

**AFECTARSE EN LO INSOPORTABLE: CUERPO, NARRACIÓN, CUIDADO
Y CONTRADICCIÓN**

Trabajo para optar al título de:

Licenciada en Filosofía

Modalidad: Construcción filosófica teórico práctica

Presentado por:

Laura Giraldo Llano

Cód.: 2016232016

Directora:

Keyla Diaz Muñoz

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C.

2026

Dedicatoria

Dedico esta narración encarnada, filosofía situada, a mi abuela Carmen, ser del infinito que con su luz aún me abriga; a mi madre Aurora, por su fuerza, dedicación, entereza y amor; a Olga, mi segunda madre, mi cuidadora y amiga. A ellas dedico cada esfuerzo de mi vida. Las amo y las honraré siempre.

Agradecimientos

Agradezco, primero, a mi abuela, sin sus enseñanzas esto no habría sido posible, a mi madre Aurora que me ha apoyado en todos los momentos de mi vida con amor incondicional, a Olga por cuidarme siempre, por adoptarme como su hija, por siempre dar lo mejor de sí a los suyos. A mi padre, por su sensibilidad y amor. Agradezco también a mis amigas: Sharol, Viviana, Jessica y Gregorio, que con sus palabras me ayudaron a levantarme de la sombra y brillar con más fuerza. Gracias a la Universidad Pedagógica Nacional, por ser mi casa y refugio por tantos años, a las profas de la Licenciatura en Filosofía y especialmente a la profa Keyla por su apañe, compañía, amabilidad y cariño con el que siempre me trató, gracias por hacer este proceso menos tortuoso.

A los seres que ya no están en este mundo, pero sí en mi memoria.

A mis gatos, a mis vecinas y a mis estudiantes.

Gracias.

Resumen

Este trabajo es un ejercicio narrativo e investigativo academizado que explora, desde una perspectiva autoetnográfica, cómo la articulación entre patriarcado y capitalismo inscribe sus lógicas en los cuerpos, los afectos y las relaciones de cuidado. La investigación parte de la incomodidad de afectarse: la imposibilidad de tomar distancia frente a lo que se investiga. A través de las historias de mi abuela, mi madre (Aurora), mi cuidadora (Olga), mi padre y la mía propia, analizo la distribución desigual del desgaste, la deuda, el trabajo doméstico, la masculinidad y la crisis de los cuidados. Metodológicamente, recorro a la autoetnografía, la etnografía (con entrevistas semiestructuradas) y la narración en primera persona como producción teórica, así como al cortometraje ACOMPLEJADXS (inscrito en la estética del pornoterrorismo). Lejos de buscar una salida limpia, el texto sostiene la contradicción: cuidar y dañar, sostener y ser dañado, habitar un cuerpo no normado y, aun así, insistir en el placer y la existencia. Concluyo que la filosofía situada permite visibilizar cómo el malestar estructural se privatiza en cuerpos feminizados, y cómo, a pesar de ello, el cuidado y el afecto (en su ambivalencia) siguen siendo condiciones de posibilidad para la vida.

Palabras clave: autoetnografía, cuerpo, cuidado, patriarcado, capitalismo, afectos.

Abstract

This work is a narrative and investigative academic exercise that explores, from an autoethnographic perspective, how the articulation between patriarchy and capitalism inscribes its logics on bodies, affects, and care relationships. The research begins with the discomfort of being affected: the inability to distance oneself from what is being investigated. Through the stories of my grandmother, my mother (Aurora), my caregiver (Olga), my father, and my own, I analyze the unequal distribution of exhaustion, debt, domestic work, masculinity, and the crisis of care. Methodologically, I use autoethnography, ethnography (with semi-structured interviews), and first-person narration as theoretical production, as well as the short film ACOMPLEJADXS (situated within the aesthetics of pornoterrorism). Far from seeking a clean exit, the text sustains contradiction: caring and harming, sustaining and being harmed, inhabiting a non-normative body and yet insisting on pleasure and existence. I conclude that situated philosophy makes visible how

structural distress is privatized into feminized bodies, and how, despite this, care and affect (in their ambivalence) remain conditions of possibility for life.

Keywords: autoethnography, body, care, patriarchy, capitalism, affects.

Contenido

Introducción.....	6
1. Lo academizado y lo contrahegemónico.....	6
2. Construcción teórico-práctica.....	8
3. Profundización conceptual.....	10
Prefacio. Sobre la incomodidad del afectarse: el porqué del relato personal-familiar..	13
Disquisición. Sistema patriarcal y su imposición sobre la vida.....	20
1. Pilares de la familia nuclear Llano Tovar: Institución de Carmen.....	21
2. Aurora: albor de una vida de trabajo.....	26
2.1. Infancia trabajadora.....	27
2.2. Apañe: la solidaridad necesaria.....	30
2.3. Explotación afectiva.....	36
2.4. La deuda y el crédito del cuidado.....	39
Ensayo. Olga y el cuidado inmarcesible.....	43
Ensayo. La hombría del sobrante.....	48
Soliloquio. Arcana, insuficiente y difícil.....	50
Esbozo. ACOMPLEJADXS.....	53
1. Pornoterrorismo, no post-porno.....	53
Cierre.....	55
Referencias.....	57

Introducción

El presente es un ejercicio narrativo e investigativo academizado. Nació, primero, como una suerte de desahogo; después tomó otra forma, hasta convertirse en lo que ahora es: una reconstrucción de la historia personal que no podía hacerse desde una distancia neutral ni desde una voz despersonalizada. Su condición de posibilidad ha sido la narración en primera persona, porque solo desde allí el conocimiento puede aparecer situado en los cuerpos, en las relaciones y en las historias de quienes comparecen en estas páginas. La narración en primera persona ha ocupado, en distintos espacios académicos, un lugar contrahegemónico dentro de la producción de conocimiento, precisamente, porque desestabiliza la ficción de una voz sin cuerpo, sin procedencia y sin afectación. No introduce al sujeto como mero testigo de sí, sino como lugar de inscripción de una experiencia histórica, material y relacional que también piensa.

1. Lo academizado y lo contrahegemónico

Llamo “academizado” a este trabajo porque se inscribe en ciertas reglas del juego académico. Necesita citas, referencias, una estructura reconocible, un método explicitado. Estas reglas no son neutrales. Bourdieu (2001) muestra que el campo académico funciona como un espacio de disputa por la legitimidad: define qué formas de conocimiento merecen el nombre de “ciencia” o “filosofía” y cuáles quedan relegadas a lo subjetivo o lo menor. Mi trabajo no rechaza esas reglas. Las asume, pero también las roza. Las habita con incomodidad.

Lo “contrahegemónico” no significa aquí una oposición frontal a toda la academia. Significa, más bien, una apuesta por visibilizar lo que suele quedar por fuera del canon. La filosofía hegemónica ha privilegiado ciertos lugares de enunciación: la voz universal, desencarnada, masculina, blanca, europea o norteamericana. Esa voz no es mala en sí misma, pero ha operado como si fuera la única posible. Autoras como Donna Haraway (1988) y Gloria Anzaldúa (1987) han mostrado que el conocimiento se vuelve más sólido cuando explicita su posición, cuando reconoce su parcialidad y su contexto. La narración en primera persona, en este sentido, funciona como una tecnología de explicitación. No garantiza una verdad superior. Permite, eso sí, que quien lea sepa desde dónde hablo.

No escribo desde el resentimiento contra la academia. Escribo desde una contradicción que me es propia: necesito este título, necesito este espacio, necesito estas herramientas

conceptuales. Pero, también necesito que mi voz no se borre en el proceso. Lo contrahegemónico, para mí, se parece más a un movimiento incómodo que a una bandera. Es la decisión de no fingir que pienso desde ningún lado.

Esta investigación parte de una constatación: el cuidado, bajo el capitalismo y el patriarcado, es también una forma de desgaste que se inscribe en los cuerpos. No se reduce a un trabajo mal pagado o no pagado. Constituye una manera de vivir que consume tiempo, energía y salud. Con poca frecuencia se le nombra como problema político. Lo he visto en mi abuela, que trabajó hasta reventar. En mi mamá, que sostuvo una casa sola, con deudas y con un hombre que no ayudaba. En Olga, que limpió casas ajenas durante treinta años y ahora tiene las rodillas destruidas. En mi papá, criado para mandar y no para cuidar, que terminó como un sobrante. Y en mí, que crecí viendo todo eso.

La pregunta que me mueve no es cerrada. Funciona más como una dirección: ¿cómo pensar filosóficamente el cuidado y el cuerpo desde una experiencia situada, sin caer en la idealización de los afectos ni en la denuncia abstracta? ¿Qué herramientas metodológicas permiten que esa experiencia evite quedar reducida a un testimonio personal y se vuelva un lugar desde el cual analizar el patriarcado y el capitalismo? No voy a responder del todo. Pero, sí voy a mostrar que es posible hacerlo.

Este trabajo se inscribe en la autoetnografía, tal como la han desarrollado autores(as) como Ellis (2004), Denzin (2014) y, en el contexto latinoamericano, Rosana Guber (2001). La autoetnografía excede la mera escritura sobre uno mismo. Pone en el centro la experiencia del investigador como parte del campo de estudio. Esa experiencia, lejos de ser un dato privado, aparece atravesada por relaciones sociales, por estructuras de poder y por otros sujetos. Ellis (2004) define la autoetnografía como un enfoque que conecta lo personal con lo cultural, que usa la experiencia del investigador para examinar fenómenos sociales más amplios. Denzin (2014), por su parte, enfatiza el carácter performativo y político de este método: la autoetnografía no solo describe el mundo, sino que interviene en él, lo cuestiona, lo reconfigura.

Quiero detenerme aquí para responder a una objeción posible: ¿no sería este trabajo más bien una etnografía, ya que el foco parece estar en las vidas de mi abuela, mi madre, Olga y mi padre, y no exclusivamente en mi experiencia? Y sostengo que se trata de una autoetnografía precisamente porque esas vidas no son exteriores a la mía. Son una extensión de mi vida. Están

implicadas conmigo y con mi emocionalidad de una manera que no podría separar sin falsear el relato. Cuando narro el desgaste de Olga, no lo hago como una observadora externa que toma distancia: lo hago desde el lugar de quien fue cuidada por ella, de quien recibió su cuerpo cansado como sostén. Cuando narro la deuda de mi madre, narro también la forma en que esa deuda moldeó mi infancia, mis miedos y mi relación con el dinero. Por eso el trabajo es autoetnográfico: no porque yo sea el único personaje, sino porque mi subjetividad está en el centro del análisis, y las otras personas aparecen en la medida en que sus trayectorias me constituyen. La etnografía me permite darles voz y registrar sus palabras; la autoetnografía me exige no fingir que puedo hablar de ellas sin hablar de mí.

Guber (2001) aporta una distinción útil para el contexto latinoamericano: la reflexividad del investigador debe ser una herramienta para identificar los propios sesgos, las propias pertenencias y los propios puntos ciegos. Yo no me observo a mí misma como si fuera un objeto separado del mundo. Observo el mundo desde el lugar que ocupo, y ese lugar incluye mi cuerpo (gordo, bisexual, no binario, diagnosticado), mi historia familiar (cuatro generaciones de mujeres trabajadoras), mis afectos (el vínculo con Olga, la tensión con mi padre) y mis contradicciones (cuidar a quien me ha dañado). La autoetnografía me exige explicitar esa ubicación, no para neutralizarla, sino para que quien lea sepa con quién está hablando y desde dónde.

En mi trabajo, la autoetnografía funciona como un dispositivo de doble movimiento. Por un lado, me permite tomar mi experiencia como dato relevante para el análisis filosófico. Por otro lado, me obliga a poner esa experiencia en relación con estructuras que la exceden: el patriarcado, el capitalismo, la colonialidad. No escribo para contar mi vida. Escribo para que mi vida, situada, permita ver algo sobre cómo opera el poder en los cuerpos y en los cuidados.

Este trabajo también es etnográfico, porque no hablo solo de mí. Realicé entrevistas semiestructuradas a Olga y a mi padre. Además, mantuve conversaciones largas y sostenidas con mi mamá, las cuales funcionaron como entrevistas informales. La etnografía, según Guber (2001), produce conocimiento a partir de la reflexividad del investigador: explicitar desde dónde se habla, con quién se habla, y qué relaciones unen al investigador con las personas entrevistadas. Olga no es una “informante”, es mi segunda mamá. Esa cercanía no constituye

un problema metodológico. Por el contrario, funciona como condición de posibilidad de lo que pregunto y de lo que puedo escuchar.

La narración en primera persona encuentra un sustento filosófico en Adriana Cavarero (2000), ella propone que la pregunta por el “quién” —quién es alguien— no se responde con categorías universales (madre, trabajadora, pobre), sino con historias. Una vida no es una esencia, sino una narración. Por eso no me alcanza con decir “mi mamá es una mujer trabajadora”, necesito contar cómo llegó a Bogotá, cómo la echaron de la casa donde vivía, cómo sostuvo una deuda durante años. La narración, en este sentido, no reemplaza la teoría. Constituye otra forma de hacer teoría, una que no le teme a lo concreto. Como señala De Oliveira (2014), la narración permite acceder a dimensiones de la experiencia que el concepto abstracto suele borrar: la contradicción, el tiempo vivido, la ambivalencia de los afectos.

2. Construcción teórico-práctica

La modalidad de este trabajo se llama “construcción filosófica teórico-práctica”. Eso significa que la teoría no reside separada de la práctica, y que la práctica —escribir desde mi vida, realizar un cortometraje, sostener conversaciones con mi familia— también produce conceptos. Una objeción frecuente contra los trabajos autoetnográficos es que confunden experiencia personal con análisis teórico. Se dice: “eso es solo tu historia, no es filosofía”. Esta objeción parte de un supuesto que quiero cuestionar: que la teoría se produce primero, en un lugar limpio, y luego se aplica a casos particulares como si fueran ejemplos.

No trabajo así. No leo primero a Nancy Fraser o Silvia Federici, después busco en mi familia escenas que confirmen lo que ellas dicen. Ocurre más bien al revés. Las largas jornadas de mi mamá, que salía a las cinco de la mañana y volvía doce horas después para seguir con la casa, me hicieron entender a Nancy Fraser cuando habla de la crisis de los cuidados. El cuerpo roto de Olga, sus hernias y sus rodillas operadas, me hicieron entender a Silvia Federici cuando describe el trabajo doméstico como el piso invisible de la acumulación capitalista. El silencio de mi padre, su incapacidad para nombrar lo que le duele, me hizo entender a bell hooks cuando analiza la mutilación afectiva de los hombres bajo el patriarcado.

Después, cuando volví a leer esos textos, los entendí mejor. No porque antes los hubiera leído mal, sino porque la experiencia me había dado preguntas que no tenía la primera vez. Fraser (2016) habla de “desestabilización de la reproducción social”. Esa frase, leída desde el

escritorio, suena abstracta. Leída después de escuchar a Olga contar que limpiaba casas ajenas y luego llegaba a limpiar la suya, adquiere otro peso. Hay un movimiento de ida y vuelta. La teoría se alimenta de la experiencia. La experiencia se vuelve pensable gracias a la teoría. Una no está por encima de la otra. No existe una jerarquía previa. La jerarquía se define en cada encuentro: a veces la teoría ilumina una escena que antes me resultaba opaca; otras veces una escena descoloca la teoría, muestra sus límites, pide precisiones que los libros no ofrecen.

Contar sus historias es contar cómo llegué a ser quien soy. Por eso la autoetnografía no sobra: es el único modo que encuentro honesto para reconocer que no hay distancia posible entre mi vida y la de ellas. La etnografía, por su parte, me obliga a no borrar sus voces propias, a no convertirlas en meros reflejos de mi experiencia. Ambas trabajan juntas.

Este movimiento no es lineal. Tampoco es cómodo. Exige estar atenta a las contradicciones. Por ejemplo: Federici (2010) sostiene que el trabajo doméstico gratuito sostiene el capitalismo. Pero, mi mamá recibía un salario. ¿Era entonces “trabajadora asalariada” y nada más? La experiencia mostraba que no. Su salario alcanzaba apenas para la deuda y el mercado. El trabajo doméstico no desaparecía por el hecho de tener un empleo fuera. Federici me sirvió para nombrar esa doble jornada, pero tuve que ajustar sus categorías a la realidad concreta de una mujer que no era ama de casa exclusiva ni trabajadora fabril. La teoría se tensó. Esa tensión es productiva.

Por eso hablo de “construcción teórico-práctica”. La práctica no es un depósito de ejemplos, es un lugar de producción conceptual. La teoría no es un conjunto de respuestas acabadas, es un repertorio de preguntas y herramientas que se afilan en el contacto con lo real. Cabe señalar que, el cortometraje ACOMPLEJDXS forma parte de esta construcción. No constituye un anexo decorativo. Es una manera de decir algo que el texto escrito no puede decir del mismo modo: cómo se siente el cuerpo cuando otros lo miran, cuando la norma lo presiona, cuando el discurso médico lo patologiza. El video es práctica teórica porque piensa con imágenes, con gestos y con el montaje.

Quiero detenerme en cómo surgió este cortometraje, porque no es un añadido tardío ni un capricho estético. ACOMPLEJADXS fue realizado en 2023 en el marco de la materia “Herramientas Computacionales para la enseñanza de la filosofía”, a cargo de la profesora Jessica Morales. En ese curso aprendí nociones fundamentales sobre cine, montaje y arte, y conocí el término “postporno”, que más adelante enlacé con el concepto de pornoterrorismo de

Daiana Juventus (2013). Fue en ese espacio donde pude experimentar con la cámara, el gesto y la voz, y donde entendí que un video puede ser una forma de pensamiento situado, no una ilustración de ideas previas. Agradezco este espacio donde la creación audiovisual pudo ser pensada como práctica filosófica.

Ahora bien, el objetivo general de esta investigación es analizar cómo la articulación entre patriarcado y capitalismo inscribe sus lógicas en los cuerpos, los afectos y las relaciones de cuidado, a partir de una reconstrucción autoetnográfica y etnográfica de mi historia familiar y de las trayectorias de tres mujeres trabajadoras de sectores populares, de un hombre y de mí misma. Los objetivos específicos son: primero, describir y analizar la articulación entre trabajo doméstico, deuda y desgaste corporal en las trayectorias de mi abuela, mi mamá y Olga, para mostrar que el cuidado no es una falla del sistema, sino una de sus condiciones de posibilidad. Segundo, examinar la ambivalencia estructural de los afectos y el cuidado bajo el patriarcado capitalista, pues, estas prácticas funcionan a la vez como sostén de la vida y como reproducción de la opresión, sin que una dimensión anule la otra. Tercero, explorar la narración autoetnográfica y la creación audiovisual como herramientas de producción filosófica, para argumentar que permiten acceder a dimensiones de la experiencia (el desgaste, la contradicción, la encarnación del dolor y el placer) que el discurso abstracto tiende a borrar.

3. Profundización conceptual

Para que el trabajo no quede en una declaración de intenciones, necesito explicitar los nudos conceptuales que lo atraviesan. *Patriarcado y capitalismo*: son dos sistemas que no operan por separado para luego articularse. Sigo a Silvia Federici (2010, 2018) y a Nancy Fraser (2016) para mostrar que el capitalismo requiere del patriarcado, puesto que, requiere el trabajo doméstico no remunerado de las mujeres. Requiere la heteronorma como dispositivo de control demográfico. Requiere que el cuidado se preste a muy bajo costo o de manera gratuita. Por esta razón, no puedo hablar de clase sin hablar de género, ni a la inversa. La acumulación capitalista se sostiene sobre la explotación del trabajo reproductivo feminizado.

Cuerpo como superficie de inscripción: retomo de Paul B. Preciado (2008) la idea de que el cuerpo no constituye un dato natural. Distintos discursos lo producen: el médico, el farmacéutico, el pornográfico, el legal. El capitalismo tardío administra los cuerpos a través de lo que Preciado (2008) denomina “régimen farmacopornográfico”: una alianza entre la industria

farmacéutica, los medios de comunicación, la pornografía y las tecnologías biomédicas. Mi cuerpo, diagnosticado con Trastorno Límite de la Personalidad (TLP), medicado, vigilado, es el resultado de esas inscripciones. También, constituye un lugar de fuga. El cortometraje muestra cómo un cuerpo normado puede insistir en el placer y en la existencia.

Crisis de los cuidados: Fraser (2016) define la crisis de los cuidados como el conjunto de presiones que expresan las capacidades sociales vinculadas a la crianza, el sostenimiento de los hogares y el mantenimiento de los vínculos. El capitalismo desestabiliza los procesos de reproducción social que necesita para funcionar. Esta afirmación no describe una paradoja abstracta. Describe lo que le pasó a Olga: trabajó en casas ajenas para sostener la vida de otros, y ahora su propio cuerpo está roto. No tiene pensión. Nadie le va a pagar el desgaste de treinta años de limpieza de tapetes.

Narración como método: Además de Cavarero (2000), tomo de Donna Haraway (1988) el concepto de *conocimiento situado*. No existe una mirada desde ningún lugar. Toda objetividad es parcial, localizada y responsable de su posición. La narración en primera persona funciona como una tecnología para hacer visible esa parcialidad. Su rigor no reside en la distancia, sino en la explicitación de sus condiciones de producción.

Masculinidad y sobrante: para pensar la figura de mi padre, recorro a bell hooks (2021) y a José Nun (1969). hooks muestra cómo el patriarcado impide que los hombres desarrollen una vida emocional plena, los deja atrapados en la ira y la fragilidad. Nun (1969) acuña el concepto de “masa marginal” para referirse a poblaciones que parecen estar fuera del sistema productivo, pero que en realidad resultan necesarias para su funcionamiento. Mi padre encarna esa contradicción: educado para mandar, pero cada vez más cerca de volverse sobrante.

Medicalización y malestar estructural: Mark Fisher (2009) sostiene que el capitalismo tardío transforma condiciones políticas en disfunciones personales. Si una persona experimenta depresión, ansiedad o agotamiento, la respuesta habitual no consiste en transformar el mundo, sino en medicalizar el síntoma. Mi diagnóstico psiquiátrico se vuelve legible en esa clave. Mis emociones no constituyen un trastorno. Representan una respuesta vital a un mundo que no cuida.

Esta introducción no pretende funcionar como un mapa. Es más bien una bitácora: dejo constancia de dónde parto, con qué herramientas cuento y hacia dónde quiero ir. El resto de la tesis es el viaje. Escribo para no olvidarme de lo que vi, de lo que sentí y de lo que viví.

Prefacio

Sobre la incomodidad del afectarse: el porqué del relato personal-familiar

A lo largo del tiempo en el que he llevado a cabo esta investigación, con todas sus altas y bajas, más bajas, a decir verdad, me he topado de frente con la inmensidad del sentimiento¹ que produce la incomodidad de escribir desde mi vida y la vida de mis afectos. No se trata únicamente de exponer recuerdos o escenas familiares, sino de asumir que aquello que intento pensar filosóficamente me atraviesa, me compromete y me descoloca.

Me permito descolocarme y salirme de los márgenes que silencian el saber desde lo que se encarna, descolocarme no es solo alterar una forma de escritura. Es salirme del lugar de seguridad que ofrece la distancia y asumir la incomodidad de pensar desde aquello que me toca, me compromete y me expone; me permito escribir con la mayor franqueza, sin disimulos y sin la obsesión de sonar correcta. Esta decisión es el reconocimiento de que hay formas de saber que quedan relegadas cuando la experiencia se considera subjetiva y poco rigurosa. Eso no ocurre solo con la escritura en primera persona. También pasa con otros saberes que han sido históricamente desplazados por no ajustarse al canon ni a las formas legitimadas de producción académica: saberes ancestrales indígenas, prácticas de medicina natural o formas de conocimiento ligadas a la experiencia comunitaria y al territorio. Más de una vez, incluso dentro de la universidad, he visto cómo este tipo de aproximaciones se nombran como menores, secundarias o menos serias, mientras se le concede mayor valor al canon, a la tradición y a las voces que ya ocupan un lugar estable dentro de la filosofía y de la producción teórica.

Puedo permitirme esto porque estoy inmersa en la conceptualización y en el ejercicio académico; no escribo desde la ingenuidad ni desde el rechazo a la teoría. Es precisamente la teoría la que me ha llevado hasta aquí. Pero, también es la teoría —cuando se vuelve norma rígida— la que demarca qué voces son legítimas y cuáles deben permanecer en el umbral de lo íntimo. Salirme de esos márgenes no implica abandonar el rigor, sino preguntarme: ¿por qué el rigor ha sido asociado a la distancia y no a la implicación práctica y experiencial?

En el ejercicio académico, desde lo que yo he vivenciado, la escritura suele organizarse y validarse desde una mediación constante; se argumenta desde marcos que ya están legitimados, se aprende a sostener una voz impersonal y muchas veces hasta se deja a un lado

¹ Aunque en el uso cotidiano sentimiento y afecto suelen confundirse, aquí no los tomo como sinónimos. “Sentimiento” alude, sobre todo, a una experiencia más consciente o nombrable de lo que ocurre en mí; “afecto”, en cambio, remite a las afecciones que modifican el cuerpo y su potencia de actuar, en relación con otros cuerpos y con el mundo.

el conflicto o la crítica, como si lo que importara fuera una producción vacía de parafraseos. Con esto no digo que no haya creación bajo esos términos, puede haberla, pero el problema que me atraviesa es que se pierde la voz propia, como si ubicarse dentro de la tradición bastara para que los argumentos sean sólidos. Es como si entre más distante y objetiva sea la enunciación, más precisa y correcta fuera. No se trata solamente de un estilo de escritura, sino de una forma de ordenar el mundo: aquello que puede medirse, sistematizarse y presentarse como universal adquiere mayor peso que lo situado, lo encarnado, lo afectado. La objetividad se imagina como si pudiera desprenderse del cuerpo que enuncia, como si el conocimiento fuera más sólido cuanto más logra ocultar su procedencia.

Entramos así en una invención según la cual la producción académica “bien hecha” implicaría borrar la huella de quien la piensa. Sin embargo, esa supuesta neutralidad descansa sobre una ficción: la posibilidad de una mirada que lo ve todo sin estar situada en ningún lugar, esa “mirada de Dios”² que pretende observar sin ser afectada por aquello que observa. Donna Haraway (1988), en su texto *Conocimientos situados*, desmonta esta ilusión al proponer que la objetividad no puede confundirse con una visión trascendental ni con una perspectiva “desde ninguna parte”, sino que debe asumirse como conocimiento parcial, localizado y responsable de su posición. Así, “la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados” (Haraway, 1988, p. 324). En ese sentido, situar el conocimiento no es reducirlo a experiencia individual, sino inscribirlo en una trama concreta de relaciones, memorias y tensiones que también forman parte de su densidad conceptual.

Entender el conocimiento situado implica aceptar que toda producción teórica emerge desde un cuerpo específico, desde una historia determinada, desde una red de relaciones que orientan lo que se considera relevante, urgente o pensable. No hay pregunta filosófica que nazca en el vacío; hay preguntas que se gestan en contextos afectivos, materiales y políticos concretos. La exigencia del pensamiento situado es, en parte, lo que ha dificultado esta producción. No por falta de herramientas conceptuales, sino por las cargas ya mencionadas: situar la incomodidad y escribir desde mi vida implica asumir una exposición que la tradición académica no siempre legitima. Lo que podría parecer un obstáculo —la implicación afectiva, la memoria que atraviesa el texto, la dificultad de tomar distancia— es, en realidad, la tensión necesaria entre una tradición que ha privilegiado la abstracción, la objetividad y la neutralidad, y una comprensión del saber cómo encarnación conceptual.

² Donna Haraway (1988) denomina esta ilusión el “god trick”, una crítica a la pretensión de una mirada total y deslocalizada que simula transcendencia.

Esta tensión no convierte el relato en primera persona en mera experiencia individual ni lo reduce a un testimonio. Por el contrario, permite reconocer que incluso los conceptos más elaborados y estudiados se sostienen en tramas de memoria, vínculos y afectos que rara vez se nombran. La filosofía no emerge en un vacío aséptico; emerge en contextos vividos que orientan las preguntas y delimitan las respuestas posibles. El pensamiento y la experiencia no son esferas separadas que luego se articulan, pues, estos están siempre implicados activamente en el ejercicio mismo de filosofar.

Años atrás, cuando formulé el proyecto de esta investigación, proponía los afectos y la ética del cuidado como formas de resistencia frente a las lógicas de dominación derivadas del capitalismo, el patriarcado y otras estructuras de opresión. En ese momento, mi aproximación a los afectos tendía a colocarlos en un lugar casi redentor. Los pensaba como refugio frente a la violencia estructural y como espacios desde los cuales sostener la vida ante aquello que la reduce. Hoy mi postura ha cambiado tajantemente, porque reconozco que esa visión era, en muchos sentidos, sesgada y reduccionista. No puedo absolutizar los afectos y el cuidado como si fueran categorías puras, estables o moralmente superiores, porque esto implica desconocer que también forman parte de la complejidad de lo humano.

Los vínculos afectivos traen consigo contradicciones y ambivalencias que no desaparecen por el hecho de inscribirse en el marco de los cuidados. Mi error estaba allí: había pensado los afectos principalmente como refugio. Sin embargo, al volver sobre esta idea a partir de múltiples experiencias vividas, comprendí que esa lectura resultaba insuficiente. Aunque es más sencillo comprender los afectos de esa manera, hacerlo implica negar su complejidad; reconocerla me exige alejarme de la idealización para volver a la pregunta por el concepto mismo.

En la *Ética demostrada según el orden geométrico* (1980), Spinoza define los afectos como afecciones del cuerpo que aumentan o disminuyen la potencia de actuar. En la tercera parte del texto precisa que por afectos entiende aquellas afecciones del cuerpo que favorecen o perjudican su potencia de obrar, junto con las ideas que acompañan a esas afecciones (Spinoza, 1980, p. 86). De esta manera, si los afectos se relacionan con variaciones en la potencia de actuar, entonces, no constituyen un territorio armónico ni un refugio moralmente puro. Pueden fortalecer la potencia de obrar, pero, también debilitarla. En ese sentido, los vínculos afectivos no se reducen a experiencias de cuidado o reparación, también, aparecen como tensiones, dependencias y conflictos que forman parte de la vida misma.

Cuando hablo de la incomodidad de afectarse me refiero precisamente a esto: escribir y pensar filosóficamente en torno a mi vida y a la de mi familia-cuidadores me enfrenta con las contradicciones que aparecen dentro del propio acto de cuidar. A mi edad, al ser hija de padres adultos mayores, el cuidado empieza a desplazarse hacia ellos, y con ello aparecen retos que atraviesan muchas esferas de la vida. No se trata solo de acompañar o de estar presente. También aparecen decisiones, límites, cansancios y preocupaciones que obligan a mirar el cuidado desde un lugar menos idealizado.

Aurora, Olga y Jorge son tres personas sumamente distintas entre sí, pero coincidieron en el reto de criar y cuidar a un bebé; ellas mucho más que él, como suele ocurrir. No digo esto como una simple observación doméstica, sino como parte de una distribución profundamente desigual de las labores de cuidado, donde son las mujeres quienes suelen asumir la mayor carga afectiva, física y cotidiana del sostenimiento de la vida. Hoy los tres son adultos mayores, y durante buena parte de mi crecimiento y de mi adultez esto no representó una preocupación central para mí. Pensaba en el paso del tiempo con angustia, sí, pero no por ellos sino por mí. Desde 2025 esa angustia cambió: ya no gira únicamente alrededor de mi propia vida. Mi preocupación creció porque, a mis 27 años, empiezo a ver con otros ojos el envejecimiento de quienes sostuvieron mi vida.

En el caso de mis padres, además, aparece la posibilidad de ejercer hacia ellos el cuidado que alguna vez recibí, cabe resaltar que ese cuidado no ha desaparecido del todo, sino que se ha transformado con el tiempo. Esto no es fácil de asumir. La vejez, como la niñez, se vuelve especialmente frágil cuando se vive en un entorno poco favorecido y sin capital suficiente para sostener la vida; no existen muchas condiciones para una estabilidad afectiva, en el sentido de vínculos y afecciones que no estén permanentemente atravesados por la preocupación material, ni para una mayor calma emocional, sobre todo cuando hay problemas físicos y mentales de base.

Esto que expongo no debe ni puede leerse como una preocupación meramente íntima o familiar. El cuidado, aunque muchas veces quede recluido dentro de los márgenes de la esfera privada y se asuma como algo que simplemente ocurre, no sucede en el vacío. Está atravesado por condiciones sociales y materiales muy concretas: por la forma en que se distribuye el tiempo, por la disponibilidad económica, por el desgaste desigual de los cuerpos y por una organización de la vida que deja en manos individuales y familiares responsabilidades que exceden por completo el ámbito privado (Fraser, 2016).

Cuando, hace años, le presenté esta idea a mi tutora, me sugirió leer a Nancy Fraser y su planteamiento sobre la crisis de los cuidados. Esa noción empezó a llamar mi atención justamente porque mostraba una contradicción que yo ya intuía: el capital necesita del cuidado para sostener la vida, pero al mismo tiempo deteriora las condiciones que lo hacen posible. La crisis no aparece entonces como una falla accidental del sistema, sino como uno de sus efectos más persistentes, entonces o que tendría que ser una responsabilidad social amplia termina descargándose sobre las familias, y dentro de ellas, casi siempre, sobre las mujeres.

Lo que propone Fraser (2016) me resulta importante porque permite ver que el cuidado no entra al capitalismo como un elemento secundario, sino como una de sus condiciones de posibilidad. La vida tiene que sostenerse todos los días: hay que alimentar, limpiar, acompañar, criar, atender la enfermedad, contener el deterioro. Sin embargo, ese mismo sistema que necesita de las labores de cuidado para seguir funcionando, las desvaloriza, las empuja hacia la esfera privada y las deja sin el reconocimiento material que exigiría su centralidad. Aquí aparece la crisis: no porque el cuidado desaparezca, sino porque cada vez hay menos condiciones para sostenerlo sin desgaste y sin sobrecarga.

“La orientación del capitalismo a la acumulación ilimitada tiende a desestabilizar los procesos mismos de reproducción social sobre los cuales se asienta” (Fraser, 2016, p. 113). Esto es clave porque permite ver que la crisis no aparece cuando el cuidado deja de existir, sino cuando sigue recayendo sobre los mismos cuerpos, pero cada vez con menos tiempo, menos recursos y menos condiciones para sostenerse. Así, el cuidado no puede reducirse a la buena voluntad de quienes sostienen la vida cotidiana. Hay una organización social que lo empuja hacia la esfera privada, lo naturaliza y lo deja, casi siempre, en manos de las mujeres o de las familias, como si fuera una obligación espontánea y no una condición material de la existencia colectiva. Por eso me interesa esta idea de crisis: porque no nombra una excepción, sino una forma cada vez más visible de vivir el cuidado bajo presión-opresión.

El problema deja de ser solamente afectivo y empieza a mostrar su espesor político. La falta de tiempo, el cansancio, la enfermedad, la precariedad económica y la ausencia de garantías no quedan por fuera del cuidado, sino que lo moldean desde dentro. Por eso me interesa pensar que la crisis no se vive solo en términos estructurales, sino también en la forma en que se privatiza el malestar: el peso del deterioro, de la insuficiencia y de la imposibilidad

de sostenerlo todo recae sobre sujetos concretos, como si se tratara de fracasos personales y no de una organización social profundamente desigual³ (Fisher, 2009).

Ahora bien, nadie puede existir sin un otro, y mucho menos cuando el cuerpo envejece, se enferma o empieza a deteriorarse. Es difícil pensar la existencia desde la autosuficiencia, como si cada quien pudiera bastarse a sí mismo sin quedar atravesado por la necesidad, por la fragilidad o por el vínculo. El otro no aparece como una presencia secundaria ni como un accidente de la existencia, sino como condición misma de lo vivible.

Esto me interesa particularmente porque desplaza la pregunta por lo que alguien es hacia la pregunta por quién es. No basta con decir madre, padre, hija, cuidadora, adulto mayor. Esas palabras nombran lugares, funciones, posiciones, pero en el cuidado aparece algo que no se deja reducir tan fácilmente a esas categorías, esto es, una singularidad expuesta, una vida concreta que no puede pensarse por fuera de la relación con otros. Como lo he dicho, no soy quien soy únicamente por mi historia, soy quien soy, por la vida compartida y en comunidad que he tenido. Al pensar en esto, llegó a mí Adriana Cavarero (2000), para ampliar mi cuestionamiento sobre el porqué del relato personal y de la narración misma. Me interesa porque allí la pregunta deja de ser solamente qué es alguien —qué lugar ocupa, qué función cumple, qué nombre recibe— y empieza a desplazarse hacia quién es, hacia esa singularidad que no se deja fijar del todo en categorías y que solo aparece en la vida contada, en la relación con otros, en la exposición de una existencia que nunca se ha sostenido sola.

Una vida narrada no aparece como una esencia ni como un inventario de atributos, aparece como una trayectoria atravesada por otras trayectorias, por escenas compartidas, por trabajos invisibles, por afectos, por heridas y por formas de sostén que muchas veces pasan desapercibidas. En *Relating Narratives*, Cavarero (2000) propone que la pregunta por el “quién” no encuentra respuesta en la definición filosófica, sino en la historia de una vida. En el capítulo “In a New York Bookstore”, al seguir a Arendt, escribe que “la respuesta verbal a

³ Mark Fisher (2009) muestra cómo el capitalismo desplaza los problemas estructurales al plano individual, de modo que el agotamiento, la ansiedad o la imposibilidad de sostener la vida aparecen como fallas personales y no como efectos de una organización social que produce malestar

quién es alguien consiste siempre en la narración de la historia de su vida”⁴ (Cavarero, 2000, p. 73). Puedo profundizar en esto.

Me resulta especialmente sugerente que la identidad no aparezca como algo fijo o autosuficiente, sino como una singularidad concreta, insustituible, que se deja ver en la duración de una existencia y en la manera en que esa existencia ha quedado entrelazada con otras. Por eso, para mí, el relato personal no cumple la función de adornar un argumento con escenas íntimas, lo que hago con esto es mostrar que la vida de una no puede pensarse fuera de la red de trabajos, presencias, afectos y daños que la han ido haciendo legible, incluso para sí misma.

⁴ “the verbal response to who someone is always consists in the narration of his or her life-story” (Cavarero, 2000, p. 73, traducción propia).

Disquisición

Sistema patriarcal y su imposición sobre la vida

En esta disquisición me dedico a analizar una cuestión fundamental para mi trabajo, esta es, la configuración de la lógica de la dominación del sistema patriarcal y capitalista, y su imposición sobre la vida. Esto me ha hecho reflexionar no sólo en torno a mi postura frente a la vida, sino también, en torno a la posición de mis afectos frente a la misma. Esta imposición no sólo se refiere a la opresión sobre la vida de las mujeres, se refiere además a la idea de superioridad sobre lo que ha sido feminizado, a la sobreexplotación de la naturaleza, el dominio sobre el cuerpo, el binarismo sexual y de género, la explotación por medio del trabajo, la hegemonía política, la desfiguración de los afectos y sentires, la heteronorma, las clases sociales, la dueñidad⁵, y la normalización de la crueldad. Todo esto es un entretejido desde las perspectivas del sur críticas de la historia universal.

Aurora, mi mamá, desde pequeña, anheló tener una niña a la que llamaría Laura, ¡y aquí estoy! Después de veintisiete años, escribiendo mi historia para optar por el título de Licenciada en Filosofía. Ahora, ¿por qué hago esto?, ¿por qué esto y no otra cosa? Hago esto porque lo necesito, necesito una reconciliación conmigo, con mi pasado, con mi historia, necesito alzar mi voz y narrar mi vida. Mi vida que no sólo es mi vida por la experiencia que he tenido de ella, también hace parte de mi vida y de lo que soy, la historia y las situaciones de mis afectos, de mis cuidadores. Cuento esta historia, narro mi vida y mis experiencias, porque necesito una filosofía que me acoja, que acoja a las mujeres, a la naturaleza, a los seres que han sido oprimidos desde siempre en la realidad obligatoria⁶. Con esto, no demerito los aportes filosóficos en los que me siento recogida; sin embargo, esta investigación propende por una filosofía crítica y novedosa desde la cual enunciarme.

⁵ Este término, lo acuña Laura Rita Segato (2019) para referirse a que la centralización monetaria, política, económica y medioambiental del capitalismo, está atravesada por un señorío, este señorío es dueño de la vida, de los cuerpos y de la tierra. El señorío es patriarcal y el capitalismo lo usa a su favor. Más adelante explico la relación entre capitalismo y patriarcado

⁶ Este concepto es retomado del libro “Teoría Crip: signos culturales de lo queer” (2021) del profesor Robert McRuer para referirse a el estatuto de normalidad que se ha hecho concreto en la cotidianidad. Lo utilizo con el fin de dar cuenta de la solidificación de valores patriarcales que se han convertido en la opción de vida ineludible para todos los seres sobre el planeta y para el planeta mismo.

1. Pilares de la familia nuclear Llano Tovar: Institución de Carmen⁷

La historia de Aurora comienza años atrás de su nacimiento, así como mi historia empieza con la de ella, la de ella empieza con la historia de su mamá. Mi abuela se llamaba María del Carmen Tovar, oriunda de Cunday/Tolima, nació en 1932 y vivió allí hasta sus doce años. Por ese tiempo los campesinos de Cunday libraban un conflicto armado por la tierra, las plantaciones del café y cultivos alimenticios, puesto que, —para la época— el gobierno colombiano veía la posibilidad de desarrollo de un capitalismo industrial que no ocurrió. Las mujeres pobres y campesinas de la época tenían pocas maneras de ingreso económico, ya que su economía estaba construida bajo la institución familiar⁸ por los hombres que tuvieran a su alrededor: padres, hermanos y/o esposos.

Mi bisabuela era una mujer pobre y campesina, trabajaba en las labores en las que las mujeres como ella podían trabajar: limpieza del hogar, extracción de alimentos en cultivos, o lavandería en el río todo el día⁹; este último oficio le proveía dinero o provisiones, tales como: ropa para sus hijos, comida, agua potable o medicinas. Este oficio la llevó a una muerte prematura, el exceso de trabajo le causó una neumonía de la que no se pudo recuperar, dejando a un niño y dos niñas huérfanas, cada una era de distintos progenitores que no se hicieron cargo y no tenían que hacerlo, su hegemonía masculina y patriarcal los acobijaba (acobija) para que no tuvieran ningún tipo de represalia, “ni divina”, ni legal.

De esta manera, los prejuicios sociales y las normas de género prolongan la creencia de que “En virtud de la maternidad es como la mujer cumple íntegramente su destino fisiológico, esa es su vocación «natural», puesto que todo su organismo está orientado hacia la perpetuación de la especie” (Beauvoir, 1949, p. 263). Es bien sabido que a los hombres nunca se les ha responsabilizado por lxs hijxs que engendran; en cambio, a las mujeres se les ha obligado a cargar con este deber; el cuerpo con vagina es el que puede parir y es este el supuesto único responsable. A mi bisabuela se le discriminó, acusó, y abusó por el hecho de ser madre fuera de un matrimonio, se le marginó por estar sola, por no tener un hogar ni un esposo, por trabajar para ella y sus hijas.

⁷ Lo que sigue no corresponde a la transcripción de una entrevista grabada, sino a una reconstrucción elaborada a partir de conversaciones sostenidas con Aurora a lo largo de la vida familiar y retomadas, con mayor atención, durante el proceso de investigación de esta tesis. Se incluye aquí como apoyo narrativo y metodológico del relato personal-familiar

⁸ Entiendo este concepto como la conformación a menor escala de organización social de un pueblo, territorio o nación heteropatriarcal.

⁹ Su actividad consistía en lavar prendas de vestir, ropa interior, tendidos, tapetes y cortinas.

El niño y sus dos hermanas fueron separadas en el año 1948. Mi abuela fue acogida por la casa cural de la iglesia municipal La Inmaculada Concepción, uno de los curas se quiso hacer cargo de ella, no porque fuera de buen corazón —o tal vez sí, no lo sé, pero, en palabras de mi mamá “eso no fue de gratis”— puesto que, desde el momento de la adopción, le pusieron un delantal para que empezara el trabajo de limpieza que se necesitaba en la casa cural. De su hermana y hermano no sé mucho, y quiero creer que sus caminos fueron mejores. Carmen, no duró mucho en Cunday debido a que este cura fue trasladado a la iglesia Nuestra Señora de los Dolores en Marquetalia/Caldas. Así, con sus pocas pertenencias viajó con el cura desde Cunday hasta Marquetalia. En la época habrían sido ocho a nueve horas de viaje, ahora, poco menos de cinco horas. En la casa cural de Marquetalia, ella siguió ejerciendo las labores de limpieza, al ser una mujer huérfana, bajo el “cuidado” de un sacerdote no tuvo más oportunidad, porque ni monja le ofrecieron ser, “era muy bonita y mejor que se casara e hiciera una familia”.

Se tenía (tiene) la absurda idea de que “la suprema necesidad para la mujer consiste en hechizar un corazón masculino; aun siendo intrépidas y aventureras, esa es la recompensa a la cual aspiran todas las heroínas; y casi nunca se les pide otra virtud que la de su belleza” (Beauvoir, 1949, p. 123); por supuesto, esta idea es un estereotipo producto de la historia patriarcal, además, es una propaganda para sumergir a las mujeres en la cloaca de la sumisión. Su belleza era suficiente razón para casarla, para que atendiera todas las necesidades de un hombre y para que se dedicara al cuidado del hogar. Estoy segura de que pensó mucho en ser monja, porque por lo menos ellas podían “estudiar”.

Mientras el sacerdote le buscaba el mejor postor, no tuvo más remedio que seguir en su labor de limpieza, que no era paga. Un día este cura, le sugiere que lo mejor es que ella se case, que debe buscar a alguien para vivir y formar una familia, él no podría cuidarla siempre —le dijo esto cuando ella apenas tenía catorce años—. En ese tiempo, desde que una niña tuviera su menarquia, estaba lista para casarse y engendrar. Devota de la religión católica, mi abuela también creyó que eso era lo mejor, en parte porque había interiorizado la enseñanza cristiana según la cual Dios creó al hombre y a la mujer para unirse en matrimonio y formar familia (cf. Génesis 1:27; 2:24). La religión y el patriarcado han actuado en conjunto para la dominación en servicio del hombre y de los valores religiosos.

Las mujeres en las religiones no son reconocidas como sujetos morales: son consideradas menores de edad que necesitan guías espirituales varones que las conduzcan por la senda de la moralidad, sobre todo en materia de sexualidad, de relaciones de pareja y en la educación de sus hijos. Las normas morales a cumplir por las mujeres son dictadas por los varones. (Tamayo, 2011, p.1)

Así, dejó a un lado su anhelo por estudiar y siguió la idea del sacerdote: buscar un hombre, casarse con él y cuidar del hogar, sin ser este su sueño, cedió a él. Cedió porque ella también creyó que debía vivir en función del hombre y de Dios. De todos modos, su idea de estudio perduró e infundió en sus hijos e hijas para “salir adelante”. Esta idea de “salir adelante” se enlaza con el imaginario de la movilidad social ascendente asociado a la educación. Duque Mejía, al reconstruir la crítica de Bourdieu, recuerda que la teoría de la reproducción social entiende que los sistemas educativos reproducen los discursos de los grupos dominantes y ayudan a mantener su posición privilegiada (Duque Mejía, 2020, p. 9). Estudiar se convierte entonces, en esa manera ilusoria de poder movilizar su condición económica a una “mejor”.

Un domingo, como es tradicional en la iglesia católica, se celebran misas a lo largo del día y en diferentes horas, en ese tiempo y en un pueblo como Marquetalia, el protocolo de vestimenta estaba fuertemente marcado y la organización en la iglesia también. Los hombres en el lado izquierdo y las mujeres en el lado derecho. Aunque es un lugar con clima caluroso, las mujeres debían asistir con vestidos largos, de color claro y con un pañuelo o pañolón en la cabeza, tapando su cabello. Y los hombres, con camisa guayabera y pantalón a pliegues, con sombrero que debía ser quitado a la entrada de la iglesia.

Ellos debían descubrir su cabeza, en cambio ellas, dentro del recinto sagrado, debían cubrirla. El pañuelo, pañolón o velo sobre la cabeza de las mujeres en la iglesia, es una muestra de sumisión hacia el hombre y hacia Dios, “Porque si la mujer no se cubre, que se corte también el cabello; y si le es vergonzoso a la mujer cortarse el cabello o raparse, que se cubra. Porque el varón no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón” (1 corintios 11:5-16, Biblia Reina Valera, 1960). Como lo mencioné anteriormente, la religión judeocristiana, en este caso, con sus valores tradicionales basados en la biblia, coaccionó y coacciona las formas de comportamiento y sobrepone al hombre y a Dios por encima de todo y de todos.

En una de tantas misas en las que mi devota abuela estuvo, vio a un hombre afrodescendiente, atractivo, este hombre era mi abuelo, Ramón. Él también la observó, la vio con su vestido claro de flores, su pañolón y su larga cabellera trenzada y castaña. Mi abuelo quiso conocerla, y siguiendo el pacto patriarcal que nunca cesa¹⁰, se acercó al cura, le preguntó si sabía quién era esta mujer, la venía observando varias misas atrás y al ser un pueblo pequeño él sabía que ella no era de allí. El único lugar donde la podía ver y donde se la topaba, era en la iglesia. El cura no dudó ni un segundo en presentarlos. Le dijo a mi abuela que él sería una

¹⁰ Parafraseando a Carole Pateman en *El Contrato Sexual* (1995), el pacto que se realiza es un pacto fraternal, un pacto de hermanos que implica su jerarquía y dominancia, esto se enlaza con la ficción de un contrato social que se transforma en un contrato sexual, donde el cuerpo de la mujer es visto como un objeto que puede ser poseído.

muy buena opción, lo distinguía, era un campesino trabajador y devoto, le dijo que le hiciera caso a este joven, —ella teniendo quince y él veinticinco años, serían una buena pareja—, ambos jóvenes, fuertes, preparados para engendrar. Para mi abuela, el matrimonio fue una salida.

No se podría obligar directamente a la mujer a dar a luz: todo cuanto se puede hacer es encerrarla en situaciones donde la maternidad sea para ella la única salida; la ley o las costumbres le imponen el matrimonio, se prohíben los procedimientos anticonceptivos y el aborto, se prohíbe el divorcio. (Beauvoir, 1949, p. 26)

El matrimonio, para mi abuela, además de ser una imposición fue un escape y una posibilidad de tener una familia en la cual reconocerse, ofrecer su amor, cuidar y ser cuidada.

Esta diferencia de edad no era abismal para los matrimonios tradicionales y campesinos de ese momento, puesto que, como lo dije antes, las mujeres desde su menarquia se vuelven objetos los cuales se pueden poseer, en este caso, mi abuela con quince años, tenía la edad adecuada para ser casada con un hombre de cualquier edad. Es bien sabido, que si en vez de él, hubiera llegado un hombre, tal vez de cuarenta, cincuenta o más años, mi abuela habría contado otro tipo de historia, no mejor de la que le tocó vivir. En poco tiempo, mi abuela se casó, “bajo los ojos de Dios” y el permiso del cura tutor, con mi abuelo Ramón. Desde el momento en que se casaron, mi abuela empezó a trabajar muchas más horas; el abuelo Ramón, la llevó a una finca y debía cocinar en fogón de leña para quince o veinte trabajadores de la tierra, para mí abuelo y muchas veces también para sus hermanos. En menos de un año, mi abuela, con dieciséis años, tuvo a su primera hija, a la que llamó Margarita.

Este matrimonio, además de darle otro tipo de vida, más trabajo no remunerado y una hija, le dio también la posibilidad de generar una red de apoyo¹¹, esta red, la conformaba la mamá de mi abuelo y su hermana, y como lo narra mi mamá, “las mujeres fueron el mayor apoyo para ella”. Con la hermana, llamada Isabel, generó una amistad que perduró toda su vida, ambas eran mujeres trabajadoras, sumergidas en las labores del hogar y del orden jerárquico que las atravesaba. Después de tener a su primera hija, sus demás hijos llegaron año tras año, primero Margarita, luego Alfonso, después Fabio, luego tuvo otros dos hijos que murieron a corta edad por diferentes enfermedades, imagino que esto debió ser muy doloroso, pero, lastimosamente ni mi mamá ni nadie sabe lo que estas pérdidas debieron causar en mi abuela. Ahora bien, en la madrugada del dos de abril de 1962, recibida por una partera, nació Aurora. Hasta ese día, mi abuelo y mi abuela no sabían que nombre le pondrían a su pequeña bebé, en

¹¹ Entiendo que, en ese momento, ni mi abuela, ni mi bisabuela, ni mi tía abuela, imaginaron o pensaron que su vínculo podría ser considerado como una “red de apoyo”. Utilizo este término porque es la manera en cómo veo que se tejieron sus afectos, las tres fueron apoyo para las tres. Se apoyaron, se acompañaron y se apañaron en un momento en el que solo ellas podían hacerlo. Solo ellas entre todos los hombres que habitaban la finca.

la madrugada, el abuelo vio el amanecer, miró a la partera y a mi abuela y pronunció la palabra “aurora”, Aurora será el nombre de esta niña.

La finca que vio nacer a mi mamá estaba ubicada en la vereda el Porvenir de Marquetalia, era la finca de su abuela, es decir de la mamá del abuelo Ramón. Cuando ella fallece, los hermanos y él, tomaron la decisión de venderla. Al vender la finca, la tía Isabel, amiga de mi abuela, decidió irse a vivir a Manizales, en esta ciudad consiguió un trabajo en servicios doméstico¹². Tomó esta decisión porque su vida al lado de sus hermanos era tormentosa, era ella quien siempre debía atenderles, haciendo la comida, lavando su ropa, haciendo el aseo de la casa y labores del campo. Además, la maltrataban verbalmente, no la dejaban tener una vida privada, no podía salir con sus amigas ni con hombres. Este cansancio la llevó a salir de ahí, para buscar una suerte de futuro mejor. La tía Isabel, fue una mujer muy importante, tanto para mi abuela como para todos sus hijos y para la protagonista de este apartado, mi mamá.

El primer recuerdo que tiene mi mamá es en una finca diferente. Algo que va a caracterizar su infancia y una parte de su adolescencia, es que cada tanto se trasladaban de una finca a otra para vivir. En algún momento, por las historias que me contaban del abuelo, pensé que él era un ludópata, pero por el relato de mi madre, parece no ser así. La cuestión aquí es que el hombre era amante del negocio, de manera tal, que si le ofrecían una finca o una tierra a cambio de la que ya tenía, lo aceptaba bajo no sé qué condiciones y así, la abuela, con todos sus hijitos debían mudarse cada vez que el abuelo lo decidía. Esta fascinación por los “negocios” no era la única fascinación que el abuelo tenía, también le encantaba beber, era alcohólico, como mi papá, y es que parece ser el que el alcohol, los saca un poco de la bruma, —aunque también los sumerge— de estar bajo la idea de ser el macho cabrío que todo lo puede, siendo seres sensibles, como tal vez lo fue el abuelo, y como lo es mi papá.

Las masculinidades y los estereotipos que recaen sobre la gran mayoría de los hombres los vuelven más propensos a distintas formas de riesgo. Entre ellas aparecen las adicciones, pero también una dificultad profunda para tramitar la vulnerabilidad, para cuidar y para dejarse cuidar, lo que termina afectando su salud y su relación con otros (Martínez Redondo & Luján Acevedo, 2021). Siguiendo esta masculinidad, mi abuelo, después de su jornada laboral diaria, se reunía en el lugar donde los hombres podían adormecer sus emociones y sentimientos, dejaban a sus caballos amarrados en una viga propuesta para eso, el recinto tenía mesas y una

¹² La relación entre trabajo doméstico, mujer y patriarcado será abordada más adelante.

que otra mesa de billar. En este lugar, mi abuelo, apostó - “negoció” una y otra vez las diferentes fincas donde mi abuela y sus hijos vivían.

Mi abuelo no dejaba su caballo amarrado en la viga, él sabía que probablemente saldría muy borracho, así que cargaba a su caballo con algunos alimentos y lo mandaba solo para la finca. Cuando mi abuela, mi mamá y sus hermanos veían llegar al caballo sin el abuelo, sabían la noche que les esperaba, pues, muchas veces, cuando llegaba, su ira era incontrolable, empezaba a lanzar vasos, platos, arrojaba sillas y todo lo que encontrara a su paso. A mi abuela —dice mi mamá, que no le faltaba el “muchachito” de brazos— así que cuando el abuelo llegaba en ese estado, salía de la finca a esconderse en el cafetal. Mi mamá no recuerda por qué mi abuela se asustaba tanto, pero no dejaba que ninguno de sus hijos se quedara en casa.

En una de tantas apuestas, el abuelo perdió todo, no pudo cambiar su finca por otra, y de esta manera, dejó a su familia en la calle. Tuvieron que ir a vivir de agregados a una finca; vivir de agregados, como lo explica mi mamá, es compartir una finca con otra familia o trabajadores, sin ser esa tierra de ninguna de las partes que la habita, sino de un tercero. Mi mamá menciona que fue una época dura, porque el dinero que recibían por su trabajo era poco. En tal año, mi mamá tenía siete años, la vereda en donde vivía no tenía una escuela, por lo que debía movilizarse varios kilómetros para llegar al lugar donde estudió una parte de su infancia. El primer día lo recuerda con claridad, al estar en una situación económica muy mala, tuvo que ir a la escuela descalza, se recuerda siendo la única niña del salón en no tener zapatos.

2. Aurora: albor de una vida de trabajo

Aurora terminó la primaria a los once años. Estudió primero en la escuela de La Florida, mientras vivía en la vereda La Estrella. La escuela quedaba lejos y esa distancia, como en muchos entornos rurales, incluso actualmente, marca la relación con el estudio. A mitad de quinto tuvieron que irse al pueblo porque mi abuelo decidió vender la finca. Desde entonces, para acabar el año, mi mamá caminaba del pueblo hasta la escuela de la Quiebra, donde la matricularon para que pudiera terminar la primaria. A veces lograban subirse a la escalera o chiva, pero, aunque que los conductores muchas veces los dejaban subir, cuando ya estaban acomodados los hacían bajarse. A ella le daba pena pedir que la llevaran, así que casi siempre seguía a pie. Terminó quinto en la escuela, Santa Mónica, del pueblo. Ese paso de la vereda al pueblo la sacó de un mundo al que estaba acostumbrada. En el campo la vida tenía otro ritmo, otra cercanía con la tierra, otra forma de transcurrir entre animales, cultivos y caminos abiertos. El pueblo traía otras reglas, otra vigilancia, otra manera de mirar y de habitar el tiempo. En su

historia, estudiar quedó unido desde muy temprano a la distancia, al cansancio y a ese desacomodo entre dos formas de vida.

Ese diciembre volvieron a La Estrella, pero mi abuela insistió en que Aurora debía seguir en el colegio. La matriculó en la Normal del pueblo y la dejó con su hermana mayor, que ya estaba casada. Mi mamá salía de la finca los domingos, pasaba la semana en el pueblo y regresaba los viernes en la noche. Recuerda ese tiempo con martirio. Lo único que le daba alegría era la biblioteca del esposo de su hermana. Se dejó absorber tanto por la fantasía de los libros que descuidó el colegio y perdió el año. Entonces, su hermana le dijo a mi abuela que ella no servía para estudiar y que era mejor devolverla a la finca. Mi abuela quiso matricularla otra vez, pero ya no tenía con qué sostenerla por fuera. Esto es evidencia de una lucha de clase que atravesó su vida desde muy temprano: el deseo de estudiar existía, pero su continuidad dependía de una economía frágil y de la voluntad cambiante de otros.

Mi abuela no quería que Aurora se quedara en la finca reducida al oficio. Cuando el SENA llegó a la vereda con un curso de modistería, la matriculó. Mi mamá estudió un año, aprendió a hacer hormas a mano para mandarlas a coser, porque el dinero no alcanzaba para comprar una máquina. Se graduó de modista y, aun así, ese aprendizaje quedó suspendido por falta de recursos. Esto es frecuente en muchas vidas de mujeres pobres: se abre una posibilidad y, casi de inmediato, el límite material la recorta. También, se deja ver otra cosa: coser, arreglar, hacer ropa, producir con las manos, todo eso suele quedar atrapado en una zona ambigua donde cuesta reconocerlo como trabajo pleno. Federici (2010) lo dice al revisar la devaluación histórica del trabajo femenino: “si una mujer cosía algunas ropas se trataba de «trabajo doméstico» o «tarefas de ama de casa», incluso si las ropas no eran para la familia” (Federici, 2010, p. 143).

2.1. Infancia trabajadora

Al año siguiente, mi abuelo ya no quería vivir ni en la vereda ni en el pueblo; quería irse a Pereira. Un hermano de mi abuelo, aconsejó a mi abuela que no lo dejara irse sin que comprara una finca y la pusiera a su nombre. Al final, mi abuela y sus hijos se fueron a vivir al pueblo, a una casa conocida como la casa de los naranjos. El dinero apenas alcanzaba.

Mi abuela criaba marranos y de ahí salía buena parte de lo poco que entraba a la casa. A los trece años, Aurora ya era la mayor de la segunda tanda de hijos. Buscarle trabajo se volvió una urgencia. Primero intentaron con una amiga en Telecom. No resultó. Después, alguien de la Caja Agraria le ayudó a conseguir un puesto en servicios generales. Mi mamá madrugaba, hacía lo que le correspondía y así pasó un mes. Luego, cambiaron al gerente. Al verla, le preguntó la edad y le dijo que mejor se fuera a jugar con las muñecas. La echó sin

más. Salió llorando. Ni siquiera recuerda si le pagaron ese primer mes. Esa escena demuestra que la infancia trabajadora puede ser útil mientras conviene, pero se la devuelve a su lugar apenas incomoda. El trabajo infantil en América Latina se vuelve opaco si se mira solo con las categorías de la OIT.

La antropóloga colombiana Zandra Pedraza (2007) propone una lectura en clave colonial. Mientras los hijos de los obreros europeos fueron sustraídos de los trabajos industriales en el término de medio siglo y protegidos por el sistema escolar y social, los hijos de indígenas, esclavos y mestizos en América continuaron participando en las formas de producción propias de la periferia del sistema-mundo capitalista: la informalidad, el servilismo, la esclavitud y la producción artesanal (Pedraza, 2007, p. 80). Esa diferencia no es un rezago. Es la otra cara del mismo sistema. El capitalismo global necesitaba una infancia protegida en el centro para reproducir la fuerza de trabajo calificada, y otra infancia explotada en la periferia para abaratar costos. Aurora, hija de campesinos pobres de Marquetalia, nació del lado de la periferia. Su trabajo en servicios generales a los trece años fue la continuación de una división racial y geográfica del trabajo que lleva siglos funcionando.

Manfred Liebel (2003), desde los movimientos de niños y niñas trabajadores del Sur global, cuestiona la condena moral al trabajo infantil. Propone entenderlo como una práctica atravesada por condiciones estructurales de pobreza y desigualdad. Su crítica es doble. Por un lado, señala que las campañas abolicionistas impulsadas por organismos internacionales suelen ignorar las voces de los propios niños trabajadores, que muchas veces defienden su derecho a trabajar como única manera de sostener a sus familias. Por otro lado, advierte que la prohibición del trabajo infantil sin garantías económicas alternativas empuja a las familias a formas más precarias y ocultas de explotación (Liebel, 2003). En Colombia, esa tensión se vive a diario en miles de hogares donde el ingreso de un hijo o una hija no es un lujo, sino una necesidad para comer. Lo que la mirada institucional llama "erradicación", para muchas familias pobres significa simplemente más hambre.

El trabajo infantil se presenta como un fenómeno heterogéneo. La Organización Internacional del Trabajo (OIT, 2002) distingue entre el trabajo infantil permitido (ciertas labores livianas después de cierta edad) y el trabajo peligroso o que impide la escolarización. En la práctica, esa frontera se vuelve borrosa para las niñas de sectores populares. Aurora no trabajaba en una mina ni manejaba maquinaria pesada. Hacía limpieza en una oficina. Pero ese trabajo le robó horas de escuela, le exigió madrugar antes del amanecer, y la expuso a la humillación de un adulto que la redujo a una niña con muñecas. La OIT (2021) y UNICEF junto a ONU Mujeres (2025) han documentado que el trabajo doméstico y de cuidados en la

infancia afecta desproporcionadamente a las niñas, precisamente porque se naturaliza como parte de su formación. Una niña que barre, lava o cuida a sus hermanos pequeños no es vista como una trabajadora. Es vista como una niña responsable. Esa naturalización oculta el desgaste.

En América Latina, el trabajo infantil tiene rostro femenino y doméstico. Un informe de UNICEF y ONU Mujeres (2025) señala que las niñas dedican más horas que los niños a tareas de cuidado no remunerado dentro de sus propios hogares, y que esas horas aumentan cuando la familia es pobre o cuando la madre trabaja fuera. La historia de Aurora confirma ese patrón: ella no solo trabajó en la Caja Agraria. Antes de eso, ya ayudaba en la casa de mi abuela. Después de que la echaran, siguió haciendo oficios. El trabajo infantil no fue un episodio excepcional. Fue una continuidad. Lo que cambió fue el lugar y la persona que daba la orden. Pero la obligación de servir, de madrugar, de poner el cuerpo joven al servicio de necesidades ajenas, esa se mantuvo.

Las niñas cargan con una doble jornada: trabajan fuera cuando la familia lo necesita, y siguen trabajando dentro de la casa cuando regresan. Aurora hacía aseo en una oficina de la Caja Agraria. Pero también lavaba platos, tendía camas y cuidaba a sus hermanos menores en la casa de los naranjos. Ese trabajo doméstico no remunerado, el que ocurre puertas adentro, casi nunca aparece en las estadísticas. La OIT (2002) lo llama "trabajo invisible" porque ocurre en la esfera privada y porque se confunde con la formación de la niña para la vida adulta. Una niña que cocina no "trabaja": "ayuda". Un niño que lava un carro sí "trabaja". Esa diferencia de lenguaje es una diferencia de clase y de género. Las niñas pobres aprenden desde pequeñas que su cuerpo está al servicio de otros. Ese aprendizaje no termina en la infancia. Se prolonga en el trabajo doméstico remunerado, en el cuidado de los hijos, en la atención de los padres ancianos. Mi abuela, mi mamá, Olga y yo somos eslabones de esa misma cadena.

A los catorce años volvió a aparecer el SENA, esta vez con un curso de contabilidad. Mi mamá estudió un año entero y se graduó. Al mismo tiempo, un amigo del esposo de su hermana le ayudó a conseguir un puesto en la tesorería del pueblo para aprender mecanografía. Como todavía era menor de edad, inventaron algo para poder vincularla. Le pagaban como a una adulta. Ella recuerda que el dinero no le cabía en la manito: en una mano llevaba chokolatinas y en la otra la plata para entregársela a mi abuela. Mi abuela compró con eso cosas de aseo para todos y tela para mandarle a hacer ropa. Ese recuerdo es pequeño, pero deja ver bastante. El salario de Aurora no abría todavía una economía propia; entraba de inmediato al sostenimiento de la casa.

Esta escena revela cómo el trabajo femenino queda atrapado entre dos esferas: el salario que no termina de ser propio y las tareas domésticas que siguen siendo obligación. Nancy Fraser (2016) explica que, bajo el capitalismo, el trabajo de reproducción social —cuidar hijos, mantener hogares, sostener vínculos— ha sido históricamente asignado a las mujeres y naturalizado como una extensión de su ser, no como un trabajo genuino. Fraser escribe que estos procesos de reproducción social "han estado considerados trabajo de mujeres" y que los cuidados, "que comprenden tanto trabajo afectivo como material y a menudo se realizan sin remuneración, son indispensables para la sociedad" (Fraser, 2016, p. 2). El trabajo de Aurora en la tesorería fue un reconocimiento económico excepcional para ese momento, pero ese dinero se transformó de inmediato en jabón, en tela, en bienestar para otros.

Trabajó en la tesorería hasta abril de 1981, hasta sus dieciocho años. En ese tiempo conoció a Olga, porque ambas cursaron segundo y tercero de bachillerato en la nocturna. Ese mismo año la despidieron por razones políticas. Después, conoció al contador de la ferretería de enfrente, quien llevaba la contabilidad de una panadería en Manizales y necesitaba una auxiliar contable. Como Aurora ya tenía experiencia, decidió llevársela. En Manizales vivió alrededor de un mes con ese señor y su esposa. Luego, habló con la tía Chavita, hermana de mi abuelo y amiga cercana de mi abuela. Chavita se había ido a vivir allá para escapar de la opresión que sufría en Marquetalia por parte de sus hermanos. Trabajaba como empleada interna en la casa de una familia adinerada. Mi mamá pasó a vivir con ella. Dormían en el sótano, en la zona de lavado. Al subir las escaleras se encontraba la cocina. Yo esa casa la conocí años después, cuando era niña, en alguna visita con mi mamá. Me impresionó su tamaño y la estructura: las habitaciones para las empleadas quedaban en la parte inferior, separadas del resto. La arquitectura era jerárquica: arriba, la vida de quienes mandaban; abajo o junto a la cocina, la vida de quienes servían. Berta, la empleadora, permitió que Aurora se quedara allí con una condición: ayudarle a la tía Chavita con los oficios y pagar una mensualidad. En esa casa, el trabajo asalariado y el trabajo doméstico volvieron a tocarse dentro del mismo espacio. El acceso a una oportunidad se pagaba con más disponibilidad para servir.

2.2. Apaño: la solidaridad necesaria

Ya en Manizales, Aurora quería seguir con sus estudios. La tía Chavita le sugirió matricularse en la jornada nocturna del colegio donde estudiaban los hijos de los dueños de la casa. Así entró al San Luis Gonzaga, un colegio masculino que en la noche recibía a personas trabajadoras afiliadas a cierta caja de compensación. Allí terminó el bachillerato, año tras año, hasta llegar a once. El colegio y el trabajo quedaban cerca de la casa donde vivía, y esa cercanía le dio un margen pequeño, pero, decisivo. En una vida atravesada por mudanzas, trabajos

inestables y dinero escaso, poder moverse entre estudio, empleo y descanso dentro de una misma zona le permitió sostener algo de continuidad.

Cuando el contador al que auxiliaba salió de la panadería, su puesto también quedó en el aire. El nuevo contador no necesitó sus servicios, y esa pérdida la dejó frente a una dificultad inmediata: sin trabajo, la ciudad dejaba de ser una opción posible; sin trabajo, el bachillerato podía quedar trunco. Estuvo cerca de volver al pueblo. En ese momento apareció con claridad una forma de sostén que atraviesa muchas historias de mujeres: el apañe. La tía Chavita y sus amigas buscaron cómo acercarle oficios mientras salía algo más estable. Aurora hizo pedicure, manicure y mecanografías de tareas escolares. A eso se sumaban los oficios de la casa, que seguían allí, pegados al resto de la jornada. Esa red no eliminó la precariedad, pero la contuvo. En su caso, quedarse en la ciudad dependió menos de una institución formal que de un tejido de mujeres que compartían información, favores, contactos y techo, cada una desde la estrechez que también le tocaba.

El apañe no figura en los diccionarios académicos. Pertenece al habla cotidiana de las mujeres populares en Colombia y otros países de la región. Designa un acto de apoyo, de tender una mano, de arreglárselas juntas. No implica una solución definitiva, sino un sostén temporal que evita que la otra caiga. Quien mejor ha teorizado esta potencia de los vínculos femeninos es la antropóloga feminista Marcela Lagarde (2000). Ella acuñó el concepto de sororidad para nombrar el pacto entre mujeres, ese reconocimiento cómplice y solidario que se construye a contrapelo de una cultura que nos ha enseñado a competir y desconfiar unas de otras. Lagarde señala que este entramado es el principal sostén del tejido social, una urdimbre invisible sin la cual las mujeres no habrían sobrevivido a los avatares de la vida (Lagarde, 2000, p. 123). La sororidad no es una hermandad ingenua. Es una alianza política que permite resistir la lógica individualista del capitalismo.

Desde otra orilla, Sara Ahmed (2015) analiza los afectos políticos que movilizan estos vínculos. Para Ahmed, las emociones no son estados privados. Circulan entre los cuerpos y los pegan entre sí, crean superficies de contacto. La confianza, el cariño, la solidaridad que se forjan entre mujeres en situación de vulnerabilidad no son meros sentimientos. Constituyen una forma de inteligencia práctica que permite habitar la precariedad y organizar la supervivencia (Ahmed, 2015). Son los afectos los que convierten una red de contactos en un verdadero lazo comunitario.

Silvia Federici (2020) subraya que esta capacidad de tejer lazos comunitarios es una práctica eminentemente política. Las mujeres, al verse forzadas a enfrentar la crisis económica y la violencia, fueron las primeras en comprender que para defender sus comunidades

necesitaban juntarse, reunir su energía y trabajo, y por eso inventaron una nueva forma de socialidad (Federici, 2020). La solidaridad entre mujeres, en este sentido, no es solo una estrategia de supervivencia. Representa una forma de poder colectivo que desafía el aislamiento y la explotación impuestos por el patriarcado capitalista.

Ese fue el espesor del apañe de la tía Chavita y sus amigas. No fue un favor caritativo. Fue un acto de sororidad, una circulación de afectos políticos y una pequeña semilla de comunidad que le permitió a mi mamá quedarse en la ciudad. Esa red no eliminó la precariedad, pero la contuvo. Y, sobre todo, le devolvió a Aurora la certeza de que no estaba sola.

Mi tía Chavita trabajaba como empleada doméstica interna para una familia adinerada. Mi mamá, mientras tanto, estudiaba en la noche en el mismo colegio donde asistían los hijos de esa familia por la mañana. La cercanía física entre unas y otros no borraba la distancia social. Al contrario, la hacía visible a cada rato. Dormir en la casa de quienes tenían dinero, depender de ese espacio y, al mismo tiempo, pisar un colegio ligado a ese mundo, la situaba en una frontera incómoda. Esa línea se manifestaba en la distribución de la casa (los cuartos de servicio en la parte inferior, separados de las zonas nobles), en los horarios (el tiempo de las empleadas siempre disponible para los empleadores), en el tipo de trabajo que cada quien podía aspirar. También se manifestaba en la facilidad con que unas personas estudiaban y en el esfuerzo extraordinario que otras debían hacer para llegar al mismo lugar.

Pierre Bourdieu (1998) explica este fenómeno con el concepto de *distinción*. La clase dominante no solo acumula riqueza económica, produce también símbolos, gustos y estilos de vida que presenta como naturales y superiores. Detrás de una mesa bien puesta, una forma de vestir o un modo de hablar se esconde una estrategia de exclusión silenciosa. La familia adinerada no necesitaba recordarle a nadie su lugar. Su lugar se leía en la arquitectura de la casa, en la escuela privada de sus hijos, en la posibilidad de disponer del tiempo sin tener que venderlo. Ese poder simbólico, como lo llama Bourdieu, opera sin violencia explícita. Se impone como si fuera el orden de las cosas.

La escuela, lejos de contrarrestar esta desigualdad, la refuerza. Bourdieu y Passeron (2001) muestran que el sistema educativo no reconoce que los estudiantes llegan al aula con bagajes muy distintos. Los hijos de las clases altas poseen, por herencia familiar, un capital cultural (maneras de hablar, de relacionarse con el saber, de comportarse en público) que la escuela recompensa como si fuera mérito individual. Los hijos de las clases populares, en cambio, traen un capital cultural diferente, que la escuela desconoce o desvaloriza. Aurora logró entrar a ese colegio, pero no en igualdad de condiciones. Entró por la noche, después de su jornada laboral. Compartía el mismo edificio, pero no el mismo tiempo ni el mismo

reconocimiento. El sistema escolar no le preguntaba a qué hora se había levantado, ni cuántos oficios había hecho antes de llegar al aula. Medía su rendimiento como si todas las condiciones de partida fueran iguales. Para ella, cada paso en la educación fue una carrera con vallas invisibles. Para los hijos de la familia, en cambio, el camino estaba allanado desde la cuna.

Aurora quería seguir con sus estudios después del bachillerato y miraba hacia la universidad, aunque la posibilidad todavía se veía remota. Primero se inscribió a un curso de secretariado. Allí, un profesor quiso ayudarla y le pagó el código para presentarse a la Universidad Nacional. Mi mamá no dejó pasar esa oportunidad. Se presentó y pasó a Administración de Empresas, la única carrera nocturna de la Nacional en Manizales por esa época. Algunas materias exigían asistencia en el día, y ahí apareció otro nudo: entrar a la universidad no alivió la estrechez material. Le exigió un nuevo reparto del tiempo, del cuerpo y del dinero. El estudio seguía en pie, pero cada paso dependía de sostener al mismo tiempo el trabajo, la vivienda y los gastos cotidianos. En trayectorias como la suya, la educación no se separa del trabajo; queda comprimida dentro de él, y esa compresión se siente con más fuerza en las vidas de mujeres de sectores populares, para quienes el salario y el cuidado de la vida cotidiana suelen quedar entrelazados desde muy temprano. El trabajo de las mujeres rara vez se reduce al empleo formal; buena parte de su esfuerzo queda absorbido por tareas que sostienen la vida sin recibir el mismo reconocimiento que otras labores que se creen productivas (Federici, 2018).

Para entender esa persistente invisibilidad del trabajo doméstico y de cuidados, hace falta examinar la ficción política que separa lo público de lo privado. Carole Pateman (1995) demuestra que esa división no es neutral ni natural. La teoría política moderna construyó un mundo público asociado a la razón, el contrato, el trabajo asalariado y la libertad, y un mundo privado asociado al cuerpo, la naturaleza, el afecto y la sujeción. Lo público se presentó como el espacio de los hombres, lo privado como el territorio natural de las mujeres. Esta dicotomía es jerárquica: lo público vale más, lo privado se desprecia. Y es una ficción porque el hogar también está atravesado por relaciones de poder, jerarquías y trabajo no remunerado. Al presentar la esfera doméstica como un refugio apolítico, se oculta la explotación de las mujeres en el cuidado cotidiano.

Pateman (1995) va más lejos: el contrato sexual es la base oculta del contrato social. Antes de que los hombres pactaran entre sí para organizar la sociedad civil, ya habían pactado el dominio sobre las mujeres. La libertad masculina en el espacio público se construye sobre la sujeción femenina en el espacio privado. Aurora logró entrar a la universidad, un lugar público por excelencia. Pero cargaba consigo el peso de lo privado. Mientras estudiaba de noche, su

cuerpo ya había trabajado, cuidado, resuelto necesidades domésticas. La universidad estaba diseñada para un sujeto público ideal: un hombre (o una mujer con una red de apoyo que le permitiera delegar las tareas reproductivas). Aurora podía acceder, pero las reglas del juego no estaban hechas para ella. La separación entre lo público y lo privado no es una descripción de la realidad. Es un dispositivo político que asigna a las mujeres el trabajo gratuito del cuidado y luego lo declara invisible.

Nancy Fraser (2016) actualiza esta crítica para el capitalismo contemporáneo. Fraser señala que la frontera entre lo público y lo privado se ha vuelto porosa: el Estado interviene en la familia, las corporaciones regulan la vida íntima, y los cuidados se convierten en un mercado precario. Pero la vieja dicotomía sigue operando para devaluar el trabajo femenino. La reproducción social —criar, cuidar, mantener hogares— sigue siendo condición de posibilidad del trabajo asalariado, y sin embargo no recibe el mismo reconocimiento ni la misma retribución. La experiencia de Aurora lo confirma: su salario de auxiliar contable le permitió pagar una habitación y enviar dinero a mi abuela, pero nadie le pagó las horas de oficio doméstico que hacía antes y después de la jornada laboral. Nadie le reconoció el desgaste de compatibilizar el estudio nocturno con la vida diurna de una casa ajena. La dicotomía público/privado, lejos de describir dos mundos separados, demuestra una jerarquía que convierte el cuerpo de las mujeres en un soporte silencioso de la economía.

En los pocos ratos libres que tenía, casi siempre de madrugada, Aurora salía a trotar por la zona. Así conoció a Gloria, una de sus grandes amigas y uno de sus apoyos más importantes en esa etapa. Gloria también trabajaba como empleada doméstica para una familia adinerada, y habló con sus jefes para ayudarle a conseguir empleo. Gracias a eso, mi mamá entró como auxiliar contable a un laboratorio clínico del centro de la ciudad. Ese trabajo le dio un poco de aire, aunque mantuvo el lugar subordinado que ocupaba dentro de la jerarquía social. Para entonces ya había empezado la universidad y, al mismo tiempo, comenzaron los problemas en la casa donde vivía. Llegaba tarde de clase y eso empezó a incomodar a la dueña. Una de las materias diurnas la compartía con uno de los hijos de la señora, y mi mamá siempre sintió que esa cercanía pesó más de lo que se decía en voz alta. La posibilidad de encontrarse con el hijo de la casa en un aula universitaria rozaba un límite que esa mujer no estaba dispuesta a tolerar. Aurora podía servir, podía estudiar en la noche, podía incluso trabajar fuera de la casa, pero con la condición de no desajustar el lugar que le habían asignado. La terminaron echando.

Esa expulsión ilustra la violencia simbólica que Bourdieu (1998) define como la imposición de significados que hacen ver las diferencias sociales como naturales. La dueña no necesitó gritar ni amenazar. Le bastó con un desplazo para recordarle a Aurora que ciertos

espacios no están hechos para ciertos cuerpos. Compartir un aula con su hijo representó una transgresión silenciosa pero insoportable para esa mujer. El clasismo opera con insultos y exclusiones explícitas, pero también con gestos pequeños que devuelven a cada quien a su sitio.

Aurora quedó otra vez sin un lugar donde vivir y con el riesgo de perder un cupo universitario que le había costado demasiado conseguir. En una diligencia del trabajo se encontró con una amiga del pueblo, quien le alquiló una habitación. Allí vivió los siguientes ocho años, hasta terminar la carrera. Ese tramo de su vida muestra con bastante claridad el modo en que se arma una trayectoria femenina en condiciones de desigualdad: trabajo remunerado, oficios domésticos, estudio nocturno, favores, cuartos alquilados y una vigilancia constante sobre el lugar social que cada una debe ocupar.

También deja ver otra cosa, menos visible a primera vista: que el esfuerzo de Aurora no fue solo individual. Su permanencia dependió de una trama de mujeres trabajadoras. Esa trama no es un adorno ni una muestra de bondad natural. Es una forma de hacer frente a lo que Nancy Fraser (2016) llama la crisis de los cuidados: el capitalismo necesita del trabajo doméstico y de la reproducción de la vida para funcionar, pero cada vez ofrece menos condiciones para sostenerlo. Entonces esa carga se privatiza, se vuelve responsabilidad de las familias, y dentro de las familias, de las mujeres. Aurora no tenía un esposo que la mantuviera ni una beca que le cubriera la habitación. Tenía a su tía Chavita, a Gloria, a una amiga del pueblo que le alquiló barato. Esas mujeres no actuaron movidas por un deber abstracto. Actuaron desde una solidaridad que nace de compartir la misma precariedad. Silvia Federici (2018) lo dice claro: el trabajo de las mujeres rara vez se reduce al empleo formal. Buena parte de su esfuerzo queda absorbido por tareas que sostienen la vida sin recibir reconocimiento. Lo que Federici describe como estructura, en la vida de Aurora se tradujo en una red de apañes concretos: una pieza prestada, un dato de trabajo, una comida caliente después de una jornada larga. Esa red no eliminó la desigualdad. La hizo más habitable.

Las materias que exigían presencia en el día quedaron aplazadas para después, a la espera de un horario más flexible que nunca llegó. Mi mamá tuvo que moverse dentro de esa estrechez: cumplir con el trabajo, sostener la carrera y dejar para el final lo que no cabía en la jornada. Hay algo que todavía no he dicho y que me parece decisivo para leer este tramo de su vida. Aurora jamás dejó de enviar dinero a mi abuela, aun en los momentos en que su propia situación era frágil. La mitad de lo que ganaba iba dirigida a sostener a sus hermanos menores y a ayudar en la casa. En el trabajo femenino, el dinero entra, y casi siempre ya trae un destino, una necesidad ajena, una responsabilidad previa.

Aurora terminó sus materias, entregó su tesis y se graduó en 1994. El mismo día de la sustentación vio, en un tablero de información, una oferta laboral para Bogotá en una ONG. Envío la hoja de vida al apartado aéreo que aparecía allí y, en enero de 1995, la llamaron para presentarse a un curso-concurso. Mi mamá buscó a Olga, que ya estaba en Bogotá. Olga la recibió sin vacilar. Le dijo que no tenía mucho espacio, sin embargo, le acomodó un lugar en la cocina. Así ocurrió, Aurora llegó a las cinco de la mañana, Olga le dio desayuno y salió para la entrevista. Cuando regresó con la noticia de que había sido aceptada, encontró una colchoneta al lado de la estufa; Olga ya le había hecho un lugar para dormir mientras la situación se ordenaba un poco.

Después de un mes del curso-concurso, mi mamá recibió su primer sueldo. Olga le ayudó a conseguir una habitación cerca de su casa y así empezó su vida en Bogotá. Fueron meses intensos, meses en los que poco después conocería a mi papá. No quiso entrar en detalles para el propósito de este escrito; dijo apenas que lo conoció en un bus. Ella quería ser madre, pero no madre soltera. Aun así, en su relato asoma desde temprano la inutilidad de un hombre que nunca asumió de verdad la responsabilidad que le correspondía. Quedó embarazada y se fue a vivir con él a una habitación más grande. Ese fue el primer lugar donde viví. La señora de la casa no tuvo inconveniente en recibir a mi mamá con una bebé; le dio la amabilidad que necesitó en ese momento.

2.3. Explotación afectiva

Aurora pasó años en la construcción de una vida propia: estudió, trabajó, se mudó de ciudad, sorteó la precariedad. Un encuentro en un bus reconfigura todo ese camino. La cultura del amor romántico, como la analiza Eva Illouz (2012), enseña que la realización femenina pasa por encontrar una pareja y formar una familia. Aurora quería ser madre. No quería ser madre sola. Esa distinción pesa: la maternidad se legitima socialmente cuando va acompañada de un hombre, aunque ese hombre no sirva para nada. Marcela Lagarde (2005) llama *mandato de la maternidad* a esa presión que convierte el deseo de tener hijos en una obligación moral incuestionable, sobre todo después de cierta edad. Aurora tenía treinta y tantos años cuando llegó a Bogotá. Su cuerpo, seguramente, le recordaba que el tiempo se acababa.

La aparición de mi papá en un bus tuvo otra explicación: representó la irrupción de un guión que ella ya conocía. La sociedad patriarcal ofrece pocos modelos de vida para una mujer sola con estudios y trabajo. La disyuntiva es cruel, pues se induce la idea de que una mujer debe conseguir una pareja o de lo contrario su vida sin compañero se lee como un fracaso, una anomalía digna de comentarios y preguntas incómodas. Carole Pateman (1995) explica que el *contrato sexual* organiza el trabajo doméstico y también los afectos. Un hombre, aunque sea

inútil, cumple una función simbólica: legitima la maternidad, ordena la casa bajo un apellido, evita las preguntas incómodas en las cenas familiares. Aurora no buscó en mi papá un buen proveedor. Él nunca cumplió ese rol. Lo eligió por urgencia afectiva, por miedo a la soledad, por la promesa de una familia que la cultura le vendió como el único camino. El resultado fue una habitación más grande, una hija, y una carga más con la que siguió sola.

En el trabajo, mi mamá quería que la enviaran a la oficina de Ciudad Bolívar, en el sur de Bogotá, porque ya tenía experiencia en procesos de apoyo con microcréditos a personas afectadas por la tragedia de Armero y por la violencia. No la mandaron de inmediato, como vivíamos en San Cristóbal Norte, consideraron que esa zona no le correspondía. Meses después sí la trasladaron y allí pasó quince años de su vida, y también de la mía, con una jornada marcada por dos horas de trayecto entre la casa y el lugar de trabajo. Este dato podría parecer logístico, sin embargo, dice mucho sobre la forma en que el trabajo ocupa la vida de las mujeres: porque la jornada no empieza al cruzar la puerta de la oficina ni termina al salir de ella, se extiende por la ciudad, por el transporte, por el cuerpo, por el tiempo perdido, el trabajo del hogar y el cansancio.

Cuando yo tenía apenas unos meses, mi mamá vio un proyecto de vivienda de interés social en la séptima con 187. Ahí empezó una parte central de su vida adulta: la deuda. No hablo solo de una cuota mensual, ni del esfuerzo de pagar un apartamento. Hablo de una relación que reorganiza el tiempo, el trabajo y la expectativa de futuro. Lazzarato (2013) propone que “la relación acreedor-deudor constituye una relación de poder específica” (Lazzarato, 2013, p. 36). En la vida de mi mamá, esa relación apareció unida a la promesa de estabilidad, pero también a una obligación larga, pegada al salario, a la maternidad y al miedo de perder lo poco que había logrado. La vivienda se abría como posibilidad, pero esa posibilidad llegaba amarrada a un deber persistente, uno que ya no soltaba el futuro.

Esa relación de poder específica de la que habla Lazzarato no se parece a la violencia directa de un golpe o una orden. El poder del acreedor no necesita ejercerse cada día porque la deuda misma se encarga de disciplinar al deudor. Lazzarato (2013) sostiene que la deuda produce un nuevo tipo de sujeto: el *hombre endeudado*. Ese sujeto no es un ciudadano con derechos. Se convierte en un emprendedor de sí mismo, un pequeño empresario que debe administrar su vida como si fuera una empresa en quiebra. Cada error, cada imprevisto, cada enfermedad se lee como un fracaso personal. La deuda privatiza el malestar y lo que falla no es el sistema que obliga a una madre sola a hipotecar su salario por décadas. Lo que falla, según la lógica del deudor, es ella misma.

Lazzarato introduce una idea central, esta es, la deuda secuestra el futuro, ya que cuando alguien firma un crédito, no solo recibe dinero en el presente. Entrega a cambio una parte de su trabajo por venir, con intereses. La promesa de reembolso convierte el tiempo en una mercancía que se debe pagar antes de poder vivirla. Para Aurora, eso significó que cada día de su vida durante años tuvo un destino fijado antes de amanecer. El salario no le pertenecía. Llegaba a sus manos y salía de inmediato hacia la cuota del apartamento. La deuda no le quitó la libertad con un solo acto violento. La fue moldeando desde adentro, con la rutina de los pagos, con el miedo a perder el empleo, con la culpa de no poder ahorrar. Esa obligación persistente, esa que *ya no soltaba el futuro*, es la fábrica del hombre endeudado que Lazzarato describe. En el caso de Aurora, habría que decir *la fábrica de la mujer endeudada*, porque la maternidad y el trabajo doméstico no pagado se sumaron a la carga del crédito. La deuda no solo colonizó su tiempo laboral. También colonizó su tiempo de cuidado, su descanso, su posibilidad de enfermarse.

Aquí necesito hacer una salvedad. Mi mamá me ha contado muchas historias de violencia y de abuso, pero no quiero que su recorrido quede reducido a ese registro. Nombrar esa violencia es necesario; dejar que arrase con todo lo demás también tendría un costo. Me interesa que su historia conserve el espesor del trabajo, de la crianza, de los esfuerzos por estudiar, de la llegada a Bogotá, de la deuda, de la insistencia por sostenerse. En ese punto me acompaña Despentes, y no porque niegue la violencia, sino porque se resiste a que la experiencia de una mujer quede capturada por la pedagogía del miedo, la culpa y la domesticación. En *Teoría King Kong*, sobre todo en las páginas donde discute la maternidad, la feminidad y el control del cuerpo, muestra cómo esa vigilancia devuelve a las mujeres a un lugar subordinado y les exige vivir bajo normas de modestia, vergüenza y contención (Despentes, 2007). Lo que pasó importa, y mucho; pero no basta para decir quién ha sido ella.

Cuando mi mamá fue a entregar unos papeles a la constructora y a ver el apartamento modelo, llevaba apenas mes y medio de haber parido. Tomó un bus hacia una zona alejada. El bus empezó a vaciarse. Quedaron solo ella, el conductor y un ayudante. Vio las banderas que anunciaban la construcción, se levantó y timbró. Por el espejo retrovisor vio su mirada lasciva. Ellos no abrieron la puerta. Siguieron avanzando. Mi mamá empezó a llorar y a pedir que la dejaran bajar. Les dijo que tenía una hija recién nacida. Se asustó mucho, porque en la ciudad ya circulaban historias de mujeres llevadas a las afueras de Bogotá para ser agredidas. Al final la dejaron bajar, pero lejos. Tuvo que devolverse más de veinte cuadras sola, recién parida, por la crueldad de esos hombres.

Mi mamá dejó los documentos y no volvió hasta que la llamaron para entregarle el apartamento. Cuando regresó, descubrió que los apartamentos no estaban sobre la séptima, sino en la quinta con 187, en El Codito. Me importa detenerme en este lugar porque no es un simple punto en el mapa. El Codito carga la historia de familias trabajadoras que ocuparon-inviadieron ese borde de la ciudad y levantaron el barrio con recursos escasos, construyeron sus casas desde cero con trayectos largos y mucho trabajo.

2.4. La deuda y el crédito del cuidado

En nuestra vida, desde que tengo memoria, el estrés por las deudas y las cuentas por pagar era el pan de cada día. Mi mamá, por su carrera y por su historia, sabía moverse con el dinero para que nunca se sintiera una austeridad abierta; aun así, la preocupación por la economía se instalaba en la casa y terminaba por atravesarlo todo. No hacía falta una crisis excepcional para que apareciera. Bastaban los recibos, la cuota del apartamento, los trayectos, la comida, el colegio, los gastos de una casa sostenida por una sola persona. Con el tiempo entendí que la deuda no llegaba solo cuando se debía pagar algo, también estaba en la forma de ordenar la vida alrededor de lo que todavía faltaba cubrir.

Esa casa sostenida por una sola persona, a pesar de que vivían dos adultos, esconde una forma de violencia que rara vez se denuncia. Mi padre vivía ahí, pero su aporte económico fue siempre intermitente o nulo. La ley colombiana reconoce la violencia económica como una forma de violencia doméstica: retener el dinero, no contribuir a los gastos del hogar, impedir que la mujer maneje sus propios ingresos. En mi casa, mi padre no retenía el dinero de mi mamá porque ella nunca se lo dio. Sencillamente no ponía el suyo. La cuenta del mercado, la cuota del apartamento, el recibo de la luz, el colegio, la ropa, todo salía del salario de ella. Él disponía de su sueldo para sus gastos personales, y cuando no tenía, ella le daba. Esa asimetría no es un descuido. Es una forma de explotación: el trabajo doméstico y el cuidado de una hija recayeron en ella, y además la carga financiera también. La violencia económica opera en silencio, sin golpes, pero deja huella en el cuerpo cansado, en la imposibilidad de ahorrar, en la dependencia que genera el haber gastado todo en otros.

Por eso me interesa hablar aquí del crédito en más de un sentido. Está, por supuesto, el crédito financiero, el del préstamo, la cuota y la vivienda. Pero también hay otro, oculto y más antiguo, que recae sobre las mujeres cuando el cuidado se da por sentado, como si sostener la vida ajena fuera una obligación previa, una disposición natural o una prueba del amor. En la experiencia de mi mamá, ambas cosas quedaron juntas: la deuda económica se sumó a una deuda moral que ya pesaba sobre ella: trabajar, pagar, criar, cuidar, resolver. Una mujer puede

acceder a un apartamento por medio del crédito y, al mismo tiempo, cargar con la expectativa de que la casa funcione gracias a su tiempo y su atención.

Esa deuda moral merece un nombre propio. La antropóloga argentina Rita Segato (2016) propone el concepto de mandato de género para describir el conjunto de normas que la sociedad impone a las mujeres desde la infancia. Ese mandato se compone de dos caras. Por un lado, la obligación de cuidar, de estar disponibles para otros, de anteponer las necesidades ajenas a las propias. Por otro lado, la prohibición de la autonomía, del deseo propio, del derecho a decir “no quiero cuidar más”. El mandato se interioriza. Se vuelve voz interna que juzga cada elección. Mi mamá no necesitaba que mi padre le recordara que debía cuidarme. Ella misma se lo recordaba, a cada hora, con la culpa de no estar haciendo lo suficiente. Segato (2016) llama a este mecanismo mandato precisamente porque opera como una orden silenciosa que no admite réplica. Una mujer que no cuida no solo falla a los demás. Se falla a sí misma, porque ha incumplido la promesa de lo que debía ser.

La filósofa y economista feminista Verónica Gago (2019) aporta otra clave. Ella estudia la economía feminista del cuidado y muestra cómo el trabajo afectivo y doméstico sostiene la vida cotidiana sin recibir reconocimiento social ni remuneración justa. Gago sostiene que el cuidado no es solo una tarea. Es un dispositivo que ordena los cuerpos, los tiempos y los afectos. En la casa de mi mamá, el cuidado no fue una elección entre varias posibles. Fue el horizonte único dentro del cual ella podía moverse. Gago (2019) señala que el capitalismo neoliberal extrae valor del trabajo afectivo no pagado, y que ese trabajo recae desproporcionadamente sobre las mujeres. La diferencia es que el capitalismo ya no necesita una fábrica para explotar. Le basta con una casa, una madre, una deuda.

Lo que Segato llama mandato y Gago llama dispositivo de extracción afectiva se emparenta con la idea de servidumbre voluntaria que planteó Étienne de La Boétie. La Boétie (2015) se preguntaba por qué las personas obedecen a un poder que las oprime. Su respuesta: no solo por miedo, sino porque la dominación se ha vuelto costumbre, deseo, segunda naturaleza. El mandato de cuidado se reproduce solo porque las mujeres lo han hecho propio. Por eso mi mamá no pedía ayuda. Pedir la habría hecho sentir aún más en deuda.

Lazzarato (2013) me sirve para abrir el problema de la deuda con más precisión. Su lectura se centra en que la relación acreedor-deudor no se limita a un acuerdo económico, porque también organiza la conducta y compromete el tiempo por venir. La deuda es una relación de poder que aprieta el presente desde el futuro. La vivienda de interés social no entró en nuestra historia como un simple bien adquirido; se incrustó como una obligación larga que

se apoyaba en su salario, en sus trayectos, en el miedo a perder el empleo y en la necesidad de que yo tuviera dónde vivir.

Lazzarato usa a Nietzsche (2000) para explicar el origen de esa moral de la deuda. En la *Genealogía de la moral*, Nietzsche muestra que las ideas de deuda y culpa están emparentadas. El deudor que no paga se siente culpable, y esa culpa se vuelve una deuda moral que trasciende lo económico. Lazzarato (2013) aplica esa lógica al neoliberalismo: la deuda financiera nos convierte en deudores eternos, y esa condición genera una mala conciencia que nos hace aceptar condiciones de vida precarias como si fueran un castigo merecido. Para las mujeres, esa mala conciencia se duplica. No solo deben pagar el crédito bancario. También deben pagar la deuda afectiva con la familia, la deuda moral con la sociedad, la deuda simbólica con un ideal de feminidad que exige entrega infinita.

Cuando Fraser (2016) trabaja la reproducción social, menciona que la economía capitalista depende de actividades como la crianza, el cuidado, la atención cotidiana y el sostenimiento de los hogares, aunque “no les asigna valor monetario y los trata como si fuesen gratuitos” (Fraser, 2016, p. 114). Esto permite entender por qué el cuidado aparece como algo imprescindible y, al mismo tiempo, queda fuera del reconocimiento material que sí reciben otras formas de trabajo. Mi mamá trabajaba por un salario, sí, pero ese salario estaba rodeado por otra cantidad de tareas que no terminaban al salir de la oficina. La casa no se sostenía sola, una hija no crecía sola, el orden cotidiano no aparecía por generación espontánea. Todo eso exigía trabajo. Todo eso exigía tiempo.

En *¿Quién le debe a quién?* (2021) se plantea que el endeudamiento funciona como una herramienta productiva, “La obligación de la deuda [...] nos pone a trabajar. Nos obliga a trabajar más” (Federici, Gago & Cavallero, 2021, p. 14). Para mi mamá la deuda no se vivió como una interrupción del trabajo, sino como una intensificación del mismo, para poder pagar, había que seguir, había que ajustarse aún más. Por otro lado, el capital puede explotar a las mujeres “como trabajadoras domésticas, como trabajadoras asalariadas, como consumidoras y como deudoras” (Federici, 2021, p. 26). Ahí encuentro una forma más precisa de nombrar la experiencia de Aurora, porque en ella esas posiciones no quedaban separadas. Mi mamá era asalariada, sí; también era madre, administradora del hogar, responsable de la economía cotidiana y deudora. Además, el salario no quedaba disponible después del trabajo; ya tenía destino, a eso se sumaba el trabajo doméstico y afectivo, que seguía allí, aunque nadie lo contara como trabajo. La deuda y el cuidado se apretaban uno contra el otro dentro de la misma rutina.

En ese punto, el crédito del cuidado deja de ser una metáfora. Mi mamá accedía a crédito para conseguir vivienda, pero, al mismo tiempo cargaba con un crédito que otros daban por descontado: el de su tiempo, su energía, su disposición para sostener. Había crédito para comprar un apartamento, pero no para reconocer el trabajo que lo volvía habitable. Había exigencia de pago, aun así, no había un reconocimiento para la tarea cotidiana de mantener en pie una casa. El endeudamiento no solo extrae dinero; también captura tiempo de vida y se apoya, con especial fuerza, en trabajos feminizados que ya venían desvalorizados. Federici, Gago y Cavallero (2021) hablan de una “colonización financiera de la reproducción social” (p. 13) y señalan que el endeudamiento modifica la relación entre ingreso, deuda y acceso a derechos. Y, cuidar como si fuese una obligación que nunca termina de pagarse.

Mirar de cerca la vida de mi mamá me aleja de las lecturas complacientes del esfuerzo, porque en su historia el salario, la deuda, la crianza y la administración cotidiana de la escasez no aparecen como planos distintos de la experiencia, sino como una misma trama de obligaciones concentradas sobre un solo cuerpo. Ahí se vuelve legible algo que con frecuencia queda cubierto por el lenguaje del mérito: la reproducción de la vida tiene un costo material, temporal y afectivo, y ese costo no se distribuye de manera justa. Por eso su trayectoria me interesa filosóficamente. En ella se alcanza a ver cómo una existencia puede quedar capturada por mandatos de cuidado, exigencias económicas y deudas que comprometen incluso el porvenir. Hay una violencia silenciosa en esa concentración de cargas: sostener la vida de otros durante tanto tiempo, con tan poco margen para el descanso, para el error y para una vida propia menos apretada por la necesidad.

Mi mamá repite, con sus propios matices, una historia que han vivido sus amigas, las abuelas, y tantas otras mujeres que no aparecen en los libros. La obligación de cuidar, de sostener, de poner el cuerpo antes que el descanso, esa se transmite sin necesidad de palabras.

Ensayo

Olga y el cuidado inmarchesible

Escribo esto a puño y letra porque me conecta. Hay algo en la mano, en la tinta y en la lentitud del trazo que me acerca a la remembranza de los inicios de esta historia, esa que me mantiene en reconocimiento constante de mis afectos y de mis afecciones¹³. Narrar la vida, ya lo he dicho, también abre la herida con palabras. Llevo más de una semana sin escribir, con el tiempo encima y la ansiedad a tope. Miro la tinta salir del lapicero y siento que hoy todo ocurre en cámara lenta. Escuchar a Olga me dejó adolorida, no sé cuál de todas las cosas que dijo fue la que me quebró más, aunque algo en esa conversación me dejó sin fuerza. Me costó volver al documento, seguir con esta exposición¹⁴.

Lloré al empezar la entrevista y lloré al terminarla, no pude contenerme. Hay algo de la vida de Olga que me toca demasiado de cerca; la escucho desde una historia compartida, desde una cercanía afectiva. Olga es una mujer clave en mi vida, es de Marquetalia, Caldas, como mi mamá, es la menor entre seis hermanas y seis hermanos. Para este apartado le hice una entrevista organizada por momentos: la infancia, los oficios domésticos, el trabajo, la adultez, la imposición del cuidado y la manera en que hoy ella misma lee todo eso. Quise preguntarle por su vida y por el peso de esa vida sobre el cuerpo, sobre el tiempo, sobre su forma de entender lo que le tocó hacer.

Olga es mi segunda mamá. No le digo tía ni mamá, tampoco, es únicamente la amiga de mi mamá, es mi Olga, mi cuidadora, la mujer que estuvo ahí con cariño y con una tenacidad silenciosa en mis primeros años de vida. Cuando le pregunté por su infancia, me respondió: “¿Cuál infancia?” En su recuerdo, la niñez estaba tomada por los oficios de la casa, la atención a los hombres y el cuidado de lxs más pequeñxs. El juego, el descanso y la posibilidad de un tiempo para sí quedaban desplazados por el deber. Era usual, y es usual en algunos contextos, la forma en que ciertas niñas entran al mundo a través del servicio. Federici nombra esa lógica cuando habla del “trabajo doméstico no asalariado adscrito a las mujeres como su destino natural” (Federici, 2018, p. 92). Para Olga, ese destino era su rutina, es decir, el reparto desigual del tiempo y el aprendizaje temprano de lo que le tocaba hacer.

¹³ Aquí uso “afectos” en un sentido más amplio que el sentimental. No remiten solamente a emociones reconocibles, sino a afecciones que atraviesan el cuerpo, alteran la relación con otros y modifican la manera de habitar el mundo.

¹⁴ Hablo de “exposición” porque escribir sobre la vida de quienes me han cuidado también me implica a mí: me obliga a trabajar con vínculos, escenas y heridas que no quedan por fuera del texto

Su historia me importa también por otra razón; permite pensar la llamada crisis de los cuidados lejos de las fórmulas abstractas. La reproducción social depende de trabajos indispensables para mantener la vida cotidiana y, sin embargo, esos trabajos se descargan sobre los hogares, se privatizan y recaen con especial fuerza sobre las mujeres (Fraser, 2016). El cuidado no faltaba, lo que faltaba era tiempo propio, descanso, reconocimiento y una distribución justa de las tareas. Por eso la crisis no se vive solo cuando colapsa una institución o cuando un sistema muestra fisuras visibles. También, se vive en trayectorias donde sostener a otros empieza demasiado pronto y se vuelve costumbre antes de que una niña pueda siquiera preguntarse por su propio lugar.

La familia de Olga tenía una cafetería en Marquetalia, el mismo pueblo donde mi abuela se casó y tuvo a sus hijos. Marquetalia es un lugar fuertemente marcado por los roles de género, las jerarquías sociales y los valores religiosos. Las mujeres crecían bajo una instrucción concreta: atender, servir y resolver. Los hombres quedaban situados en otro lugar dentro de la casa y dentro del afecto.

La lectura de Pateman (1995) permite mirar esa escena más allá de la idea de la familia como resguardo natural, porque muestra que la división entre lo privado y lo público no es inocente y que, dentro de la casa, también se organiza la autoridad, subordinación y disponibilidad femenina. En *El contrato sexual* (1995) insiste en que la diferencia sexual da lugar a una “división patriarcal del trabajo” (p. 188) que atraviesa tanto el hogar como el mundo laboral (Pateman, 1995). En la familia de Olga, esa distribución se traducía en algo muy concreto: los hombres recibían cuidado, las mujeres aprendían a darlo. Mientras la escuchaba, percibí una tristeza antigua, una dureza que venía de lejos. Contó que sus padres no demostraban mucho cariño por sus hijos y que, en el caso de las mujeres, esa distancia era todavía mayor (Olga, comunicación personal, 2026). Esa falta de afecto también es una pedagogía, enseña a unas personas a esperar atención y a otras a ofrecerla incluso cuando reciben muy poco o nada.

Antes de irse a Bogotá, las hermanas mayores ya se habían ido de la casa y los oficios se repartían entre las que quedaban. Sus padres no apoyaron a ningunx de sus hijxs para estudiar. Aun así, Olga quería “salir adelante”, pelear por algo propio, no quedarse atrapada en la repetición del mismo destino (Olga, comunicación personal, 2026). Cuando llegó a Bogotá, volvió al campo, pero esta vez para trabajar en cultivos de flores, con jornadas extenuantes, y al mismo tiempo debía aportar una mensualidad a la hermana con la que vivía, además de ayudar con los oficios de la rancho.

Para entonces El Codito todavía era una invasión, no había agua ni servicios, y durante años le tocó recorrer largos trayectos, cargar agua para la hermana, para el esposo de la hermana y para ella misma (Olga, comunicación personal, 2026). Esta escena permite tocar con más precisión lo que Fraser llama la crisis de los cuidados, donde el problema no consiste en que el cuidado falte, sino en que la vida cotidiana sigue dependiendo de él mientras sus condiciones materiales se deterioran y su peso se descarga sobre los hogares, especialmente sobre las mujeres. Fraser (2016) define esa crisis como el conjunto de presiones que hoy “están actualmente exprimiendo un conjunto clave de capacidades sociales” (p. 111) vinculadas con criar, cuidar, mantener hogares y sostener vínculos (Fraser, 2016). En Olga, esas presiones no llegan como teoría ni como diagnóstico posterior, toman forma en la falta de agua, en la exigencia de trabajar fuera y dentro de la casa, y en la necesidad de seguir resolviendo aun cuando el margen material era mínimo.

Más tarde se fue a vivir sola, después de conocer al papá de sus hijos. Quedó embarazada del primero y siguió trabajando en casas de familia, ese fue su oficio durante más de treinta años. Lo dice con una claridad que me parece contundente: “una trabajaba en casa ajena y luego llegaba a trabajar a la propia” (Olga, comunicación personal, 2026). En esa frase se concentra buena parte de su vida adulta, pues, el empleo doméstico no terminaba al salir de la casa patronal, ya que seguía en la ropa de sus hijos, en los tendidos, en el aseo, en la comida, en todo lo que hacía falta para que la vida continuara. Su esposo cubría arriendo, servicios y mercado, ella respondía por muchas de las otras cosas que sostienen una casa y que casi nunca entran en la cuenta principal. Lo dijo de manera muy precisa: “¿cuándo un hombre se preocupaba por la ropa de cama, por los implementos de aseo?, eso le tocaba a uno” (Olga, comunicación personal, 2026).

En este punto, Davis (2005) permite afinar el problema, porque señala que el trabajo doméstico ha sido históricamente “invisible, repetitivo, extenuante” (p. 221) y casi nunca recibe reconocimiento dentro de la propia familia (Davis, 2005). Esa caracterización encaja con fuerza en la vida de Olga: no solo por la cantidad de tareas, sino por el hecho de que la jornada parecía prolongarse sin frontera clara entre la casa ajena y la propia.

Olga me dijo que lo que casi nadie ve es el desgaste físico que implica el oficio del trabajo doméstico (Olga, comunicación personal, 2026). Lo que queda fuera de la vista son las hernias en la espalda, el desgaste de la columna, la operación de rodillas, el cansancio que se acumula después de décadas de limpiar, cargar, agacharse, lavar y restregar. Lo más difícil, recuerda, eran los tapetes de las casas adineradas. Esa imagen me importa mucho, dice algo de la desigualdad sin necesidad de adornarla: objetos pesados, casas amplias, exigencias altas y

una mujer mal pagada que pone su cuerpo para que otra familia viva en comodidad. A eso se sumaban las humillaciones pequeñas, esas que parecen menores desde fuera, pero van dejando marca.

Ella misma lo dijo con una claridad dura: “se pagaba muy poco por un trabajo excesivo” (Olga, comunicación personal, 2026). Nunca hubo pensión y durante mucho tiempo ni la Ley, ni la cultura, concedieron a las empleadas domésticas el valor que, de hecho, extraían de su esfuerzo. Aquí vuelve a tocarse la crisis de los cuidados, pero ahora en su costado más material: no solo porque el cuidado se concentra en las mujeres, también porque se sostiene mediante trabajos feminizados, mal pagos y corporalmente devastadores. Federici (2018) ha insistido en que el trabajo doméstico asignado a las mujeres como si fuera parte de su naturaleza permite abaratar el costo de la reproducción de la vida y ocultar la magnitud del trabajo no remunerado o insuficientemente remunerado que sostiene al capitalismo.

Cuando mi mamá la llamó para contarle que había sido convocada en Bogotá, Olga le dijo que se viniera, que no tenía mucho espacio, pero que algo le acomodaba (Olga, comunicación personal, 2026). Más adelante, cuando ya estaban sus dos hijos y nací yo, fue ella quien me cuidó hasta los tres años, porque mi mamá trabajaba muy lejos y la vida cotidiana se hacía difícil de sostener. Durante ese tiempo, Olga quedó a cargo de tres niños a la vez: sus dos hijos y yo, la más pequeña. Incluso le preocupaba que mi mamá no me dejara dormir allá, porque mi papá debía recogerme por la noche y casi siempre llegaba borracho (Olga, comunicación personal, 2026). Ese detalle me parece decisivo, puesto que, el cuidado para Olga no se limitó al trabajo asalariado ni al círculo de sus propios hijos, ya que se extendió hacia otras mujeres y otras criaturas dentro de una red donde casi todo se sostenía con poco espacio, poco dinero y una enorme acumulación de responsabilidades. Fraser (2016) subraya con razón, que la reproducción social no se agota en la familia nuclear ni en el hogar privado, se desborda hacia redes más amplias de apoyo, vecindad y parentesco, sobre todo cuando las condiciones materiales hacen inviable sostener la vida de otra manera.

Lo último que dijo en la entrevista fue simple y severo a la vez: que todos somos iguales, no importa el oficio que tengamos, y que nadie debería menospreciar a nadie (Olga, comunicación personal, 2026). Todo esto lo dijo desde la experiencia de una vida entera dentro de un trabajo que la sociedad necesita y, al mismo tiempo, rebaja. Tal vez por eso su historia pesa tanto en esta tesis. Permite pensar el cuidado lejos de cualquier idealización y devolverlo a su materia concreta: tiempo, cuerpo, cansancio, salario insuficiente, humillación y una exigencia persistente de seguir.

En Olga, la crisis de los cuidados no es un concepto que venga después a explicar la vida. Es una forma de vida ya escrita en el cuerpo y en el reparto desigual de todo lo necesario para sostener a otros. Sé que hay cosas que Olga no dijo en esta entrevista. También sé que el silencio no está vacío. A lo largo de mi vida la he escuchado hablar del abuso de los hombres, del cansancio, de la necesidad de cuidarnos entre nosotras. Esta conversación abrió apenas una parte de todo eso, aunque fue suficiente para dejarme frente a una historia marcada por el trabajo, por el género y por una pedagogía temprana del sacrificio.

Esa expresión, pedagogía temprana del sacrificio, nombra un proceso concreto de subjetivación femenina. La subjetivación es el mecanismo por el cual una persona se convierte en sujeto, es decir, en alguien que se reconoce a sí mismo y es reconocido por otros como un cierto tipo de ser. No se nace sujeto. Se llega a serlo a través de prácticas sociales, normas y discursos que moldean el cuerpo, los deseos y la forma de estar en el mundo. Michel Foucault (1983) entendía la subjetivación como una relación consigo mismo y con las normas del exterior. Las personas interiorizan las reglas sociales hasta convertirlas en parte de su propia voz interna. Judith Butler (1990) aplicó esta idea al género: la feminidad no es una esencia, sino una repetición de gestos, palabras y silencios que la sociedad valida como femeninos. Una niña no nace cuidadora. Se vuelve cuidadora porque repite una y otra vez los actos que la sociedad espera de ella, hasta que esos actos se vuelven costumbre, reflejo, segunda naturaleza.

La pedagogía temprana del sacrificio usa la rutina, la repetición, la naturalización de una desigualdad que se presenta como el orden de las cosas. Su eficacia reside en que la niña no percibe que está aprendiendo algo. Sencillamente, vive. Y al vivir, su cuerpo se acostumbra a servir. Su tiempo se organiza alrededor de las necesidades de otros. Su afectividad se estructura en la culpa cuando no cumple.

Ensayo

La hombría del sobrante

Mi padre creció en un mundo donde ser hombre tenía un libreto estrecho y brutal: trabajar, mandar, aguantar, no parecerse nunca a una mujer. Él mismo lo dijo al hablar del Meta y del Huila: eran territorios profundamente machistas, donde a las mujeres se les gritaba, se les cargaban los oficios y se las criaba para ser esposas, mientras a los hombres se les enseñaba que ayudar en la casa no correspondía a su lugar (Jorge, comunicación personal, 2026). Esa formación no produce solamente autoridad, produce también un despojo emocional. Como señala hooks (2021), el patriarcado impide que los hombres desarrollen una vida emocional plena, dificultando que se conozcan, que entren en contacto con sus sentimientos y que aprendan a amar. En mi padre, esa pedagogía no tomó la forma de una convicción serena, en cambio, tomó la forma de una dureza aprendida, de una vida vivida bajo la exigencia de no quebrarse y de no decir nunca qué le dolía.

José Nun (1969) acuñó el concepto de masa marginal para describir una porción de la población que el capitalismo no puede absorber de manera estable. A diferencia del ejército industrial de reserva (gente que el sistema necesita en momentos de auge y expulsa en las crisis), la masa marginal resulta estructuralmente sobrante para la acumulación capitalista (Nun, 1969). Nun no dice que esta población esté completamente fuera del sistema. Dice que está incluida de una forma precaria, inestable, siempre amenazada. Sus miembros no son funcionales ni siquiera como reserva de mano de obra. Simplemente sobran.

La masa marginal se reproduce porque la economía no genera suficientes puestos de trabajo formales, y porque los que genera son intermitentes, mal pagados, sin protección social. Mi padre no fracasó en el intento de ser un trabajador formal. Nunca tuvo el intento. Su vida entera transcurrió en el margen que Nun describe: oficios que aparecen y desaparecen, ingresos que no alcanzan, un cuerpo que se desgasta sin acumular derechos. Ahí el mandato de la masculinidad se vuelve más cruel. Se le exigió ser proveedor, fuerte y suficiente en una economía que no garantizaba ninguna de esas condiciones. Se le exigió sostener una forma de hombría que su propia vida hacía cada vez más difícil de cumplir. Mark Fisher (2016) desarrolló el concepto de realismo capitalista para nombrar una atmósfera de época. El realismo capitalista opera como un clima que regula la economía y también la forma en que las personas perciben sus posibilidades de vida (Fisher, 2016). Fisher define el realismo capitalista como "la sensación generalizada de que el capitalismo es el único sistema político y económico

viable, y que ahora es imposible imaginar una alternativa coherente a él" (Fisher, 2016, p. 2). Esta sensación impregna la cultura, la educación, el trabajo y la salud mental. Se presenta como sentido común, como el orden natural de las cosas.

En ese contexto, no cumplir con el ideal productivo trae precariedad material y una sensación constante de fracaso. hooks (2021) señala que, dentro de la cultura patriarcal, la ira es una de las pocas emociones socialmente permitidas para los hombres, funciona muchas veces como una forma de ocultar el dolor, la vergüenza o la angustia. Pienso en esto cuando miro su vida. El alcohol, la rabia, la imposibilidad de sostener vínculos sin herir, no son solamente rasgos individuales, son también formas aprendidas de tramitar una vida que no encontró otros lenguajes para decirse. Nada de esto lo absuelve. Mi padre ha sido la persona que más daño me ha hecho. Muchos de mis dolores vienen de una vida con él, su frustración se descargó en mi cuerpo, en mi forma de estar, en mi manera de sentir el miedo. No hay forma de suavizar eso. No quiero hacerlo. Pero, tampoco me interesa convertirlo en una figura simple, hay algo más incómodo: aun así, sigo estando en el radio de su cuidado. No por deber, no por reconciliación, no porque el amor lo justifique.

Cuidar a quien dolió no repara. No limpia. No resuelve. Es una forma de estar en una relación que no se puede deshacer del todo. Una cercanía áspera, sin idealización, donde el daño y el cuidado coexisten sin anularse. Mi padre encarna una forma rota de la masculinidad: un hombre educado para mandar, incapaz de sostener su propia vida; un hombre formado para ser útil, cada vez más cerca de volverse sobrante; un hombre atravesado por privilegios masculinos evidentes y, al mismo tiempo, por una existencia que no logró estabilizar ninguno de ellos como poder real.

Soliloquio

Arcana, insuficiente y difícil

Soy un saco lleno de mis pedazos rotos

Un saco que se deshila

agujereado averiado

sucio y maltrecho.

Soy un saco que se teje y se reconstruye un saco inmenso, hilado por el sostén de otrxs.

Mis pedazos son lijados, cuidados sin pretensión de arreglo. La contradicción habita en los espacios que dejan mis pedazos.

Determinarme como mujer ha sido necesario en distintos aspectos políticos. Nombrarme como una persona no binaria me ha permitido sentirme, pensarme, reconocermelo y validarme. El traje, o más bien, el vestido de la feminidad en servicio del patriarcado, me queda apretado: es talla única y está hecho desde la explotación de los cuerpos y de la tierra. Una talla única que excluye a una gran cantidad de sentires, afectos, cuidados y cuerpos que no responden a una realidad heterocentrada, blanca e institucional. Ese vestido no es neutro: responde a una lógica de repetición que normaliza ciertas formas de ser y desecha otras. Como señala Judith Butler (2001), el género se convierte en una actuación obligada, repetida, que marca el cuerpo en sus posibilidades y en aquello que debe ser corregido. Esta forma de “vestir” no es sólo simbólica, sino profundamente material: hecha para que ciertas cuerpos sirvan, cuiden, obedezcan y sostengan el mundo sin reconocimiento, sin descanso, sin voz (Federici, 2021).

Llegada a este punto, decido hacerle frente a eso, con todo el miedo y la carga que implica develar el otro lado de mi vida: el que no es público, el que no ha sido observado bajo el microscopio científico y académico, porque de la vida y de la historia personal se habla poco, y muchas veces solo en voz baja. Sin embargo, la historia personal narra las muchas realidades que coexisten y configura otras. Tal vez para mí habría sido más fácil, como siempre, despersonalizarme y realizar un trabajo distinto, uno que complazca a la academia. Pero ya no puedo. Me niego a existir en el silencio, en la sombra del nombre de alguien más: de un pensador, de una corriente. Abogo aquí por una filosofía experiencial y vívida, sin demeritar otras formas de hacerla, pero incluyendo esta como proceso activo de creación y reflexión, uno que no se ubica únicamente en la teoría.

Sentirse insuficiente y experimentar la dificultad de vivir es una cuestión patriarcal y capitalista. En este sistema, la suficiencia equivale a ser funcional para el capital: trabajar,

obedecer, abandonar la humanidad, el cuidado, el amor; fingir no sentir dolor alguno por el otro; estar sometidos a las órdenes del Estado y de la Iglesia; es decir, a la lógica de la dominación. La maquinaria del capitalismo tardío no solo domina nuestras condiciones materiales, sino que captura también nuestro horizonte de posibilidad: incluso la tristeza, la fatiga o la ansiedad se vuelven síntomas individuales a corregir, en vez de señales de un malestar estructural (Fisher, 2009).

Quiero hablar aquí de la dificultad de vivir y de querer vivir. Ya no me quiero morir. Creo que ahora puedo sobrevivir desde mi propia resistencia. Decido vivir desde mi posición gorda, bisexual, abortera, antifascista, antirracista, anticapacitista, anticolonial, antipatriarcal y anticapitalista. Decido estar en contra de todo sistema —cis-tema— que oprima la vida, la tierra, los cuerpos y, sobre todo, los cuidados.

El capitalismo, en su ola de exterminio, ha instrumentalizado diversas resistencias para perpetuar su dominación. Con ello, las luchas han sido tergiversadas: el cuidado sí, pero individual; la revolución sí, pero liberal y pro capital; ser LGBTIQ+ sí, pero con dinero, sin querer cambios, sin ser demasiado “machorras” o demasiado “maricas” para no incomodar a la heteronorma. Hablar de política sí, pero sin mencionar genocidios, sin criticar al Norte Global, sin denunciar la explotación laboral sistemática y las crisis provocadas por siglos de sumisión y coacción. Como señala Paul B. Preciado (2008), vivimos en un régimen farmacopornográfico donde el control de los cuerpos se produce a través del placer, la imagen, el consumo y la medicalización constante. Ahí también se juega nuestra resistencia: en los cuerpos que se fugan, que se trastornan, que se niegan a obedecer la forma impuesta.

Agotada de sentir la dificultad de vivir, y más aún la insatisfacción constante que arrastra, me vi forzada a comenzar un tratamiento psiquiátrico, porque además de ser gorda, bisexual y no binaria, también soy considerada “loca” bajo los términos biomédicos: me diagnosticaron Trastorno Límite de la Personalidad. No fue una elección libre. Fue una consecuencia del agotamiento, de las crisis reiteradas, de un sistema que no permite pausas ni cuidados colectivos. Así, el capitalismo ha logrado naturalizar la enfermedad mental como un problema exclusivamente individual, cuando en realidad muchas de nuestras angustias son manifestaciones directas de un malestar estructural (Fisher, 2009). El diagnóstico, si bien fue precipitado, alivió momentáneamente el peso de no entender por qué me sentía así. Pero también me encerró en una categoría. Fisher advierte que el discurso dominante transforma condiciones políticas en disfunciones personales: si estás deprimida,

ansiosa, agotada, la respuesta no es transformar el mundo, sino medicalizar el síntoma (Fisher, 2009).

La medicación no ha sido un alivio, sino una medida de contención. Un mecanismo para soportar el día, no para vivirlo. No romantizo esas pastillas: me permiten estar “operativa”, pero encapsulan partes de mí que claman ser escuchadas. A veces me pregunto si algún día podré dejarlas. ¿Qué pasará si ya no tengo acceso a ellas? ¿Qué parte de mí quedará ilesa? El sistema psiquiátrico, como dice Preciado (2008), forma parte de un régimen farmacopornográfico que administra el deseo, el dolor y la existencia a través de la química, la vigilancia y la normalización. Mis emociones no son un trastorno: son una respuesta vital a un mundo que no cuida. Pero en este sistema, esa vitalidad incómoda debe ser neutralizada, corregida, clasificada.

Esbozo
ACOMPLEJADXS

<https://vimeo.com/manage/videos/1090731535>

El cortometraje ACOMPLEJADXS no ilustra estas ideas. Tampoco adorna el final de la escritura. Nació en 2023 de la manera más real posible. Funciona como una salida del cuerpo, una forma de devolver a la imagen, al gesto y a la voz aquello que el discurso académico aplana o deja afuera. En él recorro mi cuerpo como quien recorre una historia: los moretones, los cayos, la rodilla dormida, la sangre, la vulva, los muslos rasgados, el hielo, el placer, el asco, la rabia, el éxtasis, la vergüenza y la resistencia. No busco una representación bella ni tranquilizadora. Busco exponer una cuerpo leída desde la patologización, el binarismo, la medida, la talla, la deseabilidad y la funcionalidad capital. Una cuerpo que insiste en sentirse, en mostrarse y en existir fuera de esas coordenadas.

Cuando en el corto digo que recorro mi cuerpo y en ese recorrido veo mi historia, también la tuya, la de todes, no apelo a una universalidad vacía. Apelo a una herida compartida: la de las cuerpos normadas, corregidas, explotadas, medicalizadas y puestas al servicio de un orden que administra la vida y decide qué cuerpos importan, cuáles se desean y cuáles se esconden. ACOMPLEJADXS nace de esa incomodidad. Nace de la negativa a seguir dejando el cuerpo por fuera de la reflexión, como si pensar fuera una actividad limpia, separada de la carne, del dolor, del aborto, del deseo, del orgasmo, del cansancio y de la sangre.

1. Pornoterrorismo, no post-porno

La teórica y artista Daiana Juventus (2021) diferencia el pornoterrorismo de las estéticas post-pornográficas. Mientras el post-porno busca desnaturalizar las representaciones del sexo y criticar la industria desde una mirada a menudo pedagógica, el pornoterrorismo apuesta por una irrupción más radical. No le interesa educar ni explicar. Le interesa mostrar lo que duele y lo que excita sin pedir permiso. Juventus (2021) define el pornoterrorismo como una práctica que “toma el horror y el deseo como materiales de combate” (p. 45). No separa el placer del espanto. Los enreda.

Mi cortometraje se inscribe en esa línea. No es post-pornográfico porque no busca una representación corregida del sexo, ni una versión más sana o más política de la pornografía. No le interesa la pedagogía del cuerpo liberado. ACOMPLEJADXS es pornoterrorista porque muestra una vulva y también muestra una rodilla dormida. Muestra el orgasmo y también muestra la sangre. Muestra el deseo junto a la vergüenza. El terror no está fuera del placer. El

placer no está fuera del terror. Ese enredo es lo que Juventus llama pornoterrorismo: una estética que no limpia lo abyecto para volverlo deseable, sino que lo expone en su incomodidad.

En ese sentido, me distancio de las narrativas que nos han asesinado. Muestro lo que suele permanecer fuera de campo: cuerpxs que no están al servicio de la violencia binaria, heteropatriarcal y capacitista; cuerpxs que no buscan entrar en el mercado del amor ni corregirse para ser aceptables; cuerpxs que, aun acomplexadxs, siguen. El placer tiene ahí un lugar central. No como reconciliación ingenua con la vida, sino como irrupción. El goce, el éxtasis, el reconocimiento de mi vulva, de mis muslos, de mis vellos, de mis marcas no borran el sufrimiento. Interrumpen la lógica que solo nos deja habitar el cuerpo desde la carencia, el asco o la vergüenza.

Aquí hablo desde mí, pero no solo de mí. Hablo desde las experiencias compartidas, las lecturas, las conversaciones, las vivencias que han marcado este cuerpo y los cuerpos de mis afectos. Ellos no son una nota al pie de mi historia. Son el punto de partida para mis conceptualizaciones. No escribo para romantizar el cansancio ni para glorificar la resistencia individual. Escribo para reconocer que lo que me ha sostenido ha sido un entramado de cuidados, a veces precario, silencioso, silenciado.

Esta escritura, junto con el cortometraje, no es confesión ni catarsis. Es una propuesta de filosofía situada: una apuesta por comprender cómo la lógica de la dominación atraviesa los cuerpos y cómo, al mismo tiempo, los afectos, el placer y la ética del cuidado se levantan como contralógica. Me ubico en la dificultad de vivir, con las posiciones que esa dificultad conlleva, como lugar de enunciación. Y en los cuidados como insistencia colectiva que desafía, una y otra vez, las formas de opresión que buscan domesticarnos, regular nuestros cuerpos y condicionar nuestras formas de vida.

El cortometraje ACOMPLEJADXS me permitió profundizar esa búsqueda desde un lenguaje sensible, corporal y visual. Los cuerpos que aparecen allí —atravesados por sangre, gordura, medicalización, cansancio, deseo, placer, rabia, vergüenza y contradicción— funcionan como territorios donde se inscriben múltiples formas de afectación, pero también como cuerpos que insisten en sentirse, vincularse y existir fuera de las coordenadas normativas que buscan administrarlos.

La experiencia audiovisual amplió mi manera de comprender la producción filosófica, permitiéndome trabajar dimensiones de la experiencia que muchas veces exceden el lenguaje académico escrito: el gesto, la incomodidad, la exposición corporal, el temblor,

la mirada y la afectación compartida. ACOMPLEJADXS fue además postulado al Festival de Cortos sobre el Cuidado realizado por la Universidad Pedagógica Nacional durante el semestre 2025-2, donde fue seleccionado entre los diez cortometrajes participantes. Ese proceso permitió que la investigación dialogara con otras experiencias colectivas alrededor del cuerpo, los afectos, el cuidado y las formas contemporáneas de habitar la vulnerabilidad.

Cierre

Este trabajo empezó desde una incomodidad. No la resolvió, pero me permitió quedarme en ella de otra manera. A lo largo de estas páginas no tomé distancia de lo que escribo. Tampoco quise hacerlo. Lo que atraviesa este texto —el cuidado, la violencia, el afecto, el desgaste, el cuerpo— no se deja ordenar sin perder algo de su sentido. Por eso escribir fue, más que aclarar, acompañar. Afectarme no fue solo un punto de partida. Fue la forma de sostener este proceso. Implicó no limpiar la experiencia, no volverla ejemplo, no explicarla del todo. Dejar que permanecieran las contradicciones: cuidar a quien ha hecho daño, sostener vínculos que no se reparan por completo, habitar un cuerpo que no encaja y, aun así, seguir.

Una conclusión se me fue apareciendo mientras escribía: el cuidado no es ni un refugio moral ni una trampa. Es las dos cosas a la vez. En mi abuela, en mi mamá, en Olga, el cuidado sostuvo la vida y también la desgastó. Nadie les preguntó si querían cuidar. El mandato llegó antes que cualquier deseo. Pero también, en medio de ese mandato, ellas construyeron redes, apaños, formas de sostenerse entre mujeres. El cuidado no es puro. Nunca lo fue. Quien intente hacer una ética feminista del cuidado sin reconocer esa ambivalencia, se perderá la mitad de la historia.

Aprendí también que mi diagnóstico psiquiátrico no cayó del cielo. El Trastorno Límite de la Personalidad no es una falla química en mi cerebro. Es la respuesta de un cuerpo que creció en un mundo que no cuida. El capitalismo convierte la precariedad estructural en culpa individual. La ansiedad, la depresión, el agotamiento no son enfermedades personales. Son síntomas de una organización social que exige producir sin descanso y cuidar sin reconocimiento. Mi cuerpo medicalizado, mis pastillas, mis crisis, no me hacen una excepción. Me convierten en la regla de un sistema que prefiere dopar el malestar antes que transformar sus causas.

Sobre mi padre, una lección incómoda. No es un monstruo. Tampoco una víctima. Es un hombre educado para mandar en un mundo que nunca le dio el poder para hacerlo. El patriarcado le exigió ser proveedor, fuerte, suficiente. La economía real le ofreció trabajos precarios, desplazamientos, un salario que nunca alcanzaba. Esa contradicción no lo excusa. La violencia que ejerció sobre mí no desaparece por el hecho de que él también haya sufrido. Pero el patriarcado no solo oprime a las mujeres. También mutila a los hombres. Les cierra los afectos, los deja atrapados en la ira y el alcohol, les impide pedir ayuda. Cuidar a quien me ha

dañado no es un acto de reconciliación ingenua. Es la materialidad de una historia que no se puede deshacer.

Mi abuela, mi mamá, Olga, mi padre y yo no aparecemos aquí como historias cerradas. No hay en nosotrxs soluciones ni finales claros. Hay vidas atravesadas por el trabajo, el cuidado, la desigualdad y el cansancio. Pero también hay algo que, de formas distintas, ha insistido. Hay afecto. El cuidado no apareció como algo ideal. Apareció como lo que es: trabajo, carga, ambivalencia. A veces decisión. Muchas veces necesidad. Y, aun así, en medio de todo eso, es una de las formas en que la vida continúa.

El cuerpo tampoco se resolvió. Es un lugar atravesado por la norma, la violencia, la enfermedad, y también por el placer, la sensación, la posibilidad de sentirse vivx. La escritura y ACOMPLEJDXS no buscan ordenar ese cuerpo. Buscan reconocerlo, tal como es, en su complejidad. Sobre el método, entonces, una última conclusión. La narración en primera persona no es un adorno. Tampoco una confesión. Es una decisión política y epistemológica. El conocimiento se vuelve más riguroso cuando explicita su posición. No escribí desde ningún lugar neutral. Escribí desde este cuerpo, desde esta familia, desde estas heridas. Esa parcialidad no es un defecto. Es la condición de posibilidad de lo que pude ver.

Este trabajo no cierra. No pretende hacerlo. En cambio, sí deja algo abierto: la posibilidad de seguir en el pensamiento sin separarse del cuerpo, de seguir con la investigación sin borrar la experiencia, de seguir en la existencia, incluso cuando no todo es claro, ni fácil, ni suficiente. Y en ese estar, quizás, hay una forma más amable de sostener la vida.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Beauvoir, S. de. (1949). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo XX.
- Bernal, R., & Cárdenas, M. (2006). *Trabajo infantil en Colombia*. Bogotá: Fedesarrollo.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (2001). *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Montessor.
- Bourdieu, P., & Passeron, J. C. (2001). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid: Editorial Popular.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Cavallero, L., & Gago, V. (2021). *Una lectura feminista de la deuda*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Cavarero, A. (2000). *Relating narratives: Storytelling and selfhood*. Londres: Routledge.
- Davis, A. Y. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Oliveira, R. C. (2014). *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Denzin, N. K. (2014). *Interpretive autoethnography* (2nd ed.). Londres: SAGE Publications.
- Despentes, V. (2007). *Teoría King Kong*. Madrid: Melusina.
- Duque Mejía, A. (2020). *El concepto de movilidad social en la teoría de Pierre Bourdieu*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ellis, C. (2004). *The ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.

- Facultad de Ciencias Sociales UNMSM. (2018, octubre 12). Colonialidad del poder y feminismo. *Rita Segato* [Archivo de video]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=m_ZJKPC-6as
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, S. (2021). *Reencantar el mundo: El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Federici, S., Gago, V., & Cavallero, L. (2021). *¿Quién le debe a quién? Ensayos transnacionales de desobediencia financiera*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Fisher, M. (2009). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia y ONU Mujeres. (2025). *Niñas adolescentes: trabajo doméstico y de cuidados no remunerado en América Latina y el Caribe. Evidencia y un marco para la acción*. Nueva York: UNICEF - ONU Mujeres.
- Foucault, M. (1996). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad. En *Hermenéutica del sujeto* (pp. 99-132). Buenos Aires: Altamira. (Conferencia dictada en 1984)
- Foucault, M. (2002). *El sujeto y el poder*. En H. Dreyfus & P. Rabinow, Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica (pp. 241-259). Buenos Aires: Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1983)
- Fraisse, G. (2003). *La servidumbre de las mujeres*. Madrid: Horas y Horas.
- Fraser, N. (2016). *Contradicciones del capital y cuidados*. *New Left Review*, (100), 99-117.
- Gago, V. (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Guber, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- hooks, b. (2021). *El deseo de cambiar: Hombres, masculinidad y amor*. Barcelona: Paidós.
- Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Juventus, D. (2021). *Pornoterrorismo*. Buenos Aires: Hekht.
- La Boétie, É. de. (2015). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Tecnos
- Lagarde y de los Ríos, M. (2000). *Pacto entre mujeres: sororidad. Aportes para el debate*, (25), 123-135.
- Lagarde y de los Ríos, M. (2005). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Liebel, M. (2003). *Infancia y trabajo. Para una mejor comprensión de los niños y niñas trabajadores en diferentes culturas y continentes*. Lima: Ifejant.
- Martínez Redondo, P., & Luján Acevedo, F. (2020). Hombres, usos de drogas, adicciones y perspectiva de género. *Infonova*, (38).
- McRuer, R. (2021). *Teoría crip: Signos culturales de lo queer*. Buenos Aires: Kaótica Libros.
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nun, J. (1969). Superpoblación relativa, ejército industrial de reserva y masa marginal. *Revista Latinoamericana de Sociología*, 5(2), 178-236.
- Nun, J. (2003). *Marginalidad y exclusión social*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). (2002). *El trabajo infantil: conceptos básicos*. Ginebra: OIT.

- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Pedraza Gómez, Z. (2007). El trabajo infantil en clave colonial: consideraciones histórico-antropológicas. *Nómadas*, (26), 80-91.
- Preciado, P. B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa.
- Reina-Valera. (1960). *Biblia Reina-Valera 1960*. Recuperado de <https://www.bible.com/es/versions/149-RVR1960-biblia-reina-valera-1960>
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, Trad.). Madrid: Orbis.
- Tamayo, J. J. (2011). *Discriminación de las mujeres y violencia de género en las religiones*. Madrid: Fundación Carolina.