizados de cuidados.

A continuación revisamos: (1) la historia reciente de las políticas de los cuidados, centradas en la maternalización de las indígenas; (2) algunas características de los cuidados en Quito y en los entornos rurales; y (3) las travesías del cuidado de mujeres indígenas de dos mercados de Quito y de dos comunidades rurales. Finalmente, y a modo de conclusión, (4) analizamos formas de comunalidad del cuidado y las tensiones y oportunidades derivadas del uso de las diversas modalidades de cuidados por parte de las indígenas.

Maternalización indígena y cuidados de la niñez

Rosa Lema, una comerciante *kichwa* de Peguche, una comunidad de la sierra norte de Ecuador, relata, a mediados del siglo XX, que ella recibía el apoyo de otra mujer para realizar el trabajo doméstico. A pesar de ello, las responsabilidades del cuidado de la familia recaían en Rosa. Ella combinaba tareas de atención de sus hijos e hijas con labores relacionadas con los negocios familiares y a su vida social (Parsons, 1945). En general, su jornada diaria estaba ordenada por acciones cambiantes y de corta duración necesarias para suplir las demandas de cuidado. Una imagen similar aparece con frecuencia en la sierra central del Ecuador: las mujeres con sus hijos a sus espaldas, después de desayunar y preparar la comida del día, se desplazan a sus lugares de trabajo. Aquellas dedicadas al pastoreo debían buscar alimentación para el ganado; mientras que las involucradas en la

agricultura debían preocuparse de las tareas de cultivo, de la alimentación de los trabajadores y del cuidado de los menores. Mientras se desplazaban iban hilando y preparando la hebra para posteriores labores artesanales y de confección de vestimenta (Rodríguez, 1949). De manera que las mujeres debían trasladarse de un sitio a otro para realizar sus trabajos y los cuidados; tenían una labor diaria extenuante y sin fronteras entre dinámicas productivas y reproductivas.

Hacia mediados de la década de 1950 el Estado ecuatoriano, a través de la Misión Andina (un programa de desarrollo auspiciado por las Naciones Unidas), asumió una política de domesticación y maternalización de las indígenas. La iniciativa suponía que eran madres inadecuadas y que la incorporación de la población indígena al desarrollo requería prepararlas para que, a su vez, cuidaran de forma moderna a las futuras generaciones. Se trató de una retórica en la que coexistía una idealización del apego materno de la población con una denostación de las prácticas constitutivas del lazo materno.

Esta propuesta fue, de cierta manera, un intento de construir una familia nuclear de características burguesas: padre proveedor, madre cuidadora e hijos. Hemos mostrado en otro texto que nunca fue posible anclar a las mujeres kichwas de la sierra de manera exclusiva a los hogares y a las labores maternas: mantuvieron así la mezcla de labores agropecuarias y artesanales con sus responsabilidades cuidadoras (Prieto, 2015 y 2017).

Hacia fines de la década de 1970 se reconsideraron algunos aspectos de estas políticas, en el marco del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), auspiciado por el Banco Central del Ecuador con recursos estatales provenientes del primer boom petrolero (Rodríguez, 1980; Sylva, 1991). En este marco, funcionarias feministas del banco, con el apoyo de UNICEF, propusieron que las mujeres rurales, que realizaban trabajo agropecuario y artesanal, debían contar con condiciones adecuadas para desarrollar estas actividades. Para ello instalaron los primeros *huahacunapac huasi* (casas de la niñez), una forma mixta (comunitaria y estatal) de cuidado infantil que reemplazaba en esta función a las madres trabajadoras y que, adicionalmente, incorporaba estrategias de preparación para la educación formal. El programa intentó mantener la identidad indígena y propiciar la participación comunitaria. Los centros funcionaron a través de promotores comunitarios capacitados para este fin y remunerados con recursos estatales. Este personal organizaba las casas de la niñez movilizándolo a las familias y comunidades en la provisión de recursos

alimenticios y de infraestructura (BCE, 1984: 104-105). Las madres se turnaban para la preparación de alimentos, los abuelos contaban historias y tradiciones locales y la comunidad colaboraba en el mantenimiento de la infraestructura. Poco a poco, así, se instalaron en el medio rural indígena formas institucionalizadas de cuidado infantil que combinaron mecanismos de mercado, comunales, familiares y aportes financieros estatales.

En las décadas siguientes se erosionaron los aportes estatales para el cuidado, al tiempo que las iniciativas se comunalizaban y privatizaban. Los nuevos modelos armonizaban, de distintas maneras, prácticas colectivas de preparación de niños y niñas para la educación formal con supervisión profesional en alimentación balanceada, salud e higiene, control del crecimiento (peso y talla) e incentivos para el desarrollo cognitivo en los años preescolares. Pese a los cambios en las políticas públicas y el establecimiento de programas privados de atención de la niñez, la cobertura del cuidado institucionalizado ha crecido en Ecuador y el resto de América Latina y el Caribe (Araujo y López-Boo, 2015). Y ha sido en este marco, en el que el objeto de las políticas en el medio rural indígena ha transitado desde la creación de condiciones para la participación de las mujeres en actividades laborales hacia una preocupación por el cuidado, el desarrollo y la educación de la niñez.

En el caso de Ecuador, la ampliación de la cobertura de formas institucionalizadas de atención a la niñez ha sido especialmente significativa en el gobierno de la llamada «revolución ciudadana» (2007-2017). El Observatorio de la Niñez registra para el siglo XXI un aumento relevante en la proporción de niños y niñas que asisten a centros de cuidado diario. El promedio, a nivel nacional, creció desde un 12 % en el 2003 a un 20 % en 2010. Y, en provincias mayoritariamente indígenas y rurales, como por ejemplo Chimborazo, la cobertura llegó al 32 % de la población infantil (Velasco, 2014: 88).

Algunos autores argumentan que, en Ecuador, la reposición del Estado³ durante el gobierno de la revolución ciudadana ha desmercantilizado los servicios del cuidado. Si bien su operación continúa sustentándose en una mirada estereotipada y tradicional de la familia

³ Por reposición o reforzamiento del Estado entendemos los esfuerzos post-neoliberales llevados adelante por los gobiernos del llamado «socialismo del siglo XXI» orientados a fortalecer instituciones, burocracia e inversión pública con los recursos del último boom de las *commodities* (materias primas). Boaventura de Sousa Santos (2010) lo llama «refundación» del Estado.

que otorga a las mujeres las responsabilidades del cuidado infantil (Minteguiaga y Ubasart-González, 2014; Villamediano, 2014).⁴ Sin embargo, persisten formas diversas para atender a la niñez y el Estado realiza la inspección y acreditación de las actividades de cuidado. Conviven centros estatales, municipales, privados y un programa de vigilancia domiciliaria (Villamediano, 2014). La retórica del Estado busca articular el cuidado con la educación inicial y el desarrollo físico y cognitivo, y conlleva una creciente profesionalización de los cuidados, desplazando los conocimientos y formas de hacer tradicionales de las mujeres. La propuesta asume que, si bien las mujeres son las responsables del cuidado, están inhabilitadas para hacerlo solas y requieren, de forma creciente, del apoyo de la ciencia y la biomedicina, de profesionales y de instituciones estatales. Solo de esta manera se generará el círculo «virtuoso» entre cuidados, habilidades laborales y prácticas ciudadanas en las generaciones futuras (MIES, 2013).

Entre la ciudad y el campo: migración y cuidados

Desde la década de 1960 se observa un paulatino despoblamiento de las zonas rurales: hoy la población del Ecuador es eminentemente urbana. Muchas indígenas se han trasladado a las ciudades. En los mercados de Quito transitan vendedoras indígenas que, sin embargo, todavía mantienen vínculos —materiales e imaginarios— con sus lugares de nacimiento. Este ha sido un proceso lento si lo comparamos con otros países de la región; un proceso que ha generado, además, una población móvil que vive entre el campo y la ciudad. Es difícil cuantificar esta población flotante. Las encuestas nacionales de hogares revelan que alrededor del 30 % de la población residente en Quito nació en otros cantones o provincias (INEC, 2012 a 2015); podemos presumir que esta proporción incluye a personas móviles como las mujeres de los mercados.

Estas mujeres, como dijimos, hacen uso de distintos recursos para el cuidado de sus niños y niñas: centros de atención existentes en el mercado, sus otros hijos e hijas, otros familiares, vecinos y ellas mismas. Sin embargo, el 73 % y el 81 % de los niños y niñas de menos de cinco años de hogares urbanos y rurales, respectivamente, cuyas cabezas de hogar

⁴ Esta tendencia ha sido modificada recientemente con la política de permiso paterno para la atención del recién nacido, sobre la cual aún no contamos con estudios sobre sus efectos.

se autodefinen como indígenas pasan, de acuerdo con su apreciación, la mayor parte del tiempo con sus madres. El 15 % de los hogares indígenas urbanos y el 10 % de los rurales indican que sus niños pequeños pasan la mayor parte del día en los centros institucionalizados. La proporción restante señala como cuidadores principales a otros parientes (INEC, Encuesta de Condiciones de Vida, 2013-14).⁵

Asimismo, los datos de encuestas nacionales muestran que la permanencia diaria de niños y niñas en los centros de cuidado es variable: oscila entre una y ocho horas y es menor en hogares indígenas rurales (INEC, Encuesta de Condiciones de Vida, 2013-2014). Como veremos, las indígenas desconfían y expresan suspicacias sobre el trato de los niños y las formas de cuidar en este tipo de centros.⁶

Los datos estadísticos sobre cuidado revelan la centralidad de las mujeres en el cuidado familiar. Sin embargo, sugieren una tendencia a la disminución del tiempo que le dedican las mujeres indígenas (INEC, Encuesta de empleo 2010 a 2015). Esto coincide con un paulatino incremento de la cobertura de centros institucionalizados que compiten con otras formas de atención a la niñez, según veremos a continuación.

Travesías del cuidado

En este epígrafe recuperamos las voces y travesías de indígenas vendedoras en los mercados del centro de Quito y de campesinas de comunidades rurales serranas. Distinguimos a las mujeres que resuelven los cuidados en la ciudad de aquellas que también usan recursos de sus comunidades de origen. Mostramos el uso de diversas formas de cuidado y analizamos las tensiones y oportunidades generadas, así como las prácticas de comunalidad que se van creando sobre la marcha.

Recorrer el centro y recordar el campo

Un grupo de mujeres de los mercados San Roque y San Francisco recorren el centro cuidando a sus niños y trabajando. Luz lleva 15 años

⁵ En la encuesta no aparecen respuestas relacionadas con amigos ni vecinos; tampoco reconoce formas comunales de atención.

⁶ Se han destacado las violencias en el cuidado de la niñez del país, especialmente contra aquellos en edad escolar; los niños y niñas indican que con frecuencia son sometidos a castigos violentos y que no se respetan sus opiniones en los establecimientos educacionales y en sus hogares (Velasco, 2014: 77-79).

viviendo en Quito; vino de Colta, Chimborazo. Se dedica a la venta ambulante de manzanas, habas y limones. Es mamá cabeza de hogar; vive con sus dos hijos: Zara y Diego. Zara, de 5 años y medio, asiste a la escuela ubicada junto al mercado San Roque y Diego, de 3 años, va a la «guardería» (centro de cuidado) ubicada en el interior del mercado San Francisco. Luz vive en un cuartito localizado en el mismo sector: es pequeño y tiene una cama donde duerme con sus hijos. Todos los días se levanta a las 4:30 de la mañana a lavar la ropa de los niños; después sube con los niños al mercado a comprar mercadería y luego vuelve a su cuarto, donde prepara agua caliente (hierve agua en ollas, luego las vacía en una tina), lava a los niños, y toman juntos un desayuno. Cuando va a dejar a Zara a la escuela, la niña camina delante de Luz y Diego va durmiendo amarcado en su espalda.⁷ A las 7:30, puntualmente, deja a Diego en la guardería. Esta rutina cambia una vez a la semana, cuando los niños se quedan con su abuela materna y Luz aprovecha para lavar. Luz cuenta que ella lleva a Diego a la guardería porque una vez la policía le dijo que no podía tener a los niños en la calle, que no se puede «mendigar». Las amigas de la calle le «echan un ojo» a los niños. Narra que una vez pasó susto con Zara porque, cuando tenía dos años, caminó sola más de dos cuadras. Al darse cuenta de que no estaba la niña la buscó por las calles llorando y, en eso, vio a una vecina que la había encontrado y se la traía. Dice que después de eso no dejó caminar a la niña a más de una cuadra de distancia de ella.

Luego de dejar a los niños, Luz se desplaza cuesta arriba al mercado San Roque a buscar la mercadería que deja bajo el puesto de verduras que ahí tiene su tía. Baja del mercado cargando las manzanas y limones y se ubica al costado de una tienda de zapatos donde se encuentra con su mamá para enfundar las frutas para la venta. Zara, cuando no está en la escuela, es la encargada de enfundar los limones. Durante la mañana, Luz vende a los transeúntes y buseros; conversa con los vecinos de las casas aledañas, quienes le preguntan por los niños; a veces, cruza la calle para dirigirse al centro de salud y atenderse alguna dolencia. Si Diego amanece con fiebre, Luz dice que se queda acurrucado junto a ella en un cajón de manzanas que siempre lleva consigo, porque no lo dejan ir a la guardería hasta que presente un certificado de salud que diga que se encuentra bien. Luz tiene su

⁷ Amarcado es un verbo que proviene del kichwa, reconocido por la Real Academia Española para describir la acción de tomar en brazos a los niños y ponerlos en el regazo o en la espalda.

clientela. Una de sus clientas de origen afro la visita con su bebé en brazos y le pregunta por sus niños; Luz le pide tomar en brazos al bebé afro. Durante la mañana, sentada sobre el cajón de manzanas, compra regalos para sus hijos, como aretes y pantis. Normalmente suben y bajan por el sector de los mercados; sus amigas son mujeres kichwas, con las que comparte información sobre la seguridad en el sector, policías que las vigilan, cupos disponibles en guarderías y otros temas. María, que es otra vendedora ambulante de ollas de aluminio, les dice en castellano mezclado con kichwa —a Luz y a todas las vendedoras de esa cuadra—, que no deben inscribirse como vendedoras ambulantes del municipio, porque les hacen pagar, les sacan una foto y registran su nombre y dirección, lo cual genera sospechas en la posterior vigilancia sobre su trabajo. María tiene amarcado a su hijo de 6 meses y mientras les convence de no inscribirse, el bebé se pone a llorar; sin sacarlo de la espalda, lo traslada hacia su pecho y le da de lactar mientras sigue exponiendo sus argumentos. Luego de tomar el seno, el bebé vuelve a la espalda.

Otras mujeres vendedoras se acercan a conversar y Luz saluda a sus niños, les regala limones para que jueguen sentados en la calle. Cerca de las 12:00, Luz empieza a ver constantemente la hora en su celular, porque a las 13:00 tiene que ir a buscar a Zara. A las 12:40 deja encargada su mercadería a su mamá y camina rumbo a la escuela; en la puerta tiene que presentar un carnet con la foto de la niña para que se la entreguen. Comenta que han robado a muchos niños en el sector y por eso les exigen el carnet. Luego de recibir a la niña, le compra un chupete o un helado y conversan sobre lo que hizo en la escuela. En una ocasión, Zara le regaló una tarjeta por el día de la madre y en la portada había una mujer blanca, rubia; Luz le agradeció a su hija. La niña habla muy bien el castellano y el kichwa. Caminan juntas a la guardería de Diego, que sale a la 13:30. Al igual que a Zara, le compra un chupete en el mercado. Los dos van caminando cerca de ella; al momento de salir a la calle, Luz toma a los dos niños de la mano para cruzar la calle. Diego decide hacer pipí en la calle y Luz lo espera. Los niños van caminando delante de ella y los transeúntes le gritan «hola Diego», le silban, lo saludan. Luz se ríe mientras camina a dejar a Zara en el centro comunitario El Tejar, cerca del mercado, donde los niños reciben acompañamiento de personal voluntario para hacer sus tareas y actividades extracurriculares (paseos, juegos). Luz se da cuenta que va tarde y decide subir a Diego a su espalda. Una cuadra antes de llegar, debajo de un puente, cambia de ropa a Zara y la peina. Explica que así no tiene que lavar tanto el uniforme de la niña. La

deja en el centro, aprovecha para lavar las manos del niño y ocupar el baño. A la salida vuelve a comprar caramelos.

Dirigiéndose a su puesto, poco antes de llegar, Diego sale corriendo a jugar con los hijos de otras vendedoras ambulantes. Juega a las escondidas en el interior de una panadería; allí se entretiene con unos carritos en el piso. Luz cuenta que a veces le prestan pelotas y las lanzan a la calle cuando no vienen buses. Diego sube y baja la cuadra donde está Luz. Mientras tanto Luz almuerza; a veces su mamá le compra comida y la toma en el puesto; en ocasiones, lo hace en un salón de la calle. Cerca de las 16:00 va a buscar a Zara al centro El Tejar junto a Diego. Vuelve a buscar la mercadería que le faltó por vender y bajan a la plaza de Santo Domingo; se queda hasta las 19:00 en esta plaza para rematar las ventas. Mientras tanto, Zara le ayuda a enfundar limones, pero los niños también juegan juntos y se entretienen. A veces, cuando están cansados, se duermen al lado del cajón y la mamá los cubre con una manta. Amarca a Diego en la espalda y se va con Zara de la mano en dirección a su casa. Le da miedo que Diego cruce la calle solo, porque todavía no aprende a cruzar. Luz a veces quisiera que Zara se fuera sola al centro El Tejar en la tarde, que fuera más autónoma, pero entiende que los peligros de la ciudad son distintos de los del campo y subraya que los pueden atropellar o robar. También explica que ella les ha dado el seno hasta el año o año y medio porque de lo contrario los niños se «malcrían» o crecen «retrocedidos» y no quieren caminar. Asegura que eso se lo contó su difunta abuelita y ha comprobado que es verdad. Cerca de las 19:00 deja el cajón con sus productos en alguna tienda o caso de que no pueda tiene que cargarlo y subir a pie hasta su casa junto a ambos niños. Cuenta que los buseros no la quieren llevar cuando carga el cajón. Subir a pie a su casa le da miedo por los asaltos. Una vez un vecino la asaltó, le robó el dinero y la chalina.

Al llegar al cuarto en la noche, lava los platos, hace la cama; los niños saltan en la cama y juegan en las escaleras de la casa. Señala que Zara es una «lora»; conversa mucho con ella. Cerca de las 10:00 de la noche a veces se sienta a hacer tareas con la niña; dice que a veces no entiende lo que tiene que hacer. Ellos se van solos a la cama y se duermen. El papá de los niños le paga el cuartito donde viven los tres. Recuerda la vida en el campo: Luz tiene tierra en Colta, pero subraya que no hay animales, ni cosechas. Dice extrañar el campo, sobre todo por la comida: en el campo, en la noche se tomaba una machica y cebada; acá en Quito solo se toma un café.

Juana es también vendedora ambulante. Está casada y tiene tres hijos varones. Juana es amiga de Luz y, normalmente, se sienta a vender a media cuadra de ella. Tiene un hijo de 4 años que acude a la guardería junto a Diego. Dice que gracias a Luz pudo obtener cupo en la guardería y llevar a sus hijos mayores al centro El Tejar. Juana está embarazada de 8 meses y medio. Diariamente vende aguacates, que tiene en un canasto, sentada sobre un cajón. Usa una frazada para cubrirse del sol y de la contaminación de los buses que suben por la calle. Cuenta que no sabe el sexo de su hijo, que esto será una sorpresa para ella, porque nunca se ha hecho una ecografía o control médico porque no tiene dinero. De todas maneras, cuando fue al centro de salud que queda en la misma cuadra donde trabaja, el médico le entregó un carnet de maternidad para que pueda internarse en el Hospital del Sur y dar a luz allí. Su marido trabaja como cargador en el mercado. Ella gana entre 3 y 4 dólares al día y el marido gana 6 dólares al día, excepto cuando le salen trabajos imprevistos como jornalero en la construcción. Datos sobre posibles trabajos se los dan los vecinos de un día para otro. Dice que ella se ocupa de ir a dejar y buscar a los niños en los mismos horarios que Luz. Cuenta que cuando nazca el bebé no vendrá a vender los aguacates a la calle cerca de un mes porque el bebé estará chiquito y se puede enfermar por el humo de los buses, el sol, la lluvia y el viento. Cuando está sola ella se arriesga a esas condiciones pero se lo evitará al bebé. Usa los mismos horarios y se organiza igual que Luz para ir al mercado, luego regresa cargando la mercadería hasta el cuarto donde prepara café y baña a los niños. En la tarde, cuando sube con los niños al cuartito, cocina para los niños y el marido. Dice que hay que trabajar hasta el último día antes de dar a luz; que el cuerpo se acostumbra. Además dice que ella tiene la suerte de que su esposo es partero; la mamá de Juana le enseñó a su esposo, cuando vivían en el campo, cómo ayudar a dar a luz. Cuenta que en el momento del parto el marido le dio agua de meloco y ayudó a que hubiera silencio en el cuarto, porque cuando el bebé siente bulla no quiere salir; el esposo le sacudió de lado a lado para ayudar a bajar el bebé. Luego del parto, el esposo le colocó una faja en las caderas para cerrar los huesos y en la cabeza para que la sangre no se suba a la cabeza. La cuñada de Juana, que estaba allí, le lavó el pelo para sacar la sangre de su cabello. Dos meses después de su parto ya estaba en la calle vendiendo con su bebé a cuestas: fue niña y se llama Verónica. Muestra su alegría por haber dado a luz en su casa, con su marido e hijos. Juana, mientras vende, tiene a Verónica amarcada en la espalda, la mece cuando se da cuenta de que la niña despierta y empieza a llorar; le canta, le da palmaditas

suaves y, luego le da de lactar, se la pasa hacia delante envuelta en la misma tela. Luego del parto se quedan en casa cerca de un mes, se cubren con frazadas y sábanas para que no les tome «el mal aire»; le ayudaron sus cuñadas quienes les iban a cocinar todos los días. Las vecinas llevaban a los niños a la guardería y escuela; y en la noche, el marido cocinaba y limpiaba la casa. Ella estaba solo para cuidar a la recién nacida. Dice que una vez no entendía porque lloraba la niña; ella le diagnosticó con un mal aire. Prendió una vela en la casa y pidió que salga ese mal viento, que se vaya.

Recorrer el centro y volver a la comunidad

Otro grupo de mujeres de los mercados de Quito mantiene nexos con sus comunidades de origen. María Elena, originaria de Chimborazo, por ejemplo, tiene contactos infrecuentes. Ella trabaja como vendedora ambulante de frutas en San Roque. Está casada, tiene tres hijos y lleva al más pequeño, de tres años, a la guardería del mercado. Visita a su familia en el campo esporádicamente, especialmente cuando ella está enferma. Al no tener familia en Quito, reconoce la importancia de la guardería. En general, el lunes es su día libre y se dedica a limpiar la casa. Los otros días se levanta a las 4:00 de la madrugada a comprar las frutas, prepara desayuno y a las 7:30 va a dejar a su hijo menor a la guardería. Hasta los tres años lo llevó amarcado en la espalda; explica que amarcado al bebé es una protección, que uno se puede caer pero al bebé no le pasa nada: «Uno quiere al hijo cargando; cuando llueve, cargando; para que no enferme, cargando; para que no aplasten, cargando; cuando hace sol, cargando». Cuenta que supo que su hijo era varón porque se chequeó en el centro de salud. Sin embargo, tuvo el parto en casa porque su tía es partera. Después de eso la ayudaron las vecinas y amigas en los cuidados para que no le diera «sobreparto», la enfermedad que viene si uno no se cuida. María Elena asegura que es fundamental enseñar a los niños en los primeros años a hacer pipí y popó. Insiste que lo más fácil es ponerles pañal, pero eso no les ayuda a avisar. Por eso ella envía a su hijo sin pañal a la guardería, a pesar de que la directora les obliga a ir con pañal, pero ella no hace caso. María Elena va a dejar y a buscar al más pequeño, pero el más grande, el de 12 años, se va solo hasta la casa. Le dice: «Subirás breve al cuarto, si alguien te quiere acompañar le dices que no; no te juntes con extraños». Cuando está vendiendo en la calle, les avisa a las amigas si sus guaguas están en la calle, y se gritan: «Guagua anda caminando». Con las vecinas a veces se ayudan: «Si ella sale en breve,

retira ella a los niños y los trae a casa, si yo salgo breve los traigo a la casa y se quedan jugando en casa; así nos ayudamos».

Clementina proviene de la comunidad «25 de Diciembre» de la provincia de Cotopaxi. Ha trabajado como vendedora ambulante y lava platos. Está casada, tiene tres hijos naturales y un hijo adoptivo. Cuenta que funcionarias del centro de San Roque recomiendan enviar a sus hijos a la comunidad cuando están enfermos para que los cuide y sane la abuela. Pero ella, además, al menos una vez al mes, va a su comunidad por los controles de salud de sus hijos: «Allá tengo una madrina de los niños, que es la doctora, mientras que en el centro de salud de acá tengo que esperar tres meses para que los atiendan, allá los atienden en breve». En una oportunidad, se encontró con un «bultito» (un bebé) en una caja. Lo tomó y preguntó en la comunidad de quién era y nadie le respondió. Ella sintió que ese niño que encontró era un regalo porque su abuela había fallecido hacía dos meses. Le curó las heridas en el sub-centro de salud y lo adoptó como hijo junto a su marido. Clementina cuenta que dos días a la semana su hermana se lleva al bebé, porque ella no puede lavar con el bebé. Su hijo mayor también le ayuda cuando se van en el bus a Guamaní donde está su casa. Subraya que es importante cargar a los niños en la espalda, para que no lloren y para que no estén en el suelo. Clementina recuerda que en una ocasión, al ir a dejar a uno de sus niños, una de las educadoras del centro la obligó a cortarle las uñas. Le dio vergüenza, porque es como que le dijeran que es mala mamá en público. Clementina dice que está esperando salir de algunas deudas para bautizar a los niños; bautizados, los niños ya no llorarán tanto: «Ya bautizado se le quita todo».

Cuidar en el campo

Mercedes Guacho de Colta, Chimborazo, crió cuatro hijos que ya no viven en la casa. Recuerda que los niños la acompañaban a los trabajos: iban amarcados o caminando. Ella subía con sus niños a sembrar, cosechar o pastar los animales ya que en ese tiempo no había guarderías. En cosechas, los niños usaban sus manitos para hacer huequitos y sacar el producto; así aprendían: viendo. Cerca de las 14:00 se tomaba el cucayo (o cocaví) o bien se comía lo que se encontraba por ahí, como zanahorias. La idea era y todavía es que «donde toca se almuerza». Durante los momentos de la alimentación, especialmente en el fogón, las mamás aconsejaban a los niños sobre cómo ayudar a otros y contaban cuentos. Durante las cosechas, después del cucayo, se sentaban las niñas a escuchar los cuentos de las mamás, como el del lobo y el conejo.

Ahora, los niños llegan a casa de la guardería, ya almorzados, como a las 16:00 y acompañan a buscar los animales que se guardan al anochecer. Luego se cocina, se espera a que regrese el marido del trabajo y se duerme. Mercedes explica que en la actualidad, a esa hora, escucha cómo sus vecinas jóvenes les gritan a los niños o los castigan fuertemente. A veces ella ha querido ir a aconsejarlos sobre el sentido de educar a los niños, pero no puede «porque ya no tiene niños». Se queja que antes las mayores aconsejaban a las parejas jóvenes acerca de cómo educar a las niñas, criarlas para que sean honestas, trabajadoras; pero ahora no las escuchan: se ha perdido el respeto. Ella cree que la educación con dureza era y aún es necesaria: antes, primero se les advertía a los y las niñas que se les iba a pegar, se les explicaban las razones y luego de tres advertencias se les pegaba. La educación de los hijos habla de los valores de la familia; ella considera vergonzoso tener hijos o hijas vagas y por eso se les corregía.

Francisca Coro, dirigente indígena en la comunidad de Baldalupaxí, Chimborazo, es mamá de tres hijos que ya se fueron de la casa. Ella los crió sola porque su marido fue activista de los movimientos indígenas y sufrió persecuciones políticas por muchos años. Relata que cuando las guaguas lloraban en las noches, ella estaba sola para calmarlos: los amarcaba, paseaba y engañaba lo más que podía. A veces les colocaba culantro en la almohada para que durmieran bien. Recuerda que de pequeña vivió la experiencia de los maltratos en la hacienda y la dura vida del campo. Solía salir temprano de la casa, obligada por sus padres a pastar los animales. Así mismo, en ese tiempo los dueños de la hacienda no querían que ella fuera al colegio porque eso la distraía del trabajo; no se conocían las guarderías. Con tristeza nos dice que no jugaba, que solo lo hacía cuando sus padres no se daban cuenta: juntaba telas y hacía muñecas. A su criterio, la vida en el campo hoy sigue siendo dura para las mujeres: están solas porque los maridos están en la ciudad. Se levantan a las cuatro de la mañana a sacar leche y luego hacen un pequeño *sauma* (descanso). A las siete de la mañana amarran los animales, después desayunan y envían a los niños a las guarderías en el camión o a veces lo hacen mientras llevan el ganado a pastar. Los niños todavía trabajan: van a cosechar, echan una mano.

Tanto Francisca como Mercedes fueron mujeres que apoyaron el establecimiento de formas comunales de atención a la niñez. Recuerdan que se iniciaron con los *amsa-huasi* (casa oscura), donde se quedaban de manera rotativa mujeres de la comunidad a cuidar a los niños mientras las demás se iban a trabajar, especialmente en el ordeño. Luego estas

casas se convirtieron en los *huahua-huasi* como aquellos promocionados por FODERUMA. Después los centros de cuidado pasaron a llamarse guarderías; ahora se los llama Centros de Desarrollo para el Buen Vivir. Estas nuevas formas han erosionado, según ellas, las prácticas comunitarias de organización del trabajo y de provisión de recursos, trasladando al Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) las responsabilidades del cuidado, crecientemente profesionalizado. Como alega Mercedes Guacho, se ha intentado estatizar a la niñez indígena: «Los niños son nuestros... nos pertenecen a nosotras y no al Estado».

Estas historias nos revelan que las mujeres de las comunidades rurales recuerdan cómo se organizaban para cuidar y trabajar al mismo tiempo, dinámica que está en desaparición. Asimismo, las vendedoras de los mercados no se organizan colectivamente, sino que usan distintos recursos existentes y crean *commons* para el cuidado que es aprovechado individualmente apelando a una identidad colectiva indígena, aspecto que analizamos a continuación.

Reflexiones finales

A modo de conclusión, quisiéramos puntualizar las tensiones y disputas entre cuatro coordenadas: 1) las nociones de la niñez y del cuidado entre mujeres indígenas; 2) las diversas y cambiantes redes del cuidado; 3) los discursos racistas de los centros institucionalizados de cuidado; y 4) las bases móviles y corporales de la comunalidad de los cuidados. Estas coordenadas subrayan un *common* basado en un sentido de ser y cuidar culturalmente distinto a los patrones propuestos por el Estado y otros agentes.

Nociones de la niñez y del cuidado

Los indígenas del campo y de la ciudad muestran nociones de la niñez y del cuidado actualmente en disputa. Con frecuencia, las mujeres jóvenes sienten que sus hijos son un peso: demandan gastos monetarios, tiempo y esfuerzo. Sin embargo, en esta misma perspectiva, se acepta que los niños y niñas, al crecer y volverse más autónomos, ayudan a cuidar a los hermanos menores y a realizar pequeños trabajos —una noción compartida con las mujeres mayores, para quienes la descendencia es una previsión desde su nacimiento—. Niños y niñas se convierten así en un recurso para las familias, además de una compañía y un objeto de transmisión de la herencia cultural.

Tanto en el campo como en la ciudad, las mujeres hablan de una soledad que se profundiza cuando no hay niños — como, por ejemplo, entre las mujeres mayores cuyos hijos salieron a vivir lejos, o entre mujeres jóvenes que aún no tienen descendencia—. Insisten en que una casa sin niños es triste; no hay alegría ni la posibilidad de transmisión de saberes, olores y texturas que sustentan el «cómo hacer»: cómo trabajar la tierra y la venta de productos, cómo cuidar y envolver a los niños, etc. Vivir sin niños es como vivir en una tierra árida y anónima, es correr el riesgo de extinción. En este sentido, los y las niñas se convierten en un *common* cultural, establecido a partir de la transmisión del cómo hacer de una generación a otra como parte de un sentido de pertenencia, pero también como parte de la conciencia política de un nosotros. La niñez es una oportunidad para hacer un reclamo político y recrear formas culturales, un lugar de intervención política y de regeneración de sentidos culturalmente diversos (Muratorio, 2014). Se erigen en una comunalidad ya no basada en la tierra o el crédito, sino en la movilidad física y en los cuerpos. De allí la importancia de que los niños acompañen a la madre en sus travesías amarcados en la espalda; las madres custodian su crecimiento.

Los cuidados de las mujeres kichwas, en el campo y en la ciudad, han estado dirigidos a endurecer a los niños y niñas; es decir, buscaban y buscan que crezcan y sean fuertes, que sean trabajadores, resistentes y vigorosos para enfrentar una vida dura (Parsons, 1986). Nuestra colega kichwa, Jenny Chicaiza, explica este proceso haciendo un símil con el maíz que, al crecer, tiene que aprender a defenderse de heladas, plagas y sol intenso: «Asimismo es con los niños, les cuidan hasta cierta edad (tierno) y luego les dejan que enduren y crezcan solos. Que alcancen la madurez». Efectivamente, el endurecer es un proceso. Inicialmente se mira al niño o niña como un ser tierno, blando, suave que necesita de la comida y la cercanía de la madre para nutrirse. Luego, cuando comienzan a caminar solos, ya están en condiciones de ser más autónomos. Tienen que aprender a controlar sus esfínteres, desenvolverse en labores del campo y convivir con los animales; en la ciudad, deben aprender sobre las calles y sus peligros y, claro, cómo llegar a su casa.

Sin embargo, hemos constatado que las mujeres mayores en las comunidades rurales se sienten aisladas; de alguna manera han sido excluidas de los cuidados más cotidianos de las nuevas generaciones. Nietos y nietas ya no viven con ellos y ya no tienen oportunidades

para aconsejar a sus hijas e hijos sobre cómo cuidar a sus nietos. Según vimos, cuestionan no solo al Estado sino a las formas de cuidar de las mujeres jóvenes: expresamente señalan el exceso y el sinsentido del castigo violento para endurecer a los niños, así como la incapacidad de estos procedimientos para fortalecer efectivamente a la nueva generación. La falta de voz en los cuidados de la niñez es experimentada por las mayores como el riesgo de perder la continuidad cultural pero también como una pérdida de autoridad, clave en la organización familiar y comunal de la vida en el campo (Weismantel, 1994). Al mismo tiempo, esta pérdida de autoridad es vivida como irrespetuosa respecto a sus saberes y como una amenaza a la recreación de formas culturalmente diversas de cuidar.

Las redes de los cuidados

Las historias presentadas en la sección anterior muestran el funcionamiento de diversas y cambiantes redes para el cuidado. Uno de estos tejidos se basa en el parentesco. La parentela hoy en día apoya en situaciones extraordinarias: niños y niñas van a dormir a casa de los abuelos cuando las madres tienen exceso de trabajo en la ciudad o acuden a sus familiares en el campo cuando necesitan sanarse. La intimidad de un parto se sigue viviendo en familia, con los hijos, con el esposo. En general, la parentela no está presente cotidianamente, pero sin embargo se la evoca. Las mujeres recuerdan el cómo hacer y los saberes del cuidado transmitidos por madres y abuelas. Estas redes materiales y parentales permiten la recreación de los cuidados, pero se encuentran en un proceso de deterioro.

En cambio, en la ciudad, amigas, vecinas, transeúntes, vendedores de puestos fijos y profesionales de los centros de desarrollo infantil han comenzado a integrar los círculos íntimos del cuidado —pero sin reemplazar totalmente a los familiares—. Estas son redes fluidas con miembros móviles. Estos lazos se fundan en aspectos particulares de las interacciones. Por ejemplo, creemos que una de las bases de la red de vecindad en los mercados proviene del hecho de que muchas mujeres mestizas, que también trabajan en el mercado, comparten algunas de las prácticas de cuidado con las mujeres indígenas: por ejemplo, lactancia pública y amarrar a las guaguas.

Los testimonios dan cuenta también de otra red construida desde los centros de cuidado institucionalizados. Son redes basadas en el intercambio de políticas y bienes estatales. Aquí, junto con los centros

de salud, las mujeres kichwas se exponen al discurso oficial de cómo cuidar a los niños —un discurso que colisiona con sus prácticas—.

Centros de cuidado

La experiencia de las mujeres y de los niños en los centros de cuidado les expone a otras maneras de atender a la niñez. Muchas veces sus formas de cuidar y fortalecer a niños y niñas entran en tensión con los discursos de los servicios estatales. Justamente, pareciera que en estos centros, por ejemplo, se ablanda o se fragiliza al niño o niña. Las madres consideran inadecuado que los niños usen pañales pues ya saben controlar sus esfínteres. Los centros exigen a las mamás que lleven al niño de la mano todo el tiempo y no se le deje solo, mientras que ellas buscan soltarlos para que aprendan a cuidarse.

Asimismo, en estos centros se instauran ritmos, rutinas y disciplinas que preparan al niño no sólo para trabajar —lo que también hace parte del repertorio indígena de los cuidados—, sino para participar en un régimen sumiso de trabajo de orden capitalista: seguir instrucciones sin justificación, ordenarse según el tiempo cartesiano, enfocarse en una sola actividad, etc. La vida diaria enfrenta a los niños a prácticas contradictorias: en las mañanas, las rutinas del cuidado profesional, en las tardes, con sus madres, todo cambia: comen cosas sin lavar, hacen pipí en la calle, pasan de una actividad a otra contraviniendo las vivencias previas. Los niños y niñas se transforman así en un lugar de tensiones.

De diversas maneras, estos centros erosionan el sentido de «nuestros niños»; son un territorio anónimo que las madres miran con recelo. Un trato despectivo les recuerda todos los días que deben limpiar a sus niños, cortarles las uñas, enseñarles a usar el baño. Esta insistencia crea desconfianza y suspicacia hacia los servicios estatales, con variadas consecuencias: rechazo a dar a luz en el hospital, retirar con frecuencia a los niños de las guarderías, hacer comentarios políticos y anti-estatales sobre los servicios.

Al mismo tiempo, en reiteradas ocasiones, los centros otorgan un trato excepcional a las mujeres. Por ejemplo, la directora de una de las guarderías de San Roque explica que normalmente si el niño no ha asistido tres o más días, las normas establecen la cancelación del cupo; sin embargo, ella entiende que los niños regresan a sus tierras para las festividades locales y extienden el periodo de ausencia hasta una semana y media. Lo mismo sucede con los horarios de atención.

A veces los padres recogen muy tarde a los niños debido a sus trabajos; el personal acepta la demora a pesar de que no se les reconoce tiempo extra. Estos arreglos voluntarios parecen ocurrir en los márgenes de la sociedad como una respuesta —de sobrevivencia— a la precariedad. Las guarderías necesitan tener el cupo máximo de niños para sobrevivir; si no lo logran, se arriesgan a la suspensión de fondos estatales.

El discurso oficial es interpretado por las mujeres en reiteradas ocasiones como una falta de respeto. Se despliega así una disputa por las formas adecuadas de cuidar. Los centros ordenan el cuidado desde visiones científicas y biomédicas, al tiempo que operan con prácticas clasistas y racistas irrespetuosas con las tradiciones familiares y laborales indígenas. Se pone también en duda, una vez más, las habilidades maternas de las indígenas, conjugando un conjunto de factores que recrean la colonialidad del Estado (Prieto, 2015).

Bases corporales y móviles de la comunalidad

Hemos argumentado ya sobre la centralidad de los cuerpos y de la movilidad en la construcción de una comunalidad de sentidos. Pero junto a los mecanismos ya enunciados, se debe considerar que las mujeres entrevistadas en Quito forman círculos en las calles para conversar en kichwa e intercambiar alimentos, información y experiencias. Estos círculos callejeros recuerdan a los «fogones» de la cocina rural (Weismantel, 1994), en los cuales los niños acceden al proceso de transformación de alimentos —códigos y lenguajes—: aprenden una forma de mirar y entender el mundo, conocen los olores, colores, texturas y ruidos de la ciudad. Pero como ya adelantamos, esta no es la única manera de fabricar un *common* cultural y de reclamos políticos.

Hemos insistido en que el cuidado que las madres brindan a sus hijos se ejerce desde el movimiento y desde sus cuerpos: cuidarlos, nutrirlos, darles de lactar, cantarles, protegerlos del sol o de la lluvia son todas prácticas sostenidas desde sus cuerpos en movimiento. Las mujeres, en tránsito continuo, se convierten en mediadoras del mundo: son ellas quienes definen los ritmos y las rutas; a través de ellas los niños entienden el cansancio, la soledad, el miedo, los sabores.

Hemos visto también que a través de los niños y de sus movimientos, las mujeres conocen a otras vendedoras, residentes o transeúntes frecuentes del sector. En sus trayectos de ventas, caminan con los niños que interactúan con transeúntes y amigos: se saludan, se

reconocen — primero el niño, luego ellas—. En este sentido, los niños se convierten en territorios para un *common* que es móvil.

Esto quiere decir que ya no existe una comunalidad basada en la tierra u otros recursos, sino una interfaz entre identidad étnica, movimiento de las madres y cuerpos infantiles —estos últimos son el eje articulador de las comunalidades—. El *common*, al ser encarnado por los cuerpos de las madres y los niños, permite que esa comunalidad sea geográficamente móvil. La movilidad une diversas dinámicas: campo y ciudad, kichwa y castellano, cuidado público y familiar, indígenas y mestizos.

Bibliografía

- Antrosio, Jason y Rudi Colloredo-Mansfeld (2015), *Fast, Easy and in Cash. Artisan Hardship and Hope in the Global Economy*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
- Araujo, María Caridad y Florencia López-Boo (2015), «Los servicios de cuidado infantil en América Latina y El Caribe», *Trimestre Económico*, vol. LXXXII (2), núm. 326, pp. 249-275.
- Babb, Florence (2008) [1981], *Entre la chacra y la olla: economía política de vendedoras del mercado en Perú*, Lima, IEP.
- BCE (Banco Central del Ecuador) (1984), *FODERUMA. Memoria, 1978-1984*, Quito, BCE.
- De Sousa Santos, Boaventura (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectiva de una epistemología del Sur*, Cochabamba, Plural Editores.
- Gibson-Graham, J. K. (2006), *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos), Encuesta de Empleo. Series 2010-2015; disponible *online*.
- _____ Encuesta de Condiciones de Vida. Serie 2013-2014; disponible *online*.
- MIES (Ministerio de Inclusión Económica y Social) (2013), *Política pública. Desarrollo infantil integral*; disponible *online*
- Mintegiuga, Analía y Gemma Ubasart-González (2014), «Menos mercado, igual familia, Bienestar y cuidados en el Ecuador de la Revolución Ciudadana», *Revista Íconos*, núm. 50, pp. 77-96.
- Miranda, María Isabel (2016), *Caminando con las guaguas: estudios etnográficos del cuidado de los hijos e hijas de mujeres indígenas migrantes en el Ecuador*, Tesis para obtener el título de la Maestría en Antropología, Quito, FLACSO.
- Muratorio, Blanca (2014), «Historia y memorias sociales: un coleccionista de presencias y evocaciones populares» en Eduardo Kingman (comp.), *Los trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana. Quito, siglos XIX y XX*, Quito, Instituto Metropolitano de Patrimonio y Fundación Museos de la Ciudad.
- Prieto, Mercedes (2015), *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925-1975*, Quito, FLACSO.
- _____ (2017), «Estado, integración-desarrollo y mujeres: una mirada conectada del Programa Indigenista Andino (1951-1973)» en Mercedes Prieto (coord.), *El Programa Indigenista Andino, 1951-1973. Las mujeres en los ensambles estatales del desarrollo*, Quito y Lima, FLACSO - Ecuador - IEP, pp. 265-292.

- Rodríguez, Leonidas (1949), *Vida económico-social del indio libre de la sierra ecuatoriana*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Rodríguez, Wendalina (1980), *Bibliografía comentada. Material resultante de la etapa de análisis preparativo para el programa de integración de la mujer rural al desarrollo*, Quito, IICA-OEA.
- Sylva, Paola (1991), *La organización rural en el Ecuador*, Quito, CEPP y Abya-Yala.
- Vega, Cristina y Encarnación Gutiérrez Rodríguez (2014) «Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado. Debates latinoamericanos», *Íconos*, núm. 50, pp. 92-26.
- Velasco, Margarita *et al.* (2014), *La niñez y la adolescencia en el Ecuador contemporáneo: avances y brechas en el ejercicio de derechos*, Quito, Observatorio Social del Ecuador.
- Velasco, Margarita *et al.* (2016), *Niñez y adolescencia desde la intergeneracionalidad. Ecuador, 2016*, Quito, Observatorio Social del Ecuador.
- Villamediana, Virginia (2014), «Representaciones del cuidado infantil como problema de políticas públicas en el Estado ecuatoriano: ambivalencias y cambios potenciales», *Íconos*, núm. 50, pp. 97-110.
- Weismantel, Mary (1994), *Alimentación, género y pobreza en los Andes ecuatorianos*, Quito, Abya-Yala.
- Seligmann, Linda (2004), *Peruvian Street Live. Culture, Power and Economy among Market Women of Cuzco*, Urbana, University of Illinois Press.
- Zibecchi, Carla (2014), «Cuidadoras del ámbito comunitario: entre las expectativas de profesionalización y el “altruismo”», *Íconos*, núm. 50, pp. 129-145.

9. Ayuda mutua y Estado de bienestar. Reflexiones a partir de la experiencia del «Grupo de apoyo Daniel Wagman» en Madrid

Silvina Monteros Obelar (ESCODE)

En la práctica de la ayuda mutua, cuyas huellas podemos seguir hasta los más antiguos rudimentos de la evolución, hallamos, de tal modo, el origen positivo e indudable de nuestras concepciones morales, éticas, y podemos afirmar que el principal papel en la evolución ética de la humanidad fue desempeñado por la ayuda mutua y no por la lucha mutua. En la amplia difusión de los principios de ayuda mutua, aun en la época presente, vemos también la mejor garantía de una evolución aún más elevada del género humano.

Piotr Kropotkin, *El apoyo mutuo*.

Este capítulo analiza las fórmulas de cuidado comunitario desarrolladas en el «Grupo de ayuda mutua Daniel Wagman». El grupo surgió informalmente en el año 2006 con la finalidad de realizar los cuidados intensivos de Daniel Wagman (Dani), quien había sido diagnosticado con una demencia frontotemporal temprana cuando tenía 53 años. Dani fue un activista estadounidense que migró a España en 1978 y que integró varios movimientos políticos y civiles, entre los que destacan el Movimiento Comunista (MC) y el Movimiento Anti OTAN. Montó la primera agencia de viajes alternativa del país (Años Luz) y fue uno de los precursores de las redes de trueque de Madrid, socio fundador del Gabinete de Estudios Sociales Alternativos GEA21 y promotor de la propiedad colectiva La Maloca del Montgó. Escribió el libro *Vivir mejor con menos* (Anaya, 1997) junto a Alicia Arrizabalaga, pionero en la divulgación de formas menos consumistas de vivir. Como investigador social, trabajó como consultor de la Open Society y de la Fundación del Secretariado Gitano

entre otras organizaciones.¹ Resultado de sus trabajos de investigación se encuentran obras como *Mujeres gitanas y sistema penal* (2001), realizado con el Equipo Barañí,² *Perfil racial en España: investigaciones y recomendaciones* (2006), editado por Open Society³ o sus trabajos sobre criminalización de las personas inmigrantes.⁴ Dani murió en enero de 2012 después de siete años de deterioro cognitivo y físico, pero acompañado por un grupo de más de cien personas que lo apoyaron psicológica, económica y socialmente durante todo ese tiempo. Una vez fallecido, el grupo decidió constituirse formalmente en asociación como grupo de apoyo mutuo y para atender las necesidades económicas y de cuidado de sus propios miembros, que una vez formalizado congregó a 48 miembros.

Yo fui la última pareja de Dani, pero no una pareja tradicional. Dani poseía un sentido del amor que se salía de los cánones establecidos: no comulgaba con la monogamia, no cabían los celos y no valía sellar sus relaciones en un contrato o en una convivencia para toda la vida. No se podría decir que ejercía el poliamor, porque de lo que trataba su experiencia amorosa era de integrar como forma de vida, los amores presentes y pasados, la pasión, la sexualidad y la amistad más profunda. Aborrecía las exclusiones, ejercía la inclusión amorosa, no cabían las despedidas, sino un flujo continuo de interrelaciones que formaban núcleos en una red amplia de vinculaciones, precisamente la que hizo posible su cuidado y su muerte digna.

Por todo ello, no es posible para mí definir qué éramos él y yo, pero lo que fuéramos tuvo relación directa con cómo surgieron las fórmulas de cuidado que se le proveyó a Dani, así como también algunas de las dificultades. Desde este lugar situado presentaré nuestra experiencia y lo haré siguiendo una metodología etnográfica, que tomará dos fórmulas narrativas: una biográfica (la de Dani) y otra autobiográfica (la mía) en mi doble función de compañera y antropóloga. Las narraciones biográfica y autobiográfica han sido construidas por mí con la ayuda de los miembros del grupo de apoyo, motivadas por

1 «Daniel Wagman: una vida por la paz y contra la discriminación», *El País*, 25 de enero de 2012, disponible *online*.

2 Equipo formado por Gabriela Hernández, Elixabete Imaz, Teresa Martín, María Naredo, Begoña Pernas, Aysel Tandogan y Daniel Wagman, edición propia.

3 Véase el resumen en <http://gestionpolicialdiversidad.org/PDFdocumentos/PerfilRacialEsp.pdf>

4 Se pueden consultar *online*.

preguntas y fotografías. En estas narraciones se recogen episodios, fechas y situaciones concretas, siguiendo un hilo cronológico, pero que en ocasiones dialoga con tiempos remotos. Para evitar confusiones o errores temporales también se han utilizado fuentes secundarias como material bibliográfico, textos legales o normativos, informes médicos, actas de las reuniones del grupo y cartas o correos electrónicos que han sido conservados.

Si bien ambas biografías son presentadas a través de la narrativa, su tratamiento analítico será etnográfico en la medida en que conecta lo microsociedad, propio de estas vivencias, con lo macroestructural del contexto donde tuvieron lugar, en este caso la España de la democracia, del Estado de bienestar y de la crisis económica. Dentro de este marco se hace especial hincapié en las debilidades y ausencias del Estado de bienestar español así como en las deficiencias que en la práctica adquieren sus políticas sociales. Con el fin de ilustrar mejor esta relación entre lo micro y lo macro, la narración de las biografías se mezcla con hechos y procesos históricos que han dado marco a las mismas y, entre estos se resaltan los que tienen que ver directamente con la reflexión que haré al final del capítulo en torno a los cuidados comunitarios en el marco de las constricciones estructurales.

La vida de Daniel Wagman

La migración y la participación: 1978-1989

Daniel E. Wagman (Dani) nació en Filadelfia en 1952. Su padre, Irving, era hijo de madre y padre judíos, que habían logrado salvar la vida migrando a EE UU desde Polonia unos años antes del holocausto. El resto de familiares que se quedaron perecieron en Auschwitz. Dani era el tercero de cuatro hermanos, dos varones y dos mujeres. Su padre era neurólogo y su madre nutricionista, ambos comunistas, perseguidos durante el macartismo, lo que llevó a la familia a tomar la decisión de vivir un exilio interno en una comunidad *amish*. Si bien Dani era muy pequeño, esta experiencia parece haberlo marcado para el resto de su vida: tenía especial cariño por los *amish*, su austeridad y sentido de la comunidad. Pasado el periodo de exilio, el padre fue admitido como neurofisiólogo investigador en la Escuela de Medicina de la Universidad de California, donde se trasladaron.

Dani era brillante pero no buen estudiante. Su adolescencia estuvo signada por el movimiento hippie, la rebeldía y la amistad. A los 17

años se fue de casa y se dedicó a trabajar en la industria del acero. De esta etapa toma conciencia de las condiciones laborales de los trabajadores y forja un sentido comunista propio. Siendo todavía muy joven sus progenitores mueren afectados por el cáncer. Recibe una pequeña herencia y cuando cumple los 26 años decide dejar EEUU para formarse en el comunismo en la Unión Soviética, pero una amiga historiadora norteamericana que residía en España le sugirió que pasara primero por este país, porque «se estaban viviendo tiempos decisivos e interesantes para el comunismo». Dani llega a España en 1978 ilusionado con esta nueva perspectiva. Rápidamente, se incorpora al Movimiento Comunista (MC, en adelante) y hace suyas las calles de barrios tan emblemáticos de Madrid como Vallecas, Carabanchel o Lavapiés. Se decepciona con el lugar que acaba teniendo el Partido Comunista en el reparto de poder que sigue a la Transición, pero vuelve a ilusionarse y a entregarse activamente con la decisión del MC de apoyar los movimientos pacifistas y de objeción de conciencia contrarios a la participación de España en la OTAN. El resultado del referéndum de marzo de 1986, sobre la continuidad de España en el Tratado, que avaló la decisión del gobierno de Felipe González, lo lleva a una nueva desilusión política. No obstante, si bien no abandona la militancia, comienza una nueva etapa vital en la que pondrá toda su voluntad y capacidades al servicio de emprendimientos colectivos, situados en una escala de cambio social de tipo comunitario más que político. En esta etapa hace suyo el lema feminista de «lo personal es político», a partir del cual colabora en la construcción de redes de intercambio y de vida.

En 1983 funda con unos amigos una agencia de viajes alternativa. Consideraban que el turismo se había convertido en otra forma más de consumo desenfrenado e insostenible, lo que había generado una «clase turista» que incluía a personas de izquierdas y que viajaba justificando sus prejuicios sobre la supuesta superioridad europea. Como forma de cuestionamiento de esta industria, nace Años Luz.⁵ Constituida como cooperativa de trabajo, todos sus miembros se repartían por igual los beneficios (incluido el personal de limpieza). Entre otras propuestas, esta agencia ofrecía viajes por EEUU en un autobús antiguo reconvertido en vivienda o navegar en un velero bergantín por los mares de Holanda. Aprovechando las facilidades que aportaba conocer la industria turística, Dani también organizó viajes para que las mujeres españolas abortaran en Reino Unido durante la década de 1980.

5 Véase <http://www.aluz.com>

La economía colaborativa contra el liberalismo desenfrenado: década de 1990

Pero el éxito económico de la empresa sobrepasa la austera idiosincrasia de Dani, que decide alejarse del proyecto. Su creatividad lo lleva, en los primeros años de la década de 1990, a implicarse activamente en grupos de trueque en España. Participa en la creación de uno de los más grandes del país, con base en Madrid, y que llegó a contar con más de 100 personas participantes. De forma paralela, se incorpora a otro grupo creado por madres solas en el barrio de Vallecas, ocupándose de los intercambios y proponiendo el nombre de su moneda de cambio: el Vale Kas.

La forma organizativa de estos grupos de trueque se basaba en el modelo LETS (Local Exchange Trading System) o Sistema de Intercambio Local, que se empleaba entonces en varios países, principalmente en Canadá. Este sistema permitía construir intercambios sin dinero entre varias personas y no necesariamente simultáneos en el tiempo. Los intercambios incluían bienes materiales y servicios en general. El valor de cada producto se establecía de mutuo acuerdo entre los ofertantes y demandantes. Los productos que mayor éxito tuvieron fueron las clases de inglés o de guitarra, peluquería, fontanería, traducciones, ayuda en la declaración de la renta, portes y mudanzas, espacios cedidos en locales, cuidado de personas y creaciones artísticas. Cuando se llegaba a un acuerdo, se reflejaba el valor del intercambio en las cuentas personales de cada miembro: en el ofertante se sumaba dicho valor y en el demandante se restaba. Estos grupos de trueque tuvieron un éxito relativo, pero permitieron a Dani y al resto de participantes extraer algunos aprendizajes de gran relevancia sobre las transacciones y los sistemas de valor en los intercambios entre próximos.

La más importante de estas enseñanzas fue percatarse de la confusión, a la que ya apuntaba Antonio Machado, entre valor y precio. Como el propio Dani decía, normalmente dejamos que el valor de las cosas se resuelva por el precio que el mercado dicta, por muy injusto que sea. Para él, el valor tampoco debía decidirse según el tiempo que dure un servicio porque este instauraba otra desigualdad. El trueque le permitió a Dani, así como a quienes participaban en el proceso, confirmar que la diferencia de valor entre diversos trabajos suele ser mucho menor que la existente en el mercado laboral. En el trueque no existe diferencia alguna entre lo que perciben mujeres y hombres y que los trabajos considerados más desagradables son los mejor valorados, al contrario de lo que ocurre en el mercado. También les sirvió para percatarse de la dificultad que tenemos las personas para demandar bienes o servicios sin utilizar dinero. En palabras del propio Dani:

El dinero nos hace creer que no necesitamos de nadie, mientras dependemos de mucha gente para cubrir nuestras necesidades, pero esta dependencia es invisible y nos absuelve de asumir la responsabilidad de las consecuencias de nuestro consumo, [con el trueque] se aprende que son las personas las que satisfacen nuestras necesidades y no el dinero, [...] se intenta recuperar una cultura donde recibir algo «prestado» no es un estigma, sino una manifestación de respeto y confianza de los demás.⁶

Para Dani el grupo de trueque organizado era algo más que un sistema de cobertura de necesidades en un nivel colectivo, suponía también una provocación a los valores hegemónicos (principalmente los marcados por el sistema financiero). Un desafío que empezaba por lo más básico: la creación de nuevos hábitos y de formas de relación.

Si bien estas iniciativas no fueron únicas en España,⁷ la década de 1990 mostró cierta desmovilización política de la población, que resultó poco favorable a la hora de garantizar la sostenibilidad de las iniciativas colectivas de apoyo. La legitimidad del PSOE (partido socialista) muy superior al resto de partidos de izquierdas después del intento de golpe de Estado del 23 de febrero de 1981, los esfuerzos del gobierno y de la población por salir de la autarquía e incorporarse al sueño europeísta, la universalización de la sanidad, la educación y la protección social de los trabajadores y sus familias, la extensión de las pensiones a la ciudadanía no contribuyente y la aparición del llamado asociacionismo profesional, fueron algunos de los procesos que contribuyeron a la desmovilización social y política. En efecto, el surgimiento y expansión del asociacionismo profesional, abocado a trabajar contra la vulnerabilidad social bajo un sistema de subvenciones públicas adquiridas en concursos competitivos, fue contundentemente desmovilizador.⁸ Este sistema produjo un cambio radical en la

⁶ Daniel Wagman (1997), «Grupos de trueque y los límites de la monetarización», mimeografiado.

⁷ Otras experiencias fueron: «La Troca» en Vilafranca del Penedés, de la mano de Pere Subirana y con la moneda llamada «IRIS», el Club de Trueque de Zarautz en Euskadi, fundado por Eduardo Troncoso, con la moneda llamada «nodine», descritas por Julio Gisbert, «Los sistemas LETS: concepto e historia», en *Economía en colaboración*, Dossier núm. 12, enero de 2014, Economistas sin Fronteras.

⁸ Las entidades de acción social experimentan un proceso de eclosión a inicios de 1999. Según investigaciones, en 1992, reflejaron un volumen de gasto del PIB de 0,59 % y reportaron alrededor de 100.000 empleos a jornada completa, de los cuales casi la mitad pertenecían a las llamadas «entidades singulares» como Cáritas, Cruz Roja Española

forma de entender la solidaridad: una parte importante de la movilización colectiva fue reorientando su carácter reivindicativo hacia objetivos de gestión pública de servicios sociales y, por tanto, se institucionalizaron y despolitizaron las formas de asistencia (Marbán, 2014).

El Estado de bienestar español iba perfilándose hacia un tipo de provisión social asentada sobre varios pilares (Rodríguez, 2004: 1) la cobertura universal de la sanidad y la educación, 2) la protección social de amplia cobertura de los trabajadores y sus familias, 3) la asistencia social de los excluidos cuya gestión se encarga al Tercer Sector a través del sistema de conciertos y subvenciones públicas y 4) la familia, y en particular las mujeres, que se hace cargo de cubrir las necesidades de los dependientes (Agrela, Martín y Langa, 2010).

También la década de 1990 supuso la transformación sociocultural en materia de consumo. España se consolidó como país integrante de la Unión Europea y se enganchó en el engranaje de la globalización. El Estado fue así perdiendo capacidad para decidir sobre la economía, salvo por la legislación que daba vía libre a las inversiones extranjeras, a las multinacionales y a las privatizaciones, al tiempo que recortaba los derechos de los trabajadores (Sánchez, 2003).

El contexto retrajo a Dani hacia una reflexión individual sobre su participación en estas dinámicas y reforzó aún más sus ideas sobre formas de intercambio de bienes sin dinero y provisión de cuidados ligados a la comunidad de amigos y amigas. En 1997 publicó, junto a su amiga Alicia Arrizabalaga, el libro *Vivir mejor con menos*. Con este trabajo pretendían hacernos reflexionar sobre la vorágine consumista a la que nos vemos abocados bajo el lema de que «más es mejor» en ámbitos que antes hubieran sido impensables. Nos mostraban cómo asistimos a una explosión de las necesidades a satisfacer, en ámbitos tan básicos como la alimentación, la ropa, la vivienda o el transporte, la salud, el ocio o las relaciones interpersonales. A partir de esta constatación, Dani y Alicia aterrizaron en la vida interpersonal e íntima para hacer recomendaciones acerca de cómo podemos disminuir el consumo y revertir la tendencia suicida e insatisfactoria. Dani vivía de forma extremadamente austera, no tenía coche, solía compartir piso con amigos, procuraba comprar solo lo necesario, no tenía ahorros. Su mayor riqueza, decía, la integraban las amigas y los amigos.

y Fundación ONCE. En 2003, se calcula en 207.000 los empleos a jornada completa y se cifra en 27.000 las organizaciones que brindan servicios de acción social dirigidos a colectivos vulnerables (Marbán, 2014).

Era un convencido del amor libre. Decidió no traer niños al mundo porque «el capitalismo los iba a utilizar».

Cuestionar el Estado de bienestar mediterráneo: la investigación militante. El nuevo milenio

La era de Felipe González terminó en 1996 con la elección de José María Aznar, líder del Partido Popular, como presidente del gobierno español. Se abría una nueva etapa para el país. El Estado de bienestar español no solo confirmó la tendencia a delegar responsabilidades en el Tercer Sector y la familia, en lo que se refiere a la provisión de bienestar para la población, sino que esta tendencia se vio reforzada y consolidada por un desarrollo normativo importante.⁹ Las entidades sin ánimo de lucro pasaron a ser las principales proveedoras de servicios de interés público llevando a cabo tareas de gran repercusión para la población. Las líneas de intervención estaban dirigidas a la atención de grupos excluidos y aquellos que no generaban rentabilidad económica (Marbán, 2014). La mayor parte de sus ingresos provenían de fondos públicos (hasta un 70 %) y los fondos privados gozaban de beneficios fiscales importantes (hasta un 35 % en deducciones). La facturación de la actividad económica del Tercer Sector supuso un 7,1 % del PIB en 2002 y el gasto total de las entidades del sector social no lucrativo ascendieron a más de 30 mil millones de euros en 2008 (Monzón, 2011).

La consolidación del sector de las organizaciones gubernamentales transcurrió de forma paralela a otro proceso de vital importancia para entender el Estado de bienestar español en los inicios del nuevo milenio: la afluencia migratoria. La llegada de población migrante comenzó a finales de la década de 1980 y alcanzó su punto álgido en el periodo 2000-2007. De esta manera, mientras que en el año 2000 se estimaba en torno a un millón las personas el número de personas con nacionalidad extranjera, en 2007 este colectivo alcanzaba los cuatro millones y medio de personas.¹⁰

⁹ En 2002, se aprobarán leyes de profundo calado para el Tercer Sector: la Ley reguladora del Derecho de Asociación (Ley Orgánica 1/2002, todavía vigente); la Ley de Fundaciones (Ley 50/2002, vigente hasta octubre de 2016, momento a partir del cual se efectuaron importantes modificaciones por el Partido Popular); la Ley de Régimen Fiscal de las Entidades sin Fines Lucrativos y de los incentivos fiscales al mecenazgo (Ley 49/2002) y la Ley de Subvenciones (Ley 38/2003).

¹⁰ A partir de este año, si bien han continuado las entradas de extranjeros a España, el proceso se ha ralentizado y alargado en el tiempo. En 2015, la población extranjera se

Las migraciones fueron motivadas por diversos factores económicos, políticos y sociales, entre los que es preciso destacar la demanda laboral resultado de la escasa cobertura que el Estado de bienestar español da a las necesidades de las familias. Ya sea en lo que se refiere a la crianza de niñas y niños de 0 a 3 años (escasez de plazas de centros infantiles públicos) ya a la atención a las dependencias, principalmente de personas que necesitaban cuidados intensivos o profesionales. El olvido respecto a las dependencias se articuló con el acceso exponencial de las mujeres españolas a la educación y al mercado laboral a partir de la década de 1980, lo que produjo una crisis de cuidados en la esfera de los hogares.¹¹ Las migraciones, y sobre todo las migraciones femeninas, vinieron a llenar estos vacíos: la asunción de los cuidados pasó de las manos de las mujeres españolas a las manos de las mujeres inmigradas bajo la mirada cómplice de un Estado que no solo no terminaba de asumir el cuidado como un asunto de su competencia, sino que además alentaba las migraciones irregulares y regulaba la construcción de un sujeto migrante con estatus subalterno (De Lucas y Torres, 2002).

El bienestar de la población en España se distribuye, en este periodo, entre el universalismo de la sanidad y la educación, la acción social de las ONGs hacia los colectivos considerados vulnerables y las mujeres en el ámbito de la familia, entre estas, las mujeres migrantes. Las migrantes entraron de lleno en los hogares españoles como empleadas de hogar internas o externas para cuidar a niñas, niños, personas enfermas, mayores y dependientes bajo condiciones de explotación laboral (Caixeta *et al.*, 2004; Pérez Orozco y López Gil, 2011). El propio gobierno de José María Aznar colaboró intensivamente para potenciar estos procesos.¹² Con todo, el Estado de bienestar de

sitúa en cuatro millones setecientos mil, aunque existe una cifra importante de personas que han obtenido la nacionalidad española. Datos del Instituto Nacional de Estadística, demografía y migraciones, recuperado el 5 de junio de 2016.

¹¹ No me voy a extender aquí en abordar estas dinámicas, ya suficientemente analizadas en otros trabajos (Caixeta *et al.*, 2004; Pérez Orozco, 2010; INSTRAW, 2009).

¹² Signada por una gran controversia política y social, este gobierno sacó adelante la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre Derechos y Libertades de los extranjeros en España y su integración social, que ha sido objeto de varias modificaciones hasta la actualidad. Esta ley se vendió al electorado como un paso importante hacia el reconocimiento de los derechos de las personas migrantes, pero en realidad canalizaba un tipo de migración orientada a cubrir las necesidades de mano de obra del país en sectores precarizados o que, por lo general, se caracterizaban por una amplia economía sumergida, entre ellos, el empleo del hogar. Por otra parte, se trató de una ley que, al tener un alto contenido regulador, criminalizaba con mayor contundencia las migraciones

tipo mediterráneo o mixto se consolidó en el país (Moreno, 2001), mientras, en la esfera de la política económica se dio vía libre a un liberalismo férreo de corte eminentemente especulativo, cuyo motor principal fue la liberalización del suelo (Díaz Parra, 2016).

Dani analizaba estos procesos en los diversos grupos activistas en los que participaba, como Ecologistas en Acción,¹³ las Hetairas,¹⁴ SOS Racismo¹⁵ o la Fundación Secretariado Gitano.¹⁶ Este activismo enriqueció sus reflexiones teóricas, lo que aprovechó trabajando como consultor contratado por diferentes organizaciones, principalmente en el marco de la consultora GEA21, de la que fue socio fundador. Los debates que mantuvo durante esta etapa y que ocuparon una parte de sus trabajos como consultor, giraron en torno a las dinámicas y efectos urbanísticos y medioambientales que las políticas económicas estaban causando en España, la compraventa indiscriminada de coches, la escasez de parques y zonas verdes, el alargamiento de las jornadas laborales en las grandes ciudades, el escaso tiempo dedicado a las familias y a los amigos, las migraciones, la criminalización de la pobreza o el perfil racial, entre otros. Estos diálogos propiciaron que varias amigas y amigos decidieran implicarse en la compra de un maset con terreno en Denia y lo habilitaran para fundar un hogar común. La propuesta era tener un lugar de descanso, reflexión y vacaciones conjuntas, un entorno en el que compartir bienes, saberes y cuidados, así como trabajo. Para Dani, la casa significaba el espacio de convivencia con la que consideraba su familia y la pensaba como el hogar en el que sus miembros iban a poder «cambiarse mutuamente los pañales cuando se hicieran viejos». La Maloca del Montgó, pese a ser testigo del fallecimiento de cuatro de sus fundadores, sigue generando conciencia crítica sobre la realidad que vivimos, así como sentido de comunidad y cuidados hasta nuestros días.

irregulares. El cruce entre el fomento de procesos migratorios para ubicarse en la economía sumergida y el control férreo sobre las migraciones irregulares creaba una bolsa de migrantes irregulares, trabajadores pero que vivían con el temor constante a ser expulsados, situación que alentaba todavía más la clandestinidad, la explotación laboral o incluso la servidumbre.

¹³ Confederación de más de 300 grupos ecologistas del país; véase <http://www.ecologistasenaccion.es/rubrique9.html>

¹⁴ Colectivo en Defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales; véase <http://www.colectivohetaira.org/web/index.php>

¹⁵ Organización independiente de lucha contra el racismo y la xenofobia; véase <http://www.sosracismo.org>

¹⁶ Dedicada a la promoción de la igualdad para la población gitana; véase <https://www.gitanos.org>

El fin de la vida activa de Dani en el reinado de la Ley de Dependencia: 2004-2007

En 2004 el PSOE ganó las elecciones y José Luis Rodríguez Zapatero se convirtió en presidente. Esta victoria estuvo condicionada en gran medida por los atentados perpetrados por el terrorismo fundamentalista islámico en los trenes de cercanías de Madrid el día 11 de marzo, en los que perdieron la vida 193 personas. El gobierno de Zapatero asumió algunas de las demandas que venía formulando la ciudadanía en las últimas décadas, en un cuerpo legislativo de corte progresista, pero que no cuestionaba la estructura económica liberal que se venía consolidando. Entre los cambios cabe destacar la Ley de Violencia de Género,¹⁷ la legalización del matrimonio homosexual,¹⁸ la ley que permite el cambio registral de la identidad de sexo,¹⁹ o la ley para la igualdad efectiva entre hombres y mujeres;²⁰ así como otras muchas leyes muy criticadas desde organizaciones de derechos humanos, como las que regularon modificaciones sustanciales en la Ley de Extranjería.²¹ Pero la legislación más importante a los efectos que quiere mostrar este capítulo es la Ley de Dependencia de 2006.²²

¹⁷ Ley Orgánica 1/2004, de Medidas de Protección Integral contra la Violencia de Género.

¹⁸ Ley 13/2005, por la que se modifica el Código Civil en materia de derecho a contraer matrimonio

¹⁹ Ley 3/2007, reguladora de la rectificación registral de la mención relativa al sexo de las personas.

²⁰ Ley Orgánica 3/2007, para la igualdad efectiva de mujeres y hombres.

²¹ Ley Orgánica 2/2009 de reforma de la Ley Orgánica 4/2000, de 11 de enero, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España y su integración social. Las modificaciones presentaban un carácter contradictorio: por un lado, se reconocían con rango de ley orgánica derechos fundamentales como el derecho a sindicación, huelga y manifestación para migrantes sin documentación en regla, así como se asentaba el derecho a la integración social de la población inmigrada. No obstante, por otra parte, daba continuidad y reforzaba los mecanismos de control de flujos migratorios a los que ya apuntaban las leyes anteriores: penalizaba aún más la irregularidad administrativa, endurecía los requisitos para la obtención de los permisos y restringía las migraciones familiares reforzando la función de canal de mano de obra de la ley. Para SOS Racismo, esta ley instituye aún más el apartheid jurídico de las personas inmigradas (Análisis de la Ley 2/2009, Federación de Asociaciones de SOS Racismo en el Estado Español, disponible *online*). En este sentido, la ley era continuista de un sistema que regulaba una mano de obra barata para cubrir necesidades en el mercado de trabajo, fundamentalmente en el sector de los cuidados, de la agricultura y de la construcción.

²² Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de dependencia.

Esta ley pretendía dar respuesta a la necesidad imperiosa de la ciudadanía, y en particular de las mujeres, de que el Estado asumiese una parte importante de la responsabilidad sobre los cuidados en el ámbito de los hogares. El parche que supusieron las migraciones femeninas en el sector del empleo de hogar y de cuidados no convenía a una parte importante del movimiento feminista en España, así como a entidades sin ánimo de lucro que canalizaban las ofertas de trabajo en estos sectores. La Ley de Dependencia se presentó como solución para diversos problemas, entre otros, la profesionalización de los servicios de cuidado, el reconocimiento económico del cuidado en el ámbito del hogar a través de pagas a las cuidadoras informales, la revalorización socioeconómica del sector con la creación de empleo profesionalizado, la ampliación de los recursos de asistencia y de las prestaciones, y la regulación de los sistemas de determinación de la dependencia. Asimismo, se trató de la primera ley que hacía un reconocimiento sustantivo del derecho al cuidado. Pese a estos significativos avances, la ley presentaba lagunas desde sus inicios, así como un calendario de aplicación total de sus medidas que se cumpliría varios años más tarde.²³

En 2005, Dani empezó a manifestar síntomas que podían asociarse al estrés y al cansancio. Parecía que perdía la atención por momentos y se olvidaba de ciertas palabras en castellano, aunque las decía en inglés. En ocasiones tenía la mirada perdida. No obstante, continuó trabajando como consultor.

Pese a que no había parado de trabajar desde que a sus 17 años saliera de su hogar familiar y a que era un trabajador incansable, disciplinado y serio, Dani, con 53 años, tenía una vida laboral formal de apenas diez años. Esta vida laboral comprendía largos periodos de trabajo sumergido con altas como autónomo para facturar sus investigaciones y algunos contratos en relación de dependencia con nóminas bajas. Trabajaba por proyectos, si no trabajaba no cobraba y su sentido de la austeridad dictó que no tuviera ahorros económicos. Los ingresos de una baja laboral no le permitían, siquiera, pagar el alquiler de su vivienda. Su situación económica revestía gran precariedad y su futuro con una enfermedad era desolador.

²³ Aunque a partir de 2011 es objeto de recortes financieros importantes que determinan en gran parte su parálisis.

La dependencia, el amor, vida colectiva y cuidado: 2008-2011

Rápidamente, quienes nos encontramos cerca en la vida personal de Dani nos organizamos preocupados por la situación. En 2008, se confirmó que padecía demencia frontotemporal, que afecta inicialmente a las capacidades cognitivas, más tarde a la movilidad y tiene un pronóstico letal. Sus neurólogos calcularon que podría vivir en torno a ocho años. La claridad diagnóstica fue clave para intentar buscar el apoyo continuo que pudiera sostener a Dani en su proceso, pero había muchas cuestiones por resolver. Resalto sólo algunas que considero relevantes para entender los límites del Estado en la provisión de bienestar en situaciones de dependencia como la de Dani, teniendo en cuenta su trayectoria de vida. A partir de este punto, me incluyo en el relato.

La economía del cuidado

La primera cuestión es la relativa a su sostenibilidad económica. No sólo la baja laboral no cubría sus necesidades sino que un cálculo respecto a lo que iba a cobrar por una incapacidad total seguía siendo absolutamente insuficiente. Teníamos que pensar que, a partir del momento de determinación formal de dicha incapacidad contábamos con el pronóstico de entre cinco y seis años de vida a los que había que hacer frente (teniendo en cuenta que el diagnóstico tardó unos dos años y el proceso burocrático para tramitar la incapacidad iba a tardar otro más). Las soluciones económicas eran un objetivo básico. Elaboramos una lista de personas que incluyó a unas 300. Se redactó una carta cariñosa y detallada sobre la situación de Dani y se invitó a todas a colaborar tanto en el acompañamiento como en el sostenimiento económico. Finalmente 105 personas respondieron que querían colaborar concretamente con dinero, otras se ponían a disposición para tareas varias. La lista se pulió y se ampliaron los datos de sus miembros para hacer fluida la comunicación. Se pensó que las colaboraciones fueran totalmente voluntarias tanto en los montos como en las frecuencias de los ingresos y en la temporalidad del apoyo. El grupo más cercano a Dani nos constituimos como grupo promotor en el que cada miembro tenía funciones más o menos estables de tesorería, recopilación de información, tramitaciones burocráticas, organización de las visitas, elaboración de documentos y cartas informativas para el grupo ampliado.

A medida que avanzaba la enfermedad, las necesidades de Dani eran mayores. Las condiciones óptimas de cuidado de Dani al final de sus días suponían en torno a los 3.000 euros de gastos mensuales. El grupo soportó entre el 65 % y 75 % de este monto. El mayor gasto fue en personal contratado para su cuidado. Inicialmente se contrató a una persona por horas, cuando dejó de caminar en 2010 este contrato pasó a ser de tiempo completo y el año antes de morir una segunda persona servía de apoyo por las noches y los fines de semana. Estas condiciones de cuidado no son pensables para una parte importante de la ciudadanía en España. El resto de gastos se repartía entre el alquiler de la vivienda, una alimentación saludable (en gran medida ecológica) y ayudas técnicas para el cuidado.

Los tiempos y las emociones implicados en el cuidado

Es importante resaltar que aunque éramos muchas las personas que estábamos a su lado en todo momento, el cuidado colectivo no fue ni fácil ni automático. El escaso tiempo personal que cada persona tenía debido a su trabajo, las dificultades que entraña vivir en una gran ciudad como Madrid, donde las distancias complican visitar a los amigos frecuentemente, la falta de accesibilidad en muchos espacios urbanos y las distintas idiosincrasias sobre qué implica el cuidado, complicó la posibilidad de organizar un reparto equitativo de las tareas. Se intentó concretar un calendario *on line* de cuidados, pero había días y horas que no podían cubrirse y en ocasiones se solicitaban cambios o había retrasos. Yo vivía con Dani y organizaba el calendario, pero todo esto requería una gran cantidad de tiempo y un elemento más de estrés. Se optó, entonces, por externalizar una parte de su cuidado. Con el tiempo, esta decisión se consideró crucial por dos motivos: porque contribuía directamente en el bienestar psicológico de quienes estábamos más cerca, en la medida en que evitaba mezclar emociones fuertes con la intensidad de las tareas que requería el cuidado (no éramos profesionales y en ocasiones el estrés y el dolor nos superaban y esto influía en cómo le tratábamos); y, por otra parte, las personas contratadas estaban preparadas tanto para lo más básico del cuidado como para resolver situaciones complejas derivadas de la propia enfermedad (deterioros repentinos, cambios fisiológicos, conductas no esperadas, etc.). Su último año de vida, Dani lo pasó postrado, lo que implicaba la necesidad de cambiar sus posturas cada dos horas, vigilar la salud de su piel (prevenir escaras), controlar su respiración y practicarle masajes. La necesidad de personal profesional fue determinante.

¿Qué familia?

En los últimos años Dani había vivido solo en un apartamento alquilado en Lavapiés, en un cuarto piso sin ascensor. Tenía poca relación con sus hermanos que permanecían en EEUU. Yo era su pareja, pero su verdadero sostén eran las personas que le venían acompañando hacía más de veinte años, lo que no era mi caso. Todos sus amores, sus amigos más íntimos, sus confidentes, sus compañeros y compañeras en la vida y en las luchas, estaban ahí, a su lado. Éramos una familia, una familia extensa. En todo momento, tuve la capacidad para decidir pertenecer o no y decidí hacerlo. En otras circunstancias no sé si hubiera podido continuar, sentía miedo, dolor, frustración, rabia... y sabía perfectamente que yo no hubiera podido ayudarle en todo. Al mismo tiempo, todos experimentaban, en alguna u otra forma, estas vivencias. Construir una comunidad fue terapéutico y nos aportó seguridad, también favoreció la organización y el reparto de responsabilidades sin que en ningún caso recayeran en alguien en particular. Desde el comienzo, decidimos determinar una forma asamblearia para tomar las decisiones más importantes. La primera fue con quién y dónde debía vivir. Pensamos que lo mejor era crear para él un entorno familiar. Yo fui la primera en trasladarme a vivir con él, más tarde, nos mudamos a una casa grande compartida con amigos y abierta a todo el que quisiera visitar a Dani, quedarse a dormir, organizar encuentros o hacer fiestas. También se utilizó como espacio para tertulias, talleres de formación y terapias.

Este proceso suponía no sólo aprender a cuidar a una persona con una enfermedad grave, sino también aprender a convivir con distintas idiosincrasias acerca del cuidado. Dani no podía tomar ninguna decisión, estas debían ser tomadas por quienes estábamos a su lado y muchas veces no sabíamos qué hacer. Sabíamos que debía alimentarse bien, pero para algunos esto suponía que debía dejar de comer carne y para otros, que precisamente al final de su vida era cuando debía darse todos los gustos en materia de comida. Para algunos tenía sentido que siguiéramos intentando curas alternativas (acupuntura, homeopatía, shiatsu...), para otros, era un gasto de dinero sin solución. Para algunas personas debía empezar a vestirse bien porque iba a enfrentar varios procesos de evaluación médica y administrativa, para otras debíamos seguir manteniendo su idiosincrasia respecto a la austeridad. Amarle suponía también decidir sobre su muerte, tuvimos que pasar por el debate entre «cuidados dignos» o «muerte digna» hacia el final de sus días, tampoco esto fue fácil de pensar y de hablar.

Había otras cuestiones imperiosas: quién iba a actuar como su representante, quiénes serían los portavoces ante los profesionales de la salud, quiénes aparecerían como sus cuidadores ante los servicios públicos a los que había que dar cuenta para solicitar su calificación de dependencia, las ayudas técnicas, los recursos o la incapacidad. Hubiéramos querido que estas tareas fueran repartidas entre las personas más allegadas, sin embargo, había consideraciones normativas, muchas veces implícitas, por parte de los profesionales (de la salud o de los servicios sociales) sobre su necesidad de trasladar las decisiones médicas o burocráticas a alguien que fuera «su familiar directo». Sabíamos que Dani no quería ser cuidado por sus hermanos en EEUU y que su familia éramos nosotros, pero esta cuestión era difícil de elaborar en el marco de la administración pública. Por otra parte, no solo yo podía ocupar la función de ser «su pareja» ante la administración, en el grupo había personas que podían de forma más «legítima» representarla, simplemente porque formaban parte de la misma historia de Dani. Puede parecer un tema menor, pero esta cuestión hubo de ser decidida colectivamente.

Finalmente se decidió que yo fuera la representante legal de Dani, pero bajo la condición, planteada por mi, de que las decisiones se continuaran tomando de forma asamblearia. Esta decisión homogeneizó el trato con la administración pública, Dani tenía «mujer», e hizo práctica y fluida la toma de decisiones, pero no fue fácil desde el punto de vista emocional intragrupal. Los obstáculos que tenían que ver con las distintas formas de pensar el cuidado, y de pensar el cuidado de Dani en particular, solo se pudieron resolver cuidándonos mutuamente, pero alguna vez no se consiguió. Por otra parte, estaba su familia biológica, que a efectos legales eran realmente sus representantes y herederos. Y este fue otro elemento que solventar, y que sólo se pudo neutralizar por el hecho de que no era viable un traslado a EEUU.

Pese a todo, aprendimos a cuidar y a cuidarnos, aprendimos a cambiar pañales en cualquier parte, aprendimos a convivir, a caminar por Madrid y hasta viajar con una persona con demencia.

Los recursos públicos

Un cuarto elemento problemático fue la relación con la Ley de Dependencia. Su aprobación y la enfermedad de Dani iniciaron su andadura casi de forma simultánea. Era una ley novedosa y su aplicación presentaba y presenta hasta hoy problemas. Se trata de una ley de

nivel estatal, pero su aplicación es competencia de las autonomías y la gestión de algunos de los servicios que contempla, como el de la ayuda a domicilio,²⁴ es competencia de los ayuntamientos. La ley fue aceptada y puesta en práctica en la mayoría de las comunidades gobernadas por el PSOE, mientras que en varias comunidades en las que gobernaba el PP la aplicación se retrasó o se dificultó. Esto configuró una geografía estatal caracterizada por una enorme heterogeneidad y desigualdad en el acceso a los servicios o prestaciones (Martínez Buján, 2010).

La agilidad de los abogados con los que contaba el grupo de apoyo hizo posible resolver al mismo tiempo algunos procesos burocráticos relativos a la condición de Dani: se solicitó la minusvalía, se tramitó su grado de dependencia y se le incapacitó legalmente. Los procesos de evaluación supusieron una enorme burocracia, de la cual tuvimos que empaparnos todos. Pese a lo grave de su situación en 2009 estuvieron a punto de no otorgarle el mayor grado de dependencia, el que permitía los recursos públicos, «debido a que había entrado caminando al centro de evaluación». Sólo la seguridad que nos dio el respaldo jurídico de los amigos nos permitió enfrentarnos a la administración pública en cada proceso de evaluación. Finalmente, se le concedió el grado III, Gran Dependencia. Si bien todavía caminaba, había perdido gran parte de sus funciones cognitivas, deambulaba, usaba pañales y necesitaba ayuda para las necesidades básicas cotidianas.

La Comunidad de Madrid, donde vivía Dani y en la que se solicitó la evaluación del grado, aplicaba la ley con limitaciones: el acceso a los recursos y servicios se hacía con carácter excluyente, es decir, una vez concedido uno la persona no podía beneficiarse de otro. Para Dani solicitamos el ingreso en un Centro de Día específico para personas con demencia temprana, único de su categoría en todo Madrid. Pero la obtención de una plaza en este centro le inhabilitó para solicitar la ayuda a domicilio, necesaria por ejemplo para ducharlo por las mañanas, así como también perdió la posibilidad de que se solicitara algún tipo de prestación económica.

²⁴ El Servicio de Ayuda a Domicilio (SAD) es una de las prestaciones existentes para personas en situación de dependencia. Se trata de un servicio llevado a cabo por profesionales, que se da en el domicilio de la persona y que cubre necesidades relacionadas con las tareas del hogar o los cuidados. En la práctica es un servicio de corto alcance en algunas comunidades autónomas, en las que dependiendo del grado de dependencia, cubre desde una hasta cuatro horas al día y que generalmente es utilizado por las familias para la limpieza, la ducha y los paseos.

En 2010, Dani dejó de caminar; su cuerpo se encontraba totalmente agarrotado. La asistencia al Centro de Día ya no tenía sentido por lo que decidimos solicitar un cambio de recursos y pedir la Ayuda a Domicilio. Sólo se nos concedió dos horas diarias de servicio de una persona, que acudía por las mañanas para ayudarnos a ducharle, seis días a la semana. La contratación de personal externo de forma privada se hizo completamente necesaria y puso en evidencia las limitaciones de los recursos públicos. Cabe resaltar también que durante todo el tiempo que duró la enfermedad de Dani se solicitaron a la Comunidad de Madrid varias ayudas técnicas (modificación de la vivienda por discapacidad, una grúa, una cama articulada...) y ninguna le fue concedida.

El final y el comienzo: 2012 en adelante

El 1 de enero de 2012 Dani cerró sus ojos apaciblemente mientras se le duchaba por la mañana. Si se tiene en cuenta el momento en que comenzaron los síntomas, se podría decir que Dani estuvo enfermo alrededor de siete años, aunque cuatro de ellos en condiciones de dependencia absoluta.

Todas las amigas y los amigos sabían que la muerte estaba por llegar, pero nadie quería asumirla en su totalidad. Su muerte siguió suscitando tareas y debates: había que hacer frente a los gastos del funeral, comunicar el hecho a la jueza que dictó la incapacidad legal, tomar decisiones respecto de la casa alquilada, finiquitar los contratos de los empleados, pensar qué hacer con el grupo de apoyo... Había, asimismo, un hondo vacío humano, por un lado, y por otro una cuenta bancaria con un remanente importante de dinero.

Meses después de la muerte de Dani, varias personas propusieron dar continuidad al grupo aprovechando la óptima organización que se había llevado a cabo. Estas personas constituyeron un nuevo grupo promotor que se encargó de notificar a las 105 restantes la idea de constituir, esta vez, un grupo de apoyo mutuo, e invitar a participar a quienes quisieran participar. De la totalidad, 48 decidieron permanecer en el grupo y al resto se le devolvió la parte proporcional del dinero que quedaba. Todo estaba impecablemente recogido en los libros contables. El nuevo grupo se reunió en varias ocasiones antes de constituirse como tal, había que decidir el formato y las funciones. El 25 de mayo de 2014 se llevó a cabo la primera Asamblea General en la que se aprobó optar por la figura de la asociación, dada de alta

formalmente, y poder abrir una nueva cuenta bancaria. Se la denominó Grupo de Apoyo Mutuo Daniel Wagman. Se inscribieron los socios, se fijó una cuota mensual y como objeto de la asociación se determinó el apoyo entre los miembros ante situaciones de dificultad o emergencia, así como el intercambio de bienes de todo tipo, de información, de acompañamiento y de reflexión.

El grupo de apoyo mutuo nació en un momento de la historia de España en que la crisis económica estaba minando los ya escasos recursos de muchas personas y familias. La crisis se inició en el año 2008 y su primer efecto fue una espectacular subida del desempleo, pero las familias españolas (a diferencia de lo que sucedió con las familias migrantes) contaban con una serie de recursos que permitieron la sostenibilidad durante cierto tiempo: muchas personas desempleadas tuvieron subsidios, posteriormente se reguló una ayuda para quienes habían dejado de cobrar los subsidios, las familias tenían ahorros o una vivienda en propiedad sin deudas y cuando no se tenía ahorros se contaba con la ayuda de padres y madres pensionistas, varios jóvenes volvieron a vivir en casa de sus progenitores... Sin embargo, con el tiempo y la persistencia de las crisis, estos recursos también se vieron afectados.²⁵

La crisis influyó en la legitimidad del gobierno de Zapatero y obligó a adelantar las elecciones generales cinco meses. En noviembre de 2011, salió elegido como presidente por mayoría absoluta Mariano Rajoy, del Partido Popular. Esta legislatura se caracterizó por la continuidad de la crisis, así como de las medidas de recortes de derechos sociales y económicos.²⁶

²⁵ En 2015, un 28,5 % de la población española se encontraba en riesgo de pobreza o exclusión social; la pobreza infantil llegó al 30 %; el riesgo de pobreza también es alto entre personas trabajadoras, se calcula en torno al 18 % los trabajadores por cuenta ajena que se ven afectados por esta situación y en un 25 % los autónomos (Datos del Observatorio de la European Anti Poverty Network – EAPN, disponibles *online*). Entre 2010 y 2015 la tasa de desempleo no disminuyó del 20%, situándose durante varios meses entre el 23 y el 26 % (Instituto Nacional de Estadística, datos sobre mercado laboral).

²⁶ Los recortes en el gasto público se habían iniciado con el gobierno de Zapatero y entre estos y los efectuados por el gobierno de Rajoy, destacamos: recortes en ayudas a personas mayores y con discapacidad; reducción hasta un 15 % en las prestaciones a familiares cuidadores; eliminación de becas y ayudas para el estudio; subida del precio de las guarderías y de las tasas universitarias; recortes en los salarios de los funcionarios; cierre de centros de salud y de servicios de urgencia sanitaria; retirada de medicamentos en la sanidad pública; exclusión de colectivos de la atención sanitaria (personas sin documentación en regla); aumento del IVA y de tasas en servicios de recogida de basura, entre otros. Se pueden consultar toda la lista de recortes en 15MPedia.

Varias amigas y amigos de Dani perdieron el empleo durante el periodo en el que él estuvo enfermo; esta y otras situaciones fueron tenidas en cuenta para excusarlos de las colaboraciones dinerarias. También tuvieron lugar enfermedades graves de otras personas del grupo. El nuevo grupo de apoyo mutuo se planteó no solo como una forma de sostener los vínculos de amistad, sino también para paliar, en lo posible, algunas de estas situaciones. Así como para dar continuidad la manera de entender el bienestar que tenía el propio Dani:

Fijarse como único objetivo la reducción del consumo no es suficiente, de lo que se trata es de profundizar en nuestra forma de relacionarnos con las cosas para intentar descubrir otras maneras de disfrutar una buena vida [...]. Querer y ser querido, saberse respetado, poder ejercer la creatividad, la imaginación, la igualdad, la libertad, la diversión, sentirse miembro de una comunidad, tener posibilidades de participar, la amistad, la pasión, la sensualidad, el disfrute de la belleza... Estas son las verdaderas necesidades de los seres humanos y lo que nos identifica como tales. [...] La buena vida se define por la calidad de nuestras relaciones con los demás y no por la cantidad de cosas que podamos poseer. (Arrizabalaga y Wagman, 1997)

Reflexiones finales

El apoyo mutuo fue abordado por primera vez por el anarquista Piotr Kropotkin en su libro *El apoyo mutuo: un factor en la evolución*. El objetivo de Kropotkin era rebatir los argumentos de T. H. Huxley y de H. Spencer, quienes partiendo de las teorías de Darwin, habían construido un campo teórico basado en la idea de la lucha entre individuos, como base de los intercambios sociales. Se alineaban así con el capitalismo más salvaje de la «ley del más fuerte». Utilizando la misma base metodológica que Darwin, es decir, la observación de la vida animal en su propio medio, Kropotkin cuestionó dichos argumentos demostrando que, si bien la supervivencia es clave para entender la lucha, el apoyo mutuo entre miembros de una misma especie e incluso entre especies diferentes es fundamental para su perpetuación, y el elemento central de dicho apoyo es la cooperación. A partir de este enfoque, los seguidores²⁷ anarquistas de Kropotkin argumentaron

²⁷ Se considera a Kropotkin uno de los fundadores del anarquismo comunista, que influyó considerablemente en las ideas del anarcosindicalismo español, representado por la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT) durante la llamada Revolución Social española de 1936.

que el apoyo mutuo es incompatible con la idea de Estado, en tanto este se funda en un altruismo intermediado, es decir, aquel que se da en un marco institucional y regulado, en el que los ciudadanos contribuyen a sostener bienes comunes no porque sean generosos, sino porque obtienen beneficios individuales directos de esta contribución (como la sanidad o la educación). Cuando estos ciudadanos actúan con voluntariedad lo hacen desde un altruismo individual y puntual que en muchos casos se parece más a la caridad, todo lo cual es totalmente compatible con la participación en un sistema individualista.

Si pensamos la trayectoria histórica del Estado de bienestar español, tal y como se ha descrito en la primera parte de este capítulo, vemos claramente cómo la movilización ciudadana de la década de 1970 fue paulatinamente desintegrada y posteriormente canalizada en parte por la acción social profesionalizada. A partir de la década de 1990, esta quedó reducida a la atención de los colectivos calificados como vulnerables. A este proceso se unió la globalización, lo que dio lugar a transformaciones de orden económico, social y cultural, entre ellas la expansión de la metrópoli, el urbanismo especulativo, las migraciones, la precariedad, el consumismo o el individualismo, que dificultaron aún más el cuidado de las personas. Las iniciativas alternativas a estas dinámicas (economías colaborativas, sistemas de cuidado comunitario, grupos de consumo respetuosos con el medioambiente, etc.) estaban muy dispersas y tenían escaso alcance en este marco, previo a la crisis económica de 2008; a partir de la crisis, dichas iniciativas se han hecho más presentes.

Cuidar a una persona con una enfermedad grave y hacerlo en condiciones dignas reviste serias dificultades en el marco de una economía liberal conjugada con un Estado de bienestar recortado, que se asienta, en gran parte, sobre la familia tradicional, las mujeres inmigrantes y las ONGs. Los grupos de apoyo pueden ser un sostén importante para las dependencias. Permiten subvertir diversos elementos del orden social: nos obligan a enfrentarnos a nuestra propia fragilidad, superando planteamientos que empujan a los individuos a considerarse autónomos. Permiten una distribución más equitativa de las tareas de cuidado y de los intercambios. Posibilitan una elaboración compartida del sufrimiento. Obligan a asumir e incorporar todas las opiniones e idiosincrasias de sus miembros. Cuestionan la idea de familia tradicional y el voluntarismo solidario individualista. Asimismo, una toma de decisiones colectiva permite incorporar sensibilidades y opiniones muy diversas en torno a temas fundamentales

para la vida, lo que promueve el debate y la reflexión. Se genera, de este modo, una conciencia crítica con relación al contexto sociopolítico en el que el grupo se crea. Esta permite a sus miembros posicionarse subjetivamente en otro lugar. Se pone en cuestión al orden social a través de la producción de nuevas decisiones, sentidos y formas de relación, todo lo cual posibilita la construcción de sujetos políticos (Retamozo, 2009).

El Grupo de Apoyo Mutuo Daniel Wagman surge en este contexto, pero es también fruto del afán constante de su protagonista por generar formas alternativas de intercambio social, económico y de cuidado que, al margen de sus resultados inmediatos, han mostrado tener una fuerza congregadora de largo alcance. Su análisis permite ver claramente las debilidades de la protección social, que afectan fundamentalmente a quienes no pueden demostrar que han sido contribuyentes en sentido normativo, así como tampoco a quienes se alejan de los cánones familiares en relación con su forma de vida.

Cabe preguntarse si el Estado debe asumir en su totalidad las responsabilidades sobre el cuidado o si se hacen necesarias formas organizativas intermedias, que no sean básicamente las familias, que asuman una parte de esta tarea. Nuestro grupo pretende distanciarse de los dispositivos institucionales en la medida en que no procura «suplir» al Estado en sus responsabilidades, sino precisamente gestionar de forma más colaborativa, racional y eficaz los recursos existentes.

Sólo me queda un párrafo para rescatar la fuerza descriptiva y explicativa de la biografía y la autobiografía con enfoque etnográfico, así como su potencia para ligar lo micro de las vivencias con lo macro de las estructuras económicas, sociales y culturales, en el análisis de temas tan cruciales como el cuidado.

Bibliografía

- Agrela Romero, Belén, María Teresa Martín Palomo y Delia Langa Rosado (2010), «Modelos de provisión de cuidados: género, familias y migraciones. Nuevos retos y configuraciones para las políticas públicas», *Revista Alternativas*, núm. 17, pp. 9-17.
- Arrizabalaga, Alicia y Daniel Wagman (1997), *Vivir mejor con menos*, Madrid, Editorial Aguilar.
- Asamblea Feminista de Madrid (2006), *La Ley de dependencia ante la crisis del trabajo de los cuidados*, Madrid, Amaranta, 2006.
- Caixeta, Lucenir, Encarnación Gutiérrez, Silvina Monteros, Shirley Tate y Cristina Vega (2004), *Hogares, cuidados y fronteras: Derechos de las mujeres inmigrantes y conciliación*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Díaz Parra, Iban (2016), «Sevilla 1929-1992. La producción de una mercancía», en Grupo de Estudios Antropológicos La Corrala (eds.), *Cartografía de la ciudad capitalista*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Díaz Valero, Pau (2009), «La ley de dependencia: el posible reforzamiento del papel de las mujeres como cuidadoras en el ámbito familiar, a través de la figura del cuidado no profesional», comunicación presentada en el III Congreso de Economía Feminista de la Universidad Pablo de Olavide.
- De Lucas, Javier y Francisco Torres (eds.) (2002), *Inmigrantes ¿Cómo los tenemos? Algunos desafíos y (malas) respuestas*, Madrid, Talasa Ediciones.
- Esping-Andersen, Gøsta (2000), *Los tres mundos del estado del bienestar*, Valencia, Alfons el Magnànim, Institutió Valenciana d'Estudis i Investigació.
- Vicente Marbán Gallego (2014), «Tercer Sector de Acción Social y lucha contra la exclusión», en Fundación FOESSA, *VII Informe sobre exclusión y desarrollo social en España, Documento de trabajo 5.11*, edición propia.
- Martín-Palomo, María Teresa (2010) «Autonomía, dependencia y vulnerabilidad en la construcción de ciudadanía», ponencia presentada en el II Congreso Anual REPS, Centro de Ciencias Sociales, CSIC, «Crisis económica y políticas sociales», llevado a cabo del 30 de septiembre al 1 de octubre.
- Martínez Buján, Raquel (2010) «La reorganización de los cuidados familiares en un contexto de migración internacional», *Cuadernos de Relaciones Laborales*, núm. 29 (1), pp. 93-123.
- Monzón Campos, José Luis (dir.) (2011), *Informe sobre las grandes cifras de la Economía Social en España*, Valencia, CIRIEC España.
- Moreno, Luís (2001) «La “vía media” española del modelo de bienestar mediterráneo», *Papers*, núm. 63/64, pp. 67-82.

- Pérez Orozco, Amaia (2010), *Cadenas globales de cuidado: ¿Qué derechos para un régimen global de cuidados justo?*, Santo Domingo, UN-INSTRAW.
- Pérez Orozco, Amaia y Silvia López Gil (2011), *Desigualdades a flor de piel: Cadenas globales de cuidados*, Madrid, ONU-Mujeres.
- Retamozo Benítez, Marín (2009) «Lo político y la política: sujetos políticos, conformación y disputa por el orden social», *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. LI, núm. 206, pp. 69-91, Universidad Nacional Autónoma de México Distrito Federal.
- Rodríguez Cabrero, Gregorio (2004), *El Estado de Bienestar en España: debates, desarrollo y retos*, Madrid, Fundamentos.
- Sánchez Carreira, María del Carmen (2003), «El proceso de privatizaciones en el mundo globalizado: el caso español en comparación a Europa», en Fernando González Laxe y Julio Sequeiros Tizón (coords.), *Orden económico mundial: globalización y desarrollo*, A Coruña, Netbiblo.
- UN-INSTRAW (2009), *Cruzando fronteras II: Migración y Desarrollo desde una perspectiva de género*, Santo Domingo.

10. Aquelarres de resistencia.

Una conversa que busca una confluencia

*Ana Moreira y Mercedes Rodríguez (Brujas migrantes) /
Marta Malo*

¿Qué son y cómo nacen las Brujas Migrantes?

Mercedes. Somos un colectivo de mujeres que venimos de diferentes procedencias. Nuestro nombre lo acuñamos porque tenemos nuestra maestra, Jamileth. Ella es nicaragüense y en su país tenía un programa de radio: hacía radio comunitaria, de la radio comunitaria con antena en la vereda y se llamaba la Bruja Mensajera. Entonces ella dijo: ¿por qué no hacemos las brujas migrantes? Empezó en 2012, apenas tres mujeres, haciendo teatro, con unas letanías. Aquello tenía mucha chispa de humor y esa mirada feminista de mujeres migrantes. Y la cosa fue creciendo hasta hoy. Hemos reflexionado acerca de qué son las brujas migrantes para nosotras, y son un espacio de autocuidado: por eso los aquelarres, las celebraciones, las comidas y, en parte, una manera de funcionar muy basada en la informalidad.

Ana. La informalidad y tener muy en cuenta las vidas, las situaciones personales, el cansancio, lo que nos apetece...

Mercedes. Tampoco queremos una estructura de asociación: no queremos algo que se convierta en un caparazón, que esto es lo que hay que hacer sí o sí. Los aquelarres están vinculados al autocuidado. Son un espacio de celebración, de diversión, un espacio donde cada una suelta lo que le preocupa, suelta sus dolores, los procesos personales que cada una tiene por trabajar y es un espacio donde todas nos escuchamos, nos preocupamos unas por las otras. Porque el activismo para mí, para todas, tiene que nacer desde dentro, el grupo se fortalece desde dentro. Nosotras nos intentamos fortalecer desde dentro con esa perspectiva y ese autocuidado y, a partir de ahí, de

ese fortalecimiento, accionamos, apoyamos campañas como la que hubo por Bertha Cáceres. Este año hemos estado muy activas con eso, también por los derechos de las empleadas de hogar o haciendo radio comunitaria. En general, apoyamos las acciones políticas de la Red de Mujeres Latinoamericanas y el Caribe y acciones transnacionales en relación con Latinoamérica.

Ana. Entonces en el aquelarre hacemos eso: compartimos, reímos, hacemos bromas, comemos y nos escuchamos, porque todas tenemos cargas y a veces en el activismo, en espacios del asociacionismo, eso queda en segundo plano, y nosotras hemos puesto eso en primer plano como grupo. Para fortalecernos desde dentro y que de esa manera podamos dar a las demás.

Cuando Mercedes estuvo en Colombia, la echaban mucho de menos, estuvo casi dos meses que fue casi una eternidad para todas. Y cuando ella llegó hicimos un aquelarre de bienvenida y nos trajo unos amuletos colombianos y entonces hicimos un ritual: de ponérselo, de leerlo y transmitirnos las buenas energías, las buenas vibras... Hay algo de espiritual en lo que hacemos, no tanto ligado a religiones, sino espiritualidad entre nosotras. Es la creación de un círculo de mujeres. Eso nos da fuerzas para continuar en el activismo, porque el activismo es duro. El día a día, la supervivencia, la precariedad, el luchar con este sistema que nos está cargando tanto a las personas que estamos en una situación más desfavorecida, que nos ponen en esa situación.

Por ejemplo, yo tengo hijos pequeños y, por un lado, el día a día me cuesta bastante, pero no quiero renunciar al activismo. Entonces a veces tengo que ir cargando con mis hijos a todas partes y el pequeño a veces lo sufre... Eso de alguna manera hace también parte de nuestra cultura, que tiene sus pros y sus contras. Aquí, cuando se piensa en los niños, se hace un espacio explícito de ludoteca, aparte, pero nosotras, en nuestros países, los incorporamos, incorporamos a los peques en lo que se va a hacer, en lo que es de todos. Mi hijo iba con nosotras a los talleres, a los encuentros de fin de semana... Aquí en cambio no, no se ven niños en esos espacios, y eso me chocó un poco y también me limitó.

¿Qué pasa en Europa que no hay niños en los espacios de reunión o taller?

Mercedes. Yo siento que muchas veces molestan: a la gente le molestan y lo hace ver.

Ana. Se les expulsa de manera subrepticia. No es algo directo, sino que es algo que sucede porque no se presta ayuda o colaboración directa a las personas que van con niños, ni tampoco se tiene en cuenta las condiciones o las necesidades de mujeres feministas que son madres. A mí me ha sucedido en espacios concretos donde se ha expuesto públicamente la dificultad de participación de las que somos madres y la mayoría ha hecho caso omiso o no se ha involucrado. En general es algo que se invisibiliza, no se nombra: «Si no vienen, será porque no quieren». Esto trae como consecuencia que personas que ya estamos empoderadas, que queremos hacer activismo, nos encontremos con muchas barreras para poder hacerlo.

Los obstáculos no son solo desde fuera, sino también desde dentro del propio movimiento feminista: hay una polaridad en el feminismo en la relación con los cuidados. Hay un feminismo que cree que las mujeres deberíamos liberarnos de los hijos y que ve a las madres como mujeres menos empoderadas; hay otro en cambio que defiende la libertad de decidir de cada mujer y el respeto a las que lo son. Ser madre no te hace más o menos feminista, ni viceversa.

Yo personalmente he dejado a veces de hacer activismo, porque con mis hijos no tenía cabida en determinados espacios blancos feministas. Luego nos quejamos de que el feminismo no llega a otras mujeres, pero ¿qué estamos haciendo en la cotidianeidad para que llegue?

¿Existen redes entre mujeres para cuidar?

Ana. Lo cierto es que entre mujeres empoderadas, organizadas, no surgen, no se arman redes. Sí, te pueden echar manos, parches puntuales, pero no existe una red creada y organizada en la que te puedas apoyar.

Las redes se arman entre mujeres que lo necesitan. Se crean cuando las mujeres tenemos las mismas necesidades y no tenemos otra opción que apoyarnos unas a otras. Movilizamos miniredes con amigas, con gente cercana, y es ahí donde se dan los verdaderos vínculos de apoyo.

Las que no tienen esas necesidades se olvidan de que en algún momento ellas también pasaron o pueden pasar por la misma situación. Hay muy poca conciencia de lo que supone realmente cuidar, de lo limitante que puede ser para una persona, para todos los aspectos de su vida, si todo el cuidado recae en ella. Si lo haces tú sola, el cuidado son 24 horas al día, 365 días al año. Y esta es la situación de muchas mujeres migrantes.

Mercedes. Yo, al llegar aquí, casi no estaba en espacios migrantes, sino en el movimiento feminista, en el movimiento antimilitarista... y ahí la gente se decía: «Pero ¿por qué no llegan los inmigrantes? ¿Por qué no llegan las mujeres inmigrantes? Y yo: «Pues, porque estarán trabajando y cuidando a sus hijos, ¿no?». Es como que costaba ponerse en el lugar de la otra y si lo intentaban, salía el cliché de «las pobrecitas»: «Porque las pobrecitas mujeres inmigrantes que están aquí, porque pobrecitas», blablabla... y en cada charla, coloquio, reunión, siempre salía eso: todas las mujeres migrantes somos pobrecitas, vulnerables, todas estamos sometidas al marido, etc. ¿Y las mujeres de aquí nada? ¿No les pasa nada? ¿No sufren violencia machista, y vulneraciones de derechos, y explotación?

Esa fue una de las razones por las que surgió la Red de mujeres latinoamericanas y del Caribe. Y era en ese sentido de decir: aquí estamos y no somos todas pobrecitas y no somos vulnerables por naturaleza, son las condiciones, son las políticas públicas... Por eso en la Red hacemos mucho énfasis en el tema de nuestra agenda política y el dialogo político. Son las políticas, son las condiciones, la desigualdad y la discriminación, también es el etnocentrismo, también es todo eso que nos pone en condiciones de vulnerabilidad, pero nosotras mismas, por naturaleza, no somos vulnerables.

Ana. Yo creo que, en la medida en que nosotras hemos ido organizándonos, hemos creado grupos, hemos ido generando propuestas, acciones, hemos hecho ya tres encuentros, dos de ellos sobre el trabajo del hogar, hemos posicionado el tema del trabajo en el hogar y con voz propia... Entonces, también nos hemos ido ganando el respeto con nuestras propuestas, no solo cuestionando, preguntando, dudando, sino poniendo propuestas encima de la mesa y haciéndolas viables, haciéndolas acción.

¿Cuáles son vuestras reflexiones sobre el trabajo del hogar?

Mercedes. Nos gusta verlo en una perspectiva amplia. Por ejemplo, se hace la ley de dependencia, la ley de conciliación de la vida familiar, pero ¿cómo se está dando la conciliación para las empleadas de hogar? ¿Dónde quedan en la ley de conciliación las trabajadoras del hogar, las internas sobre todo?

Ana. Sí, en el Congreso por el empleo del hogar y cuidados, salió como conclusión que, si proponíamos una ley de los cuidados, tenía que estar incluido erradicar el régimen de interna en el empleo de

hogar, porque atenta contra muchos derechos, entre ellos el cuidado a nuestros propios hijos e hijas...

Mercedes. No es algo solo de leyes, sino de mentalidades y maneras de vivir. Si una familia enseña a todos sus miembros a cuidar, a limpiar, no tiene por qué tener una mujer a su servicio 24 horas para que realice todas las tareas del hogar.

Ana. O si por lo que sea contratas una empleada de hogar: ¿estás dispuesta a darle las mismas condiciones que tienes para ti misma? Eso es algo que muchas feministas no hacen, pero si lo personal es político, deberían hacer. Porque el feminismo parte desde el ámbito privado, no solo es activismo y discurso y argumento, sino que estamos haciendo en nuestra propia casa...

Mercedes. Otra cosa que no se suele tratar con el empleo de hogar es el tema de las jubilaciones. Para las mujeres migrantes hay como dos tensiones: uno, lo que hemos cotizado en nuestros países de origen, dónde queda. Hay convenios con países de América Latina. Colombia, Argentina... son países con convenio, donde tú puedes traer aquí lo que has cotizado allí, para obtener una jubilación, o viceversa: lo que cotizaste aquí, llevarlo allá. Lo otro es que en la mayoría de los casos no hemos cotizado lo suficiente: porque como se cobra tan poco, cuando una es joven, te dices: «Ahora mejor no cotizo porque no me llega». Y cuando ya estás mayor de golpe te das cuenta que te faltan años para poder alcanzar una jubilación más o menos.

Ana. Hay mujeres que han estado trabajando durante muchísimos años, que migraron y luego retornan, retornan cuando tienen una edad. Y se ven que han estado toda su vida mandando dinero, mandando dinero con un trabajo de interna donde limitas tu vida en todos los sentidos, donde no vives prácticamente, vives para otra persona. Y llegan a sus países y, claro, se encuentran con pobreza, porque tienen unos ahorros, pero esos ahorros se agotan y luego no han cotizado a la seguridad social en sus propios países, no tienen mucha pensión. Y no han tenido vida y se han dejado la salud en el trabajo. Entonces, muchas están enfermas y de tanto tiempo fuera, pues está ese desarraigo, esa desvinculación con su familia y sus amigas: cuando llegan son unas desconocidas. Y esa familia que ha estado recibiendo dinero de su trabajo durante toda la vida, ¿de qué forma está cuidando a esa mujer que llega?

Yo he visto casos en que no las cuidan... Y me viene eso que dice Pepe Mújica que al final el dinero no es vida, pero lo único que no se puede comprar es la vida. Y ellas han llegado a una edad donde la vida, su vida, ha pasado.

Es verdad que la demanda del trabajo de interna a veces tiene que ver con la reproducción de un estatus social, familias con mucho dinero donde nadie está dispuesto a hacer ni una sola tarea doméstica. Pero el aumento reciente de esa demanda también tiene que ver con la necesidad de cuidado de personas con mucho deterioro, por edad o por salud, que necesitan atención 24 horas.

Mercedes. ¿Para qué está la política pública? El Estado social de derecho tiene que responder a esa necesidad de alguna manera. No puede recaer sobre el cuerpo de las mujeres. Casos como esos hay un montón, personas con enfermedades degenerativas, mayores, dependientes, que necesitan cuidados 24 horas. Pero, ¿por qué esos cuidados tienen que caer sobre el encierro de una trabajadora del hogar? Sea asalariada o sea la madre, la abuela, la esposa...

Ana. De alguna forma eso es violencia institucional, porque el Estado no se está responsabilizando de los cuidados, y al final nos toca responsabilizarnos en situaciones muy difíciles. Entonces, claro, te abocan a qué, a abusar también de otra persona, que, a su vez, si tiene familia, deberá abusar de otra o abandonar a esa familia. Falta valorar los cuidados, ponerlos en el lugar donde tienen que estar, que es la vida misma, que es garantizar la vida de las personas.

Mercedes. Intervienen muchos factores. Faltan recursos públicos para que esos trabajos no recaigan solo en las mujeres. Pero también está la jornada laboral, ¿cómo vas a cuidar de los demás con esas jornadas tan intensivas que hay? Y por último los modelos de familia: sociedades muy individualizadas, donde el compromiso de cuidado mutuo es muy restringido... Nosotros somos de familia extensa, y yo recuerdo que el abuelo estaba un tiempo acá, otro allá, un tiempo iba a mi casa.... No recuerdo que nos pusiéramos de acuerdo, pero mi abuelo estuvo en todas las casas de sus hijas y no era un problema que viviera ahí. No había pelea, porque aunque ya estaba dependiente, mantenía una chispa de humor y para nosotros era como «que venga el abuelo porque nos cuenta historias». Por eso creo que una vuelta a lo comunitario, a compromisos de cuidado más amplios, cambiaría mucho las cosas.

¿Qué entendéis por cuidados comunitarios?

Ana. Para mí cuidados comunitarios son los que se ejercen entre un grupo de personas que pueden tener hijos o no, pero que son conscientes del trabajo de cuidados, que el cuidado es la base en la que se sostiene la vida de todas las personas y que todas las personas tenemos que contribuir a que la carga no suponga un sobreesfuerzo para una o dos personas, sino que se reparta de manera equitativa entre todos los que componemos esta sociedad. Entonces habrá conciliación, pero no laboral, sino de la vida personal y la familiar y eso generaría un equilibrio y haría mejorar la calidad de los cuidados. Porque no es lo mismo cuidar 12 horas, sin descanso, sin incentivos, que cuidar unas horas... Eso daría más libertad de acción, a las personas que dan y a las que reciben los cuidados. En fin, cuidados comunitarios son cuidar en común, en comunidad.

Vosotras, las brujas, ¿os definís como empleadas de hogar?

Ana. La última vez que nos encontramos hicimos una reflexión bien profunda justo sobre eso. Porque algunas nos vemos abocadas al empleo de hogar, pero no nos identificamos, no queremos quedarnos ahí y entonces tenemos resistencia a organizarnos desde ahí, como empleadas de hogar, porque es algo que hacemos para salir adelante y punto, lo vivimos como algo temporal.

Mercedes. Yo me incluí entre las que no me identifico: que no quiere decir que no luchemos por los derechos laborales y un trabajo digno para las empleadas de hogar, pero para nosotras es una resistencia también. No me sale trabajo de la profesión que yo tengo u otras compañeras no tienen reconocidos sus títulos y en muchas ocasiones hacemos labores del hogar, nos pagan por eso, pero si nos llamamos empleadas de hogar es asumir que ese es nuestro lugar, nos quedamos ahí, en esa etiqueta, en la etiqueta que nos ha puesto el mercado laboral como mujeres migrantes y que, por otro lado, les conviene que nos pongamos y que nos identifiquemos y que sigamos ejerciendo ese trabajo. Es el lugar que nos han asignado y nosotras nos resistimos. Aunque estemos en su lucha y trabajemos en ello temporalmente.

Ana. Entonces explicamos a las compañeras que no entendían por qué hay unas que se resisten, que no quieren, y decíamos: antes que empleadas de hogar somos mujeres en resistencia. En estas sociedades de acogida, que acogen población migrante, te encasillan en lo que llaman

los nichos laborales: entonces si eres mujer inmigrante, matemáticamente, te encasillan en el trabajo del hogar. Incluso tus propias amigas de aquí, feministas españolas, solo se acuerdan de ti cuando se oferta trabajo del hogar... A veces toca preguntar: «¿Esa misma oferta que me haces se la haces a tu amiga española, que está en las mismas condiciones de precariedad y de trabajo que yo?». Y la respuesta es no.

Yo además es que soy hija de empleada de hogar. Mi madre estuvo 10 años de interna y yo, que me vine aquí con ella, crecí en un internado porque mi madre no me podía cuidar. Y eso generó muchas dificultades para las dos. El derecho a cuidar de ella fue vulnerado, y el derecho a tener su propia vida y a disfrutar de su espacio y de su ocio, y el derecho a poder tener una casa, un espacio propio...

Para mí, de niña, eso supuso mucho desarraigo. Porque primero vino el desarraigo de la migración, que ya tiene una carga emocional fuerte: dejar el lugar donde has estado siempre, el espacio físico, la forma de hablar, el clima, la comida... Llegas a un país donde el clima es árido, las personas se expresan de manera diferente, la comida no tiene nada que ver. Y encima pierdes a tu madre de persona de referencia, porque ella no está, no puede estar. Te toca incorporar a otra persona de referencia, que se esfuerza en que asimiles esa nueva cultura, sin tomar en cuenta otros aspectos. Así que hay ahí también un desarraigo materno: saber que tu madre está ahí, pero que al mismo tiempo no va a estar nunca, porque su trabajo no se lo permite.

Se habla mucho ahora del tiempo de calidad con los hijos, pero para mí no es tanto eso de la calidad como estar presente en muchas circunstancias de la vida: cuando se te cae el diente, cuando te peinan, cuando te bañan... Estar ahí. No sé si eso es tiempo de calidad, o simplemente poder estar ahí cuando hace falta. Y que no haya esa presencia no se vive nada bien. Yo no lo tengo superado.

Ahora, de adulta, al hacer retrospectiva, me doy cuenta que no puedo culpabilizar a nadie más que al sistema. La niña que llevo dentro no entiende eso, la adulta sí. Se tiende a pensar en las trabajadoras, las mujeres migrantes, pero muy poco en las niñas y niños. Eso lo podemos extender a la violencia machista, con todo lo que está pasando ahora.

Mi vivencia como hija de empleada de hogar interna me ha hecho tomar decisiones en mi vida que también por otro lado me han quitado libertad: por ejemplo, vivir con mis hijos. Soy una madre caótica, pero estoy ahí, que es lo que ellos necesitan, que esté presente ante los problemas que se les van viniendo, acompañarles y facilitarles el camino ahí.

También ha influido en mi relación con el trabajo doméstico como adulta. Me ha tocado hacer incursiones, trabajando en casas, pero en el momento en que entro en un espacio privado siento rechazo. De hecho, no he acabado bien en ninguno de estos trabajos: porque me niego, porque me sale la rabia, culpabilizo a estas personas que me contratan de la vida que nosotras hemos llevado. Es un rechazo visceral que tengo y que también, paradójicamente, me hace no implicarme en la lucha por los derechos de las trabajadoras de hogar, a pesar de la influencia que esta realidad ha tenido en mi vida.

Este rechazo está estigmatizado: pareciera que las mujeres migrantes nos tenemos que comprometer en esa lucha, pero yo formo parte de las mujeres que nos resistimos a eso, que nos resistimos a que nos encasillen, a que nos exploten y a que nos utilicen.

Mercedes. Muchas de nosotras nos hemos quemado las pestañas y nos hemos formado, nos seguimos formando, seguimos leyendo, seguimos pensando, pero nos toca recurrir a eso, estar ahí, lave que te lave, mueva aquí, haga aquí..., recogiendo todo como si no supiesen ni dónde está la cesta de la ropa sucia. Y no es que sea un trabajo indigno en sí mismo o que no haya que hacer, la cuestión es cómo se distribuye, cómo se hace para cuidar cuando todo el mundo trabaja... Y para nosotras es una resistencia afirmar que estamos ahí como algo temporal, para salir de los aprietos económicos, pero que no vamos a dejar de buscar, de insistir en salir de ese nicho. Así que estamos, pero en resistencia: nos resistimos a aceptar que ese es nuestro único lugar en la sociedad. Nos resistimos a esa etiqueta. Podemos ser eso y mucho más... Tenemos vida propia después del trabajo.

Ana. Eso es el núcleo de nuestro debate. Porque decimos esto y otra de nosotras dice: «No, porque hay que reconocer que ahora estamos ahí y hay que pelearla». Y decimos sí, cuando decimos estamos en resistencia, también es eso. Ahora estamos ahí y estamos peleando nuestros derechos, no pasivamente. Peleando para no estar, peleando para que cuando estemos, tengamos derechos y no trabajos de 24 horas diarias.

Esa es un poco la paradoja del trabajo sindical, que te permite reivindicar unos derechos y, a la vez, te fija en una posición laboral con la que puedes no identificarte. ¿Se puede reivindicar los derechos de las empleadas de hogar sin hablar «como empleada de hogar»?

Mercedes. Sí, esa es una de nuestras preocupaciones y ahí yo reivindico una agenda política que tiene también que ver con decir que nuestra

situación no empieza ni acaba en el empleo de hogar. Hicimos un diagnóstico participativo, con los recursos que teníamos, con un rigor, de alguna manera, científico, con las mismas compañeras. La pregunta era: ¿cuál ha sido el impacto de la crisis en las mujeres migrantes?

A partir de ahí, salieron cuáles eran los puntos más acuciantes de nuestra realidad y elegimos seis ejes: el derecho a la ciudadanía, porque muchas veces nos vemos abocadas a trabajos del hogar internos porque nos deniegan el derecho a la ciudadanía, y no por otra cosa. También porque no nos dejan participar. Luego, el derecho a migrar, y ahí toda la pelea contra los CIES, las políticas migratorias, etc. El derecho a una vida libre de violencias, que fíjate que siempre se habla de la violencia de género y nosotras sentíamos que ese es un enfoque muy limitado, porque en realidad se cruza la violencia estructural, la violencia racista, xenófoba, la violencia institucional que nos afecta mucho más y la violencia sexual, que está ligada a la denegación de los derechos sexuales y reproductivos, es decir, no solo el maltrato en la pareja. Por eso la ley integral contra la violencia de género se nos queda tan corta. Luego el derecho a un trabajo digno, donde entran todas las cuestiones del empleo de hogar. Los derechos del cuidado: a cuidar, a ser cuidado, pero también a no cuidar en condiciones de maltrato, aislamiento y opresión. Y por último el derecho a la salud: estuvimos muy activas en la primera acción de calle que se hizo cuando entró en vigor el RDL 16/2012, el que dejaba sin sanidad a los sin papeles. Nos encontramos con una compañera de la red que no tenía documentación y la habían operado por un tema de quistes y al día siguiente va y le dicen: «— ¿Sin papeles?, ah, no, no la puedo recibir. —Pero ¿qué hago con los puntos que tengo aquí?».

Entonces contactamos con Yo Sí Sanidad Universal, para pelear la atención. Así que todo esto no es solo la teoría, sino algo del día a día. Nos encontramos con la mujer interna que no le dan de comer en la casa donde vive, o con la mujer que no le pagaron como tenían que pagarle, o no le dan el tiempo acordado, o la que le quitaron la tarjeta sanitaria, y entonces nos activamos, buscamos abogados, buscamos recursos. No individualmente, ni siquiera como Brujas Migrantes, sino como red, como amalgama, activando contactos.

¿Y cómo compagináis ese trabajo de acompañamiento, más intenso, con la informalidad de la que hablabais al principio, de respetar los ritmos y las posibilidades de cada cual?

Mercedes. Trabajando en redes, con varios colectivos, aunando la fuerza de todas, asumiendo que hacemos lo que podemos, que no es poco. Siendo perseverantes, estudiando, cuestionándonos...

Ana. También lo que pasa es que la informalidad es propia de las brujas, que es el rinconcito de autocuidado que nos damos, y esta otra parte más activista es de la Red de mujeres latinoamericanas.

Ahora mismo estamos intentando formar un grupo de mujeres en la Red donde haya ese autocuidado del que hablábamos, porque creemos que las mujeres aquí están muy solas y necesitan ese espacio para apoyarse, para hablar de sus cosas, para hablar de lo que supone migrar, de todo el desarraigo que genera, de la globalización de los cuidados que se dice, que en concreto es que nosotras dejamos a los hijos en nuestros países, y eso genera muchas emociones contradictorias que hablamos poco, que nos las tragamos, y eso a la larga repercute en distintos aspectos de nuestra vida, en la salud...

¿Y qué os mantiene unidas en la informalidad? Pareciera que las estructuras más informales tienden a la disipación y a la disolución...

Ana. Nos mantiene unidas haber priorizado el cuidado entre nosotras, cuidar un poco las relaciones afectivas. Hemos intentado escucharnos, apoyarnos, participar juntas en actividades que no son de activismo y eso nos ha fortalecido. La informalidad a veces hace que nuestro activismo no sea lo suficientemente eficaz, pero, por otro lado, un activismo demasiado formalizado hace que entremos en dinámicas demasiado estresantes que, en algunos casos, como el mío, cuando hay cuidados de por medio, se hacen insostenibles y te acaban expulsando.

La modulación de formalidad-informalidad hace que las que somos más exigentes con nosotras y con el grupo aprendamos a respetar los tiempos de las otras, lo cual significa también respetarlas en su libertad de acción. Eso hace también que las cargas propias de autoexigencia se relajen y que el activismo no sea algo que te produzca malestar. La informalidad nos da mucho disfrute en el activismo: que sea algo serio, que nos tomamos en serio, pero al mismo tiempo algo gozado, disfrutado y apetecido. No como una carga más en nuestra vida, que ya está muy cargada, sino todo lo contrario: un espacio donde podemos ser nosotras mismas y sacar todo lo que llevamos dentro, eso que el sistema se empeña en destruir.

Además de este espacio de autocuidado y elaboración que son los aquelarres, las letanías, las Brujas trabajáis a través del teatro, la radio... ¿por qué dais esa importancia a la expresión, la comunicación?

Mercedes. Porque es la única manera de hacerse con voz propia, de hablar con voz propia.

Sobre las autoras

Cristina Vega Solís: Profesora Investigadora del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO-Ecuador y miembro del grupo de investigación *Economía, transacciones y vida común*. Investiga sobre trabajo, reproducción y cuidados, en la actualidad, sobre las estrategias de las familias frente a la crisis reproductiva tras el terremoto de 2016 y los movimientos conservadores ante las movilizaciones feministas en América Latina. Participa en la revista feminista *Flor del Guanto*.

Raquel Martínez Buján: Decana de la Facultad de Sociología de la Universidade da Coruña y miembro del Equipo de Sociología de las Migraciones Internacionales (ESOMI) ubicado en dicha institución. Sus principales áreas de investigación son las dinámicas de las migraciones internacionales, la política social y el empleo y la sociología del cuidado y de la familia, en concreto, los flujos migratorios femeninos y las necesidades de cuidados dentro de las familias.

Myriam Paredes Chauca: Profesora Investigadora del Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio de FLACSO-Ecuador. Sus principales áreas de investigación son la soberanía alimentaria y la agroecología, en particular, las áreas de producción, distribución y consumo agroalimentario y los territorios de interfase campo-ciudad, ámbitos en los que el cuidado resulta ser uno de los aspectos más importantes para familias rurales y urbanas.

Elizabeth López Canelas: Antropóloga por la Universidad Técnica de Oruro y Magister en Gestión Ambiental y Desarrollo por FLACSO-Perú. Ha promovido la formación con mujeres indígenas y jóvenes junto al Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu

(CONAMAQ) y dirigido investigaciones sobre problemas socioambientales de comunidades indígenas y empresas extractivas. Su labor activista le ha hecho conocer en profundidad casos como la sobrevivencia del Lago Poopó.

Cristina Cielo: Profesora-investigadora del Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO-Ecuador. Explora las dimensiones subjetivas y políticas de las desigualdades, con especial interés en ecologías y economías afectivas del sur global, y las transacciones, conocimientos y colectividades que las acompañan. Sus temas de investigación incluyen cuidado en territorios extractivos, transformaciones en las relaciones universidad-sociedad y política y economía urbano-popular.

Verónica Gago: Profesora en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de San Martín. Es autora del libro *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (Tinta Limón y Traficantes de Sueños, 2015). Investiga cuestiones ligadas a las economías populares y a los feminismos. Parte del Colectivo Situaciones, en la actualidad es militante del colectivo NiUnaMenos - Argentina.

Andrea Aguirre Salas: Doctora en Historia por la Universidad Andina Simón Bolívar y profesora en la Universidad Central del Ecuador. Participante fundadora de la revista feminista *Flor del Guanto* y de Mujeres de Frente, colectivo feminista anti-penitenciario de mujeres presas, no presas y excarceladas, dedicadas a la co-investigación y la acción política. Sus principales investigaciones y publicaciones se han desarrollado en el campo de la historia de las mujeres y en torno al delito y el castigo penal en el Ecuador.

Olga Araujo: Educadora y defensora de derechos humanos en el departamento del Valle de Cauca y la ciudad de Cali-Colombia. Directora de la Asociación para la Investigación y Acción social NOMADESC, organización de derechos humanos que apoya a comunidades en situación de desplazamiento y desarraigo y, en particular, a la Asociación de Mujeres de Triana, que trabaja la memoria como actuación vinculada con el cuidado, la preservación y la protección de la vida en medio de la guerra.

Gloria Bermúdez-Barrera: Investigadora social y educadora popular. Maestrante en investigación en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo de FLACSO-Ecuador. Trabaja en temas relacionados con la pedagogía feminista y el auto-cuidado, la politización y el movimiento estudiantil, las mujeres y la historia social y la memoria colectiva de las luchas sociales en Colombia.

Franco Rotelli: Psiquiatra protagonista de la Reforma Psiquiátrica en Italia y uno de los principales colaboradores de Franco Basaglia en el Hospital Psiquiátrico de Trieste. Director del hospital entre 1979 y 1995, ha ocupado diversos puestos en la sanidad pública de la región desde entonces, como director de los Servicios de Salud Mental o consejero regional y presidente de la Comisión de Políticas Sanitarias y Sociales de la Región de Friuli Venezia Giulia.

Giovanna Gallio: Psicóloga y psicoterapeuta. Lleva a cabo investigación y planificación educativa en el campo de la psiquiatría. Es profesora de Psicología Social en la Escuela de Especialización en Psiquiatría de la Universidad de Trieste.

Entrar Afuera: Iniciativa de investigación que pretende rastrear el hilo vivo de las instituciones de cuidado (de la salud, de la educación, de la vida...) inventadas al calor de la crítica institucional de la década de 1970 para ponerlo en diálogo con movimientos más jóvenes que, ante las embestidas neoliberales, se han lanzado a la autogestión, la desobediencia, la crítica. Formado por Marta Pérez, Francesco Salvini, Irene Rodríguez Newey y Marta Malo [<http://entrarafuera.net>].

Sara Moreno-Colom: Profesora del Departamento de Sociología de la UAB, es investigadora del Centro de Estudios Sociológicos sobre la Vida Cotidiana y el Trabajo y del Instituto de Estudios del Trabajo. Sus líneas de investigación se enmarcan en el campo de la sociología del trabajo, la sociología del tiempo y la sociología del género, en concreto, en el análisis del trabajo, el tiempo y la vida cotidiana, con especial atención a las desigualdades sociales, el bienestar y las políticas públicas.

Susana Draper: Profesora del Departamento de Literatura Comparada en la Universidad de Princeton, ha participado en diferentes grupos de investigación militante en Nueva York desde la irrupción de Occupy Wall Street. Sus publicaciones más recientes son: *Afterlives of confinement: spatial transitions in post-dictatorship Latin America* (University of Pittsburgh Press, 2012) y *México 1968: Experimentos de la libertad, constelaciones de la democracia* (Siglo XXI, 2018 / Duke University Press, 2018).

Mercedes Prieto: Antropóloga orientada a la exploración de las tecnologías de gobierno y de la economía política de los sujetos indígenas en el Ecuador del siglo XX, con el objetivo de conocer cómo desde las esferas de la política, de las ciencias y de la opinión pública se (auto) construye a los y las indígenas. Una primera aproximación a

este tema se encuentra en el libro *Liberalismo y temor: la construcción de los sujetos indígenas en Ecuador, 1895-1950*.

María Isabel Miranda: Profesora e investigadora de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Miembro del «Grupo de Estudios en Antropología Psicoanalítica» y de la «Red de investigación en primera infancia en el Ecuador». Sus principales áreas de investigación tanto en psicología como en antropología giran alrededor de temas de niñez, cuidado, interculturalidad y virtualidad.

Silvina Monteros: Psicóloga, doctora en Antropología y especialista en Criminología. Investigadora social desde 1999, es coordinadora del Área de Investigación de Estudios y Cooperación para el Desarrollo (ESCODE) desde 2007. Desde abordajes interdisciplinarios, analiza las llamadas *movilidades íntimas*, aquellas relacionadas con los cuidados, el sexo, los afectos y la reproducción humana en una esfera transnacional (como el empleo de hogar, el trabajo sexual o la gestación subrogada).

Ana Moreira y Mercedes Rodríguez: Participantes del colectivo Brujas Migrantes de Madrid: «Resistencia como antídoto frente a la epidemia misógina del patriarcado. Sin frenos, sin fronteras, sin límites y cuestionando todo lo "normal y lo correcto": si viene del sistema neocapitapatriarcal, para mí es sospechoso».

Marta Malo: Entró en contacto con la investigación militante en el grupo de estudios TrabajoZero del Centro Social El Laboratorio II en Madrid. Coordinó *Nociones Comunes. Experiencias y ensayos de investigación militante* (Madrid, Traficantes de Sueños, 2004) y formó parte del grupo *Precarias a la deriva*. Traductora, investiga desde su activismo y sus redes de apoyo los cuidados, las fronteras, el racismo y los espacios para la igualdad y lo común en la escuela y la sanidad públicas.

