

El problema del trabajo

Feminismo, marxismo, políticas
contra el trabajo e imaginarios
más allá del trabajo

Kathi Weeks

traficantes de sueños

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

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

Omnia sunt communia!

mapas

Mapas. Cartas para orientarse en la geografía variable de la nueva composición del trabajo, de la movilidad entre fronteras, de las transformaciones urbanas. Mutaciones veloces que exigen la introducción de líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte global.

Mapas recoge y traduce algunos ensayos, que con lucidez y una gran fuerza expresiva han sabido reconocer las posibilidades políticas contenidas en el relieve sinuoso y controvertido de los nuevos planos de la existencia.

© 2011, de los textos, Kathi Weeks.
© 2020, de la edición, Traficantes de Sueños.



creative commons

Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 España
(CC BY-NC-ND 4.0)

Usted es libre de:

 * Compartir - copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:

-  * Reconocimiento — Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciante (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra).
-  * No Comercial — No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
-  * Sin Obras Derivadas — No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Entendiendo que:

- * Renuncia — Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- * Dominio Público — Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.
- * Otros derechos — Los derechos siguientes no quedan afectados por la licencia de ninguna manera:
 - Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
 - Los derechos morales del autor
 - Derechos que pueden ostentar otras personas sobre la propia obra o su uso, como por ejemplo derechos de imagen o de privacidad.
- * Aviso — Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar muy en claro los términos de la licencia de esta obra.

La licencia 4.0 solo atañe a la edición española, traducida y publicada con el permiso de la editorial responsable de la edición original, Duke University Press. En esta licencia, se debe entender que “No comercial” excluye cualquier venta de este trabajo o de una parte del mismo a cambio de dinero, incluso si no da lugar a beneficios para el vendedor o es realizada por un organismo sin ánimo de lucro 501(c)(3) o una ONG.

Edición original: *The problem of work. Feminism, marxism, antiwork politics and postwork imaginaries*, Durham (NC) y Londres, Duke Press, 2011.

Primera edición: 1000 ejemplares, noviembre de 2020

Título: El problema del trabajo. Feminismo, marxismo, políticas contra el trabajo e imaginarios más allá del trabajo

Autora: Kathi Weeks

Traducción y edición: Álvaro Briaes Canseco

Maquetación y diseño de cubierta: Traficantes de Sueños

Edición: Traficantes de Sueños

C/ Duque de Alba, 13 . C.P. 28012 Madrid.

Tlf: 915320928. [editorial@traficantes.net]

Impresión:

Gráficas Cofas

ISBN: 978-84-122762-2-0

Depósito legal: M-28593-2020

El problema del trabajo

Feminismo, marxismo, políticas
contra el trabajo e imaginarios
más allá del trabajo

Kathi Weeks

Traducción:
Álvaro Briales Canseco

traficantes de sueños
mapas

Índice

Introducción. El problema del trabajo	15
La sociedad del trabajo	21
El género en el trabajo	25
Los valores del trabajo	29
Trabajo y labor	32
Trabajo y clase	35
Libertad e igualdad	40
La vuelta del feminismo marxista	45
Mapa de los capítulos	55
Un mapa de la ética del trabajo	63
La construcción originaria de las subjetividades	65
Desfamiliarizarse de la ética del trabajo	70
Un «ascetismo mundano»: el productivismo se encuentra con el consumismo	78
Autonomía y mando: gestionar la independencia	83
La ética del trabajo y las clases trabajadoras	92
La raza, el género y la expansión de la ética del trabajo	97
El posfordismo y la ética del trabajo	109
Gestionar la independencia posfordista: ser un profesional	112
Conclusiones	118
Marxismo, productivismo y rechazo al trabajo	123
Marxismo y productivismo	126
La modernización socialista	128
El humanismo socialista	131
La vuelta al humanismo	136
El marxismo autónomo	140
El rechazo del trabajo	146
La abolición del trabajo (tal y como lo conocemos)	152
¿Mejor trabajo o menos trabajo?	155
Conclusión y transición: el feminismo y el rechazo del trabajo	162

Demandas laborales. Del salario para el trabajo doméstico	167
a la renta básica	168
Leer el pasado feminista	174
El debate del trabajo doméstico	177
Reproducir la fábrica social	181
El rechazo del trabajo	185
Los límites del análisis	188
Una demanda de salario	189
La demanda como perspectiva	192
La demanda como provocación	199
Una demanda de renta básica	203
Del salario a la renta: la demanda como perspectiva	210
La renta básica como provocación	212
La renta más allá del salario: la renta básica como heredera	216
Conclusión	
«Tiempo para lo que queramos». El trabajo, la familia y	217
la demanda de reducción de jornada	222
Menos trabajo y más familia	229
Menos trabajo para «lo que queramos»: descentrar la familia	236
Más allá de la ética del trabajo y los valores de la familia	241
Hacia un movimiento feminista por el tiempo	
El futuro es ahora. Las demandas utópicas y	247
las temporalidades de la esperanza	249
Críticas de la utopía	261
En defensa de la utopía: la ontología	283
del todavía-no de Ernst Bloch	308
Formas utópicas y funciones	
Conclusiones	
Epílogo. Una vida más allá del trabajo	311
Política y cambio	314
Politizar y hacer pública la reproducción social	316
Tener una vida	
Bibliografía	321

Este libro está dedicado con amor a Julie Walwick (1959-2010)

Introducción.

El problema del trabajo

Aunque las mujeres no se quejen del poder de sus maridos, cada una se queja de su propio marido, o de los maridos de sus amigas. Ocurre lo mismo en todos los demás casos de servidumbre, al menos al comienzo de un movimiento emancipatorio. Al principio, los siervos no se quejan por el poder de sus amos, sino solo de su tiranía.

John Stuart Mill, *El sometimiento de las mujeres*.

Un tipo de trabajo, o un empleo particular, se compara con otro tipo que se experimenta o imagina dentro del actual mundo del trabajo; muy rara vez se realizan juicios sobre el mundo del trabajo tal y como se organiza actualmente en comparación con otra posible manera de organizarlo.

Charles Wright Mills, *White collars: las clases medias en Norteamérica*.

¿Por qué trabajamos tanto tiempo y tan duramente? El misterio no es que se nos exija trabajar ni por qué se espera que le dediquemos tanto tiempo y energía, sino más bien que no haya una resistencia más activa al actual estado de cosas. La problemática del trabajo en la actualidad —centraré mi atención en Estados Unidos— tiene que ver tanto con su cantidad como con su calidad y no se limita a las carencias de algún grupo en particular sino que es generalizada: los bajos salarios en la mayoría de sectores económicos, el desempleo, el subempleo y el empleo precario que

sufren muchos trabajadores, así como el exceso de trabajo que con frecuencia caracteriza incluso a las formas más privilegiadas de empleo —al final, incluso el mejor empleo se convierte en un problema cuando monopoliza demasiado la vida—. Sin duda, si nuestra resignación se limitara a estos problemas, la cosa no tendría demasiada complicación. Lo que es asombroso no es tanto que aceptemos la realidad actual de que debemos trabajar para vivir sino la complacencia de vivir para trabajar. Por la misma razón, es fácil percibir por qué el trabajo mantiene una alta estima, pero es mucho menos evidente por qué se valora más que otras prácticas y formas de pasar el tiempo.

También resulta sorprendente que rara vez se planteen estas preguntas en el campo de la teoría política. Quizás sea comprensible el poco interés en representar la cotidianidad diaria de las rutinas laborales dentro de las diversas formas de cultura popular,¹ así como la tendencia de la crítica cultural a centrarse en la vivacidad y la significación de las mercancías más que en el ocaso de la actividad laboral que Marx identifica como el origen de su fetichización (Marx, 2008: 87 y ss.). También podemos explicar el relativo abandono de estas cuestiones en el campo de la economía *mainstream* debido a la preferencia por un nivel de abstracción que no aspira a captar ni las dimensiones cualitativas del trabajo ni sus relaciones jerárquicas. Pero la desatención a la experiencia vivida y a las tramas políticas del trabajo dentro de la teoría política parecería remitir a otro asunto.² De hecho, los teóricos políticos suelen estar más interesados en nuestras vidas como ciudadanos y no ciudadanos, como sujetos legales y portadores de derechos, como consumidores y espectadores, como devotos religiosos y miembros de una familia, que en nuestras

¹ De hecho, como señala Michael Denning, ahora es «un lugar común señalar nuestra reticencia a representar el trabajo en nuestros relatos populares. Un marciano que secuestrara el almacén de una tienda de películas estándar razonablemente concluiría que los humanos pasan mucho más tiempo dedicados al sexo que al trabajo» (2004: 91-92).

² Mientras que el trabajo antes era un fenómeno digno de indagación, tal y como observa Russell Muirhead: «La teoría política contemporánea ha dicho mucho más sobre el pluralismo, la tolerancia, la virtud, la igualdad de oportunidades y los derechos que sobre el carácter del trabajo» (2004: 14).

vidas cotidianas en tanto que trabajadores.³ Sin embargo, por tomar un ejemplo sencillo, la cantidad de tiempo que el ciudadano medio debe dedicar al trabajo —sobre todo cuando contabilizamos el tiempo dedicado a formación, a la búsqueda y a la preparación para el empleo, por no mencionar el tiempo para recuperarnos de éste— nos invita a pensar que la experiencia del trabajo merece bastante más reflexión. El trabajo es crucial no solo para quienes organizan su vida en torno a él, sino también, en una sociedad que supone que la gente tiene que trabajar por un salario, para quienes han sido expulsados o excluidos del trabajo y han quedado marginados. Quizás de manera aún más significativa, se podría pensar que los centros de empleo y trabajo tienen mucho que ver con el propio meollo de la ciencia política: por ser lugares donde se producen tomas de decisión están estructurados por relaciones de poder y autoridad; al ser organizaciones jerárquicas, nos plantean el tema del consentimiento y la obediencia; como espacios de exclusión, nos abren nuevas preguntas sobre la pertenencia y la obligación. Aunque puede que haya fuerzas impersonales que nos obligan a trabajar, en el momento en que entramos a un lugar de trabajo inevitablemente nos encontramos enredados en relaciones directas y personales entre gobernantes y gobernados. De hecho, en el lugar de trabajo es donde la mayoría de la gente experimentamos más a menudo las relaciones de poder más inmediatas, indiscutibles y palpables que nos podemos encontrar en lo cotidiano. En tanto que fenómeno absolutamente político más que simplemente económico, el trabajo resulta ser un objeto de investigación especialmente rico.

Merece la pena señalar al menos dos razones de la desatención del trabajo dentro de la teoría política. La primera de ellas es lo que llamaré la privatización del trabajo. Como sugieren los párrafos anteriores, parece que tenemos dificultades para comprender sistemáticamente las relaciones de poder tanto en el trabajo

³ En una revisión del trabajo sociológico sobre la intersección entre trabajo e identidad, Robin Leidner concluye que, a pesar del interés generalizado por la identidad en las ciencias sociales y las humanidades, «relativamente pocos teóricos contemporáneos han puesto el trabajo en el centro de sus análisis de la identidad en la modernidad tardía o en la posmodernidad» (2006: 424).

como en la familia; a menudo experimentamos e imaginamos la relación laboral —igual que la relación matrimonial— no como una institución social, sino como una relación única. Sin duda, en parte, esto puede explicarse por la institución de la propiedad privada que asegura la privacidad tanto del empleo como del matrimonio. Sin embargo, también debemos señalar que esta forma de privatizar el trabajo no es fácilmente defendible: el trabajo ha ocupado durante mucho tiempo una posición un tanto molesta en la economía público-privada del liberalismo. Así, a pesar de que John Locke establece el carácter privado del trabajo a través del derecho natural a la propiedad y de su integración en la economía del hogar, el papel del Estado en la defensa de los derechos de propiedad (ya desde su época, con una creciente regulación y planificación) amenaza este estatus del trabajo como relación privada y, siguiendo la lógica del esquema del mismo Locke, lo expone al poder propiamente político.⁴ Con el advenimiento de la industrialización, el espacio de trabajo se vuelve aún más problemático dentro de la separación público-privado, pues a medida que el trabajo se identifica con el trabajo asalariado y se separa del hogar, más fácilmente podría parecer relativamente público —en comparación con esa ejemplar esfera privada—; sin embargo, existen mecanismos adicionales que aseguran lo que estoy denominando privatización del trabajo. En primer lugar, su reificación: el hecho de que en la actualidad debamos trabajar para «ganarnos la vida» se entiende como algo del orden natural más que como una convención social. Por lo tanto, como apunta C. Wright Mills (en la cita del inicio), tendemos a centrarnos más en los problemas de tal o cual empleo o en su ausencia, que en el trabajo como un requisito, como un sistema, como un modo de vida. Al igual que los siervos que, como decía John Stuart Mill en la primera cita, «al principio no se quejan por el poder de sus amos, sino solo de su tiranía» (1988: 84), se nos da mejor tratar los problemas con tal o cual jefe que con el sistema que les otorga

⁴ Los trabajadores podrían así ser representados por la figura del sirviente, como en un famoso pasaje del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, en el cual Locke insiste en que el trabajo que da derecho a un individuo a la propiedad privada incluye «el césped que mi criado ha cortado» (1986: 20).

tanto poder. La efectiva privatización del trabajo también depende del modo en que el mercado laboral individualiza el trabajo —jamás en tal alto grado como hoy en día, debido a la enorme variedad de tareas y horarios que caracterizan la relación de empleo contemporánea—. El lugar de trabajo, al igual que el hogar, normalmente aparece figurado como un espacio privado, el resultado de un conjunto de contratos individuales más que una estructura social, la esfera de las necesidades humanas y las elecciones individuales más que un lugar para el ejercicio del poder político. Y debido a esta vinculación del trabajo con la figura del individuo, resulta complicado realizar una crítica del trabajo que no sea entendida como una crítica de los trabajadores, lo cual es completamente diferente. Como resultado de la subordinación del trabajo a los derechos de propiedad, a su reificación y a su individualización, pensar el trabajo como un sistema social —incluso con un estatus privado probablemente más matizado— se vuelve tan difícil como para mucha gente puede ser el concebir el matrimonio y la familia en términos estructurales.

La segunda razón de la marginación del trabajo en la configuración de lo político en la teoría política podría atribuirse al declive del activismo sindical en Estados Unidos. Por la ausencia de partidos obreros y debido al voluble y a veces contradictorio encuadre de clase en y entre los dos principales partidos, muy pocas veces la política electoral ha servido para vehicular apropiadamente un activismo centrado en lo laboral. El poder de la política sindical también se ha reducido por la fuerte disminución de la afiliación sindical en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial. En la actualidad, buena parte del activismo parece haber asumido que, además del voto partidista y la negociación colectiva institucionalizada, nuestras mejores opciones para ejercer un poder colectivo se encuentran en nuestro poder adquisitivo. El consumo ético y el boicot de consumo, como formas de influir en la toma de decisiones de las empresas, se han puesto en el primer plano del imaginario político-económico. Por supuesto, la lógica que subyace a estos modelos de política de consumo es la misma que permite a las empresas defender que los bajos precios de los productos, cada vez más asequibles, son una buena

manera de compensar los bajos salarios, la subcontratación, la desintegración de los sindicatos y de los programas estatales de fomento del empleo. En la medida en que la sindicalización y la organización de los consumidores sigan representando no solo dos medios obviamente importantes sino a menudo las *únicas* vías para imaginar una política del trabajo, nos quedaremos con pocas oportunidades de organizar un activismo contra el trabajo e inventar alternativas más allá del mismo.

Lo que querría entender y cuestionar en esta contribución a la teoría política del trabajo es precisamente lo que nos lleva en todos estos casos a una despolitización del trabajo. Al final de esta introducción, los breves resúmenes de los capítulos describirán los puntos más específicos de nuestro enfoque y las líneas del argumento del libro, pero primero quiero presentar las principales tradiciones teóricas y marcos conceptuales predominantes que hay en este proyecto, no tanto para predecir los análisis posteriores sino para dar cuenta de en dónde se han inspirado y explicar qué tipos de afirmaciones y asunciones vamos a presuponer. Respecto a los recursos teóricos, aunque Max Weber, Jean Baudrillard y Friedrich Nietzsche tendrán un papel central en algunas partes del análisis, el proyecto se basa principalmente, aunque de manera selectiva, en los campos de la teoría feminista y de la teoría marxista, como se verá a continuación. Se debe señalar en cualquier caso que los obstáculos existentes no solo se deben al desprecio de la teoría política por el trabajo; como veremos, las tendencias productivistas tanto del feminismo como del marxismo también presentan sus propios problemas —sus presupuestos y compromisos a veces explícitos, a veces implícitos, «pro-trabajo»—. Aunque existen unos cuantos casos excepcionales o incluso subtradiciones enteras dentro de cada uno de estos campos que tienen mucho que aportar a las críticas contra el trabajo y a los imaginarios más allá del trabajo, en vez de organizar esta discusión introductoria alrededor de las deudas teóricas más específicas del proyecto, quiero estructurarla a partir de una selección de los conceptos clave. Nuestro análisis comienza con dos conceptos que orientan y sitúan nuestra indagación: la sociedad del trabajo y la ética del trabajo.

A continuación procedemos con un conjunto de pares conceptuales —trabajo y labor, trabajo y clase, libertad e igualdad— a través de los cuales espero profundizar en los temas centrales del texto y aclarar mis preocupaciones e intenciones. Permítanme empezar por articular algunas de las razones por las que encuentro la cuestión del trabajo teóricamente tan interesante y políticamente tan apremiante. El concepto de la sociedad del trabajo es el punto de partida de esta discusión.

La sociedad del trabajo

El cambio de perspectiva que me gustaría que siguieran más teóricos políticos— desde el Estado y el gobierno a la economía política, desde los productos culturales a los espacios y las relaciones de su producción, desde los espacios públicos y de mercado a los lugares de trabajo— remite a algo que Marx propuso en un pasaje frecuentemente citado al final de la sección segunda del primer volumen de *El capital*. Para describir la compra y venta de la fuerza de trabajo, esa «peculiar» mercancía, Marx introduce la historia de dos individuos libres y egoístas, cada quien dueño de su propiedad y ambos iguales ante la ley, que inician un intercambio de equivalentes: uno consiente otorgar el uso de su fuerza de trabajo por un periodo limitado de tiempo y a cambio, el otro se compromete a pagar al primero una cantidad determinada de dinero. Pero para ver qué sucede después de firmar el contrato de trabajo, el análisis debe entonces desplazarse a una localización diferente, el sitio donde esta mercancía especial será «consumida» poniendo a su vendedor a trabajar.

Abandonamos, por tanto, esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos, para dirigirnos, junto al poseedor de dinero y al poseedor de fuerza de trabajo, siguiéndoles los pasos, hacia la oculta *sede de la producción*, en cuyo dintel se lee: *No admittance except on business* [Prohibida la entrada salvo por negocios]. Veremos aquí no solo *cómo el capital produce*, sino también *cómo se produce el capital*. (Marx, 2008: 213-214)

Al alterar el foco de la investigación de este modo, Marx promete que expondrá «*el misterio que envuelve la producción de plusvalor*» (ibídem: 214). Al cambiar el lugar del análisis desde un intercambio mercantil hacia la producción asalariada, el proceso de trabajo en sí —esto es, la actividad laboral y las relaciones sociales que lo moldean, dirigen y gestionan— se revelará como el *locus* de la valorización capitalista.

¿Cuáles son entonces las ventajas de este punto de vista? ¿Qué vemos cuando cambiamos nuestro ángulo de visión desde la esfera de intercambio en el mercado a la esfera privatizada de la producción? Tal y como nos sugiere este lenguaje de revelación de secretos, parte de lo que Marx pretende lograr al descender a esta «oculta sede» es hacer público el mundo del trabajo asalariado, mostrarlo no como un precursor natural ni como un subproducto periférico de la producción capitalista, sino como su motor (el trabajo) con su mecanismo central (el salario). Con este cambio de perspectiva, la economía política marxiana reconoce al trabajo asalariado como un elemento central del modo de producción capitalista y lo reivindica como el punto de vista desde el cual descubrir y revelar los misterios y la lógica del capitalismo. Me parece que este reconocimiento de la centralidad del trabajo sigue siendo tan relevante ahora como lo fue en tiempos de Marx, y esta observación es la que en parte pretendo subrayar con el despliegue de la categoría de sociedad del trabajo.

El trabajo asalariado sigue siendo en la actualidad la pieza clave de los sistemas económicos capitalistas. Por supuesto, es la forma de acceso de la mayoría de la gente a las necesidades de alimentación, vestido y refugio. No solo es el mecanismo primario por el cual se distribuye el ingreso, sino que también es el medio básico a través del cual se asigna el estatus y mediante el cual la mayoría de la gente accede a la atención sanitaria y a la jubilación. Después de la familia, el trabajo asalariado a menudo es la fuente de socialidad más importante para millones de personas, si no la única. La regla de oro de la crianza es educar a las criaturas con las competencias que aseguren tipos de empleo que puedan igualar —si no mejorar— la posición de clase de sus padres. Además, como señala Nona Glazer, «hacer que la gente

sea capaz de trabajar es el objetivo central de la escolarización, un criterio de salud en el tratamiento médico y psiquiátrico, y un ostensible objetivo de la mayoría de las políticas sociales y de los programas de compensación de desempleo» (1993: 33). Ayudar a que la gente esté «lista para trabajar» y que consiga un empleo son los objetivos centrales del trabajo social (Macarov, 1980: 12), una lógica que tiene en común con el sistema penitenciario y un incentivo importante para realizar el servicio militar. En efecto, como la otra cara de la defensa de los derechos de propiedad, reforzar el trabajo es una función clave del Estado (Seidman, 1991: 315) y una preocupación particular en el Estado neoliberal posterior al Estado de bienestar.

No obstante, el hacer público el papel fundamental del trabajo es solo una parte de lo que Marx logra con este cambio de escenario. Al descender desde la esfera del mercado —la cual satirizó como «un verdadero Edén» de la igualdad de derechos, la libertad individual y la armonía social (2008: 214)— hasta los espacios privatizados del trabajo, Marx no buscaba simplemente hacer público el mundo del trabajo, sino también politizarlo. Es decir, al centrarse en el consumo de la fuerza de trabajo trataba de mostrar la dimensión social del trabajo y, al mismo tiempo, situarlo como problema político. A pesar de la insistencia de Marx en que para quienes no tienen otras opciones el trabajo asalariado es un sistema de «trabajo forzado» (1964: 111), para la mayor parte de la gente sigue siendo un modo abstracto de dominación. Por lo general, no es la policía ni la amenaza lo que nos fuerza a trabajar, sino más bien un sistema social que asegura que el trabajo sea la única vía por la que la mayoría podemos cubrir nuestras necesidades básicas. En este sentido, como señala Moishe Postone, el mecanismo específico por el cual los bienes y servicios se distribuyen en una sociedad capitalista no parece fundamentarse en la convención social y el poder político sino en las necesidades humanas (1996: 161). El papel social del trabajo asalariado se ha naturalizado tanto que parece algo necesario e inevitable, algo que podría ser reformado pero de lo que nunca se podría escapar. Así, Marx trata de aclarar las funciones económicas, sociales y políticas del trabajo bajo el capitalismo y

también de problematizar los modos específicos en los que estas prácticas que construyen mundo quedan inscritas dentro de las formas industriales y las relaciones de trabajo capitalistas. Este esfuerzo por hacer del trabajo un hecho público y a la vez político es, entonces, un modo de contrarrestar las fuerzas que lo naturalizan, privatizan, individualizan, ontologizan y, por consiguiente, lo despolitizan.

De esta manera, el trabajo no es simplemente una práctica económica. De hecho, que a todo individuo se le requiera para trabajar, que se suponga que la mayoría debemos trabajar por un salario o que se reciba apoyo de alguien que trabaja, es más una convención social y un aparato disciplinario que una necesidad económica. Que todo individuo no deba simplemente trabajar en algo sino más en general dedicar su vida a trabajar, que los individuos no solo deban trabajar sino llegar a ser trabajadores, no es una necesidad de la producción de la riqueza social. El hecho es que la riqueza se produce colectivamente, no individualmente, a pesar de la persistencia del viejo imaginario económico que vincula la producción individual directamente con el consumo.⁵ De hecho, como observa Postone, «en un nivel sistémico más profundo, la producción no es para el consumo» (1996: 184). Podría parecer que esa relación es directa e indiscutible, pero en realidad está fuertemente mediada: en la relación de trabajo el objetivo de ninguna de las partes es el consumo; uno busca el plusvalor y el otro un ingreso. La expectativa normativa del trabajo asalariado como una responsabilidad individual tiene más que ver con el papel del trabajo como mediación social que con su función estrictamente productiva (ibídem: 150). El trabajo es el medio principal mediante el cual los individuos se integran

⁵ Las representaciones culturales del mundo del trabajo no solo son relativamente raras sino que a menudo son lentas de cambiar. Daniel Rodgers pone como ejemplo el uso continuo de la caricatura de un herrero para representar a los trabajadores en el contexto de una economía industrial en la que se pueden encontrar muy pocas figuras así (1978: 242). En los años sesenta, James Boggs hizo una observación similar respecto al problema de aferrarse a imaginarios económicos obsoletos cuando argumentaba que decirles a los desempleados posindustriales «que deben trabajar para ganarse la vida es como decirle a un hombre en la gran ciudad que debería cazar una pieza grande de carne para llevar a su mesa» (1963: 52).

no solo en el sistema económico, sino también en las formas sociales, políticas y familiares de cooperación. Que los individuos deban trabajar es una de las bases fundamentales del contrato social; de hecho, trabajar es parte de lo que se supone transforma a los sujetos en los individuos independientes del imaginario liberal y, por eso, se trata como una obligación básica de la ciudadanía —el hecho de que la salud de la economía dependa de mantener un cierto margen de desempleo no es más que uno de los problemas más notables de esta convención—. Los sueños de realización individual así como los deseos de contribuir al bien común están firmemente inscritos en el trabajo asalariado, donde pueden ser capturados para fines muy diferentes: ni para producir riquezas individuales ni tampoco riqueza social, sino para la apropiación privada del plusvalor. La categoría de la sociedad del trabajo no pretende simplemente señalar la centralidad del trabajo, sino también el amplio campo de su relevancia social (véase, por ejemplo, Beck, 2000).

El género en el trabajo

Otra vía de entrar en el papel extraeconómico del trabajo que el concepto de la sociedad del trabajo pretende evocar es considerar más profundamente la función de subjetivación del trabajo, a la que antes aludimos. El trabajo no produce únicamente bienes y servicios económicos, sino también sujetos sociales y políticos. En otras palabras, la relación salarial no solo genera ingresos y capital, sino además individuos disciplinados, sujetos gobernables, ciudadanos de bien y miembros con responsabilidades familiares. De hecho, dada su centralidad tanto en la vida de los individuos como en el imaginario social, el trabajo constituye un lugar particularmente importante de interpelación a todo tipo de subjetividades. Por ejemplo, es un lugar clave para ser clasificado; el lugar de trabajo es donde, como lo describe Marx, el vendedor de la fuerza de trabajo a quien se nos invita a seguir en la sede oculta de la producción «llega a ser *actu* [efectivamente] lo que antes era solo *potentia* [potencialmente]: fuerza de trabajo

que se pone en movimiento a sí misma, *obrero*» (2008: 215). Las identidades de clase y las relaciones se hacen y rehacen a medida que algunas personas son excluidas y otras son reclutadas en el trabajo, por medio de los itinerarios educativos y los regímenes de formación en el trabajo, a través de la organización de los procesos de trabajo y las interacciones que estos estructuran, mediante el establecimiento de los niveles salariales y en relación con los juicios sobre el estatus de las ocupaciones. Este proceso de subjetivación quizás se entienda mejor en términos de un reclutamiento activo, no como un modelo de construcción pasiva, menos como una cuestión de mando y obediencia que de incentivación y atracción (West y Zimmerman, 1991: 27-29). En este sentido, podemos observar que algo del atractivo que detentan diferentes formas de trabajo tiene que ver con unirse a una clase relativamente aventajada: llegar a formar parte de la clase trabajadora y no de la subclase, ser clase media más que clase trabajadora, estar indefinido frente a un trabajo por horas, un profesional con una carrera y no un precario o alguien que encadena empleos. Para construir la lógica de esta argumentación más profundamente, vamos a pasar a otra dimensión de este proceso de hacer y fabricar sujetos para considerar el trabajo como un lugar de generización [*gendering*].

Decir que el trabajo está organizado por el género es señalar que se trata de un lugar en el que, como mínimo, el género se refuerza, se performa y se recrea. Los lugares de trabajo a menudo están estructurados en relación con normas y expectativas generizadas. El trabajo asalariado y el trabajo no asalariado siguen estando estructurados por la productividad de una mano de obra diferenciada por género, incluyendo la división de género tanto en los roles en los hogares como en las ocupaciones asalariadas. Pero la generización del trabajo no remite simplemente a estas tendencias institucionalizadas que atribuyen distintas formas de trabajo a hombres y mujeres, sino que es también una consecuencia de los modos en los que en general se espera que las y los trabajadores «hagan» género en el trabajo. El género se pone a trabajar cuando, por ejemplo, las y los trabajadores utilizan códigos y guiones generizados como una manera de negociar sus

relaciones con los jefes y compañeros de trabajo, personalizar las interacciones impersonales o comunicar cortesía, cuidado, profesionalidad o autoridad a los clientes, estudiantes, pacientes o compradores. Y esto, por supuesto, no se limita a las formas asalariadas de trabajo. Como sostiene Sarah Fenstermaker Berk, se debería reconocer que el trabajo doméstico no asalariado no solo produce bienes y servicios, sino también género (1985: 201). Como resultado de estas actividades, el trabajo desempeña un papel significativo tanto en la producción como en la reproducción de identidades y jerarquías generizadas: el género se recrea junto con el valor.

Como en el ejemplo de las identidades de clase que antes señalamos, las identidades de género se coordinan con las identidades laborales de manera que a veces pueden alienar a las y los trabajadores de su empleo y otras veces les atan más estrechamente a él. Tanto si se trata de las informáticas cuya condición de trabajadoras de cuello rosa y código de vestimenta es a la vez un mecanismo disciplinario y una fuente de expresión individual, según ha descrito Carla Freeman (2000: 2), como en el modelo específico de la masculinidad de cuello azul que hizo que el trabajo industrial atrajera a los chicos de clase obrera del famoso estudio de Paul Willis (1977: 150), esta generización del trabajo —hacer un trabajo de hombres o un trabajo de mujeres, «hacer» masculinidad o feminidad como parte del empleo— también puede ser una fuente de placer en el trabajo y servir para promover la identificación y la inversión de energía de las y los trabajadores en el empleo. Lo mismo puede valer para formas de trabajo no asalariadas; por ejemplo, la adaptación a la división del trabajo del hogar por género puede servir para validar las relaciones e identidades sexuales y de género de algunas personas. Siguiendo un ejemplo semejante: «Lo que se produce y se reproduce no es meramente la actividad y el artefacto de la vida doméstica, sino la encarnación material de los roles de esposa y marido y, por consiguiente, de la conducta mujeril y viril» (West y Zimmerman, 1991: 30). A veces «hacer» género [*doing gender*] podría tratarse como una parte de «hacer» el trabajo; en otras ocasiones hacer el trabajo es parte de lo que significa «hacer» género. Como Robin

Leidner señala en su estudio del trabajo de servicios interactivo y rutinizado, el «grado en el que las y los trabajadores aceptan la identidad que implica un empleo está entonces en parte determinado por el grado en el que pueden interpretar el empleo como una expresión satisfactoria de su género» (1993: 194).

Pero hay más en esta historia. Para un empleado o empleada, no se trata simplemente de llevar su propio *self* generizado a trabajar, sino de devenir generizado en el trabajo y a través del trabajo. Para un empresario, la cuestión no es simplemente contratar trabajadores masculinos y femeninos y ponerles a trabajar, sino de gestionar activamente las identidades y relaciones generizadas de las y los trabajadores. Los sujetos explotables no están simplemente ahí; son fabricados en la misma producción, según la famosa afirmación de Michael Burawoy (1979). Incluso en lugares de trabajo específicos, los directivos individuales pueden en cierta medida modelar a los sujetos explotables hacia los tipos específicos de sujetos feminizados o masculinizados que imaginan haber contratado (Salzinger, 2003: 20-21). Por supuesto, es difícil predecir si los distintos empleos serán segregados por género de este modo, si serán considerados como un trabajo adecuado para hombres o para mujeres, y a qué modelos particulares de género se supone que estos trabajadores se ajustarán. En la franquicia de comida rápida que estudió Leidner, los directivos y trabajadores entendían el cocinar como un trabajo de hombres cuando podría haberse codificado como una actividad feminizada. Aunque no siempre es fácil prever si los empleos se generizarán —o si así fuera, qué empleos se tratarán como más o menos apropiados para qué ideal específico de comportamiento generizado— la segregación ocupacional que es parte integrante de la división generizada del trabajo, sin embargo, permanece como una supuesta prueba empírica de la necesidad de diferencias y jerarquías de género. Por lo tanto, como señala Leidner, «la considerable flexibilidad de las nociones de la puesta en acto [*enactment*] de un género apropiado no menoscaba la apariencia de inevitabilidad y naturalidad que continúa sustentando la división del trabajo por género» (1993: 196). En su estudio del trabajo generizado en las *maquilas*, Leslie Salzinger (2003: 25) sostiene

que es precisamente la combinación de las categorías rígidas de género con la maleabilidad y variabilidad de sus puestas en acto y de sus sentidos lo que explica la resiliencia del género en tanto principio de diferenciación humana. En este sentido, irónicamente, la tremenda plasticidad del género no socava sino que refuerza su naturalización.

Los valores del trabajo

La categoría de sociedad del trabajo se refiere tanto al papel del trabajo como mediador social constituyente de la subjetividad como al dominio de sus valores. Desafiar la actual organización del trabajo no solo requiere enfrentarnos a su reificación y despolitización, sino también a su normatividad y moralización. La defensa del trabajo no se fundamenta simplemente en la necesidad económica y el deber social; se suele comprender como una práctica moral individual y como una obligación ética colectiva. Los valores tradicionales del trabajo —aquellos que predicán el valor moral y la dignidad del trabajo asalariado y privilegian este trabajo como fuente esencial del crecimiento individual, la realización personal, el reconocimiento social y el estatus— siguen siendo efectivos para animar y racionalizar las largas jornadas que se supone que los trabajadores estadounidenses tienen que dedicar al trabajo asalariado y a las identidades en las que se espera que inviertan energía. Esta ética del trabajo normalizadora y moralizante es muy conocida para la mayoría de la gente; después de todo, a ella se adhiere habitualmente el discurso de la gestión empresarial, sostenido por los medios de comunicación populares y salvaguardado por las políticas públicas. Los valores productivistas de esta ética se promueven tanto en la derecha como en la izquierda política, desde los empresarios que buscan a los trabajadores más capaces y dóciles, y los políticos que tratan de reubicar en el trabajo asalariado a las mujeres que reciben prestaciones, hasta los padres y educadores deseosos de formar a sus hijos o estudiantes para que abracen los valores que mejor podrían garantizar su futura seguridad económica y éxito social.

Permítanme ser clara: poner en cuestión estos valores tradicionales del trabajo no significa afirmar que el trabajo carezca de valor. No se trata de negar la necesidad de las actividades productivas ni de desechar la posibilidad de que, como lo describe William Morris, pueda haber en todos los seres vivos «un placer en el ejercicio de sus energías» (1999: 129). Más bien, se trata de insistir en que hay otras maneras de organizar y distribuir esa actividad y de recordarnos que también es posible ser creativos por fuera de los límites del trabajo. Podría haber una pluralidad de modos de experimentar placer que ahora parece que encontramos en el trabajo, así como otros placeres que pudiéramos tener el deseo de descubrir, cultivar y disfrutar. No hay que olvidar que la voluntad de vivir por y para el trabajo hace que los sujetos sean sumamente funcionales a los propósitos capitalistas. Pero antes de que podamos plantear el carácter público y político de la sociedad del trabajo, necesitamos comprender las fuerzas —incluyendo la ética de trabajo— que promueven nuestra aceptación de, y poderosa identificación con, el trabajo, y ayudan a convertirlo en un objeto de deseo tan potente y en un campo privilegiado al que aspirar.

El feminismo tiene sus propias tendencias hacia la mistificación y moralización del trabajo y ha reproducido su propia versión de esta famosa ética. Consideremos dos de las soluciones feministas dominantes para la división sexual y de género y las jerarquías del trabajo asalariado y no asalariado. Una estrategia popular entre al menos algunas feministas tanto de la primera como de la segunda ola consiste en otorgar en el fondo un menor valor al trabajo doméstico no asalariado y buscar asegurar el acceso igualitario de las mujeres al trabajo asalariado. El trabajo asalariado sería el ticket de las mujeres para salir del mandato cultural de la domesticidad. Si bien está clara la importancia de la lucha en curso para asegurar la igualdad de oportunidades en el empleo para las mujeres, es crucial someter a escrutinio crítico la particular idealización del trabajo asalariado en el feminismo. A raíz del debate de la reforma del Estado del bienestar de 1996 y de la legislación resultante, es especialmente urgente confrontar la actual organización y valores del trabajo asalariado.

Ciertamente, el ataque contra las mujeres pobres que se perpetró en nombre de la ética del trabajo debería inspirar la reconsideración y reinención de las perspectivas feministas sobre el trabajo asalariado —sus realidades siempre cambiantes y sus valores de larga data—.

Una segunda estrategia feminista concentra sus esfuerzos en revalorizar las formas no asalariadas de trabajo en el hogar, del trabajo doméstico al trabajo de cuidados. Seguramente hacer que este trabajo socialmente necesario sea visible, valorado y equitativamente distribuido también sigue siendo un proyecto feminista vital. El problema de ambas estrategias —una centrada en lograr que las mujeres entren a todas las formas de trabajo asalariado y la otra implicada en ganar reconocimiento social para el trabajo doméstico no remunerado así como la igual responsabilidad de los hombres— es que no logran desafiar el discurso dominante legitimador del trabajo. Por el contrario, cada enfoque tiende a recurrir al lenguaje y la sentimentalidad de la ética tradicional del trabajo para ganar apoyos en sus reivindicaciones respecto a la esencial dignidad y especial valor del trabajo asalariado o no asalariado de las mujeres.⁶ ¿Cómo podría cuestionar el feminismo la marginación y subestimación de las formas no asalariadas de trabajo reproductivo sin hacer el juego a las mitologías laborales de la ética del trabajo? Lo que propongo es que las feministas no nos centremos ni simple ni exclusivamente en las reivindicaciones de más y mejor trabajo, sino también en las de menos trabajo; no nos deberíamos centrar solo en la revalorización de las formas feminizadas de trabajo no asalariado sino también en desafiar la santificación de ese trabajo.

Entonces, la cuestión es, por un lado, cómo luchar contra la falta de reconocimiento y la devaluación del trabajo y, por otro, contra su metafísica y su moralismo. El rechazo del trabajo, un concepto que proviene de la tradición marxista autónoma, nos

⁶ En conjunto, las dos estrategias corren el riesgo de replicar la elección tradicional entre valorar el trabajo o la familia, en relación con lo cual los diversos programas de «conciliación laboral y familiar» siguen siendo los más citados cuando, en mi opinión, son una solución singularmente inadecuada para los conflictos generados por las apelaciones que compiten por nuestra lealtad en las dos esferas.

ayudará a centrar el análisis en la cuestión de su sentido y su valor. A diferencia de algunas corrientes del marxismo que reducen su crítica del capitalismo a la explotación y alienación del trabajo sin tener en cuenta su sobrevaloración, esta tradición ofrece un modelo de crítica más amplio que trata de interrogar a la vez la producción capitalista y el productivismo capitalista (y socialista). Desde la perspectiva del rechazo del trabajo, el problema del trabajo no puede reducirse a la extracción de plusvalor o a la degradación de ciertas habilidades, sino que se extiende a los modos en los que el trabajo domina nuestras vidas. La lucha contra el trabajo consiste no solo en asegurar un mejor trabajo, sino también en garantizar el tiempo y el dinero necesarios para tener una vida fuera del trabajo. Aunque existen muchos análisis importantes de la explotación en el trabajo asalariado y no asalariado de los trabajadores dentro y fuera de Estados Unidos, los sistemas de trabajo desde una perspectiva más amplia y especialmente los valores que ayudan a sostenerlos, con frecuencia han sido insuficientemente teorizados, quedando así abierta la conclusión de que todos nuestros objetivos relacionados con el trabajo se cumplirían —y que los valores dominantes del trabajo se justificarían— si el mal empleo se acercase más a las condiciones del nivel medio y superior de la jerarquía laboral. La teoría y la práctica del rechazo del trabajo insisten que el problema no es simplemente que el trabajo no pueda estar a la altura de una imagen idealizada por la ética del trabajo, ni exhibir las virtudes ni dotar del sentido que esa ética nos promete a cambio de una vida de trabajo, sino quizás también que el problema es el propio ideal en sí.

Trabajo y labor

Antes señalé la diferencia entre pensar el trabajo de forma sistemática y pensar en tal o cual empleo. Para aclarar mejor mis preocupaciones e intenciones, aquí vuelvo a otra distinción —la primera de las tres parejas conceptuales que quiero explorar—: trabajo [*work*] y labor [*labor*]. Aunque la discusión no será terminológica, quiero empezar con una breve aclaración respecto

al uso que hago del primer término. En este libro, la categoría «trabajo» [*work*] se referirá a la cooperación productiva organizada alrededor de, pero no necesariamente limitada a, el modelo privilegiado del trabajo asalariado [*waged labor*]. Qué es lo que se reconoce como trabajo, qué formas de actividad productiva se incluirán en él y cómo se valorarán, es una cuestión de disputas históricas. Ciertamente, reconocer como trabajo o no las distintas formas de actividad productiva —incluidas algunas formas no asalariadas— y el nivel de sus honorarios ha estado durante mucho tiempo a la vanguardia de las luchas de clase, raza y género dentro y fuera de Estados Unidos.

Esto es lo que me lleva a la relación entre trabajo y labor; para los propósitos de este proyecto, usaré los términos indistintamente, pasando toscamente por encima de una distinción que se plantea con frecuencia pero casi siempre de modo inconsistente y variable. Para Hannah Arendt (1958), por citar a una notable teórica, la distinción entre labor como la actividad que reproduce la vida biológica y trabajo como creación de un mundo de objetos sirve, entre otras cosas, para establecer por comparación la singularidad de una tercera categoría, la acción, como la actividad política decisiva del ser en común. En contraste con la tradición marxista, quizás el trabajo [*labor*] —o, específicamente, el trabajo vivo— es el que suele figurar como la categoría más amplia y la práctica más valorada. Concebida como una capacidad humana colectiva y creadora, aprovechada por el capital para la producción de plusvalor, el trabajo vivo puede ofrecer tanto un punto de vista crítico desde el cual cuestionar las condiciones alienantes y explotadoras del trabajo moderno como un potencial utópico para orientar la especulación sobre la transformación revolucionaria de esas condiciones. En esta explicación, la capacidad humana para la labor puede verse obstaculizada por la organización del trabajo asalariado, pero como potencial creativo colectivo, también puede superarla.

El clásico enfoque arendtiano de las categorías, con la distinción de labor y trabajo, por un lado, y los negocios legítimos de lo político, por el otro, lo hace menos útil para mis propósitos. En cuanto a la tradición marxista, aunque reconozco el poder de la distinción que plantea, la encuentro inadecuada para una

crítica que apunta tanto a las estructuras del trabajo como a sus valores dominantes. El problema con la categoría de trabajo vivo desplegada de esta manera como una alternativa al trabajo es, a mi modo de ver, que está capturada por la misma concepción esencializada del trabajo y por una noción inflada de su significado, que es lo que debería ponerse en cuestión. En la medida en que todo ello está imbuido de los valores productivistas que quiero problematizar, ni nos puede proporcionar la fuerza crítica necesaria para cuestionar la ética dominante del trabajo ni puede generar un modo alternativo de valorar una visión de la sociedad del trabajo no perfeccionada sino superada.⁷ En línea a este respecto con el marxismo antiprodutivista de Postone, el análisis subsiguiente no pretende avanzar en una «crítica del capitalismo desde el punto de vista del trabajo» sino llevar a cabo una «crítica del trabajo en el capitalismo» (Postone, 1996: 5). Mi negativa a distinguir entre trabajo y labor es, por lo tanto, una especie de apuesta: al no abrir una vía para una mirada del trabajo desalienado y no explotado bajo la apariencia del trabajo vivo, que podría estar a la altura de los ideales de la ética del trabajo sobre la necesidad y las virtudes laborales y que merecería los extravagantes elogios que tal ética otorga, espero concentrar y ampliar la crítica del trabajo así como inspirar lo que espero que sea una imaginación más radical de los futuros más allá del trabajo.

En lugar de la oposición entre labor y trabajo, emplearé una serie de distinciones a lo largo de mi argumentación para asegurar una cierta mirada crítica de las dimensiones particulares del trabajo y para imaginar otras posibilidades. Esto incluirá la distinción entre el tiempo de trabajo y el tiempo de no-trabajo, entre trabajo y vida, entre el tiempo para lo que se nos obliga a hacer y el tiempo para «lo que queramos» o —para subrayar las diferencias en otro nivel de abstracción— entre la categoría contra el trabajo [*antiwork*] utilizada para señalar el momento deconstructivo de esta crítica de la sociedad del trabajo, y el concepto de más allá del trabajo [*postwork*] que ofrece un espacio a algo que está por venir.

⁷ Harry Cleaver (2002) ofrece un argumento similar en contra de la distinción labor-trabajo.

Trabajo y clase

Como para los propósitos de este análisis vamos a suspender la distinción entre trabajo y labor, la relación entre trabajo y clase es un vínculo que quiero mantener, aunque sea de una manera oblicua. La clase es, por supuesto, una categoría central de la economía política marxista, como Marx deja claro en lo que sigue al pasaje de *El capital* antes citado. Consideremos lo primero que vemos cuando acompañamos a los dos dueños de la propiedad —en un caso, dinero; en el otro, fuerza de trabajo— a medida que descienden del Edén del intercambio de mercado donde se reúnen para intercambiar equivalentes a la sede oculta de la producción donde una de las partes se pone a trabajar.

Al dejar atrás esa esfera de la circulación simple o del intercambio de mercancías se transforma en cierta medida, según parece, la fisonomía de nuestras *dramatis personæ* [personajes]. El otrora poseedor de dinero abre la marcha como capitalista, el poseedor de fuerza de trabajo lo sigue como su obrero. (Marx, 2008: 214)

Si antes vimos a dos individuos iguales, cada uno en posesión de una mercancía, que acuerdan hacer un intercambio para su beneficio mutuo, ahora somos testigos de la desigualdad que se para al que se adelanta y a quien le sigue; con este cambio en la localización de la percepción del lugar del mercado al lugar de trabajo, se pone en evidencia la existencia de una jerarquía social basada en la clase.

A pesar de la centralidad de la clase en el análisis marxista tradicional, el trabajo continúa siendo mi objeto de estudio privilegiado y terreno preferido para la lucha política, así que permítanme decir algo sobre la relación entre el trabajo y la clase y lo que podría estar en juego en las diferentes formulaciones de sus términos. Hay al menos dos maneras de enfocar la relación entre las categorías: una establece una distinción bastante aguda entre ellas, mientras que la otra encuentra preocupaciones superpuestas. Empezaré con la primera. La diferencia entre los conceptos quizás se plantee de la manera más clara cuando el trabajo

entendido como un proceso se compara con la clase concebida en términos de resultado; es decir, como una categoría (ya sea explicada por referencia a la propiedad, la riqueza, el ingreso, la ocupación o las formas de pertenencia) diseñada para mapear patrones de desigualdad económica. En la medida en que la clase se defina y se mida de esta manera, como un resultado más que como una actividad, entonces su utilidad para mis propósitos será limitada.

Por supuesto, no soy la primera en plantear estas preocupaciones respecto a este enfoque de la categoría de clase. Por ejemplo, durante mucho tiempo dentro del feminismo marxista se han debatido las potenciales deficiencias del concepto. Después de todo, la originaria «cuestión de la mujer» fue generada por la disyuntiva entre las categorías de género y clase y los interrogantes que esto planteó sobre la relación entre el feminismo y la lucha de clases. Pero el problema con la clase para las feministas de la segunda ola no era solo que pudiera ser inadecuada para campos de análisis más amplios y extraeconómicos; el problema era que, en la medida en que la clase se concibió —como pasó con frecuencia— como una categoría ciega al género y a la raza, su capacidad para dar cuenta de cualquier jerarquía económica también estaba limitada. Por algunas de las mismas razones por las que yo priorizo la categoría de trabajo sobre la de clase, Iris Young argumentó en favor de sustituir clase por la categoría marxista de división del trabajo como un analizador primario del feminismo marxista. En esta contribución clásica al feminismo marxista de la segunda ola, Young describe al menos dos ventajas de este cambio metodológico. En primer lugar, la división del trabajo tiene un alcance más amplio que la clase y a la vez permite aplicaciones más específicas. No solo puede registrar múltiples divisiones del trabajo, por clase pero también por género, raza y nación, sino que además, como explica Young, puede mostrar las «divisiones y contradicciones específicas *dentro de una clase*» (1981: 51; énfasis propio) —no solo en términos de género, raza y nación sino también, potencialmente, de ocupación e ingresos—. Así, la categoría de división del trabajo por género, por ejemplo, permite centrarse en patrones generizados de trabajo «sin asumir que todas las mujeres en general o todas las mujeres de una

sociedad en particular tienen una situación común y unificada» (ibídem: 55). Al igual que división del trabajo, la categoría de trabajo me parece más amplia y, simultáneamente, más afinada que la categoría de clase. Después de todo, el trabajo, incluyendo su ausencia, tiene importancia y a la vez se experimenta de una manera diferente dentro y a través de los ejes de clase, género, raza y nación. En este sentido, la política de y contra el trabajo tiene el potencial de expandir el terreno de la lucha de clases para incluir a actores más allá de esa figura clásica de la tradicional política de clase, el proletariado industrial.

Consideremos también la segunda ventaja señalada por Young: «La categoría de la división del trabajo se puede referir no solo a un conjunto de fenómenos más amplios que los de clase, sino también más concretos». A diferencia de la clase, según ella, la división del trabajo «se refiere específicamente a la *actividad* del trabajo en sí y a las relaciones sociales e institucionales específicas de esa actividad», procediendo así «al nivel más concreto de las relaciones particulares de interacción e interdependencia en una sociedad» (ibídem: 51). De esta manera, mientras que la clase aborda el resultado de la actividad laboral, la división del trabajo apunta hacia la actividad en sí misma. Aquí también hay semejanzas entre el interés de Young por la categoría de la división del trabajo y mi foco en el trabajo: después de todo, el trabajo, incluida su falta, es la forma en la que la valorización capitalista es más directa y más intensa en las vidas de cada vez más personas. Esta política del trabajo se podría concebir como una manera de vincular las experiencias del trabajo en el día a día y a veces de noche en noche — espacios, relaciones y temporalidades; prácticas físicas, afectivas y cognitivas; sus dolores y placeres — con la problemática política de sus actuales modos y códigos de organización y relaciones de mando.⁸ Aunque la categoría de clase sigue siendo analíticamente poderosa, yo diría que su utilidad política es menos significativa. El problema es que si bien la categoría de clase antagonista del período industrial —la «clase obrera»— puede describir con precisión

⁸ La noción de «relaciones de mando» está adaptada de la categoría de Dorothy Smith (mucho más rica) de «relaciones de mandar» (1987: 3).

la relación de la mayoría de las personas con el trabajo asalariado incluso en una economía posindustrial, cada vez es menos probable que estas personas se identifiquen como miembros de esa clase. La categoría de clase media ha absorbido tantas de nuestras energías subjetivas que es difícil ver cómo hoy en día en Estados Unidos la clase obrera podría servir como un lugar común viable. Por otra parte, una política del trabajo apunta a una actividad más que a una identidad, y a un componente central de la vida cotidiana más que a un resultado. De nuevo, a este respecto, la lucha por el trabajo tiene el potencial de abrir un terreno más extenso que el de la tradicional política de clase, en la medida en que el problema del trabajo tiene el potencial de apelar —aunque de formas muy diferentes— a distintos grupos según ingresos, ocupación e identidad.

Las ventajas del trabajo sobre la clase se extienden más allá de su amplitud y tangibilidad. Para Marx, cuando privilegia el trabajo como punto de entrada en el análisis materialista de la sociedad capitalista —en lugar de comenzar, por ejemplo, con la desigualdad política o la pobreza—, es crucial la relación entre el trabajo y la agencia que él asume como fundamental para una política anticapitalista. Así, en *La ideología alemana* Marx y Engels distinguen su metodología materialista no solo del idealismo de los jóvenes hegelianos, sino también del sello «ahistórico» del materialismo de Feuerbach que pudo haber reconocido, tomando otra de las formulaciones de Marx y Engels, «que las circunstancias hacen a los hombres» pero no necesariamente que «los hombres hacen las circunstancias» (Marx y Engels, 1970: 59). El materialismo, como lo entienden Marx y Engels, no es solo una cuestión de construcción social de los sujetos sino una cuestión de la actividad creadora, de hacer y fabricar, cuyas trayectorias ontológicas son igualmente sincrónicas y diacrónicas. Al centrarse en las prácticas laborales o en la «*actividad viva y sensible*» (ibídem: 64), el materialismo, tal y como lo conciben Marx y Engels, no trata solo de la construcción social de los sujetos sino de la actividad creadora, de la capacidad no solo de fabricar las mercancías sino de rehacer el mundo. De esta manera, la atención a las prácticas laborales, al proceso de trabajo y a las relaciones laborales, me parece que puede dar cuenta del poder de los

trabajadores para actuar, en contraste con el relativo desempoderamiento que se nos presenta en los resultados económicos que las categorías de clase a menudo mapean y miden.⁹

Por lo tanto, al menos desde esta perspectiva, la clase y el trabajo pertenecen a diferentes campos de análisis; mi proyecto persigue un estudio crítico del trabajo en lugar de un análisis de clase, y una política contra el trabajo que sustituya a la lucha de clases. Pero hay otra manera de abordar la clase que no produce un contraste tan fuerte con la categoría de trabajo y que da lugar a un enfoque diferente y, creo, más convincente para este terreno. La distinción entre los dos campos de análisis se hace bastante menos clara cuando la clase también se concibe en términos de un proceso más que como un resultado. Las nociones de clase procesuales rompen con el funcionalismo de los mapeos estáticos de las formaciones de clase atendiendo a las prácticas y relaciones dentro de las cuales éstas se aseguran, se recrean y producen desafíos.¹⁰ Si se piensa la clase como un proceso de enclasmamiento [*becoming classed*], puede ser que el trabajo —incluyendo las luchas sobre lo que cuenta como trabajo— pueda concebirse como una lente útil a través de la cual abordar la clase; de esta manera, la lucha contra el trabajo podría ser un terreno para la política de clase.

Pero permítanme agregar una advertencia: en lugar de concebir los agrupamientos y las relaciones de clase como el fundamento de la política contra el trabajo, como aquello que le proporciona su combustible y forma organizativa, se podría entender que más bien las clases emergen de tales esfuerzos. En esta lectura, la formación de clase, o lo que la tradición autónoma llama composición

⁹ Aquí debe notarse que los conceptos de trabajo vivo y trabajo se hacen más compatibles si el trabajo vivo se concibe más que como una esencia interior o estándar normativo, como un potencial para una agencia específicamente política. De esta manera, el concepto no sirve tanto como lente crítica sino como «una fuente de la autovalorización de los sujetos y los grupos, como la creación de la cooperación social», como el potencial para construir alternativas (Negri, 1996: 171). Véase también el enfoque similar a esta categoría de Jason Read (2003: 90-91).

¹⁰ Aproximaciones diferentes pero compatibles a la clase como proceso incluyen la revisión de la clase de Joan Acker desde una perspectiva feminista (2000), la insistencia de Stanley Aronowitz en una teoría de la clase que enfatiza el tiempo social sobre el espacio social (2003) y el modelo de William Corlett (1998) de la «acción de clase» como un proceso de autodeterminación del trabajo.

de clase, se concibe mejor como un resultado de las luchas más que como su causa. La particular composición de la clase trabajadora que pudiera emerger de esta política del trabajo —es decir, las colectividades unidas en torno a estos temas y las rupturas que podrían desarrollarse en los intersticios de las luchas contra el trabajo y en relación con los imaginarios más allá del trabajo— sigue siendo una cuestión abierta. En la medida en que esta perspectiva tiene el potencial de trascender las divisiones de clases tradicionales, una política contra el trabajo podría servir para deconstruir el campo de la política de la clase trabajadora y reconstituirla de una manera diferente y quizás más amplia.

Así pues, en realidad no apunto a dejar de pensar en la clase, señalo que una vía más prometedora políticamente es abordar la clase centrándose en el trabajo: porque el trabajo está muy extendido, es una parte muy significativa de la vida cotidiana y es algo que hacemos más que una categoría que se nos asigna; por todas estas razones se puede plantear como un asunto político. Por esta razón, el trabajo es un punto de entrada en el campo del análisis de clase a través del cual podemos ser más capaces de hacer los procesos de clase más visibles, más legibles y mucho más relevantes y, en ese proceso, quizás, incitar las formaciones de clase que están por venir.

Libertad e igualdad

Puesto que mi análisis ignora la diferencia entre trabajo y labor y, en última instancia, desvía la cuestión de la relación precisa entre trabajo y clase, presumimos el significado de otra distinción: aquella entre libertad e igualdad. Para tener una idea de cómo se concibe este par de conceptos para los propósitos de este proyecto, volvamos una vez más a la descripción de Marx de lo que vemos cuando descendemos con los propietarios del dinero y la mano de obra desde la esfera del intercambio de mercado hasta la esfera de la producción. Para recordar nuestra discusión anterior sobre el pasaje, acompañar el cambio de escenario es un cambio visible en la fisonomía del *dramatis personae*: vemos

al propietario del dinero adelantarse como capitalista, mientras que el poseedor de la fuerza de trabajo sigue detrás como trabajador. «El uno —continúa Marx— significativamente sonríe con ínfulas y avanza impetuoso; el otro lo hace con recelo, reluciente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: *que se lo curtan*» (2008: 214). Mientras que, como ya se ha señalado, hemos sido testigos de la equivalencia formal de los contratistas en el mercado laboral, en el ámbito del trabajo descubrimos la jerarquía. Como la conclusión del pasaje sugiere, sin embargo, no solo se revela la desigualdad, con el capitalista avanzando y el trabajador detrás, sino también la subordinación, con el primero sonriente e impetuoso, y el segundo receloso y reluciente. En otras palabras, el análisis crítico del trabajo no solo revela la explotación sino también la dominación, como enfatiza la referencia a la violencia del pellejo curtido.¹¹

La dominación y la subordinación experimentadas en el trabajo no son simples incidencias en los procesos de explotación. El análisis de Carole Pateman del contrato de trabajo es iluminador en este punto. En su lectura, el problema con el contrato de trabajo no se deriva simplemente de la entrada forzada que se asegura dada la ausencia de alternativas viables al trabajo asalariado, ni tampoco se trata solo de la desigualdad que se produce como resultado de los términos del contrato. Por traducir esto en un vocabulario marxista, el problema no puede reducirse ni al trabajo forzado ni a la explotación. Más bien, necesitamos prestar más atención a la relación de dominación y sumisión que el contrato de trabajo asalariado autoriza y que moldea el ejercicio del trabajo. La explotación es posible, señala Pateman, porque «el contrato de trabajo produce al capitalista como patrón; él tiene el derecho político de determinar cómo se utilizará el trabajo del trabajador» (1988: 149). Esta relación de mando y obediencia, el derecho que se concede por contrato al empleador de dirigir a sus empleados, no es tanto un subproducto de la explotación como su misma condición previa.

¹¹ Una relación que podría haber sido capturada por una lógica cuantitativa, evaluada por la distancia entre quien avanza y quien está detrás, se muestra como algo que debe ser captado también en términos cualitativos, en tanto actitud, afecto, sentimiento e intercambio simbólico.

Marx también parece tener bastante claro que el problema del trabajo no puede reducirse en términos de su recompensa, sino que se extiende al corazón mismo de la relación salarial y del proceso de trabajo que conlleva. Por eso insiste en describir el programa de elevar los salarios solo como «un pago mejor para el esclavo» (1964: 118). Centrarse demasiado en los resultados más que en los procesos, y en la desigualdad pero no en la no-libertad, es empobrecer la crítica del capitalismo. Marx reflexiona respecto a este inadecuado enfoque en la «Crítica del Programa de Gotha» (1978: 535):

Es como si, entre esclavos que al fin han descubierto el secreto de la esclavitud y se alzan en rebelión contra ella, viniese un esclavo fanático de las ideas anticuadas y escribiese en el programa de la rebelión: ¡La esclavitud debe ser abolida porque el sustento de los esclavos, dentro del sistema de la esclavitud, no puede pasar de un cierto límite, sumamente bajo!

Me interesa pues añadir a la crítica de las dimensiones explotadoras y alienantes del trabajo el enfoque de sus relaciones políticas de poder y autoridad, como relaciones de gobernantes y gobernados. Tengo que señalar que para esta cuestión me inspiro no solo en estas lecturas de Marx, sino en ciertas tendencias del feminismo de los años setenta. El compromiso con la libertad junto con, o más allá de, la igualdad, fue lo que distinguió a los sectores más radicales de la segunda ola del feminismo estadounidense de las feministas liberales de la época. Con el rechazo a obedecer el cartel de «prohibido el paso» colocado en la puerta que llevaba a los terrenos llamados privados de la familia, el matrimonio y la sexualidad —un cartel destinado a prohibir el análisis político sobre relaciones que se creían regidas únicamente por las exigencias de la naturaleza o las prerrogativas de la elección individual— los elementos radicales del movimiento no buscaban la asimilación de las mujeres al *status quo*, sino una transformación radical de la vida cotidiana.¹² El objetivo no era,

¹² De hecho, como declaró una famosa feminista radical con una combinación de osadía y grandiosidad no poco común en el feminismo de los años setenta,

por utilizar el vocabulario de la época, la mera igualdad de las mujeres con los hombres, sino la liberación de las mujeres. Por supuesto, precisamente, de qué era de lo que se iban a liberar era un tema de intensos debates, pero el lenguaje de la liberación y el proyecto de concebir un estado de libertad más allá de la igualdad sirvieron para abrir un horizonte de imaginación feminista más amplio y señalar nuevas agendas para la acción.

Además de la liberación de las mujeres de los años setenta, sobre lo que a continuación añadiré más cosas, otra fuente de este proyecto proviene de trabajos recientes en teoría política que afirman la libertad como un importante objetivo feminista. El trabajo de Wendy Brown y Linda Zerilli es particularmente valioso por sus intentos de abordar «el proyecto del feminismo en un marco centrado en la libertad» (Zerilli, 2005: 95). Aquí, la libertad se entiende más allá del modelo liberal de la posesión individual, como algo que emana de la voluntad soberana y protege su independencia de modo que, por citar una conocida formulación, «el individuo es soberano sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo y mente» (Mill, 1986: 16). En su lugar, la libertad se ve como una práctica, no como una posesión, un proceso más que una meta. Tanto si se extrae de las cualidades simultáneamente creadoras y destructivas de la voluntad de poder en el análisis nietzscheano de Brown, como de las capacidades originarias y desconcertantes de la acción humana en el relato arendtiano de Zerilli, en estos textos la libertad aparece como un fenómeno de dos caras. Por un lado, se describe como una práctica antidisciplinaria, es decir, por usar la formulación de Brown, como «una lucha permanente contra aquello que de otro modo se hará por nosotros» (1995: 25). Pero hay más: la libertad también es una práctica creativa, lo que Zerilli describe como una práctica colectiva de construcción de mundo y que Brown caracteriza como un deseo de «participar en moldear las condiciones y términos de vida», un ansia «de generar un futuro en el que estemos juntos en lugar de estar a la deriva o sobrevivir» (1995: 4). La libertad, por lo tanto, depende

«si hubiera otra palabra más abarcadora que revolución, la usaríamos» (Fires-tone, 1970: 3).

más de la acción colectiva que de la voluntad individual, y esto es lo que la hace política. Aunque la libertad es, por esta razón, una práctica relacional, no es un juego de suma cero en el que cuanta más tiene alguien, menos puede disfrutar el resto. La libertad considerada como una cuestión de autodeterminación individual o auto-soberanía se reduce a un fenómeno solipsista. Más bien, como una práctica de construcción de mundo, la libertad es un esfuerzo social y, por lo tanto, necesariamente político. Es, como diría Marx, una capacidad de la especie más que una capacidad individual o, como sostiene Zerilli basándose en una formulación arendtiana, la libertad requiere pluralidad (2005: 20). Así, provocadoramente Arendt declara: «Si los hombres desean ser libres, precisamente deben renunciar a la soberanía» (1961: 165). La libertad en este sentido no demanda la ausencia de poder, sino su democratización.

Aunque teóricas políticas como Brown y Zerilli son útiles para elaborar una noción de libertad que pueda servir como analizador central y principio de aspiración política, tal y como se ha señalado anteriormente, la teoría política en general no ha prestado atención suficiente al trabajo. El trabajo ha sido relativamente desatendido no solo en tanto que práctica productora de jerarquías —como lugar de generización, racialización y enclasmiento— sino también como ámbito en el que desarrollar y reivindicar una política centrada en la libertad. Sin embargo, al mismo tiempo, como nos recuerda Michael Denning, «el lugar de trabajo sigue siendo la principal asociación sin libertad de la sociedad civil» (2004: 224). Es el lugar donde las personas enfrentan muchas de las relaciones de dominación y subordinación más palpables y persistentes, incluso si desde una perspectiva convencional éstas no se perciben como algo potencialmente alterable ni se consideran como un asunto propiamente político. Sin duda, si una teoría política del trabajo debe abordar el problema de la libertad, una teoría política de la libertad debe también centrarse en el trabajo. Mi interés consiste, por tanto, en desarrollar una teoría política feminista del trabajo que pueda plantear el trabajo en sí mismo —sus estructuras y su ética, sus prácticas y relaciones— no solo como una máquina de

generación de desigualdades sino también como un problema político acerca de la libertad.¹³ Vincular esta pareja conceptual con la distinción anterior entre clase y trabajo podría ayudar a aclarar lo que pretendo. Más que una política de clase centrada en las cuestiones de redistribución y justicia económica —que en particular busque alterar los niveles salariales para rehacer el mapa de categorías de clase—, la política del trabajo que me interesa reivindicar investiga las cuestiones del mando y el control sobre los espacios y tiempos de vida, y persigue la libertad de participar en dar forma a lo que colectivamente podemos hacer y a lo que juntos podríamos llegar a ser. Si lo que yo llamo una «política que busca resultados para la clase» [*politics of class outcomes*] pone en el centro la denuncia de las desigualdades de la sociedad capitalista, la política del trabajo que me gustaría que se desarrollase también exigiría una crítica de la ausencia de libertad.¹⁴

La vuelta del feminismo marxista

Aunque me baso en diversas fuentes, el feminismo marxista anglosajón es la corriente del feminismo de los años setenta que ha tenido mayor impacto en la teorización del trabajo tal y como lo planteo.¹⁵ En tanto que intento de mapear las economías políti-

¹³ Obviamente, aquí me separo de los análisis arendtianos más ortodoxos —y más aún de los análisis nietzscheanos— que excluyen que el trabajo mismo sea un tema propio de lo político.

¹⁴ Sin duda, afirmar el valor de esta última agenda centrada en la libertad no implica desechar la importancia actualmente creciente de las agendas más centradas en la igualdad.

¹⁵ Por lo general, usaré la etiqueta «feminismo marxista» para describir una amplia variedad de feminismos, incluido el mío, a pesar del hecho de que a veces recorro a fuentes identificadas más típicamente (y que con frecuencia incluso se autodenominan) feministas socialistas. La distinción entre feminismo marxista y feminismo socialista no siempre está clara. A menudo se distinguen por el periodo, con el feminismo marxista como precedente del desarrollo del feminismo socialista, y éste último como una síntesis del marxismo y el feminismo radical desarrollado en los años setenta. El término «socialista» también se utiliza a veces como una manera de designar un proyecto más expansivo e inclusivo dirigido al análisis económico-político, pero no necesariamente marxista *per se*. Prefiero el término «feminismo marxista» por dos razones: en primer lugar, porque mi

cas capitalistas y los regímenes de género desde una perspectiva simultáneamente anticapitalista y feminista, en su día esta tradición investigó cómo diversas prácticas laborales generizadas son usadas por, y al mismo tiempo pueden potencialmente romper con, las formaciones sociales capitalistas y patriarcales.¹⁶ De esta literatura, tres objetivos resultan especialmente relevantes para mis intereses: extender públicamente el debate sobre el trabajo, politizarlo y transformarlo radicalmente. Sin embargo, estos elementos deben ser revisados para resultarme útiles; utilizaré la categoría de rechazo del trabajo introducida anteriormente como herramienta para reconfigurar cada uno de estos objetivos.

La tradición marxista, o socialista como algunas prefieren llamarla, inspira este proyecto ante todo por su foco en el trabajo, considerado tanto punto de entrada en el análisis crítico del patriarcado capitalista como lugar clave de la acción política. Como señala Froines (1992: 128), «el feminismo socialista implica prestar una atención constante a las mujeres *en relación con nuestra capacidad como trabajadoras* y en toda nuestra diversidad». Quizás su contribución más significativa a la teoría crítica del trabajo de los años setenta fue la expansión de esta categoría. Las feministas insistieron en que el trabajo «reproductivo», en gran medida no asalariado, que hacía que el trabajo «productivo» fuera posible en el día a día y a lo largo de generaciones, era un trabajo socialmente necesario y que por lo tanto sus relaciones formaban parte del modo de producción capitalista. Lo que se había codificado como ocio era de hecho trabajo, y esas expresiones supuestamente espontáneas de la naturaleza de la mujer realmente eran habilidades prácticas. En sus esfuerzos por adaptar los

propio trabajo y muchos de sus puntos de referencia, como la literatura sobre el salario para el trabajo doméstico, está en deuda con las tradiciones teóricas marxistas; y en segundo lugar, porque soy escéptica respecto a la relevancia contemporánea del término «socialista», un punto que ampliaré más adelante.

¹⁶ El periodo desde finales de los sesenta a comienzos de los ochenta es el de influencia máxima del feminismo marxista dentro de la teoría feminista estadounidense. En el presente tal proyecto sigue vivo a menudo con otras etiquetas, y entre otras cosas explora cómo la organización actual del trabajo asalariado y no asalariado —incluidas las divisiones del trabajo de clase, género, raza y transnacionales— está implicada en la construcción y mantenimiento de diferencias y jerarquías de clase, género, raza y nación.

conceptos y métodos marxistas a estas nuevas preocupaciones, estas feministas pusieron en tela de juicio la definición de trabajo de esta tradición. Nancy Hartsock lo describe como un añadido al relato de Marx sobre el propietario del dinero y el propietario de la fuerza de trabajo. Volviendo a ese pasaje una última vez, si después de descender con el capitalista y el obrero a la esfera del trabajo asalariado siguiéramos hacia el hogar del obrero, hacia otra sede oculta de producción, podríamos observar otro cambio en el *dramatis personae*:

El que antes seguía por detrás como trabajador, con recelo y re-luctante, sin nada que esperar más que que le curtan el pellejo, ahora se adelanta, mientras una tercera persona, no específicamente presente en la explicación de Marx de las transacciones entre capitalista y trabajador (ambos hombres) sigue tímidamente por detrás, llevando las compras, el bebé y los pañales. (Hartsock, 1983: 234)

Siguiendo al trabajador no solo del lugar del mercado al lugar de trabajo, sino también del lugar del empleo al espacio doméstico, encontramos la evidencia no solo de la jerarquía de clase, sino de formas de explotación y patrones de desigualdad específicamente generizados. Al descender al espacio del hogar, aún más oculto e incluso más intensamente privatizado, vemos hombres y mujeres que, pudiendo parecer formalmente iguales bajo la ley, se transforman en sujetos relativamente privilegiados y penalizados a través de la división generizada del trabajo. Así, las feministas marxistas de los años setenta exploraron los medios a través de los cuales las jerarquías de género producen trabajadoras no asalariadas para el modo doméstico de reproducción, al mismo tiempo que garantizan una fuerza laboral secundaria o terciaria más barata y más flexible. Estas feministas debatieron sobre el valor exacto para el capital del trabajo doméstico no asalariado de las mujeres y mostraron la hiperexplotación de las mujeres asalariadas en todo el mundo. Además estudiaron las interconexiones entre la familia, el mercado de trabajo, los procesos de trabajo asalariado y no asalariado, y el Estado de bienestar. Como veremos, de hecho, muchos de sus conocimientos

sobre las condiciones del trabajo de las mujeres bajo el fordismo encajarán todavía mejor en las formas de trabajo típicas de las economías posfordistas. Al extender sus esfuerzos por hacer público el trabajo, politizarlo y transformarlo, en el campo del trabajo doméstico, las feministas complejizaron y elevaron la apuesta de esos tres proyectos de un modo muy útil. Lo que al principio parecía ser un mero añadido a los análisis marxistas, de hecho, requirió un vasto replanteamiento de sus conceptos, modelos, análisis críticos y miradas utópicas.

Por su énfasis en el trabajo, las tendencias productivistas en esta tradición resultan más problemáticas, igual que otras versiones de la teoría marxista. Como ya hemos señalado, el feminismo ha reproducido con frecuencia su propia versión de la ética del trabajo, ya sea en el proceso de defender el trabajo asalariado como alternativa a la domesticidad femenina tanto en el feminismo liberal como en el marxismo tradicional, o a través de los intentos de obtener el reconocimiento de los modos de trabajo no asalariado como un trabajo socialmente necesario. El feminismo, incluyendo gran parte del feminismo marxista de los años setenta, ha tendido a centrarse más en la crítica de la organización y distribución del trabajo que en el cuestionamiento de sus valores. Por lo tanto, la tradición marxista autónoma puede resultar útil al centrar su aparato analítico simultáneamente en el trabajo y en el rechazo de su ética tradicional. En esa tradición, lo central no es solo la primacía analítica de la imposición del trabajo como fundamento para el modo de producción capitalista, sino también la prioridad política del rechazo del trabajo — una prioridad grabada en el llamamiento no a la liberación de trabajo sino a la liberación *del trabajo* (véase Virno y Hardt, 1996: 263). El rechazo del trabajo es un modelo de resistencia a los modos de trabajo que actualmente se nos imponen y a su defensa ética y, a la vez, una lucha por una relación diferente con el trabajo que nace de la autonomía colectiva que podría ayudarnos a garantizar una ética más allá del trabajo y más tiempo de no-trabajo. Como una vía para insistir simultáneamente en la importancia del trabajo y en el cuestionamiento de su valoración, para mi proyecto será de especial importancia la literatura feminista marxista sobre el

salario para el trabajo doméstico, con raíces en un feminismo italiano que como señalaba una de sus participantes «se caracterizó con más énfasis que en otros países por el *leitmotiv* de “trabajo/rechazo del trabajo”» (Dalla Costa, 1988: 24).

Así, el trabajo no es solo un lugar de falta de libertad, sino también un lugar de resistencia y de contestación.¹⁷ Esto me lleva al segundo elemento de la literatura feminista marxista que me ha parecido didáctico: el compromiso con la politización del trabajo. Las feministas marxistas no se centraban solo en las trabajadoras explotadas sino también, por citar a una de estas autoras, en los sujetos «potencialmente revolucionarios» (Eisenstein, 1979: 8). Dentro de toda esta literatura, podemos encontrar que se atiende tanto a las estructuras de dominación como a las posibilidades de conciencia crítica, de prácticas subversivas y de puntos de vista feministas que podrían desarrollarse en su seno. Esta inversión en la construcción de sujetos políticos colectivos sobre la base de, o en relación con, las prácticas, las relaciones y las subjetividades en el trabajo para mí sigue siendo una dimensión de estos textos de la mayor importancia para el feminismo contemporáneo. Refiriéndose como ejemplo a un marxismo que concibió al proletariado industrial como una clase revolucionaria no tanto porque no tenía nada que perder salvo sus cadenas sino sobre todo porque tenía el poder de crear un mundo nuevo, muchas de estas autoras se concentran en las formas en las que los modos feminizados de trabajo —marginados por, y sin embargo fundamentales para, los procesos de valorización capitalista— podría proporcionar claves para una fuerza crítica y espacios para alternativas posibles.

Esta comprensión más amplia del trabajo también implicó una transformación de lo que podía reconocerse como política anticapitalista, al alcanzar un conjunto de lugares y temas más allá del modelo industrial de cooperación productiva del marxismo ortodoxo centrado en la fábrica en la que se imaginaba

¹⁷ Tal como Barbara Ehrenreich explicó en su comprensión del proyecto feminista socialista en 1976, tanto marxistas como feministas «buscan entender el mundo, no en términos de equilibrios estáticos, simetrías, etc. (como en las ciencias sociales convencionales), sino en términos de antagonismos» (1997: 66).

que el proletariado era el sujeto singular revolucionario. Para este terreno político expandido, el foco central del análisis se podría describir mejor como una contradicción entre la acumulación de capital y la reproducción social;¹⁸ en este sentido, el capital requiere tiempo tanto para «consumir» como para producir (o reproducir) la fuerza de trabajo, y el tiempo dedicado a una cosa a veces se pierde en la otra. Las exigencias competitivas de crear plusvalor y sostener las vidas y socialidades de las que depende constituyen una potencial falla en las economías políticas capitalistas, lo que podría servir para generar pensamiento crítico y acción política; por ejemplo, en las condiciones del fordismo esto significaba que el capital dependía de un modelo de reproducción social basado en la familia, que era en cierto modo funcional a sus propósitos, pero que por otra parte constituía un potencial obstáculo a su hegemonía. Así, en la literatura de gestión empresarial que abarca los periodos fordista y posfordista encontramos una necesidad expresa de localizar y preservar algún tipo de equilibrio entre trabajo y familia —una relación que muchas feministas lucharon por señalar como producto de una imposición normativa y lugar de flagrantes contradicciones, más que como una propensión natural y un mero desequilibrio.

Así como la crítica del trabajo por parte del feminismo marxista se ha visto limitada por sus tendencias productivistas —al menos para los propósitos de este proyecto— igualmente el objetivo de encontrar y cultivar las posibilidades revolucionarias del trabajo a veces se ha visto comprometido por su subordinación a lógicas funcionalistas. La tentación del funcionalismo, por supuesto, no es exclusiva de la teoría feminista. Su presencia, de hecho, de algún modo refleja una elección metodológica y política: si nos concentramos en cómo los sistemas sociales persisten a lo largo del tiempo, o si resaltamos las maneras en las que pueden cambiar y cambian. Foucault lo explica de la siguiente manera:

¹⁸ Tal vez la literatura contemporánea que aborda más directamente la reproducción social como un analizador feminista, en este caso en el terreno de la economía política, venga de Canadá. Para algunos buenos ejemplos, véase Bakker y Gill (2003), Bezanson y Luxton (2006) y Luxton y Corman (2001).

debido a la inestabilidad y la impredecibilidad generadas por el «agonismo» de las relaciones de poder, por un lado, y la «intransitividad de la libertad», por otro, siempre existe la opción de que «los mismos acontecimientos y las mismas transformaciones puedan descifrarse tanto en el interior de una historia de luchas como desde el punto de vista de las relaciones de poder» (1983: 223, 226), un par de opciones entre las que podríamos decir que oscila su propia obra. Esta misma distinción metodológica marca también una división que existe desde hace mucho tiempo dentro de la tradición marxista. Así, por ejemplo, si bien ambos ofrecen mapeos sistemáticos de las lógicas capitalistas y de las formaciones sociales, los *Grundrisse* de Marx abordan el análisis desde el punto de vista de las crisis y el conflicto, mientras que *El capital* cuenta la historia desde la perspectiva de las capacidades de apropiación y recuperación del capital.

Por volver al caso del feminismo marxista, los residuos de las lógicas funcionalistas aparecen en lo que yo diría que es una comprensión limitada de la reproducción social. De hecho, hay al menos dos problemas relacionados con sus análisis desde una perspectiva contemporánea. En primer lugar, si bien estas autoras lograron desarrollar explicaciones más completas que cualquier otra disponible en ese momento de la relación entre la producción y la reproducción típicas de las economías políticas fordistas, estas explicaciones ya no se adecúan al proyecto de una cartografía posfordista. En los textos clásicos de este periodo, la producción y la reproducción se asociaron según la lógica de un modelo de sistema dual con dos espacios diferentes: el lugar de trabajo asalariado era el lugar del trabajo productivo y el hogar era el lugar del trabajo reproductivo no asalariado. En estos textos, el trabajo reproductivo a menudo incluía formas de trabajo no asalariado a través de las cuales los individuos satisfacen sus necesidades diarias de comida y refugio, y cuidan y crían a cada nueva generación para su reemplazo.¹⁹ Sin embargo,

¹⁹ «Así, se puede ver que la reproducción social incluye diversos tipos de trabajo —mental, manual y emocional— dirigidos a proporcionar el cuidado necesario —histórica, social y biológicamente definido— para mantener la vida existente y reproducir a la próxima generación» (Laslett y Brenner, 1989: 383).

bajo las condiciones de la producción posindustrial, posfordista y postaylorista, se vuelve difícil el siempre fastidioso ejercicio de distinguir entre producción y reproducción por esfera, tarea o relación con el salario. El modelo de los sistemas duales, siempre problemático, se vuelve aún más deficiente.

La segunda razón por la que los modelos antiguos ya no son defendibles nos lleva a la cuestión de su funcionalismo. Aquí está el problema: como tiende a ocurrir en estos análisis, la categoría de reproducción social no puede representar en su justa medida el conflicto con las lógicas y procesos de acumulación de capital cuando se reduce a la típica lista de trabajos domésticos. Los problemas específicos que se resaltan desde esta noción limitada de reproducción —la invisibilidad, devaluación y división generizada de las labores específicamente domésticas— podrían tener como respuesta una mayor dependencia de versiones mercantilizadas de tales servicios (por supuesto, sin resolverlas). Como sugiere la perspectiva del rechazo del trabajo, el problema con la organización de la reproducción social se extiende más allá de los problemas de invisibilidad, devaluación y generización de este trabajo. Si bien estoy de acuerdo en que el trabajo doméstico es socialmente necesario y está desigualmente distribuido (en la medida en que el género, la raza, la clase y la nación a menudo determinan quién lo va a realizar y en qué grado), me interesa ir más allá de afirmar que podría rectificarse el actual modelo de reproducción basado en el hogar si estos trabajos fueran plenamente reconocidos, adecuadamente compensados e igualitariamente divididos. Una concepción más amplia de la reproducción social, junto con el rechazo del trabajo, se podría utilizar como marco de una problemática más convincente. ¿Qué sucede cuando se entiende la reproducción social como la producción de formas de cooperación social de las cuales depende la acumulación o, alternativamente, como aquel resto de vida más allá del trabajo del cual el capital continuamente busca sacar provecho en sus tiempos, espacios, ritmos, propósitos y valores? Lo que busco es una concepción de la reproducción social —alrededor de la cual nos pudiésemos organizar— que pueda representar en su justa medida el antagonismo con las exigencias de la acumulación

de capital, un modelo biopolítico de reproducción social que no se transforme fácilmente en nuevas formas de trabajo y, por lo tanto, sea menos fácil de recuperar en la actual sociedad del trabajo.

El tercer aspecto de la tradición marxista feminista que quiero reconocer aquí es su capacidad de pensar dentro de un horizonte con potencial utópico, esto es, relacionado con la posibilidad de una profunda transformación (*Feminist Review Collective*, 1986: 8). El trabajo no es solo un lugar de explotación, de dominación y de antagonismo, sino también donde podemos encontrar el poder de crear alternativas sobre la base de conocimientos subalternados, subjetividades resistentes y modelos emergentes de organización. Al menos una parte de esta literatura se centra tanto en la política contra el trabajo como en los imaginarios más allá del trabajo. Pienso que la teoría feminista debería adoptar algo de esto: un modelo de política utópica que pueda «hacer de la creación de formas prefigurativas una parte explícita de nuestro movimiento contra el capitalismo» y que desafíe la «política del aplazamiento» que pospondría tales innovaciones a un futuro lejano después de «la revolución» (Rowbotham, Segal y Wainwright, 1979: 147, 140). Desde una perspectiva contemporánea, el problema de estas miradas sobre el cambio social radical es que fueron concebidas a menudo como variantes del socialismo, aunque se denominara «un nuevo tipo de socialismo» o se pensara como una revolución socialista que fuera igualmente feminista y antirracista.²⁰ Hoy en día, sin embargo, parece improbable que el socialismo pueda servir como un significante válido de alternativa poscapitalista. Surgen al menos tres problemas con el término. En un primer nivel, el problema del nombre en sí mismo: hace mucho que el lenguaje del socialismo no tiene resonancias en Estados Unidos en tanto vocabulario utópico legible y generativo (aunque de vez en cuando le siga sirviendo a la derecha como una distopía viable). Pero no es solo una cuestión de etiquetas; también se trata del contenido de esta mirada, que

²⁰ Es decir, en términos de «las nuevas formas de organización y las relaciones entre las personas que definimos como socialismo» (Sindicato de Mujeres de Berkeley-Oakland, 1979: 356), pero también a veces en los términos más extensos de lo que otro grupo identificó como una revolución socialista, feminista y antirracista (Combahee River Collective, 1979: 366).

tradicionalmente se ha centrado en la igualdad de carga laboral y una distribución más equitativa de las recompensas. En tanto que versión más justa de una forma social que se centra en el trabajo, busca más perfeccionar la sociedad del trabajo que transformarla.

Además de que la etiqueta está obsoleta y de su compromiso con el trabajo, hay un tercer problema con el legado del socialismo. Mientras que la tradición feminista marxista —o, más específicamente en este caso, la tradición feminista socialista— estaba dispuesta a afirmar el valor de las especulaciones utópicas sobre un futuro radicalmente diferente, en el uso del rótulo de «socialismo» a menudo parecía asumirse que este futuro podría ser nombrado y sus contornos básicos predeterminarse. En este sentido, anticipo aquí un argumento que desarrollaré en el capítulo cinco: las feministas socialistas parecerían «saber demasiado y demasiado pronto». Me parecen más fructíferas las miradas parciales respecto a las alternativas, los fragmentos o los destellos de algo diferente, que no pretenden sumarse a un proyecto de futuro ya nombrado con un contenido preconcebido. Usaré la etiqueta «sociedad más allá del trabajo» [*postwork society*] no tanto para anticipar una alternativa como para señalar un horizonte de posibilidad utópica, ya que me parece preferible mantener abierto el espacio a un futuro diferente con el término «pos» que suponer que somos capaces de nombrarlo como «socialista».

En resumen, podría decirse que mi proyecto comienza en una tradición histórica del feminismo marxista a menudo centrado en la categoría de clase, el ideal de igualdad, el problema del trabajo doméstico y la lucha socialista por más y mejor trabajo, que me gustaría redirigir, a través de prácticas e imaginarios a veces bastante diferentes, hacia las categorías de trabajo, libertad, reproducción social, vida, rechazo al trabajo y postrabajo. Así, utilizaré el trabajo como vía de entrada al territorio de la política de clase; la libertad para complementar y redirigir una teoría política anticapitalista que también se comprometa con la igualdad; el rechazo del trabajo para confrontar la sobrevaloración del trabajo; el campo de la reproducción social como parte de una lucha por arrancar más espacios de vida usurpados por el trabajo; y el utopismo más allá del trabajo para reemplazar al socialismo como horizonte de posibilidades y especulaciones revolucionarias.

Mapa de los capítulos

Las preguntas planteadas y los puntos de enfoque elaborados anteriormente sirven para sentar las bases de los argumentos específicos que aparecerán en los restantes capítulos. Un modo de abordar la estructura general de la discusión que sigue es separarla en dos partes: una primera parte, que abarca los capítulos 1 y 2, estaría centrada en las dimensiones de diagnóstico y deconstructivas de la teoría crítica del trabajo; la segunda parte, los capítulos 3, 4 y 5, se referiría a los aspectos prescriptivos y reconstructivos del proyecto. Mientras que el «rechazo» es la categoría que anima la primera parte, la «demanda» ancla el análisis en la segunda parte. La línea argumental comienza pues en el rechazo de los actuales términos de la sociedad del trabajo y avanza hacia las exigencias de cambio y la imaginación de futuros alternativos.

Como señalé anteriormente, la ética del trabajo está en el centro de la teoría política del trabajo y contra el trabajo que me gustaría empezar a elaborar. Una crítica del trabajo que pretenda desafiar el dominio que éste tiene sobre nuestras vidas debe abordar el discurso ético que da al trabajo su sentido y defiende su primacía. Los dos primeros capítulos tratan de desarrollar una explicación crítica de la ética del trabajo y de explorar algunos de los recursos teóricos a través de los cuales ésta podría ser puesto entre interrogantes. El capítulo 1 se concentra en la naturaleza y la función de la ética del trabajo en Estados Unidos. En lo que puede ser un punto de partida apropiado para un texto en deuda con los análisis marxistas, el capítulo 1 se basa en una de las críticas más famosas de esa tradición: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. Al rastrear las continuidades y cambios en la ética del trabajo a lo largo de sus diferentes encarnaciones —primero como una ética protestante y luego como una ética industrial y después posindustrial—, el análisis busca mapear la historia reciente de la ética del trabajo y abrir preguntas sobre su futuro. Hoy en día, cuando los regímenes neoliberales y posneoliberales exigen que casi todo el mundo trabaje por un salario (no importa que no haya suficiente trabajo

para todos), cuando la producción posindustrial emplea tanto las manos como las mentes y los corazones de las y los trabajadores, y cuando los procesos de trabajo postayloristas exigen cada vez más la autogestión de la subjetividad de modo que las actitudes y orientaciones afectivas para el trabajo produzcan ellas mismas valor, puede que el discurso ético dominante del trabajo sea más indispensable que nunca, y el rechazo de sus prescripciones aún más oportuno. El análisis intenta pues explicar no solo la longevidad y el poder de esta ética, sino también sus puntos de inestabilidad y vulnerabilidad.

El capítulo 2 explora algunas herramientas teóricas con las cuales podríamos explotar algunas de estas aperturas. Basándose en la crítica del productivismo de Jean Baudrillard, el capítulo explora las limitaciones de dos conocidos paradigmas de la teoría marxista, etiquetados aquí como «modernización socialista» y «humanismo socialista», y después se concentra en una explicación de la teoría del marxismo autónomo y en la práctica del rechazo del trabajo. La revisión crítica de los dos anteriores modelos ofrece una oportunidad para confrontar los supuestos y valores pro-trabajo que permanecen persistentemente incrustados en ciertos marcos teóricos, incluyendo algunos discursos marxistas, así como para ver los instructivos contrastes con los muy diferentes ejemplos del marxismo autónomo más reciente. No como rechazo de la actividad creativa o productiva, sino como rechazo de la configuración actual de la sociedad del trabajo y de su concepción moralizada del trabajo, el rechazo del trabajo nos sirve como centro de gravedad metodológico e inspiración continua para los modelos analíticos y especulativos que ocupan los siguientes capítulos. Tal y como aquí lo leo, el núcleo del rechazo del trabajo es a la vez deconstructivo y reconstructivo —o como los autónomos podrían describirlo, práctica de separación y proceso de autovalorización—, un análisis que persigue a la vez la crítica contra el trabajo y la invención más allá del trabajo.

En consonancia con este enfoque dual del rechazo del trabajo, el capítulo 3 marca un giro en el proyecto desde la carga crítica que acabo de describir hasta la tarea de construir alternativas posibles, desde el desarrollo de una crítica contra el trabajo hasta

la incitación de un imaginario político más allá del trabajo. Más específicamente, el texto gira en este punto y pasa de poner el foco en el rechazo del trabajo y su ética a ponerlo en las demandas de una renta básica garantizada (capítulo 3) y de una semana laboral de treinta horas (capítulo 4). La categoría de demanda utópica (una categoría que exploro con más detalle en el capítulo 5) es una de las vías por las que quiero concebir la relación entre el análisis contra el trabajo y el deseo, la imaginación y la voluntad más allá del trabajo, tal y como se figuran en la práctica de crear reivindicaciones políticas. Las demandas utópicas, incluidas las demandas por la renta básica y la reducción de la jornada, son algo más que simples propuestas de políticas públicas; también incluyen las perspectivas y modos de ser que las orientan, de las que surgen y que inevitablemente desbordan los textos y prácticas que las promueven. Por tanto, las estimaciones de su valor deben atender tanto a las posibilidades como a los límites de sus efectos estructurales y discursivos.

Pero primero: ¿por qué destacar estas demandas? Ciertamente hay una buena cantidad de demandas de cambio que merece la pena explorar, propuestas que podrían afectar a mejoras tangibles en las condiciones actuales de trabajo.²¹ La demanda del salario digno es un ejemplo obvio; a lo largo de Estados Unidos las campañas de reforma del salario digno han movilizado impresionantes niveles de actividad política y han conseguido victorias significativas. Me centro en las demandas de renta básica y reducción de la jornada por dos razones. En primer lugar, al igual que la demanda de salarios dignos y otras semejantes, representan importantes soluciones para algunos de los problemas del sistema existente de salarios y jornada. Una renta básica garantizada y universal mejoraría la posición de negociación de todos los trabajadores frente a los empresarios y permitiría a algunas personas optar por salir del trabajo asalariado sin el estigma

²¹ Aunque no sea tanto una demanda por el cambio como un reforzamiento de las políticas existentes, es importante tener en cuenta que incluso exigir que se cumplan las leyes vigentes sobre salarios y duración de las jornadas significaría una enorme diferencia, especialmente para las vidas de los trabajadores de bajos salarios. Véase Annette Bernhardt *et al.* (2009).

y la precariedad de los programas estatales basados en criterios de pobreza. Una semana laboral de treinta horas a tiempo completo sin una disminución de salario ayudaría a abordar algunos de los problemas tanto del empleo precario como del exceso de trabajo. La segunda razón de centrarse en estas demandas —que creo que las distingue de muchas otras demandas de reforma económica, incluyendo la demanda de un salario digno— es su capacidad no solo para mejorar las condiciones de trabajo sino para desafiar los términos de su dominio. Estas demandas no afirman tanto nuestro derecho al trabajo como nos ayudan a garantizar cierto grado de libertad frente a él.²² A los efectos de este proyecto, me interesan aquellas demandas que promuevan no solo reformas concretas en el trabajo sino que también abran preguntas sobre el lugar que ocupa el trabajo en nuestras vidas y despierten la imaginación de una vida que ya no esté tan subordinada a él—demandas que servirían como vectores más que como puntos de llegada—. ²³

El capítulo 3 comienza con una relectura del movimiento del salario para el trabajo doméstico de los años setenta, cuyas dimensiones más prometedoras han sido entendidas de un modo pobre, según argumentaré. Este ejemplo de la teoría y la práctica feminista marxista es particularmente relevante en mi argumentación debido a sus raíces en la tradición autónoma y por su compromiso con, y despliegue distintivo de, el rechazo del trabajo. Basándome en esta literatura y en algunos de sus singulares análisis sobre la economía política generizada del trabajo, su forma de lucha contra la organización del trabajo doméstico y su tratamiento de las prácticas políticas feministas en sus demandas, voy a proponer un razonamiento para una demanda distinta: la demanda de la renta básica garantizada. Sostengo que esta demanda puede cumplir con una parte del potencial de los salarios

²² Otro ejemplo es la demanda de que la sanidad sea universal y no dependa del vínculo con el empleo, aunque la crítica al trabajo *per se* en esa demanda sea menos directa que en el caso de las demandas de renta básica y reducción de jornada.

²³ La demanda de trabajar menos, tal y como la desarrollan Jonathan Cutler y Stanley Aronowitz, es poco común respecto a su capacidad de posicionar a los trabajadores para realizar más demandas: «Ninguna otra demanda de negociación mejora simultáneamente la posición de negociación» (1998: 20).

para el trabajo de hogar, al mismo tiempo que es más consistente en las condiciones de una economía política posfordista. Basándose en un marco tomado de la literatura sobre el salario para el trabajo doméstico, la demanda de la renta básica puede hacer algo más que presentar una reforma útil; puede servir tanto para abrir una perspectiva crítica sobre el sistema salarial como para generar visiones sobre la vida que no sean tan dependientes de los actuales términos y condiciones del sistema.

Esta particular comprensión de lo que es una demanda y de lo que puede provocar guía el análisis de otra demanda en el capítulo 4, la de la reducción de jornada. El capítulo explora la demanda de una jornada de seis horas sin disminución de salario, como una demanda que a la vez es de cambio de perspectiva y de provocación, al tiempo que una reforma útil y un marco conceptual que podría generar pensamiento crítico y debate público sobre la estructura y la ética del trabajo. En contraste tanto con quienes defienden una reducción de las horas de trabajo para ampliar el tiempo para la familia como con quienes obvian la relación íntima entre el trabajo y la familia cuando abordan la demanda, la propuesta de reducción de jornada que se desarrolla aquí se centra en la expansión de nuestra libertad no solo del mando capitalista sino también de las normas impuestas por la sexualidad y los estándares tradicionales de composición y roles apropiados para el hogar. Enfrentando, más que haciendo propios, los discursos normativos sobre la familia, la demanda de la reducción de la jornada se concibe aquí como una demanda para, entre otras mejoras, tener más tiempo para imaginar, experimentar y participar en las relaciones de intimidad y socialidad queelijamos. Este movimiento por la reducción de la jornada rescataría tiempos y espacios para confrontar y forjar alternativas a las estructuras actuales y a la ética tanto del trabajo como de la familia.

Si bien son propuestas políticas prácticas contra el trabajo y más allá del trabajo, las demandas de renta básica y reducción de la jornada podrían ser fácilmente desechadas como utópicas. El capítulo 5 investiga esta posición antiutópica y, basándose en la obra de Ernst Bloch y Friedrich Nietzsche, intenta dar una respuesta. En lugar de repetir por qué estas demandas de hecho son

propuestas realistas como se argumentó en los otros capítulos, el capítulo 5 sigue otro rumbo. Aceptando provisionalmente el juicio de que estas propuestas son utópicas, la discusión explora más bien qué es una demanda utópica y qué podría ser capaz de realizar, con el argumento de que solo podemos apreciar la eficacia de estas demandas a través de una comprensión más compleja de sus dimensiones utópicas. El análisis explora la relación entre la demanda utópica y otros artefactos utópicos, quizás más conocidos, como la tradicional utopía literaria y filosófica o el manifiesto, para así establecer las credenciales generales, posibilidades y limitaciones específicas de la demanda como forma utópica. La concepción de la demanda utópica que surge de esta explicación hace hincapié no solo en su capacidad para avanzar en reformas significativas, sino también en su potencial como perspectiva crítica y fuerza provocadora que pueda incitar los deseos políticos, la imaginación y la movilización hacia otros futuros distintos.

El breve epílogo intenta tanto reflexionar sobre los argumentos anteriores como abordar algunos temas desatendidos. Comienzo con dos puntos de aclaración. En primer lugar, mi preferencia por la política y no por la ética en tanto terreno de la lucha contra el trabajo y de los imaginarios más allá del trabajo abre una pregunta sobre la relación entre la política y la ética que en el análisis se presupone. También se discute una segunda relación, aquella entre un proyecto con la aspiración radical de rehacer la vida por fuera del trabajo y unas demandas que en comparación con ello son moderadas. Esta aparente incongruencia entre unos fines ambiciosos y unos medios modestos es un desarrollo de la relación entre reforma y revolución que orienta este proyecto. En la sección final, revisando los materiales, trataré de unir las dos demandas como parte de un esfuerzo político más amplio por defender la vida contra el trabajo, cuya versión coloquial podría describirse como «tener una vida». Tal y como propongo, la rúbrica de «la vida contra el trabajo» es a la vez lo suficientemente amplia y lo suficientemente precisa como para establecer un marco potente para una política contra el trabajo que alimente una imaginación más allá del trabajo.

En el epígrafe del principio, C. Wright Mills lamenta el hecho de que midamos la satisfacción en los puestos de trabajo simplemente a partir del criterio de otros trabajos: «Un tipo de trabajo, o un empleo particular, se compara con otro tipo que se experimenta o imagina dentro del actual mundo del trabajo». Es decir, «muy rara vez se realizan juicios sobre el mundo del trabajo tal y como se organiza actualmente en comparación con otra posible manera de organizarlo» (1951: 229). Quiero defender la importancia de una teoría política del trabajo y, específicamente, una teoría política que trate de plantear el trabajo desde el problema político de la libertad. Más allá de cualquier reivindicación o categoría particular —más allá de cualquiera de los argumentos específicos respecto al papel de la ética del trabajo en el sostenimiento de las estructuras y las culturas del trabajo, la legitimidad de la renta básica, la necesidad de la reducción de la jornada o la utilidad del pensamiento utópico— el proyecto tiene como objeto abrir algunas preguntas básicas sobre la organización y el significado del trabajo. Muy pocas veces se examinan —y mucho menos se discuten— las asunciones del núcleo de la ética del trabajo, las virtudes del trabajo duro y las largas jornadas así como su inevitabilidad. ¿Qué tipo de marcos conceptuales y qué discursos políticos podrían servir para generar nuevos modos de pensar sobre la naturaleza del trabajo, su valor y su significado, respecto a otras prácticas y en relación con el resto de la vida? ¿Cómo podríamos mostrar las estructuras fundamentales y los valores dominantes del trabajo —incluyendo sus temporalidades, socialidades, jerarquías y subjetividades— como fenómenos políticos de carácter urgente? Si el por qué trabajamos, dónde trabajamos, con quién trabajamos, qué hacemos en el trabajo y cuánto trabajamos son arreglos sociales y, por ende, decisiones políticas en sí mismas, ¿cómo se podría reclamar algo más de este territorio como un terreno viable para los debates y las luchas? *El problema del trabajo* no es únicamente todo el tiempo y la energía que monopoliza, sino también que domina los imaginarios sociales y políticos. ¿Cómo podemos nombrar la variedad de tiempos y espacios fuera del trabajo asalariado, y qué podríamos desear hacer con y en ellos? ¿Cómo podemos concebir el contenido y los

parámetros de nuestras obligaciones mutuas por fuera del juego del trabajo? El texto que sigue, pues, es un intento de evaluar teóricamente e imaginar cómo confrontar políticamente la actual organización del trabajo y los discursos que la apoyan.

1. Un mapa de la ética del trabajo

En pie, entonces, y manos a la obra, con ánimo para afrontar cualquier destino. Siempre alcanzar lo que buscamos, siempre persistir, aprendiendo así a trabajar y a esperar.

Henry Wadsworth Longfellow, *Un salmo de la vida*.

La idea del «deber» en la vocación de cada uno ronda en nuestra vida como el fantasma de una fe religiosa ya extinguida.

Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Hay dos respuestas típicas a la pregunta de por qué trabajamos tanto y tan duro. La primera, y más obvia, es que trabajamos porque tenemos que trabajar: si bien algunas personas podemos elegir dónde trabajar, en una economía basada en el trabajo asalariado, poca gente tiene el poder de determinar qué términos específicos tendrá ese empleo, y menos gente aun podrá elegir si trabajar o no trabajar. Esta primera respuesta se centra en nuestras necesidades, y la segunda enfatiza nuestra voluntad para trabajar: trabajamos porque queremos. El trabajo proporciona distintas satisfacciones — además de ingresos, puede ser una fuente de sentido, de propósitos, de estructura, de socialidad y de reconocimiento—. Ambas explicaciones son indudablemente importantes, pero también son insuficientes. La coerción estructural por sí sola

no puede explicar la relativa escasez de conflictos durante las horas en que estamos obligados a trabajar ni la implicación personal que muchas veces se espera que invirtamos; el consentimiento individual no puede explicar por qué el trabajo sería algo mucho más atractivo que otras partes de la vida. Sin duda, nuestros motivos para dedicar tanto tiempo y energía al trabajo son múltiples y cambiantes, por lo general implican una mezcla compleja de coerciones y elecciones, necesidades y deseos, hábitos e intenciones. Pero aunque la estructura de la sociedad del trabajo puede hacer necesarias las largas jornadas de trabajo, necesitamos una explicación más completa de cómo, por qué y en qué sentido muchos de nosotros aceptamos y habitamos esta exigencia. Una de las fuerzas que produce ese tipo de consentimiento es la moral oficial —ese complejo de demandas, ideales y valores cambiantes— que se conoce como ética del trabajo. Este capítulo desarrolla un análisis crítico de la ética del trabajo en Estados Unidos. La explicación de Max Weber sobre la ética del trabajo protestante servirá como una arqueología de sus lógicas y funciones y guiará nuestras breves exploraciones respecto a dos versiones más tardías de esta ética —al estilo de dos tipos ideales—: la ética del trabajo industrial, que dominó la sociedad estadounidense hasta la culminación del periodo fordista en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, y la ética del trabajo posindustrial que ha acompañado la transición al posfordismo. El análisis trata de reconocer el poder de la ética del trabajo e identificar algunas de sus debilidades —es decir, el objetivo del capítulo es atender a la coherencia y a la vez a las contradicciones de los elementos de esta ética de un modo que se pueda explicar tanto su durabilidad histórica como sus perennes inestabilidades—. Como veremos, los elementos que hacen que el discurso de la ética del trabajo tenga tanta fuerza y sea tan tenaz también lo convierten en un discurso que siempre es productivo para los antagonismos. La ética del trabajo ha demostrado ser una trampa, pero a veces también es un arma para quienes están sujetos a sus restricciones.

En este capítulo quiero avanzar tres afirmaciones generales: primero, no podemos abordar las estructuras del trabajo sin desafiar también la ética de la que depende su legitimidad; segundo, a pesar de su longevidad, el discurso ético del trabajo es vulnerable a tal desafío; y tercero, debido a su importancia particular para los procesos de trabajo postayloristas, nuestra «insubordinación a la ética del trabajo» (Berardi, 1980: 169) potencialmente es ahora más subversiva que nunca antes, una afirmación que haré más explícita hacia el final del capítulo. En resumen, quiero argumentar que enfrentarse a la ética dominante del trabajo es necesario, posible y oportuno.

La construcción originaria de las subjetividades

La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Weber sigue siendo una piedra angular para los estudios de la ética del trabajo, y por lo tanto, por buenas razones, para este estudio. Tal y como Weber cuenta la historia, como una consecuencia no intencionada de la Reforma, la ética del trabajo protestante confirió al trabajo una nueva y poderosa ratificación. Esta nueva ética implicó un giro importante en las expectativas sobre qué es o qué debería ser el trabajo, y una concepción distintiva de lo que significa ser un trabajador. Lo que en particular caracterizó al *ethos* protestante fue la sanción ética por, y el ímpetu psicológico para, el trabajo; el protestantismo ascético predicaba la importancia moral del esfuerzo productivo constante y metódico por parte de sujetos individuales autodisciplinados. Esto no fue un mero consejo práctico: como sostiene Weber, «su violación no solo es considerada una torpeza sino una especie de omisión del deber» (2001: 245). Uno debería ponerse a sí mismo un tiempo de vida de «trabajo profano, ordenado» (ibídem: 265) *como si* (y no, como veremos, precisamente *porque*) uno fuese llamado por Dios. El brillante estudio de Weber sobre cómo y en qué sentido el legado de esta ética puritana nos llega a capturar introduce los componentes esenciales, las dinámicas fundamentales y los propósitos

clave de la nueva ética del trabajo que se desarrolló junto con el capitalismo en Europa occidental y América del Norte.¹

Weber ofrece una arqueología del desarrollo capitalista que, en muchos sentidos, es comparable a la que Marx propuso en la breve explicación de la acumulación originaria hacia el final del primer volumen de *El capital*. Ahí Marx (2008: 891-895) se enfrentó con el relato de los economistas políticos respecto a la moralidad de dos tipos de personas, las diligentes y las vagas, mediante una historia muy distinta de los orígenes del capitalismo ligada a la usurpación violenta por unos pocos de la propiedad común de todos. De manera igualmente polémica, Weber se enfrenta a su propio enemigo, las teleologías estructurales de los deterministas económicos, y presenta un análisis que contrasta radicalmente y enfatiza la impredecible emergencia y la fuerza histórica de las ideas. Tanto Marx como Weber ofrecen su propia explicación de cómo llegaron a existir dos clases, el proletariado y la burguesía; pero si Marx pone el énfasis en sus relaciones con los medios de producción como propietarios y trabajadores sin propiedad, Weber se centra en el desarrollo de sus conciencias en tanto que empresarios y empleados. Weber explica las ideas que legitimaron la parábola de los economistas políticos respecto a quiénes son y quiénes no son merecedores de valía ética e insiste en que este relato debe ser entendido como algo más que una cubierta ideológica para el uso de la fuerza; era en sí mismo parte del arsenal del cambio histórico en Europa y América del Norte, y parte del fundamento a partir del cual se construyó el capitalismo. De hecho, los dos análisis son especulares entre sí, dando la vuelta al papel del consentimiento y la coerción: en el de Marx, se debe forzar al proletariado a la relación salarial antes de que se pueda producir su consentimiento; en el de Weber, se debe lograr el consentimiento para trabajar antes de que la necesidad pueda jugar su papel de inducir conformidad. La apropiación privada de la propiedad puede ser fundamental para la explotación capitalista, pero eso en sí mismo no garantiza la

¹ Debemos enfatizar que Weber limita su análisis a las formaciones sociales capitalistas de Europa occidental y Estados Unidos (1958: 52).

participación de los sujetos explotables. Así, a la explicación de Marx de la acumulación originaria de la propiedad privada, Weber añade un relato sobre la construcción originaria de las subjetividades capitalistas. Se podría plantear el proyecto de Weber —como de hecho muchos han hecho— como una alternativa histórica idealista al materialismo histórico de Marx, un análisis centrado en las fuerzas culturales para contrarrestar la priorización de Marx de la producción económica. Y, ciertamente, la insistencia de Weber sobre el papel de las ideas en la historia a veces se expresa en unos términos que coinciden con las ocasionales y polémicas afirmaciones de Marx respecto a la primacía de las fuerzas materiales. Pero tanto Weber como Marx reconocen que, si se formulan como una pareja dicotómica, ni el materialismo ni el idealismo son adecuados; a veces pueden servir para algún propósito retórico o heurístico, pero no deberían comprenderse como metodologías viables. Weber (2001: 235) tiene claro que ni una «interpretación materialista unilateral» ni una «interpretación causal espiritualista unilateral» lo serán; así, en el último párrafo de *La ética protestante*, nos recuerda que la explicación cultural de los desarrollos económicos que ha defendido tan vigorosamente es insuficiente sin una explicación económica de los desarrollos culturales. Por su parte, Marx afirma que la producción implica la fabricación no solo de bienes materiales, sino también de relaciones, subjetividades e ideas; las fuerzas culturales y las formas de conciencia son inseparables de, y por lo tanto cruciales para, cualquier cosa que podamos delimitar como un modo de producción.² Observa Marx: «La producción, por lo tanto, no solo crea un objeto para el sujeto sino también un sujeto para el objeto» (1973: 92). Aunque cada pensador pueda haberse mantenido en unas líneas diferentes en sus énfasis, ninguno niega que la comprensión y confrontación de la sociedad del trabajo contemporánea requiere atender tanto a sus estructuras como a sus subjetividades.

² Para una elaboración de este argumento sobre la relación entre producción y subjetividad en el marxismo, véase Jason Read (2003).

Finalmente, así como la exposición de Marx de la acumulación originaria en *El capital* destaca en tanto que breve exploración histórica de un fenómeno que por otra parte estaba explicando en términos de la lógica del momento, *La ética protestante* de Weber también puede tener una lectura fecunda a contrapelo de las interpretaciones tradicionales, más como un estudio crítico del presente y de los futuros posibles que como una narrativa historiográfica con un inicio y final o un análisis sociológico de unas causas y unos efectos. Siguiendo esta línea de interpretación, trataré el famoso argumento de Weber sobre la relación histórica entre el desarrollo capitalista y las creencias religiosas más como un dispositivo genealógico que como una afirmación estrictamente histórica. De hecho, lo que me parece más convincente de la presentación de Weber no es el argumento sobre los orígenes religiosos de las instituciones económicas capitalistas sino el modo en el que, al enmarcar el análisis en lo religioso, esto le permite capturar y transmitir tanto las especificidades como las peculiaridades de esta inclinación al trabajo. Así pues, la discusión que sigue se centrará más en la fuerza retórica del argumento causal que en los detalles de su adecuación empírica. Como veremos, plantear la afirmación histórica de la fusión profana de la religión y el capitalismo en términos de un argumento causal puro —con sus agudos y definidos contrastes entre un «antes» de la ética del trabajo protestante que Weber considera como «tradicionalismo» y un «después» que asume como secular— sirve para resaltar, clarificar y dramatizar este *ethos* capitalista, para entrenar nuestra atención y estudiar nuestras respuestas al fenómeno. Cada una de estas transiciones — primero desde la orientación tradicional hacia el trabajo a la orientación protestante, y luego desde ese *ethos* influenciado por la religión a uno secular— nos ofrece una oportunidad para desfamiliarizarnos respecto de un modo de formular la naturaleza y el valor del trabajo que ya estaba en tiempos de Weber y que también hoy nos es muy conocido.

Si bien la explicación de Weber se presenta como un argumento causal elegante, simple y directo, consigue sin embargo

transmitir muchas de las complejidades del *ethos* que animó el desarrollo capitalista. La ética protestante del trabajo no es tanto una doctrina única como un conjunto de ideas, una mezcla o combinación de elementos que algunas veces operan conjuntamente y otras veces de forma contradictoria. De hecho, en el razonamiento de Weber se trata de un fenómeno altamente paradójico, a la vez poderosamente efectivo y espectacularmente autodestructivo. El carácter paradójico no es en ningún lugar más evidente que en la afirmación de Weber de que este productivismo de sello puritano sembraba las semillas de su propia destrucción: la racionalización que ayudó a impulsar finalmente socavó la base religiosa de la ética protestante. Mientras que el *ethos* ascético del trabajo vive en el espíritu del capitalismo, como el «fantasma de una fe religiosa del pasado» (Weber, 2001: 234) su existencia y efectos son ahora mucho más misteriosos, una inquietud que a la vez se palpa en el presente y resulta extrañamente esquiva. El análisis de Weber atiende a varios puntos de inestabilidad sobre los cuales se construirán mis reflexiones sobre las manifestaciones posteriores de esta ética. A medida que rastreemos sus iteraciones posteriores en los periodos fordista y posfordista de la historia estadounidense, veremos que algunos de sus elementos permanecen constantes mientras que otros cambian. De hecho, la historia de la ética del trabajo en Estados Unidos —desde la ética del trabajo protestante hasta la industrial y luego la posindustrial— revela la precariedad de lo que a la vez es un conjunto de ideas, disposiciones y compromisos notoriamente tenaz. Lo que hace que este discurso normativo del trabajo sea tan adaptable también hace que sea constantemente susceptible a la contestación y el cambio. El examen de la ética del trabajo que viene a continuación identifica en el argumento original de Weber un conjunto de antinomias que han continuado vivificando la ética del trabajo en Estados Unidos a lo largo de su historia posterior, en los periodos industrial y posindustrial. Tres de estas antinomias se derivan del contenido de las prescripciones de la ética del trabajo, ya que mandata al mismo tiempo los comportamientos

más *racionales* e *irracionales*, promueve simultáneamente los valores *productivistas* y *consumistas*, y fomenta tanto la *independencia* individual como la *dependencia* social. Emergen dos antinomias más cuando entramos en la historia de las luchas sobre la ética del trabajo y su aplicación: ha servido como un instrumento de *subordinación* pero también como una herramienta de *insubordinación*; y ha operado como un mecanismo tanto de *exclusión* como de *inclusión*. Concebimos estos cinco pares como antinomias más que como contradicciones para subrayar la efectividad de sus conflictos internos sin presuponer ni una resolución dialéctica ni una trayectoria teleológica.³ Si estas dinámicas producirán dispositivos disciplinarios o armas para los débiles, si esto generará un desarrollo histórico progresista o si sembrará las semillas de su propia destrucción, siguen siendo preguntas abiertas.

Desfamiliarizarse de la ética del trabajo

En el corazón de la ética protestante del trabajo se encuentra el mandato de acercarse al trabajo propio como si fuera una *vocación*.⁴ Aquí es donde encontramos la primera, y quizás para Weber, la antinomia más notable de las que constituyen este discurso: la improbable confluencia de lo racional y lo irracional. Se puede argumentar que el mensaje más

³ Para un desarrollo de esta distinción, véase la discusión de Fredric Jameson sobre la diferencia entre una antinomia y una contradicción (1994: 1-7).

⁴ Sobre la discusión del significado en alemán de «trabajo», «profesión» y «vocación» y sus dificultades de traducción, véanse los comentarios del traductor en la edición que hemos usado de referencia (Weber, 2001: 23) y las largas notas de Weber respecto a los escritos de Lutero (ibídem: 85-91). En el análisis de Weber del protestantismo calvinista, en inglés, «vocación» en sentido laboral y «llamada» en sentido místico comparten el término *calling*; sin embargo, la traducción alemana habitual de *calling* es *Beruf*, que no recoge el sentido de «llamada» religiosa, como tampoco el término «profesión» en castellano (al contrario que «vocación», que también se usa en contextos religiosos). Aquí hemos decidido alternar la traducción de Joaquín Abellán de *La ética protestante* que opta por traducir *Beruf* por «profesión» con cierto uso de «vocación» cuando este término reflejaba mejor el sentido concreto. [N. de T.].

importante que Weber logra transmitir —el hallazgo central y el tema dominante de su análisis— es que la ética del trabajo es irracional en sus orígenes y en su núcleo y que, sin embargo, prescribe las conductas económicas prácticas que se toman como las más racionales. De hecho, esta doctrina religiosa jugó un papel no menor en la racionalización que para Weber es tan característica de la modernidad occidental. Es esta duplicación lo que parece preocupar a Weber. Como insiste: «A nosotros nos interesa aquí, precisamente, el origen de este elemento irracional que existe en esa entrega y en ese concepto de “profesión” [vocación]» (2001: 84). La clave de este «elemento irracional» es, como veremos, las cualidades no instrumentales que Weber discierne en lo que comúnmente consideramos el más instrumental de los esfuerzos: el trabajo disciplinado y productivo.

Sin embargo, la irracionalidad de nuestro compromiso con el trabajo como si fuera una vocación es también el elemento de esta nueva orientación cultural hacia el trabajo que Weber más se esforzó por poner en el foco. Esta «idea peculiar» del deber propio en la vocación, «que es tan corriente hoy, pero que en verdad es tan poco evidente» (ibídem: 62), se ha instalado en el tejido cultural, lo que dificulta la comprensión en sus propios términos. El valor del trabajo, junto con su centralidad en nuestras vidas, es uno de los elementos más obstinadamente naturalizados y aparentemente obvios de las sociedades capitalistas modernas y tardías, o posmodernas. Para examinar su especificidad social e histórica y comprender su impacto en nuestras vidas, esta doctrina que nos es tan familiar primero se nos debe volver extraña. De hecho, dada la normalización de estos valores del trabajo, tal vez la tarea más importante y el logro más duradero del análisis de Weber sea el poderoso extrañamiento del reificado sentido común que logra respecto al trabajo. En este caso, a Weber le sirve bien el marco periodístico y el relato de los orígenes religiosos de la ética; las perspectivas históricas alternativas que se identifican proporcionan al lector la posibilidad de una distancia crítica. De hecho, la ética del trabajo es desfamiliarizada en

dos direcciones: primero, al considerarla desde la perspectiva de la orientación «tradicional» hacia el trabajo que suplantó y, la segunda, desde la perspectiva del mundo secularizado desde el cual el lector puede mirar hacia atrás.

En un movimiento genealógico, Weber encuentra pronto en su análisis un punto de contraste histórico en relación con el cual los valores del trabajo ahora considerados tan obvios y necesarios se revelan como el producto de una historia específica e indeterminada. «Tradicionalismo» es la etiqueta de Weber para nombrar la orientación precapitalista del trabajo en el que éste no es más que un medio para unos fines concretos y finitos. La «tenaz resistencia» (ibídem: 67) de quienes prefieren trabajar menos y satisfacer sus necesidades de consumo tradicionales a trabajar más y tener más fue, como cuenta Weber, «el enemigo [...] con el que tuvo que luchar, ante todo, el “espíritu” del capitalismo» (ibídem: 66). Desde una perspectiva tradicionalista, la nueva ética protestante del trabajo —la voluntad de dedicarse al trabajo como un fin en sí mismo, vivir para trabajar en vez de trabajar para vivir— tiene poco sentido. Sin embargo, una vez que suplanta orientaciones más antiguas, «[e]l hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación “natural”, inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta [extraño] a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo» (ibídem: 62). Desde tal punto de vista de lo «extraño» y del «sentir natural», tal vez podamos comprender lo que resulta tan extraño acerca de esta nueva forma de pensar, esta confusión de medios y fines, «en la que el hombre está al servicio de su negocio y no al revés» (ibídem: 78) y comenzar a apreciar las maneras en que este compromiso con el trabajo es «tan *irracional* desde el punto de vista de los intereses propios puramente eudemonistas» (ibídem: 84).

Fue precisamente esta atenuación de la relación entre trabajo y utilidad económica, la novedosa y extraña no-instrumentalidad del trabajo asalariado, lo que hizo de la ética del trabajo un estímulo significativo para el desarrollo capitalista. Según Weber, originalmente no era un buen incentivo prometer subidas de salario por jornadas más largas de trabajo más intenso, para asumir nuevos ritmos de trabajo y nuevas rutinas. Más bien, mantener los salarios bajos podía ser un modo seguro para inducir a los trabajadores a someterse más horas con un mayor esfuerzo, pero sin embargo pronto se reconoció que esa estrategia era incompatible con la viabilidad a largo plazo del sistema del trabajo asalariado (ibídem: 68-69). Dado que los incentivos salariales no necesariamente funcionan como un estímulo para trabajar más horas a un ritmo más exigente, y los salarios pueden reducirse solo mientras la fuerza de trabajo se reproduzca, la ética protestante se aprovechó de otras fuentes de motivación. La necesidad material, sugiere Weber, no es el único incentivo para el trabajo, ni necesariamente el más eficaz. La alabanza moral por el duro trabajo de largas jornadas sirve para lograr lo que ni el aumento ni la bajada de los salarios pueden hacer por sí solos.

La idea del trabajo como un fin en sí mismo no solo resta relevancia a la satisfacción de las necesidades concretas, sino que también hace que las cualidades específicas del trabajo sean menos pertinentes.⁵ La ética protestante es en este sentido una fuerza democratizadora: ni la cualidad ni el estatus del trabajo es importante; lo que importa es que se aborde con dedicación metódica o, en la formulación de Weber, «*como si* fuera un fin absoluto en sí mismo, una profesión [vocación]» (ibídem: 69; énfasis añadido, véase también Muirhead, 2004: 106-108). La ética del trabajo es, pues, muy adecuada para un sistema económico basado en el trabajo abstraído de la especificidad de la persona que trabaja y de sus tareas particulares;

⁵ Según la explicación de Weber de la concepción de Lutero de la vocación, «el cumplimiento de los deberes mundanos es bajo todas las circunstancias la única forma de vivir aceptablemente para Dios»; así, «toda vocación legítima tiene exactamente el mismo valor a la vista de Dios» (2001: 81).

contribuye a volver irrelevantes tanto las cualidades del trabajo como la satisfacción de las necesidades concretas en relación con la lógica de producción sin límites que empezaba a desarrollarse (Bauman, 1998: 8; veáse también De Angelis 1995: 112-113). En la medida en que la cantidad del esfuerzo del trabajador se hacía más significativa que la cualidad del trabajo, la ética del trabajo sintonizaba bien con el nuevo ciclo de capital, una producción no para el consumo finito sino para la continua acumulación.⁶

El contraste con el tradicionalismo provee al análisis de Weber un mecanismo inicial de distanciamiento; pero conseguimos incluso más palancas críticas mediante el distanciamiento en una dirección diferente, si retrotraemos la mirada a la ética protestante desde la perspectiva del mundo secular del cual fue partera. El texto de Weber abre pronto este ángulo de visión al organizar la argumentación de acuerdo con los protocolos y el lenguaje de las ciencias sociales, hablándonos desde el principio en tanto que habitantes del mundo racionalizado cuyos orígenes estamos por explorar.⁷ Otra vez resalta el elemento irracional del nuevo dogma del trabajo pero ahora al centrar nuestra atención en las doctrinas protestantes específicas que lo alimentaron —en cuya rareza, desde una perspectiva moderna, Weber no necesita profundizar—. De estas doctrinas, Weber destaca la visión de la predestinación de Calvino, cuyo efecto psicológico insiste en que fue «sobresaliente» (2001: 153). Y también sobresale por la manera en que compone la no-instrumentalidad irracional más allá de los comportamientos que prescribe. Tal y como Weber lo

⁶ Esta abstracción de las cualidades concretas del trabajo dentro del puritanismo ascético se acompaña de una abstracción de la noción del amor fraternal: los cristianos pueden obedecer el mandamiento no solo a través del cuidado concreto de individuos específicos sino indirectamente a través del trabajo asalariado —esto es, a través del «trabajo al servicio de la utilidad social impersonal» (Weber, 2001: 109)—.

⁷ El argumento de Weber está organizado en un formato clásico de ciencias sociales: los capítulos sucesivos plantean el problema y la hipótesis, seguidos de discusiones sobre las variables dependientes e independientes, y luego los hallazgos y las conclusiones.

explica, esta doctrina alienta al creyente a trabajar como si el trabajo fuera un fin en sí mismo, pero no porque al hacerlo se pudiera ganar un lugar entre los elegidos; el destino propio está predeterminado y no puede ser alterado mediante la realización de buenas obras. Más bien, el compromiso con el trabajo se prescribe como una manera de mitigar la ansiedad producida por tal incertidumbre y para fortalecer la confianza en uno mismo de merecer estar entre los elegidos (ibídem: 215-216). Así, esta orientación al trabajo no sería tanto el resultado de la fe en el más allá sino lo que la constituía; el trabajo duro y el éxito no son medios para la salvación, sino como mucho las señales de ello. En la medida en la que el trabajo adquiere más sentido como un acto de significación que como un acto de producción, hay algo ritual en nuestra adhesión a su disciplina. En tanto que medio que no compensa ni en lo material concreto ni en lo espiritual sino más bien como un fin en sí mismo, la instrumentalidad de la disciplina del trabajo se debilita todavía más. Si ni tan siquiera resulta religiosamente instrumental, la racionalidad de estos comportamientos parece cada vez más tenue.

Si nos detenemos un momento a examinar el desarrollo de las normas productivistas desde el periodo que centra la atención de Weber, podemos tener otra perspectiva sobre este salto entre los medios y los fines. El estudio de Weber explicaba la constitución subjetiva del proletariado y la burguesía; el relato continúa una vez que éstos se han convertido exitosamente a los nuevos valores y ritmos de la disciplina industrial, y posteriormente mientras se ajustan a las condiciones de la producción posindustrial. Una vez que el mundo se ha vuelto hostil a la base religiosa de la ética protestante, surgen nuevas racionalidades para lo que sigue siendo una prescripción fundamentalmente similar: la dedicación propia, plena y metódica al trabajo. Mientras que la religión en el siglo XVII y comienzos del XVIII pudo demandar una vida dedicada al trabajo, a principios del siglo XIX surgía en Estados Unidos la promesa de la movilidad social —que cada uno podía, mediante su propia persistencia y esfuerzo disciplinado, sacar

adelante a sí mismo y a su familia — en tanto que racionalidad más reconocible del *ethos* oficial del trabajo (véase Rodgers, 1978: 10-12). Esta ética del trabajo industrial, como una versión secular del viejo *ethos*, no se centró en el tema de la movilidad en la vida después de la muerte sino más bien en los logros en esta vida. Después de mediados del siglo xx, otro elemento presente —no tan subrayado en el discurso industrial— apareció a la vanguardia de la nueva ética del trabajo posindustrial: el trabajo como camino hacia la creatividad y la expresión y el desarrollo personal (por ejemplo, véase Bunting, 2004: 168; Rose, 1985: 77-92; Zuboff, 1983: 166).⁸ Así, la racionalidad trascendental de la ética protestante sirvió históricamente como lo que Fredric Jameson (1973) llama un «mediador evanescente» entre las economías precapitalistas y capitalistas. Al principio fue sustituida por la racionalidad social del primer fordismo, la promesa de movilidad, y luego también por una justificación más individual y la promesa de una gratificación aún más inmediata —en lo concreto, un trabajo satisfactorio y con sentido—. ⁹ De hecho, la historia de la ética del trabajo en Estados Unidos demuestra la adaptabilidad de este ideal ascético que recorre el tiempo y viaja a través del espacio. Mientras el trabajo cambia, los medios para los diferentes fines —es decir, los comportamientos que la ética del trabajo prescribe— permanecen constantes: la identificación con, y la devoción sistemática a, el trabajo asalariado, la elevación del trabajo al centro de la vida y la afirmación del trabajo como un fin en sí mismo. Sin embargo, el objetivo de la ética del trabajo, la supuesta recompensa por esta práctica ética, ha demostrado ser sorprendentemente flexible.

⁸ Ninguna de estas metas —la certeza de una vida futura, la movilidad social o la autorrealización— es nueva; coexisten de varias formas y en diversos grados de énfasis en cada uno de los tres periodos que quiero estudiar. Las tres versiones —las éticas del trabajo protestante, industrial y posindustrial— son híbridos, representados aquí como tipos ideales definidos por la meta que tiende a dominar su discurso en cualquier periodo.

⁹ La ética del trabajo posindustrial vuelve de esta manera a la noción de trabajo de la ética protestante como vocación, mitigando nuevamente cierto grado de la tangible instrumentalidad que el trabajo había adquirido en el periodo industrial cuando se codificaba como un medio para la movilidad económica.

Para apreciar lo extraño de esta confusión de medios y fines, volvamos a la explicación crítica de Weber. El análisis culmina en las páginas finales de *La ética protestante*, donde describe el destino —la jaula de hierro— al que la ética del trabajo nos llevó, y hasta qué punto esta ética se separó de su contenido religioso y fue absorbida por la cultura secular del capitalismo. Sin embargo, su secularización no eliminó las cualidades irracionales del nuevo *ethos* económico. De hecho, después de que desapareciera este mandato religioso bastante efímero, nuestra perdurable devoción a los preceptos éticos parece aún más difícil de explicar en términos de una racionalidad de sentido común entre medios y fines. Al menos, los puritanos podrían explicar su adhesión a la disciplina del trabajo en relación con las prácticas y los sentidos espirituales. Pero una vez que la racionalidad religiosa pierde su fuerza, la estable devoción al trabajo se vuelve más misteriosa. Por lo tanto, «cuando al “cumplimiento profesional” no se le puede relacionar directamente con los valores espirituales más elevados de la cultura, ni cuando, al revés, tampoco se lo puede percibir subjetivamente como un deber económico, el individuo hoy renuncia la mayor parte de las veces a darle una interpretación» (Weber, 2001: 234). Capturados por la ética del trabajo, nuestros compromisos siguen siendo difíciles de defender; a menudo los intentos de explicación exhiben las cualidades de las racionalizaciones *post hoc* más que dar cuenta suficientemente de nuestros motivos.¹⁰ Sin embargo, el enigma de nuestra motivación parece ser de poca importancia práctica; cuando no tenemos memoria o imaginación en torno a alternativas a la vida centrada en el trabajo, hay pocos incentivos para reflexionar sobre por qué trabajamos como lo hacemos y

¹⁰ Esta confusión general de medios y fines sigue rondando la actual comprensión del trabajo. ¿Es un fin en sí mismo o un medio para otros fines? Por ejemplo, ¿una persona trabaja para mantener a la familia o mantiene a la familia con el fin de invertir energía con sentido en el trabajo? Es decir, ¿la gente trabaja porque tiene familia o se organizan sus vidas en torno al modelo de socialidad familiar porque trabajan? ¿El trabajo es un medio para la expresión y el desarrollo personal o éstos son los medios por los cuales alguien puede dar sentido y justificar el tiempo y la energía que pone en trabajar?

qué podríamos desear hacer en vez de ello. Más bien, nuestro enfoque generalmente se limita a cómo, para utilizar una frase famosa de otro texto, «nos pondremos a trabajar y cumpliremos con las “demandas del día”» (Weber, 1946: 156).

Una vez más, el enmarque religioso de la narrativa sirve para amplificar la acusación final de Weber sobre el espíritu capitalista ahora secularizado y la dependencia del trabajo asalariado que promueve. Al final de su análisis, se puede detectar una inesperada nostalgia por una ética religiosamente motivada, un fenómeno —que el texto tenía antes de ese punto— tratado con un desapego que parecía recibir su impulso a partes iguales tanto por la objetividad científica como por la desaprobación ética. Desde la perspectiva del trabajador puritano, hay un vacío, una falta de propósitos, para nuestra secularizada «existencia cotidiana en el trabajo» (Weber, 1958: 149). La trayectoria histórica a través de la cual se desarrolla esta nueva subjetividad del trabajo viste a la caracterización final de Weber de una dimensión trágica, que toma de Goethe: «Hombre especialista sin espíritu y hombre hedonista sin corazón, esta nada se imagina haber ascendido a un nivel de humanidad nunca alcanzado antes» (Weber, 2001: 234-235). Weber recibe con patente ambivalencia la secularización de la ética del trabajo, que lanza como un entregarse al fuego del desencanto desde las llamas de la religión, como una forma ambigua de progreso, como calamidad a la vez bienvenida e ineludible.

Un «ascetismo mundano»: el productivismo se encuentra con el consumismo

La insistencia de Weber respecto a los orígenes religiosos de una ética secular lleva nuestra atención a una segunda antinomia por el inverosímil emparejamiento de los términos «mundano» y «ascetismo». Por un lado, la ética del trabajo protestante es, como enfatiza Weber, una moralidad esencialmente ascética que «se dirige con toda su fuerza, como hemos visto, contra el *goce despreocupado* de la vida y de las alegrías que ésta

ofrece» (ibídem: 215). La «vida» con su riqueza de posibilidades está subordinada a las demandas disciplinarias del trabajo. Este mandato de retrasar otras gratificaciones y, en vez de ello, centrarse en un esfuerzo metódico hacia fines productivos sigue estando en el núcleo de las formulaciones posteriores de la ética del trabajo. Como observa Daniel Rodgers, «la predilección por ver la vida moral como un triunfo de la voluntad frente a las tentaciones continuó siendo uno de los pilares de la ética del trabajo más fuertes y menos afectados por la transformación industrial» (1978: 123). Los «efectos sanadores del trabajo constante» (ibídem: 12) y el enfoque en el trabajo como la arena en la que el individuo puede alcanzar —con la autodisciplina adecuada— su propio desarrollo y transformación es algo que hasta el día de hoy sigue afirmándose en las condiciones de producción posfordista. Sin embargo, en tanto que ascetismo mundano —más que como un ascetismo de otro mundo— esta prescripción estaba y sigue estando plagada de dificultades. La mundanidad de, por ejemplo, los cuerpos no normativos, los placeres de la seducción o los disfrutes espontáneos plantean un constante desafío al mandato de una atención demasiado centrada y un esfuerzo diligente en las actividades propiamente productivas. El puritanismo ascético buscó construir —y aquí se revelan las complejidades de su proyecto— una «vida racional *en* el mundo, pero no una vida *para* este mundo *ni de* este mundo» (Weber, 2001: 193).

Por lo tanto, por un lado, este ascetismo de tipo mundano, con su engrandecimiento del trabajo productivo y su prohibición de los lujos y las diversiones ociosas, impuso restricciones al consumo. «Por otro lado», observa Weber, «tuvo el efecto psicológico de liberar la adquisición de bienes de las inhibiciones de la ética tradicional» (ibídem: 223). El *ethos* puritano sirve para reestructurar nuestras necesidades y deseos en tanto que empresarios y empleados, pero también en tanto que productores y consumidores. Según la argumentación de Weber, sus prescripciones nunca se limitaron a la práctica y al comportamiento propio en tanto que productores. De hecho, la atención de la ética del trabajo tanto a la producción como

al consumo y su potente combinación de negación ascética y deseo mundano, precisamente es lo que explica su poderosa contribución al temprano desarrollo capitalista, ya que «si ponemos *juntas* la limitación del consumo y la liberación del afán de lucro, el resultado objetivo es lógico: la *formación de capital* mediante el *imperativo ascético de ahorrar*» (ibídem: 225). La ética del trabajo forjó una relación funcional entre los comportamientos productivos y de consumo desde el principio, al dividir su responsabilidad entre dos clases: «La consideración del trabajo como vocación [*calling*] ha llegado a ser una característica del obrero moderno tanto como la inclinación hacia la acumulación es parte del empresario» (ibídem: 232). Así, por ejemplo, además de alentar a los trabajadores a aceptar la primacía del trabajo sobre los tiempos y espacios de no trabajo, esta doctrina también enseñó a los trabajadores a responder a los incentivos salariales, a reconocer y aceptar la necesaria conexión entre su contribución como productores sociales y sus correspondientes derechos al consumo individual. La ética del trabajo sigue afirmando la legitimidad de esta conexión: los bienes de consumo son la recompensa por, y el signo de, las contribuciones y el estatus propio en tanto que productor. Como una antinomia más que como un oxímoron, el «ascetismo mundano» de la ética protestante funciona no a pesar, sino a causa, del emparejamiento de estos términos.

La descripción que Weber evocó de «especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón» es un juicio revelador de las prescripciones de la ética del trabajo para una esforzada producción y un consumo controlado en una etapa temprana del desarrollo capitalista que dependía del trabajo duro con escasas recompensas para una clase y la acumulación de ahorros para la otra. Sin embargo, como señaló Weber al principio, esta antinomia es tanto central para la significación histórica de la ética protestante del trabajo como clave para su desaparición. Este tipo de ascetismo mundano sembraría las semillas de su propia destrucción ya que, con el tiempo, «estos ideales puritanos tendieron a ceder bajo la presión excesiva de las tentaciones de la riqueza» (ibídem: 174). A pesar de socavar la

relación puritana entre el placer y la abnegación que estaba en el corazón de la ética protestante, dinámicas similares sirvieron para promover otras versiones posteriores de la ética del trabajo. En el periodo fordista del capitalismo industrial, con los esfuerzos por mantener un nivel de consumo masivo adecuado a las exigencias de la producción en serie, se forjó una nueva relación entre la producción y el consumo. El consumo, más que el ahorro en sí mismo, emergió como una práctica económica esencial; a diferencia de la mera ociosidad, el tiempo de no trabajo fue reconocido como un tiempo económicamente relevante, un tiempo para crear nuevas razones para trabajar más (Hunnicut, 1988: 46). En lugar de una clase de productores y otra de ahorradores, bajo el fordismo, se esperaba que los productores hicieran un doble servicio como consumidores ascéticamente indulgentes. A medida que los salarios nos daban el derecho a gastar, las horas de trabajo nos autorizaban para el tiempo de ocio. Así, la antinomia productor-consumidor siguió sirviendo como una fuerza impulsora bajo el fordismo.

La expansión del consumo y de las identidades basadas en el consumo durante el periodo fordista ha hecho concluir a distintos estudiosos que finalmente la ética del trabajo habría sido por completo desechada y reemplazada, a principios del siglo XX, por una ética del ocio (Mills, 1951: 236), por una ética del consumo hedonista (Bell, 1976: 63) o por una estética del consumo (Bauman, 1998: 2), entre otras propuestas. De acuerdo con estas explicaciones, el trabajo se habría reducido una vez más —esta vez por la seducción de la cultura de la mercancía— a un mero medio para un fin, y el consumo habría reemplazado al trabajo como lugar de una inversión subjetiva intensiva. De hecho, la historia de la ética del trabajo en Estados Unidos nos muestra repetidas lecturas en esta dirección, generalmente motivadas por el temor a que la ética del trabajo perdiera el control de la siguiente generación, con toda clase de consecuencias económicas, sociales y políticas potencialmente graves.¹¹ Lo que estos argumentos no reconocen es que la ética

¹¹ Seymour Martin Lipset (1992: 45) señala que existe una tendencia de largo alcance por la cual las generaciones mayores creen que la ética del trabajo no es tan fuerte en las generaciones más jóvenes.

del trabajo siempre fue también una ética del consumo, que admite la conexión necesaria, legítima y ética entre el trabajo duro y lo que en las diferentes fases económicas pueda considerarse como un gasto merecido y responsable. La ética del trabajo en sus diversas encarnaciones ayuda a organizar, administrar y justificar las relaciones cambiantes entre la producción y el consumo. Fue y sigue siendo una manera de mantener una relación funcional entre la compra de fuerza de trabajo y la venta de mercancías al forjar un vínculo ético entre la moderación y la gratificación. Como señala Weber en el caso de la ética puritana, el disfrute de la riqueza nunca fue el problema; el peligro, más bien, era que una persona dejara de ver la necesidad de seguir trabajando. De hecho, Weber afirma que «sólo porque la riqueza lleva consigo este peligro de recrearse en ella es peligrosa» (2001: 157).

Las condiciones de la producción fordista y posfordista no socavan la ética del trabajo, aunque podría decirse que intensifican la potencial inestabilidad de la antinomia que está en su núcleo. A medida que el mandato de ahorro para una clase se convierte en una prescripción fordista para la racionalización del consumo de masas, aumentan las tensiones en el núcleo de la ética protestante más antigua —ejemplificada por su apoyo a cierto ascetismo mundano—. En las condiciones de la producción posfordista, se vuelve aún más díscola y frágil la relación entre producción y consumo que la ética del trabajo ayuda a gestionar. Más específicamente, la afirmación de que la relación entre el trabajo y los ingresos está necesaria y legítimamente mediada por el salario se vuelve más difícil de mantener. El crecimiento de formas inmateriales de servicios posindustriales, cognitivos y de trabajo comunicacional hace que la relación entre la contribución de un trabajador y su recompensa sea más difícil de medir; la expansión de formas de empleo a tiempo parcial, temporales y precarias hace que la relación entre el empleo y los ingresos sea más incierta; y el declive de las ideologías fordista y keynesiana que gestionaron e insistieron en la conexión entre salario y consumo en la industria y a nivel nacional, hace que la relación entre las

labores de un trabajador y su salario sea aún más difusa. Exploraré las implicaciones de todo esto en el capítulo tercero. De momento quiero enfatizar que la ética del trabajo funciona, tal y como Weber reconoció desde el principio en el caso protestante, para estimular el consumo a partir de cierta relación con la producción; prescribe valores tanto productivistas como consumistas, y es necesario insistir en su conexión necesaria y mutua dependencia. A pesar de ser una fuente de inestabilidad para la ética del trabajo, la idea de que algo puede considerarse una «adquisición racional» o una gratificación consumista «legítima» permanece en el corazón de la ética productivista del capital, más que fuera de su alcance.

Autonomía y mando: gestionar la independencia

El análisis de Weber sugiere una tercera antinomia en el corazón de la ética del trabajo: la promoción del trabajo como camino hacia la independencia y el hecho de que el individuo está sujeto a la dependencia del trabajo asalariado y entregado a la soberanía de los empleadores. Aunque la relación salarial ha llegado a ser considerada el sello distintivo de la propia soberanía, no obstante, sigue siendo una relación de subordinación, y la autonomía que se supone que otorga el trabajo mantiene una relación incómoda con el continuo sometimiento que también asegura. Esto produce una tensión que debe manejarse con cuidado, ya que tanto la independencia del trabajador como su sumisión a la relación salarial impulsan la producción social. Esta figura paradójica que podríamos llamar el individuo soberano sujeto de la explotación constituye cada vez más la fuente del plusvalor.

A menudo, el trabajo se entiende y experimenta como campo de agencia individual y como signo y camino hacia la autosuficiencia. La ética del trabajo protestante aclamó al individuo como un agente moral, responsable de lograr la certeza de su propia salvación (véase Weber 1958: 115). En este sentido, el trabajo era un mecanismo de *independencia espiritual*: en

lugar de confiar en las instituciones y autoridades religiosas, «el puritano concienzudo supervisaba continuamente su propio estado de gracia» (ibídem: 124). La conexión entre el trabajo asalariado y la independencia se solidificó en el periodo industrial, cuando se elogiaba el trabajo como un medio para la *independencia social y política*. Los salarios liberaron al trabajador de la dependencia de la ayuda estatal y el apoyo familiar. El trabajo asalariado se convirtió en la condición *sine qua non* de la autosuficiencia. Según esta explicación, el mercado de trabajo «libre» proporciona el entorno institucional de «un verdadero *Edén de los derechos humanos innatos*» en el que las personas pueden tomar el control de su propio destino; los individuos se encuentran en este ámbito como compradores y vendedores de una mercancía, la fuerza de trabajo, y en un «contrato como *personas libres*, jurídicamente iguales» (Marx, 2008: 214). Por supuesto, el progreso de la industrialización planteó muchos desafíos a la afirmación de que la mejor caracterización del trabajo asalariado era un estado de independencia más que de dependencia. Y, sin embargo, como argumentan Nancy Fraser y Linda Gordon, fue en este periodo cuando el trabajo asalariado se volvió cada vez más sinónimo de independencia. Mientras que la independencia individual —o, más precisamente, la de los hogares— había sido un estatus que solo la tenencia de propiedad podía otorgar, a lo largo del periodo industrial se identificó cada vez más con el salario. De hecho, mientras que los militantes de la clase trabajadora habían denunciado previamente el trabajo asalariado como una forma de «esclavitud asalariada», ahora reclamaban «una nueva forma de independencia masculina en ese marco» (Fraser y Gordon, 1994: 315-316). En el proceso, la dependencia se redefinía de tal manera que no incluía en su campo semántico las relaciones de subordinación capitalistas (ibídem: 325).¹²

¹² Parte del relato de Fraser y Gordon del estatus cambiante del trabajo asalariado, se centra en su creciente asociación con la masculinidad y la blanquitud, puntos que retomaré más adelante en este capítulo.

Como señala Weber, la ética del trabajo es un discurso individualizador, lo que persiste de un modo coherente a través de las transformaciones históricas. El logro económico del individuo o la falta de logro depende, y es un reflejo, de su carácter. Lo que podría verse como la responsabilidad de un colectivo se convierte en el deber de cada individuo; por lo tanto, refractada a través de la lente de la ética puritana, «la frase de San Pablo “quien no trabaje que no coma”», una vez se entiende como algo relevante para la comunidad como un todo, ahora «tiene validez absoluta y para todos» (2001: 202). Es decir, la responsabilidad moral ahora recae en el individuo y no en la comunidad, y ni el pobre ni «tampoco el rico puede comer sin trabajar» (ibídem: 203). Esto es aún más aplicable a lo largo de la era industrial, una vez que el trabajo asalariado se hace normativo; y es especialmente cierto en el periodo posindustrial a medida que la norma del ganapán se vuelve cada vez más universal, una expectativa no solo de los cabezas de familia sino de toda la ciudadanía en edad adulta. Cada vez con menos instancias de dependencia «legítima» económica o política, «cualquier dependencia que quede, por lo tanto, puede interpretarse como una falta de los individuos» (Fraser y Gordon, 1994: 325). La independencia pasa a ser menos una cuestión de los tipos de relaciones a los que alguien se encuentra sujeto y más una cualidad del propio carácter (ibídem: 332). La «dependencia posindustrial» se vuelve así cada vez más ilegítima y «cada vez más individualizada» (ibídem: 325).

Como discurso individualizador, la ética del trabajo cumple la función ideológica consagrada en el tiempo de racionalizar la explotación y legitimar la desigualdad. Que todo trabajo es un buen trabajo, que todo trabajo es igualmente deseable e inherentemente útil es, como William Morris ya señaló, «una creencia conveniente para aquellos que viven del trabajo de otros» (1999: 128). Weber observa que la ética protestante también «legalizó la explotación de esta disposición para el trabajo al interpretar el enriquecimiento del empresario como una “profesión” [vocación]» (2001: 231). Desde la perspectiva de la ética del trabajo, los gobiernos parecen

proteger el bienestar de la ciudadanía al defender su derecho al trabajo, mientras que los empresarios no están extrayendo tanto plusvalor sino que están satisfaciendo las necesidades concretas de trabajo de sus empleados. Así como la ética protestante le dio al empresario burgués «la seguridad tranquilizadora de que el reparto desigual de los bienes de este mundo es obra de la providencia divina» (ibídem: 230), la ética del trabajo ofrece en cualquier época una poderosa racionalidad de la desigualdad económica (véase Beder, 2000: 48; Bauman, 1998: 65). Del mismo modo que «las pocas ganas de trabajar son síntoma de que se carece del estado de gracia» (Weber, 2001: 202), hoy el estado de pobreza levanta sospechas morales y puede atribuirse a la falta de esfuerzo y de disciplina individual. Después de todo, «Dios» —hoy podríamos agregar el mercado— «ayuda a quienes se ayudan a sí mismos» (ibídem: 135). Como discurso individualizador, la ética del trabajo evita que haya apoyo institucional para lo que se supone que es una responsabilidad individual y oscurece los procesos estructurales que limitan los campos de oportunidades.¹³

Pero la ética del trabajo no solo ejerce de forma sencilla la función ideológica clásica de hacer pasar los valores e intereses de una clase como los valores e intereses de todos. También cumple una función más disciplinaria: más allá de fabricar significados comunes, construye sujetos dóciles. La ética del trabajo posee, por lo tanto, no solo fuerza epistemológica sino también una eficacia propiamente ontológica. De hecho, lo esencial respecto a la ética del trabajo, tal y como Weber la describió originalmente, era lo que podía hacer: llevar a los trabajadores y trabajadoras a su explotación no solo fabricando el consentimiento de los sujetos a la explotación capitalista sino constituyendo tanto sujetos explotadores

¹³ Si esto fue más difícil de mantener bajo las condiciones de la producción industrial y la regularización fordista, quizás resulta hoy más fácil de imaginar bajo las condiciones de la producción posindustrial y la «flexiexplotación» posfordista (Gray, 2004). Con la creciente individualización del trabajo (Castells, 2000: 282) —por ejemplo, respecto a la amplia variedad de horarios y contratos (Beck, 2000: 54, 55)— es aún más probable que el trabajo se conciba como un campo de experiencia y responsabilidad individual.

como explotables. Según la explicación de Weber, la función de subjetivación de la ética del trabajo es crucial. Más que una ideología, el nuevo discurso del trabajo es un mecanismo disciplinario que construye a los sujetos como individuos productivos.¹⁴ El impacto de la ética protestante fue comparable a la existencia monástica en la medida en que este ascetismo mundano buscaba un «control metódico sobre el *hombre completo*» (ibídem: 119; énfasis añadido). En este sentido, fue y sigue siendo una fuerza biopolítica que hace que las poblaciones sean a la vez productivas y gobernables, aumentando sus capacidades junto con su docilidad. Tal y como Foucault describió con respecto a la producción de la individualidad disciplinaria, «la disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)»; produce «cuerpo productivo y cuerpo sometido» (1979: 138, 26). El sujeto individuado es más útil y más manejable; «el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros» (Foucault, 2003: 30).

La ética protestante fue tan efectiva porque no se impuso meramente al individuo desde el exterior, el Estado o la Iglesia. Weber remarca, «la gran diferencia existente entre los efectos de la autoritaria policía de costumbres de las iglesias oficiales y la policía de las costumbres de las sectas [por lo

¹⁴ Cabe enfatizar aquí que la ética del trabajo no es meramente una ideología en el sentido clásico de un conjunto de ideas sobre el valor del trabajo que son explícitamente pronunciadas e intencionalmente propagadas. Como en la noción de ideología de Louis Althusser (1971: 166), la ética del trabajo también es un conjunto de ideas que son inherentes a aparatos políticos y están inscritas en prácticas ritualizadas. Althusser señala que en el periodo industrial del «capitalismo maduro», la Iglesia perdió su posición como aparato ideológico de Estado dominante y fue reemplazada por la escuela (ibídem: 152). Aunque la escuela mantiene su importancia en reproducir la sumisión del trabajador, hoy la ética del trabajo no depende de la Iglesia ni de la escuela para su reproducción. Más bien, debemos prestar atención al lugar del trabajo, como propone Michael Burawoy (1979), y a los modos de subjetivación generados mediante lo que Catherine Casey llama el «currículum oculto» del trabajo (1995: 74), a través no solo de las ideas que los directivos les piden a los trabajadores que reciten y afirmen sino también desde las prácticas y relaciones, recompensas y sanciones que estructuran el trabajo y el lugar de trabajo.

general más típica en las comunidades protestantes], basada esta última en un *sometimiento voluntario*» (2001: 192, énfasis añadido). Por ejemplo, las iglesias estatales calvinistas pudieron haber «impuesto cierta conformidad externa, pero en algunos casos debilitaron los motivos subjetivos de la conducta racional», así como la «liberación de los poderes individuales» que fue el foco de interés de Weber. Más que forzar la conformidad, la ética protestante es efectiva en la medida en que es internalizada por el individuo. Además, el efecto no es solo moldear las creencias y valores individuales sino promover la constitución del individuo en relación y en identificación con las normas productivistas. La ética del trabajo no solo aconseja cómo comportarse sino también quién ser; apunta no solo a la conciencia sino también a las energías y capacidades del cuerpo, y a los objetos y propósitos de sus deseos. El mandato de la ética no es simplemente inducir un conjunto de creencias o instigar una serie de actos sino también producir un yo [*self*] que continuamente se esfuerce hacia esas creencias y actos. Esto implica el cultivo de hábitos, la internalización de rutinas, la incitación de deseos y la adaptación de esperanzas, todo para garantizar la adecuación del sujeto a las demandas de tiempo de vida para el trabajo.¹⁵

¹⁵ Weber subraya el papel que juega la ética del trabajo en posibilitar la explotación: en vez simplemente de racionalizar la explotación de sujetos preconstituidos, contribuye a moldear sujetos explotables. Pero deberíamos enfatizar que las recompensas de la subjetividad disciplinaria constituida por el discurso de la ética del trabajo no son simplemente económicas, sino propiamente sociales y políticas. El posible declive de la ética del trabajo, cuyas temibles consecuencias se debaten periódicamente en la prensa popular, conduciría según dichos relatos no solo al declive económico sino también moral de la nación. Así, en un texto de este tipo de los años ochenta, el temor a que los trabajadores estadounidenses —cada vez más abandonados a la vagancia y la búsqueda de placer— no pudieran competir con los industriales japoneses, llevó a este autor a recomendar medidas diversas para apuntalar la ética del trabajo, como enseñarla como propaganda en las escuelas e invertir en varios programas de trabajo diseñados para fortalecerla (Eisenberger, 1989: 224-25, 248). Las propuestas disciplinarias para hacer trabajar —que se impondrían a los beneficiarios de prestaciones sociales, presos y delincuentes juveniles, por nombrar algunos grupos— nos devuelven a la extraña confusión de medios y fines: más que promover la ética del trabajo para asegurar que se haga el trabajo que se necesita hacer, el trabajo se concibe como un modo de inculcar su ética (véase también Beder, 2000: 139-141). Aquí podemos ver

Por lo tanto, por un lado, en este discurso el trabajo se concibe como un campo de individuación e independencia. Por otro, por supuesto, la relación salarial es jerárquica, lo cual requiere individuos sometidos a mando y control. Esta antinomia —que el trabajo y su discurso ético producen tanto independencia como dependencia, captada por Weber en esa extraña autodisciplina de la que él trata de dar cuenta— hace que la relación salarial siempre sea potencialmente inestable. El ideal de independencia siempre puede servir como un criterio crítico a partir del cual la organización del proceso de trabajo y la conducta de sus gerentes pueda ser evaluada, y una demanda en torno a la cual los trabajadores y trabajadoras pueden organizarse para exigir reformas. De hecho, el ideal de independencia individual se ha invocado a lo largo de la historia de Estados Unidos para apoyar las luchas contra cualquier cosa, desde la esclavitud asalariada hasta el sindicalismo burocrático. Incluso las reformas duramente conquistadas en el periodo fordista —las leyes que rigen los salarios y las horas, y las provisiones de salario social que ofrecieron nuevas oportunidades para que muchos trabajadores y trabajadoras entraran en la clase media y mitigaran su inmediata dependencia de los caprichos de los empresarios— estuvieron acompañadas por preocupaciones nuevas respecto al estado de independencia que aseguraban. La crítica del icónico «hombre de la organización» en el fordismo tardío y de la individualidad estandarizada de los años cincuenta puso en tela de juicio el tipo de libertad que conllevaba tal progreso. Y a pesar de que se vio que las nuevas formas de empleo de cuello blanco¹⁶ permitían una nueva autonomía para algunos

más claramente que la utilidad económica no es siempre lo que está en juego: el trabajo se asocia con una serie de comportamientos social y políticamente funcionales. Por tanto, no solo los empresarios tienen interés en la ética del trabajo; se entiende como algo funcional a regímenes de orden social y cooperación muy variados.

¹⁶ Como es habitual en relación con los términos *white collar*, *blue collar*, *pink collar* y *no-collar*, mantenemos «cuello» blanco y rosa, traducimos *blue collar* por «mono azul» y *no collar* como «sin uniforme». «Cuello rosa», como se supondrá, es un término difícilmente traducible que se refiere a sectores de ocupación altamente feminizados. [N. del T.]

trabajadores, a principios de la década de los años cincuenta críticos como C. Wright Mills se preguntaron si este nuevo trabajador de clase media —como «servidor de la decisión, asistente de la autoridad, satélite de la administración»— había logrado o renunciado a su independencia individual (1951: 80). Estas críticas a su vez contribuyeron a apoyar las luchas contra la alienación obrera de los años sesenta y setenta y a la consecuente reorganización de la gestión del trabajo bajo el posfordismo. Pero la precariedad que genera la antinomia no se debe solo a la contradicción estática entre el ideal de autonomía y la realidad de la sumisión, o a los intereses conflictivos del capital que exige dependencia mientras los trabajadores claman por su independencia. Una fuente de conflicto más profunda proviene del hecho de que el capital necesita individuos cuyo control plantea problemas constantes. Incluso el taylorismo, esa ciencia de la administración con su utopía de la cadena de montaje, reconoció que los trabajadores son más valiosos como individuos. Y es que la organización taylorista de los procesos de trabajo en la fábrica industrial no consistía simplemente en homogeneizar a la masa de fuerza de trabajo y en estandarizar su producción; sus primeros impulsores también la promovieron como un método que atendía a la especificidad de cada empleo y al monitoreo y medida de cada trabajador individual (véase Rodgers, 1978: 56). De hecho, gran parte de la teoría y la práctica de la gestión empresarial se centra precisamente en esta tarea: gestionar la dependencia del capital sobre la independencia e idear modos rentables de individualidad. De nuevo, el ejemplo del taylorismo es instructivo. Aunque se suela recordar a Taylor como el arquitecto de un proceso de trabajo típicamente pensado para que no dependa de la subjetividad de los trabajadores, sino que esté organizado hasta el último detalle para que los empresarios puedan estar menos preocupados por el cumplimiento voluntario y la participación entusiasta en el trabajo, incluso él buscó modelar subjetividades productivas. Como Leslie Salzinger señala en su lectura de la explicación de Taylor respecto al éxito en el aumento de la productividad

del trabajador del metal Schmidt, esto se logró en parte preguntando a Schmidt una y otra vez si era un «hombre de alto precio», usando esta interpelación como una manera de motivarle para que trabajara más rápido y aceptara el control minucioso de Taylor sobre su trabajo. Salzinger escribe: «Taylor crea al mismo sujeto que supuestamente reconoce, dándole el poder no solo de controlar su conducta sino, más allá, de definir el yo de Schmidt» (2003: 17).

La dependencia en la independencia y las tensiones que ésta produce se intensifican bajo las condiciones de la producción posttaylorista. Desarrollaré este punto más adelante en este capítulo. Sirva aquí señalar que, más incluso que en la producción industrial, los beneficios en la economía de servicios y en la economía basada en el conocimiento dependen cada vez más de la activación y el control simultáneos, de la liberación y el aprovechamiento de las capacidades creativas, comunicativas, afectivas y emocionales de trabajadores y trabajadoras. «En tanto que ya no es posible confinar la subjetividad a tareas meramente ejecutivas, se hace necesario que el sujeto sea competente en las áreas de gestión, comunicación y creatividad para ser compatible con las condiciones del “producir por producir”», observa Maurizio Lazzarato. La tarea de modelar formas productivas de subjetividad, trabajadores que «se autodirigen» a la vez que son «gestionables», plantea un enigma continuo para las técnicas de gestión capitalistas, y particularmente posfordistas. Lazzarato continúa: «Así, el eslogan “hacerse sujeto”, lejos de eliminar el antagonismo entre jerarquía y cooperación, entre autonomía y mando, en realidad replantea el antagonismo en un nivel superior, porque al mismo tiempo moviliza y choca con la personalidad misma del trabajador individual» (1996: 135). Se supone que la autonomía y la independencia que el trabajo permite, y que hasta cierto punto debe permitir, coexiste de forma problemática con la sujeción y la dependencia que, sin embargo, garantiza (véase también Gorz, 1999: 38-39).

La ética del trabajo y las clases trabajadoras

Mientras que *La ética protestante* da una idea de las tres primeras antinomias, las dos últimas requieren que avancemos más allá del territorio histórico de la explicación de Weber. Específicamente, requieren atender al periodo industrial y a las dinámicas de la lucha de clases, el antirracismo y el feminismo que surgieron en ese periodo y continúan moldeando el nuestro. La relación antinómica entre subordinación e in-subordinación posibilitada por la ética del trabajo puede demostrarse mediante el ejemplo de la lucha de clases. En el siguiente epígrafe usaré una breve consideración de las luchas basadas en la raza y el género para subrayar una antinomia final en el modo en que se ha desplegado la ética del trabajo como mecanismo tanto de exclusión como de inclusión.

Los límites particulares de la explicación de Weber se pueden ilustrar volviendo otra vez brevemente a las similitudes entre la explicación de Marx de la acumulación originaria y el relato de Weber del temprano desarrollo capitalista. Como señalé anteriormente, en la transición a la sociedad capitalista cada autor se centra en un «mediador evanescente» diferente: la violencia estatal en Marx, la doctrina religiosa en Weber. Mientras que Marx insiste en que «la violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva» (2008: 940), Weber afirma que fue el puritanismo el que «estuvo presente en el nacimiento del hombre económico moderno» (2001: 227). El relato de la acumulación originaria de Marx y la historia de la ética protestante de Weber también terminan en notas similares. Según Marx, una vez que el modo de producción capitalista está situado, la «disciplina sanguinaria» desplegada para crear una clase de trabajadores asalariados es suplantada por un modo de violencia menos directo, la «coerción sorda de las relaciones económicas» (2008: 922). La explicación de Weber concluye con la sustitución de la autodisciplina de los puritanos por un orden económico capaz de determinar la vida de cada individuo con una «fuerza irresistible»: «El puritano quería ser un hombre profesional [con vocación], nosotros *tenemos* que serlo» (2001: 233).

El problema es que cada uno de los textos envuelve una narración de un modo demasiado limpio. El relato no termina con el nacimiento del hombre económico; esto es, más bien, cuando comienza el trabajo duro, con la crianza y el cultivo de los sujetos productivos. Aunque Weber reconoce que más allá de simplemente obligar a la relación salarial a quienes no tienen otras opciones, el «capitalismo victorioso» también «educa y selecciona los sujetos económicos que necesita», *La ética protestante* omite seguir esa línea de análisis (ibídem: 233; 1958: 55). Así, de la misma manera que muchos han revisado desde entonces el análisis original de Marx —que había restringido las técnicas de la acumulación originaria a un momento fundacional— para explicar el uso continuo de la violencia y la desposesión como medios de acumulación a lo largo de la historia del capital, necesitamos enmendar la línea argumental de Weber para registrar más claramente la imposición del trabajo asalariado como un proceso continuo.

De hecho, por supuesto, la historia de Estados Unidos revela una campaña prolongada, particularmente a lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX, para imponer hábitos de trabajo industrial y valores tanto a las anteriores como a las posteriores oleadas de inmigrantes esclavizados (Genovese, 1974: 303; Gutman, 1977: 14). Dado que el ideal ascético del trabajo no generaba la misma atracción ni tenía el mismo poder de interpelación en quienes probablemente no resonaba tanto la doctrina protestante, la promesa de movilidad del periodo industrial o la expectativa posindustrial de realización en el trabajo, fue y sigue siendo una lucha constante por difundir los valores del trabajo en las distintas divisiones de ocupación e ingresos. La historia de la lucha de clases en Estados Unidos revela otra de las antinomias que alientan la ética del trabajo, lo que muestra cómo ha sido esgrimida como arma por ambas partes; si bien la ética del trabajo ha funcionado para mantener la subordinación de los trabajadores a las condiciones del trabajo abstracto, también ha servido como un arma para su insubordinación.

Como hemos visto, Weber claramente reconoce la función de la ética del trabajo como un mecanismo de subordinación. Aunque el evangelio del trabajo en su versión protestante era una ética económica «específicamente burguesa» (2001: 229), y en sus posteriores instancias seculares sigue estando estrechamente asociada con la clase profesional y gerencial, esto no significa que las clases trabajadoras hayan estado exentas de sus restricciones ni hayan sido inmunes a su atractivo. Después de todo, la ética protestante también proporcionó al propietario de la empresa burguesa «obreros austeros, concienzudos, muy capaces y apegados al trabajo como fin de la vida querido por Dios» (ibídem: 230). La ética del trabajo fue y sigue siendo «una ideología propagada por las clases medias para las clases trabajadoras con suficiente verosimilitud y verdad para hacerla creíble» (Barbash, 1983: 232).

Lo que Weber no reconoció fue que también podría servir como una herramienta de insubordinación. Aunque los industriales y sus gerentes lucharon por inculcar la ética del trabajo entre los trabajadores, su adopción demostró ser una especie de arma de doble filo. Por un lado, los gerentes a menudo lograron expandir el alcance de la ética tradicional del trabajo; por otro, la ética no siempre se adoptó en la forma o dio lugar a los resultados buscados. Primero, la división entre medios y fines introduce una cierta indeterminación. Para funcionar como una fuerza disciplinaria, la ética del trabajo industrial se articula —al contrario en algunos aspectos que en la ética protestante original— en términos de objetivos terrenales y recompensas tangibles. Estos sirven entonces como ideales en torno a los cuales los trabajadores pueden luchar por reformas que exijan, por ejemplo, salarios más altos que garanticen una mayor movilidad social y un trabajo mejor y más satisfactorio. En segundo lugar, el proceso de inculcación a través del cual los sujetos voluntariosos se moldean no establece una relación mimética entre la cultura y el sujeto; la norma que se internaliza siempre se altera o hibrida de distintas maneras durante el proceso. Las batallas libradas dentro de los marcos discursivos establecidos por estas versiones competitivas de la ética del trabajo operan transformando continuamente sus términos.

Desde el siglo XIX, la clase trabajadora ha desarrollado su propia versión de la ética del trabajo, y esta ética alternativa desde abajo le ha sido útil para enfrentar las exclusiones estructurales y la marginación cultural.¹⁷ Esta «ética laborista del trabajo» del periodo industrial, una de las versiones disidentes que seguiremos discutiendo en el siguiente epígrafe, se basa en una variante de la teoría del valor-trabajo que celebra la valía y la dignidad del trabajo asalariado y afirma que este tipo de trabajo debe ser respetado y adecuadamente recompensado (Tyler, 1983: 200). En paralelo, en vez de difamar a los pobres desencauzados, esta versión de la ética del trabajo apunta a los ricos ociosos (ibídem: 199). La ética laborista del trabajo fue un elemento clave de la composición de clase del proletariado industrial, que contribuyó a la construcción de la clase al igual que fue parte de su arsenal de lucha. Baudrillard señaló que la ética laborista del trabajo ayudó a constituir a la clase trabajadora como clase, al destacar y valorar su papel productivo, lo que la hizo legible y atractiva como identidad colectiva: «La ética del trabajo racional, que es de origen burgués y que sirvió históricamente para definir a la burguesía como clase, se encuentra renovada con una fantástica amplitud en el nivel de la clase trabajadora, que también contribuye a *definirla* como una clase, es decir, circunscribirla en un estatus de representabilidad histórica» (1975: 155). Definida en términos de una «vocación productivista» para que coincida con la de la burguesía, la clase trabajadora podría librar sus batallas desde una posición de oposición dialéctica, una posición que maximiza tanto la inteligibilidad de las demandas de la clase trabajadora como su capacidad de recuperación a otro nivel (ibídem: 156-159), tal y como veremos más adelante.

La ética laborista fue un arma poderosa en el arsenal del proletariado industrial que contribuyó a asegurar una serie de victorias a la clase obrera hasta mediados del siglo XX.

¹⁷ Weber reconoció la coexistencia de éticas del trabajo en competencia: no solo el tradicionalismo, sino también en una referencia pasajera «la moralidad de clase del proletariado y el sindicato antiautoritario» contra la cual la ética dominante protege a quienes estén dispuestos a trabajar (2001: 167).

Tomándose en serio las descripciones comunes respecto a lo que el trabajo podría ser y podría hacer, los trabajadores han luchado para que el trabajo asalariado cumpla con sus ideales y sus promesas de movilidad social y realización individual. De esta manera, la ética del trabajo ha servido para aumentar el poder de la clase dominante al mismo tiempo que ha servido para afianzar el contrapoder de la clase trabajadora. Las campañas de la clase obrera en la década de los años treinta contra la explotación, impulsadas en parte por la ética laborista, ayudaron a asegurar las prestaciones sociales y las provisiones de la relación salarial fordista, por no mencionar los esfuerzos de cooptación por parte del movimiento de las «relaciones humanas» en el trabajo.

La ética del trabajo posindustrial, con su nuevo énfasis en el trabajo como vía de sentido y desarrollo personal, al menos en parte fue una respuesta a las rebeliones de la década de los años sesenta y principios de los años setenta contra la subjetividad disciplinaria del periodo fordista y el problema de la alienación obrera que ayudaron a hacer pública. El movimiento de «recursos humanos» que se había hecho efectivo en la década de los años ochenta intentó cambiar los procesos de trabajo de manera que abordaran, en términos rentables, el problema cualitativo del trabajo planteado por los activistas. Por lo tanto, el cambio del enfoque de la ética industrial en el trabajo como camino a la movilidad social al énfasis posindustrial en el trabajo como una práctica de autorrealización es parte de la confrontación y competencia entre las distintas versiones de la ética del trabajo y de las luchas sobre la organización y el sentido del trabajo que cristalizaron y promovieron (véase Bernstein, 1997; M. Rose, 1985; Storey, 1989).

Las luchas de clases pueden producir otro efecto no intencionado respecto a su aplicación a la ética del trabajo. A medida que más personas exijan que se reconozca que su trabajo es relevante para la ética dominante, la especificidad de clase de la ética del trabajo queda cada vez más expuesta a la vista. Como siempre, la ética del trabajo con sus diversas reivindicaciones respecto a las recompensas del trabajo —tanto si esas

recompensas se codifican como movilidad social o como desarrollo personal— se desplaza desde un ideal creíble a pura propaganda dependiendo de las condiciones de trabajo y la posición del individuo dentro de las complejas e interseccionales jerarquías de la sociedad del trabajo. Cuanto más viaja el discurso, más se abstraen sus preceptos de las condiciones reales del trabajo, y más a menudo se reduce a un fenómeno crudamente ideológico: sus reivindicaciones universales respecto a los beneficios y gratificaciones de un tiempo de vida dedicado al trabajo pueden reflejar algunas de las experiencias de una clase pero mistifican las de las demás.

La raza, el género y la expansión de la ética del trabajo

La historia de la ética del trabajo en Estados Unidos revela no solo sus inflexiones de clase sino también otros ejemplos en tanto que discurso racializado y generizado. Ya hemos discutido el potencial uso dual de la ética del trabajo como un instrumento de dominación de clase y como herramienta de insubordinación de clase, un potencial que también ha servido a las luchas antirracistas y feministas. Un breve vistazo a la racialización del discurso, y una consideración más larga de su generización, pueden revelar otra de sus dinámicas contradictorias: el modo en el que ha servido como un mecanismo tanto de exclusión como de inclusión. Más específicamente, aquí quiero centrarme en cómo la ética del trabajo llegó a ser más inclusiva, es decir, cómo extendió su alcance más allá de la clase burguesa del periodo industrial y la actual clase profesional y gerencial al volverse simultáneamente exclusiva de otros grupos. Este enfoque en las inclusiones y exclusiones recuerda el doble énfasis de Weber respecto a los efectos igualitarios y jerárquicos de los nuevos valores del trabajo. En cierta medida, el discurso fue una fuerza democratizadora que elevó todas las formas de trabajo asalariado al estatus de una práctica éticamente valorada; sin embargo, al mismo tiempo fue una poderosa fuente de jerarquía que jugó un rol crucial en la

legitimación de la desigualdad, ahora interpretada como un reflejo del carácter individual más que como una consecuencia de la estructura del empleo asalariado. Esta última antinomia es una característica de cualquier norma disciplinaria que, como explica Foucault, es al mismo tiempo una fuerza de homogeneización y de diferenciación, prescribiendo a la vez «una conformidad que conseguir» y trazando «el límite [que] definirá la diferencia en relación con el resto de diferencias» (1979: 183).

Por ejemplo, consideremos cómo la ética del trabajo llegó a ser más inclusiva en términos de clase mediante sus exclusiones basadas en la raza y el género. En el periodo industrial temprano, algunos grupos de la clase obrera blanca llegaron a identificarse con el trabajo asalariado como marca de independencia y estatus a través de sus identidades raciales. La legitimidad de, y la identificación con, lo que se había enfrentado como «esclavitud asalariada» a finales del siglo XVIII y principios del XIX se estableció «en tiempo y en comparación» con la institución de la esclavitud y con quienes fueron contruidos como sus sujetos abyectos. El abrazo a la blanquitud, como explica David Roediger, «fue una manera en la que los trabajadores blancos respondieron al miedo a la dependencia del trabajo asalariado y a las necesidades de la disciplina del trabajo capitalista» (1991: 13). La construcción de la otredad de varios grupos de inmigrantes implicó una recompensa similar a los trabajadores asalariados, pagando lo que W. E. B. Du Bois llamó un «salario público y psicológico» para la clase trabajadora blanca (citado en Roediger, 1991: 12). Por lo tanto, la ética del trabajo recorrió la escalera de clase en parte a partir de las energías del racismo, la etnicidad y el nacionalismo. La racialización de la ética del trabajo también jugó un papel en la economía posindustrial al facilitar la aceptación del trabajo de cuello blanco. De hecho, C. Wright Mills señala que, a pesar de que la mayoría de ese trabajo era rutinario y descualificado, los trabajadores de cuello blanco en Estados Unidos podían reclamar un mayor prestigio que los trabajadores de mono azul sobre la base de la blanquitud y el estatus de ciudadanía de quienes ocupaban el nicho del empleo de cuello

blanco (1951: 248). Una vez más, las exclusiones de la norma basadas en la raza, la nación y la etnicidad alimentaron su inclusión en términos de clase. El estatus y el comportamiento de un trabajador asalariado, miembro de la clase trabajadora o media, no basaba su dignidad moral y su posición social en ser un «trabajador», sino en ser un trabajador blanco, un hombre trabajador, un trabajador estadounidense o, por recordar un ejemplo anterior, un «hombre de alto precio», es decir, a través del privilegio relativo como sujeto racializado, generizado, nacional o enclasadado.

Estos ideales del trabajo siguen recibiendo una cantidad no menor de su carga de estas prácticas de marginación. Más allá del salario, el atractivo intrínseco o el estatus del trabajo, pueden servir para afirmar la propia superioridad moral y así legitimar los propios privilegios económicos respecto a distintos grupos racializados y generizados. En la historia de Estados Unidos, se da un cuestionamiento constante del compromiso con el trabajo de diferentes poblaciones inmigrantes y racializadas. Ya sea que el pánico se deba a la incapacidad de las empresas de Estados Unidos de competir con una cultura más vigorosa del trabajo como la japonesa, ya sea por los actuales debates respecto a las supuestas insuficiencias de las orientaciones laborales de los «residentes de los centros urbanos», la «subclase», las «madres que viven de las prestaciones» o los «inmigrantes ilegales», la ética del trabajo constituye una profunda reserva de discursos a la cual recurrir para oscurecer y legitimar los procesos y las lógicas de formaciones sociales raciales, patriarcales y nacionalistas en el pasado y el presente. En particular, como lo demuestra la historia del discurso racializado sobre las prestaciones sociales, la ética del trabajo sigue sirviendo como un vehículo respetable para lo que de otro modo se vería expuesto en afirmaciones públicamente inaceptables sobre la diferencia racial (véase Neubeck y Cazenave, 2001).

La ética del trabajo no es solo una construcción racializada sino también una construcción generizada; las mujeres también han servido como las otras excluidas en sus diversas

articulaciones históricas. Esto fue posible gracias a los procesos históricos a través de los cuales el trabajo en Estados Unidos se equiparó con el trabajo asalariado, el trabajo asalariado estaba vinculado a la masculinidad, y el trabajo doméstico no asalariado se concebía como el trabajo no productivo de las mujeres. Esta falta de reconocimiento del trabajo doméstico feminizado surgió con la industrialización temprana, cuando el trabajo no asalariado del hogar emergió como el modelo (naturalizado y feminizado) de no-trabajo que sirvió para contrastar y por lo tanto sostener un concepto de trabajo ahora masculinizado. Como explica Jeanne Boydston, la división del trabajo por género se transformó así en una definición generizada del trabajo (1990: 55). Las mujeres no asalariadas (y aquellas mujeres asalariadas que fueron juzgadas en relación con este modelo normativo), no sujetas a los efectos moralmente purificadores y estimulantes de la disciplina del trabajo, justificadamente eran una clase dependiente. La ética del trabajo podía entonces ser adoptada como una ética masculina, mientras que el no-trabajo —una categoría más extensa que incluye desde las prácticas de ocio y el trabajo de consumo hasta los trabajos agrícola, doméstico y de cuidado no asalariados— fue desvalorizado por asociación con una feminidad degradada. Dentro del orden industrial de género que surgió de estos procesos, el trabajo manufacturero de mono azul se definió como trabajo de hombres, y su masculinización contribuyó a promover la aceptación y la identificación con él como trabajo no solo apropiado para los hombres (Fraser y Gordon, 1994) sino como imprescindible para llegar a ser hombre (véase, por ejemplo, Willis, 1977: 150-151; Baron, 1991: 69).

Permítase un leve desvío de la narración para reconocer el importante vínculo entre la generización de la ética del trabajo y las normas disciplinarias que gobiernan otro lugar del trabajo: la ética familiar. De hecho, la ética familiar siempre ha funcionado como complemento de la ética del trabajo, sirviendo para disciplinar no solo a las mujeres no asalariadas en el hogar sino también a los trabajadores asalariados. Como observa Mimi Abramovitz, como mecanismo de regulación

y control social, la ética familiar se basaba en la división del trabajo por género, y sirvió para articular y racionalizar sus términos (1988: 37). Pero no solo se aplicó al campo del trabajo doméstico no asalariado. A lo largo del periodo industrial, empresarios, políticos, líderes religiosos y reformadores promovieron la conformidad de todos los trabajadores con el modelo tradicional de la familia —un modelo nuclear, heterosexual y patriarcal— como complemento crucial de la disciplina del trabajo, siendo un signo más de la dedicación del trabajador al trabajo y de la adhesión al *ethos* productivista. Esta ética familiar surgió en el periodo fordista como un importante medio de gestión del nexo producción-consumo. Así, Henry Ford estaba convencido de que una fuerza laboral estable y disciplinada se reproducía a través de la institución de la familia tradicional, y requería que sus empleados se adhirieran al modelo (May, 1987). Desde hace tiempo, los discursos de la «cultura de la pobreza» se han centrado en las estructuras familiares —incluida la «familia negra» del infame Informe Moynihan— afirmando que la familia nuclear tradicional patriarcal es fundamental para el éxito económico (véase Roschelle, 1999: 316). Por supuesto, la institución familiar ha experimentado cambios dramáticos desde el periodo del fordismo tardío. Pero así como la ética del trabajo ha logrado sobrevivir a las transformaciones del trabajo, igualmente el fantasma de la muerte de los valores familiares continúa atormentándonos (Stacey, 1996: 49). Como lo expresó un informe de la Casa Blanca de los años ochenta, la familia, como «semillero de las habilidades económicas, el dinero, los hábitos, las actitudes hacia el trabajo y el arte de la independencia financiera» juega un papel clave en la transmisión de las habilidades y la ética del trabajo; «ni la familia moderna ni el sistema de libre empresa sobrevivirían mucho tiempo una sin el otro» (citado en Abramovitz, 1988: 350-351). La ética familiar está presente en el periodo posfordista a través de campañas por los valores de la familia que sirven de herramienta de la disciplina político-económica por muchas de las mismas razones que se señalaron antes: por el papel que desempeña en la

reproducción de una fuerza laboral estable y capaz con escasa financiación pública o, por decirlo de otro modo, porque de lo contrario podríamos «destruir la gallina de los huevos de oro que produce trabajo barato» (Kessler-Harris, 1990: 39).¹⁸

Volviendo a la línea principal de argumentación, el hecho de que algunos grupos sean excluidos de la dignidad y la valía que la ética del trabajo proporciona, puede servir a su vez para hacer que sus obligaciones sean más atractivas para otros grupos. Así, la inclusión de más trabajadores blancos y trabajadores hombres en el campo de la lógica de la ética del trabajo en parte se vio facilitada por la exclusión de muchos trabajadores negros y mujeres del estatus de «ganadoras del pan» que trabajan dura y disciplinadamente. Sin embargo, aunque estas articulaciones de la ética del trabajo respecto a las identidades y relaciones de género, raza y clase sirvieron —como vimos en ejemplos anteriores— para facilitar su expansión entre amplias fracciones de la clase trabajadora masculina y blanca también generó conflictos; por un lado, estas exclusiones fueron contestadas y resistidas y, por otro, fueron negadas y desatendidas, tal y como ilustra la discusión que se abre en el siguiente capítulo.

Ya hemos mencionado la importancia histórica de la ética laborista del trabajo. Igualmente, la ética del trabajo ha sido un arma poderosa dentro del repertorio de las luchas

¹⁸ Hoy podemos ver paralelismos de este pánico moral respecto a la ética del trabajo en algunos de los discursos sobre el matrimonio de gays y lesbianas, particularmente, entre quienes denigran ciertas culturas queer al vincular los distintos patrones de intimidad supuestamente promiscua con los llamados estilos de vida consumistas hedonistas y que se preocupan de quienes no habitan en una familia normativa que —según la explicación crítica de esta lógica de Lee Edelman (2004)— no tiene ningún futuro por el que sacrificarse en el presente y —por tomar prestado un concepto de la crítica de Judith Halberstam (2005) de estas narrativas— no tienen tiempo reproductivo en torno al cual regular productivamente sus vidas. Aquí señalaré solo un punto que después desarrollaré como argumento en otro contexto: la ética del trabajo también parece tener influencia en las respuestas de quienes cuestionan estas afirmaciones pero lo hace reflejando especularmente su lógica —en este caso, al insistir en que los beneficios del matrimonio y la familia deberían extenderse por medio de una ética familiar más inclusiva a quienes ahora estarían excluidos de sus efectos supuestamente beneficiosos como modo de disciplina social.

antirracistas. Al exigir que se reconozca la historia del trabajo duro y del compromiso con los valores productivistas, continuamente se ha puesto en cuestión la supuesta blanquitud de la ética del trabajo. La fuerza de la ética del trabajo se ha afirmado y enumerado en discursos antirracistas y proyectos de ascenso racial ya desde los esfuerzos de Booker T. Washington por educar a los estudiantes para que «aprendieran a amar el trabajo por el trabajo mismo» (1971: 148), pasando por el fomento de Anna Julia Cooper de los beneficios no solo económicos sino sociales del trabajo doméstico no asalariado de las mujeres negras (Logan, 2002) hasta el argumento de William Julius Wilson de que, al contrario que en los discursos que buscan patologizar sus «elecciones», es más probable que los desempleados y subempleados del «gueto urbano» compartan estos valores laborales dominantes (1996: 179-181).¹⁹

Aunque estas reivindicaciones de inclusión han sido sin duda histórica y políticamente efectivas, aquí quiero centrarme en las limitaciones de estos esfuerzos que tratan de asegurar el reconocimiento de la respetabilidad moral de los trabajadores excluidos o marginados y el estatus ético de sus labores. Para ilustrar algunos de estos límites, la discusión que sigue se centrará en la relación entre el feminismo y la ética del trabajo. Las reformulaciones feministas abundan desde el siglo XIX cuando, según Rodgers (1978: 184), «la ética del trabajo trajo sus enormes reservas de poder al movimiento de mujeres». Como se señaló en la introducción, para enfrentar la marginación de las mujeres en relación con el trabajo y su ética dominante surgieron dos estrategias feministas generales que respondían al imaginario e ingeniería del periodo industrial respecto a la relación generizada entre el trabajo asalariado y el trabajo [*labor*] doméstico. Una de estas respuestas acepta la caracterización del trabajo doméstico como no-trabajo y se centra en la integración de las mujeres en el trabajo

¹⁹ De hecho, se generan múltiples versiones de la ética del trabajo en las intersecciones de clase, raza, etnia y género, en la medida que estas jerarquías se construyen, se defienden y también se cuestionan; esta diseminación es también un proceso de mayor diferenciación e hibridación.

asalariado. Durante mucho tiempo, la tradición feminista liberal ha alabado las virtudes y recompensas del trabajo asalariado para las mujeres. Así, en 1792, Mary Wollstonecraft denunció la enervante y corrupta indolencia alentada por las normas de la feminidad de clase media, al insistir en que «los empleos triviales han vuelto a la mujer un poco más trivial» (1996: 77). Pero la ética del trabajo quizás recibió su apoyo más incondicional dentro del feminismo en *La mística de la feminidad* de Betty Friedan, quien declaraba que una mujer «puede encontrar identidad únicamente en el trabajo que tiene un valor real para la sociedad: por lo general, un trabajo por el cual nuestra sociedad paga» (1963: 346). Defraudada por la mística de la feminidad «y la inmadurez que engendra», a las amas de casa que entrevistó las previno «de hacer el trabajo que se suponía debían asumir» y de llevar a cabo un «compromiso profesional serio» tal y como ella misma prescribe (ibídem: 253, 349). Aunque estos ejemplos del feminismo liberal de la primera y segunda ola ejemplifican un discurso más blanco y de clase media —que casa bien con quienes sostienen la ideología de las esferas separadas y la angustia por la ociosidad femenina—, sin duda también resultaron atractivos transversalmente en amplios sectores de mujeres que, tal como observó en una ocasión Zillah Eisenstein respecto al argumento de Friedan, no solo se estaban identificado con esa posición de clase incluso si no la habitaban, sino que se pudieron sentir atraídas por los ideales liberales de igualdad de oportunidades e independencia individual que predicaban estos argumentos (1981: 178). Este énfasis en el «derecho al trabajo», lo que Gwendolyn Mink describe como el «sesgo del mercado laboral» en el feminismo estadounidense (1998: 26), sigue siendo característico de amplios segmentos dentro del feminismo más convencional.

Por lo tanto, una de las respuestas feministas consistió en adoptar el enfoque tradicional de la ética del trabajo respecto al singular valor del trabajo asalariado y afirmar que las mujeres deberían tener el mismo acceso a las virtudes que podrían conferir las oportunidades laborales. En cambio, una

segunda respuesta a la caracterización de las mujeres como ciudadanas no productivas insistió en el estatus del trabajo doméstico como trabajo real —esto es, en su posicionamiento como una forma homologable y valiosa de trabajo socialmente necesario y digno—. Así, por ejemplo, el movimiento por la economía doméstica en el siglo XIX y principios del siglo XX importó una versión de esta misma ética al insistir en que el trabajo del hogar requiere un nivel de disciplina, de eficiencia y de esfuerzo sistemático comparable al que se requiere en el trabajo industrial (véase Rodgers, 1978: 200-201; Ehrenreich y English, 1975). En ambas estrategias, además de crear más trabajo para las mujeres, —en el primer enfoque, al agregar un segundo trabajo a las vidas de las mujeres, y en el segundo, al elevar los estándares del trabajo doméstico— una vez más había inconvenientes adicionales. Si el primero corría el riesgo de perpetuar la invisibilidad y la devaluación del trabajo doméstico no asalariado, el segundo amenazaba con reforzar el discurso de las esferas separadas y con ello lo que Charlotte Perkins Gilman calificó como «mitología doméstica» (2002: 36).²⁰

Las feministas de la segunda ola estuvieron particularmente interesadas en este segundo enfoque, al insistir en la revalorización de las formas feminizadas no solo de trabajo doméstico, sino también del trabajo asalariado de *cuello rosa* —lo que por ejemplo incluía el empleo en los cuidados y el trabajo sexual—. Las defensoras de la clásica ética ginocéntrica del cuidado afirmaron que las labores de cuidados eran un trabajo real y deberían ser reconocidas y valoradas como tal. Aunque estuvieran más interesadas en encontrar en las labores de cuidado otro modelo de trabajo ético que en imponer el modelo del trabajo

²⁰ Como sugiere la cita, la contribución de Gilman al movimiento de la ciencia doméstica es interesante por la manera en que retomó la discusión sobre la importancia de racionalizar mucho más la producción doméstica, argumentando que el hogar privado ya no debería servir como su *locus*, tal y como observan Ehrenreich y English (1975: 25-26). Esta voluntad de estirar una idea hasta su conclusión lógica, haciendo caso omiso en este proceso de la costumbre y los hábitos, es una reminiscencia del tipo de lógica implacable que las feministas radicales de los años setenta utilizaron periódicamente con un efecto tan inquietantemente útil.

asalariado a las prácticas de cuidado, en algunas de estas autoras de la segunda ola resuenan algunos aspectos del discurso ético del trabajo asalariado al defender la importancia y valor de las labores²¹ de cuidado. Así, la ética del cuidado también podría interpretarse como una ética del trabajo. Más allá del viejo problema del esencialismo de género que persigue al proyecto feminista, este y otros intentos de ampliar las concepciones de aquello que cuenta como trabajo también corren el riesgo de ampliar el alcance de la ética de trabajo tradicional.²²

Los análisis feministas del trabajo sexual ofrecen un ilustrativo ejemplo de las limitaciones de ciertos intentos de reclamar el título de trabajo cuando ello a su vez implica hacer uso de la legitimidad conferida por su ética dominante. Originalmente introducida como un modo de intervenir en las guerras feministas del sexo, la etiqueta «trabajo sexual» buscaba alterar los términos del debate feminista sobre las labores sexuales (Leigh, 1997). Por ejemplo, como sustituta de la etiqueta «prostitución», la categoría contribuye a llevar los términos de la discusión desde los dilemas que plantea un problema social respecto a la práctica económica; en lugar de un defecto de carácter que alimenta una crisis moral, el trabajo sexual se reconcebe como una opción de empleo que puede generar ingresos y brindar oportunidades. Dentro de los términos del debate feminista sobre la prostitución, por ejemplo, el vocabulario ha sido especialmente importante como una manera de contrarrestar la agresiva moralización sexual de algunos sectores en el campo abolicionista, así como

²¹ En castellano, el término «labores» resuena al «sus labores» de las mujeres como categoría especialmente desvalorizadora de las actividades feminizadas. Sin embargo, hemos optado por traducir en algunas ocasiones *labor* por labores para intentar trasladar los usos distintivos del inglés entre *labor* y *work*. [N. del T.]

²² Para un ejemplo clásico de la literatura sobre la ética del cuidado, véase Noddings (1984). Para una revisión importante de este proyecto que enfrenta frontalmente el problema del esencialismo de género y presenta un enfoque alternativo tanto para la ética como para la política del cuidado, véase Tronto (1993). Para una contribución a esta literatura que trata de concebir el cuidado como un fenómeno social más que como un atributo individual, e imaginar la lógica del cuidado como una práctica ética inmanente en oposición a un imperativo moral, véase Precarias a la Deriva (2006).

la negación de la agencia de las trabajadoras del sexo y el uso insistente del lenguaje y la lógica de la victimización. Sin embargo, el otro lado ha producido algunas representaciones problemáticas del trabajo como un lugar de elección voluntaria y del contrato de trabajo como un modelo de intercambio equitativo y agencia individual. Más relevante para nuestro tema aquí sería indagar qué parte de la utilidad retórica de la etiqueta «trabajo sexual» proviene de su asociación con los valores convencionales del trabajo. Para quienes participan en la defensa de las trabajadoras sexuales, el término puede servir no solo como una vía para poner de relieve las dimensiones económicas de tales prácticas laborales, sino como un modo de insistir en su esencial valía, dignidad y legitimidad, como un «trabajo de servicios que debería respetarse y protegerse» (citado en Jenness, 1993: 67), tal y como lo formula un grupo regulacionista. No pretendo negar la importancia vital de estos intentos, sino solo señalar que a menudo tienden a hacerse eco acríticamente del tradicional discurso ético-laboral. Así, el grupo por los derechos de las prostitutas COYOTE («Call Off Your Old Tired Ethics» [Ya basta de vuestra ética vieja y cansina]) quizás pueda contrarrestar nuestra ética vieja y cansina, pero en ese mismo proceso, está reproduciendo otra ética. Es útil que tal enfoque desmoralice los debates sobre la naturaleza, el valor y la legitimidad del sexo asalariado, pero lo cierto es que a menudo al hacer esto remoraliza de un modo problemático desplazando la discusión de un terreno moral a otro, desde una sospechosa práctica sexual a una relación de empleo respetable.

Todas estas versiones disidentes —las apropiaciones laborista, antirracista y feminista de la ética del trabajo— han demostrado ser armas poderosas para el cambio social. Aliarse con la ética del trabajo ha servido para hacer legible y legitimar una buena cantidad de reivindicaciones por la igualdad. La ética laborista «convirtió la necesidad en orgullo y la servidumbre en honor» (Rodgers, 1978: 181), proporcionando así un vehículo para el desarrollo de la conciencia de clase y una palanca de poder para el movimiento obrero. Las

afirmaciones antirracistas de la ética del trabajo desafiaron los estereotipos racistas y sirvieron como un arma potente en la lucha por acceder a oportunidades de empleo así como para reforzar las luchas por la igualdad en el acceso y la reforma en un buen número de lugares y contextos. Igualmente, las articulaciones feministas de la ética del trabajo sirvieron para aglutinar simpatía y expandir el atractivo de un gran conjunto de demandas por los derechos de las mujeres. No hay ninguna duda de que reclamar la igualdad de derechos y oportunidades en tanto que ciudadanos productivos ha demostrado ser enormemente eficaz como una vía para desafiar las jerarquías de clase, raza, género y sexo.

Pero todas estas demandas de inclusión sirven al mismo tiempo para expandir el alcance de la ética de trabajo a nuevos grupos y nuevas formas de trabajo, y para reafirmar su poder. Así, la ética laborista quizás haya ayudado en la lucha para conseguir concesiones fordistas, pero lo hizo afirmando el ideal de un tiempo de trabajo «dignificado» (véase también Rodgers, 1978: 181). Como observa Baudrillard, «La “clase trabajadora” se confirma así en su estatus idealizado en tanto que fuerza productiva incluso por su ideal revolucionario» (1975: 156). Aunque se opusieran a las jerarquías de la sociedad del trabajo, estas tácticas fueron cómplices de su ética. Este es un problema potencial en relación con las dos grandes estrategias feministas respecto al trabajo y sus valores dominantes: la demanda de inclusión en la forma del trabajo «real» (es decir, asalariado) para las mujeres y la demanda de ampliar la categoría de trabajo para que incluya aquello que erróneamente fue caracterizado como pereza y ocio o como muestras de amor privadas, íntimas y espontáneas —pero en cualquier caso, como no-trabajo—. Cada uno de estos enfoques corre el riesgo de enfrentarse a la organización generizada de la sociedad capitalista del trabajo mediante la reproducción de sus valores fundamentales. Reivindicar la posición y el valor propio en tanto que ciudadano productivo desde la legitimación de la ética de trabajo, tanto si la ética original es o no alterada, en este sentido específico, continúa siendo un

tipo de rebelión susceptible de ser cooptada. Luchar solo desde dentro, más que a la contra, de los términos del discurso tradicional del trabajo limita el alcance de las demandas que se ponen sobre la mesa y deja sin cuestionar los términos básicos del contrato social de la sociedad del trabajo. Con todas sus victorias, pocos movimientos políticos han conseguido enfrentarse directamente con lo que Weber llama la «ética social de la cultura capitalista» (2001: 63).

El posfordismo y la ética del trabajo

Los desarrollos políticos y económicos asociados con el posfordismo han ejercido nuevas presiones sobre la ética del trabajo. Las tendencias actuales sugieren que nuestras actitudes hacia el trabajo son cada vez más importantes en la viabilidad de los modos de trabajo contemporáneos y su gobernanza. Se podría argumentar que con la reestructuración neoliberal y el cambio en el equilibrio de poder entre capital y trabajo, los incentivos coercitivos para forzar largas jornadas de duro trabajo resultan suficientes a la hora de proveer una manejable fuerza de trabajo para el mercado laboral. De hecho, la movilidad creciente del capital en comparación con las actuales restricciones al movimiento del trabajo altera el panorama político. La amenaza de pérdida de empleo que se atribuye a las presiones de la competencia global pone a los trabajadores a la defensiva, mientras que la contracción de las prestaciones sociales refuerza aún más la dependencia individual de la relación salarial. La posición precaria en la que se encuentran tantos trabajadores y trabajadoras resuena con aquella que tenían los puritanos de Weber, cuya inquieta ansiedad e incertidumbre hicieron que se mataran a trabajar.²³

En un clima así, uno podría concluir que el capital tiene su posición «bien asegurada» —recordando la afirmación de Weber respecto a un periodo anterior (2001: 311, n. 434)— y,

²³ Madeline Bunting (2004: 169-170) hace una observación similar.

por ello, que ya no necesita de sus viejos soportes éticos. Pero eso sería solo una parte del relato; en otros aspectos, quizás nunca haya sido tan necesario que los trabajadores y las trabajadoras deseen colocar al trabajo en el centro de sus vidas y entenderlo como un fin en sí mismo. Hay al menos dos razones por las cuales nuestras actitudes hacia el trabajo adquieren una importancia renovada en el contexto del posfordismo. Primero, la implicación de los trabajadores respecto de la ética del trabajo es cada vez más relevante porque en muchas formas de trabajo —por ejemplo, en muchos empleos del sector servicios— los empresarios quieren aún más de sus empleados que lo que normalmente se exigía en las fábricas de la era industrial: no quieren solo trabajo manual, sino poner a trabajar a su cabeza y su corazón. Así pues, los procesos de trabajo postayloristas tienden a pedir a sus trabajadores inmateriales más que sacrificio y sumisión, tratando de capturar su creatividad y sus capacidades relacionales y afectivas. No es la obediencia lo que se premia sino el compromiso; más que ceder simplemente a su autoridad, se espera que los empleados y empleadas adopten las perspectivas de los directivos (Bunting, 2004: 110). Mientras que el fordismo exigía de sus trabajadores principales que cumplieran toda la vida con la disciplina del trabajo, el posfordismo además exige a muchos de sus trabajadores flexibilidad, adaptabilidad y una reinversión continua.²⁴ Si originalmente la ética del trabajo fue el medio mediante el cual los trabajadores ya disciplinados eran llevados a su explotación, en la actualidad cumple una función más directamente productiva: cuando las actitudes son en sí mismas productivas, una ética del trabajo fuerte garantiza el nivel necesario de compromiso voluntario e inversión subjetiva. Especialmente en el contexto del trabajo de servicios y el trabajo con un componente afectivo o comunicativo, la actitud y el estado emocional del individuo se consideran habilidades

²⁴ Como observa Colin Cremin, no solo se espera que los trabajadores flexibles consigan empleo, sino también que mantengan sus competencias para trabajar, su «empleabilidad» (2010: 133).

cruciales, junto con la empatía y la sociabilidad.²⁵ De hecho, la propia distinción entre las habilidades y actitudes de un trabajador o trabajadora se vuelve difícil de sostener ya que, como señala Robin Leidner, «la voluntad y capacidad de los trabajadores para gestionar y proyectar sus actitudes en consonancia con los intereses de la organización son fundamentales para su competencia en el empleo» (1996: 46). Así, Doug Henwood afirma que «las encuestas patronales revelan que a los directivos les importa menos la fortaleza de sus empleados que el "carácter", lo que para ellos significa autodisciplina, entusiasmo y responsabilidad» (1997: 22).²⁶ Como Arlie Hochschild observó en su pionero estudio sobre el trabajo en el sector de la atención al público «hacer como que "amas tu trabajo" se convierte en parte del trabajo y, de hecho, intentar amarlo y disfrutar de los clientes ayuda al trabajador en su esfuerzo» (1983: 6). De hecho, ahora más que nunca, «se espera que los trabajadores sean los arquitectos de una mejor autoexplotación» (Henwood, 1997: 22).

Pero no se trata simplemente de qué tipo de fuerza de trabajo es la que más se busca. Cuando los trabajadores y trabajadoras tienen más responsabilidad y capacidad de decisión, y particularmente cuando el empleo implica proveer servicios y trasladar a los clientes ciertos estados emocionales o afectivos, su desempeño laboral es más difícil de medir y controlar. ¿Cómo se puede determinar la contribución de un empleado individual a procesos laborales cada vez más cooperativos, en particular los basados en las capacidades afectivas, cognitivas y comunicativas? («Esta llamada puede ser grabada con el objetivo de asegurar la calidad», pero probablemente no

²⁵ Así, por ejemplo, en un libro basado en entrevistas con ejecutivos de varias compañías que subrayan la atención al cliente, los entrevistados afirman repetidamente que contratar buenos empleados no es una cuestión de encontrar personas con las habilidades adecuadas, se trata de contratar personas con las actitudes correctas (Wiersema, 1998).

²⁶ Los estudios informan que, a lo largo del espectro del empleo, para los directivos las actitudes son a menudo más importantes que las aptitudes. Por ejemplo, véase Barnes y Powers (2006: 4-5), Beder (2000: 196), Callaghan y Thompson (2002).

es así). Cuando las contribuciones individuales a los procesos de producción colectiva son más difíciles de discernir, los empresarios se centran en medir lo que pueden, recurriendo cada vez más a medidas aproximadas. Así, los tests de personalidad van extendiéndose como un protocolo para evaluar el comportamiento y, de esta manera, «el énfasis se pone en el comportamiento total del individuo más que en el comportamiento específicamente “productivo”» (Townley, 1989: 106). Ponerse jornadas largas también puede usarse como un indicador de compromiso, que a su vez puede ser una señal de productividad. La devoción de un trabajador por su empleo sirve como signo de sus capacidades al igual que anteriormente sirvió como un signo de su estatus entre los elegidos. El compromiso con el trabajo destaca cada vez más en los discursos de la gestión empresarial como un remedio significativo para los nuevos problemas de vigilancia, simplemente porque hacen que sea menos necesaria. De este modo, vemos una tendencia creciente en Estados Unidos y en cualquier lugar tanto para seleccionar como para evaluar a los trabajadores y trabajadoras sobre la base de sus actitudes, motivación y comportamiento. Esto se está normalizando no solo para quienes trabajan en los niveles mejor pagados de la jerarquía de empleo sino también para quienes están en los niveles peor pagados: estos criterios se usan en los empleos de cuello blanco, de cuello rosa y, cada vez más, en los de mono azul, tanto en el sector industrial como en el sector servicios (ibídem: 92; véase también Ehrenreich, 2001).

Gestionar la independencia posfordista: ser un profesional

Estos procesos de trabajo postayloristas plantean nuevos retos para los intentos de la gestión empresarial de construir trabajadores que son, por recordar la discusión anterior, a la vez dependientes e independientes, a la vez autónomamente creativos y sujetos bajo mando. La cruda subjetivación del Schmidt de Taylor ahora está guiada por una miríada de

teorías de gestión empresarial y por una importante industria que ayuda a la fabricación de culturas corporativas productivas: la psicología industrial relativamente simple de la época fordista se ha rehecho en el complejo arte del modelamiento cultural y la ingeniería emocional típica de muchos de los actuales regímenes de gestión empresarial. El reto para muchos empresarios es animar al desarrollo personal del empleado, pero solo en tanto que «recurso humano» o, tal y como lo describen algunas críticas de esta lógica de control gerencial, «alentar a los empleados autónomos a usar su pretendida independencia para expresar todas sus competencias así como para someterse a un continuo autoescrutinio y auditoría en nombre de la rendición de cuentas» (Costea, Crump y Amiridis, 2008: 673-674). El empobrecimiento de esta concepción del desarrollo individual, atada al mandato de producir valor, queda dolorosamente claro en el gurú de la gestión empresarial Tom Peters, que describe el trabajo como una oportunidad para maximizar las posibilidades de empleo futuro, ya que puede «enseñarte nuevas habilidades, proveerte nuevos conocimientos especializados, desarrollar nuevas capacidades, hacer crecer tu lista de contactos y reinventarte constantemente como una marca» (1997: 94).

Así como la ética protestante animaba a los trabajadores a tratar su trabajo como si fuera una «vocación», hoy en día una técnica de gestión empresarial digna de mención requiere que los trabajadores enfoquen su trabajo como si fuese una carrera. Si Taylor preguntó a Schmidt, el icónico trabajador industrial, si era el «hombre de alto precio» que encarnaba la ética del trabajo fordista de la movilidad social, el precepto comparable para muchos trabajadores de servicios posindustriales es «ser profesional». Actualmente, el discurso del «profesionalismo» goza de muchas aplicaciones, y sirve como mecanismo disciplinario para gestionar los afectos y las actitudes de una fuerza de trabajo basada en los servicios y que acepta peor la supervisión directa. Una breve exploración de los propósitos y las aplicaciones de la categoría «profesional» según los mandatos del trabajo industrial y del trabajo

posindustrial puede hacer ver la importancia del despliegue cada vez más ubicuo de la figura del profesional y de sus códigos de conducta.

La categoría de trabajo profesional fue definida de un modo estrecho. Delimitada a aquellos empleos que estaban sujetos a cierta autorregulación, requerían conocimiento especializado e involucraban un grado relativamente alto de discrecionalidad y juicio, la etiqueta se reservaba tradicionalmente para los campos del derecho, la medicina y el clero. Ser un profesional era tener una carrera —una vocación—, lo opuesto a tener un «mero» trabajo: «Para la persona profesional, su trabajo se convierte en su vida. Por lo tanto, el acto de emprender una carrera profesional es similar en algunos aspectos a entrar en una orden religiosa» (Greenwood, 1966: 17). La relación del profesional con su vocación implicaba una erosión de los límites temporales entre el trabajo y la vida, y una calibración diferente de la inversión emocional en los tiempos y los espacios del trabajo y de la vida fuera de él. Como observan Lisa Disch y Jean O'Brien en el caso del trabajo docente, el profesional lo considera inconmensurable y por ello está dispuesto a hacer lo que se necesite y no solo aquello por lo que se le paga (2007: 149). La socialización en lo profesional siempre ha servido como un mecanismo disciplinario que puede inducir el esfuerzo y el compromiso, las normativas y la identificación y, quizás sobre todo ello, el autocontrol considerado necesario para la reproducción de la profesión como tal. La expansión de los estratos profesionales y de la ideología del profesionalismo fue algo a lo que C. Wright Mills atendió en su temprana anticipación de las transformaciones del trabajo provocadas por el tránsito a un orden laboral posindustrial y por los nuevos modos en que la subjetividad es puesta a trabajar en las ocupaciones de cuello blanco. Mientras que el término al principio sugería un cierto dominio de un campo de conocimiento vinculado a unas habilidades y experticia específicas, cada vez más el dominio que se espera que logre un profesional apunta a lo que Mills llamó «la personalidad». En otras palabras, mientras

que el hombre de alto precio de la narrativa de Taylor estaba obligado a disciplinar sus esfuerzos físicos, se supone que el profesional de hoy debe controlar sus pensamientos, su imaginación, sus relaciones y sus afectos. Ciertamente, uno de los propósitos de esto es promover el tipo de autodisciplina e inversión subjetiva que durante mucho tiempo se ha asociado con ser un profesional. Y debido a que, como el hombre de alto precio, el profesional «lleva una insignia de prestigio» (C. Mills, 1951: 138), la práctica de denominar como profesionales a una amplia gama de trabajadores también sirve para sacar provecho al caché del término y fomentar que los empleados se identifiquen con empleos más elevados en la jerarquía laboral. Por recordar la descripción de Weber de la ética protestante del trabajo, según la cual se esperaba que todos los trabajadores asalariados abordaran su trabajo laboriosamente como si se tratara de una vocación, a quienes trabajan en el sector servicios de bajos salarios en el posfordismo se les pide que enfoquen su trabajo profesionalmente como si fuera una «carrera». Esta profesionalización del trabajo, la expansión de aquello que se considera una profesión y, lo que es más importante, la cantidad de trabajadores que se espera que actúen como «profesionales» es una manera mediante la cual esta subjetivación disciplinaria se está extendiendo a través de las jerarquías laborales en la era postaylorista.

En este sentido más amplio, la profesionalización tiene que ver más con los estilos, los afectos y las actitudes que con el contenido del trabajo. Mills señala que «las demandas de prestigio de los trabajadores de cuello blanco se expresan, como señala su etiqueta, por el estilo de su apariencia» (ibídem: 241). A diferencia de los uniformes que normalmente se requieren a los trabajadores de mono azul, los empleados de cuello blanco llevan su propia ropa, producida en serie y estandarizada, pero que pueden llevar tanto en el trabajo como en casa. Y observa Mills, esto se refleja en la cantidad de dinero que los trabajadores de cuello blanco, especialmente las mujeres, gastan en ropa. Como afirman los estudios respecto a dos fuerzas de trabajo coetáneas muy diferentes, la metáfora

del «cuello» siempre ha tenido que ver con la ropa, y la ropa a su vez es un significativo clave de lo profesional. El estudio de Carla Freeman (2000) sobre las trabajadoras de oficina de cuello rosa en el Caribe se centra en cómo se fomentaba que las trabajadoras se identificaran a sí mismas como profesionales, lo que fundamentalmente se centraba en los estilos de vestimenta. Esta era una de las principales fuentes de placer, particularmente cuando el trabajo tenía poco de satisfactorio. En este caso, el discurso del profesionalismo conecta las prácticas y las identidades de la producción con las del consumo, de hecho, esto forma parte del atractivo del trabajo profesionalizado: la ideología de lo profesional promueve el consentimiento en, y la identificación con, el trabajo. Vincular el estatus profesional y la identidad a las prácticas de consumo está conectado con las muchas maneras en que el estilo y la vestimenta pueden servir para afirmar la individualidad, en tanto marcadores de estatus, objeto de placer o posición a la que aspirar. La mirada profesional, así como el tiempo y los recursos necesarios para alcanzarla, nos vinculan no solo económica y socialmente al trabajo, sino también estética y afectivamente. La fuerza laboral de altos salarios relacionada con el conocimiento tecnocientífico e informacional en Estados Unidos —lo que Andrew Ross ha apodado como una mentalidad no conformista y «sin uniforme» [*no collar*]

— está marcada por un estilo de moda muy explícitamente opuesto a los códigos de vestimenta del empleado de cuello blanco del fordismo tardío. De hecho, la creatividad y la individualidad de este estilo sin uniforme sirve para capturar visualmente el ideal del trabajo celebrado por la ética posfordista del trabajo. La teatralidad del estilo cuidadosamente diseñada trasluce el tipo de creatividad, riesgo e iconoclastia que estas industrias de Internet intentan vender tanto a sus clientes como a sus propios trabajadores, tanto a sus clientes «externos» como «internos» (véase Ross, 2003: 3, 32, 50).

Los trabajadores y trabajadoras descritos tanto en las explicaciones de Freeman como en las de Ross utilizan su ropa y su estilo como una manera de distinguir su sector de empleo

de los demás (como «cuello rosa» en vez de «mono azul», o como «sin uniforme» en contraste con el «cuello blanco») y para mostrar su estatus como individuos en lugar de como meros miembros de una fracción de clase «con cuello». Pero como señala Hochschild en su estudio sobre azafatas —otra fuerza laboral icónica de cuello rosa—, dado el intensivo control gerencial de la apariencia de las trabajadoras con «continuas referencias a la necesidad de ser “profesional”», los resultados estandarizados pueden estar imbuidos de honor y de cierto aura de autonomía, pero no obstante siguen estando muy regulados.²⁷ De acuerdo con los estándares de profesionalismo de esta industria, «la azafata que más se acerca al código de apariencia ideal es entonces “la más profesional”». En consecuencia, dice Hochschild, «para ellos una azafata “profesional” es aquella que ha aceptado completamente las reglas de estandarización» (1983: 103).

Hoy en día, el término «profesional» se refiere más a una actitud prescrita hacia cualquier trabajo que al estatus de uno en concreto. Actuar como un profesional —ser profesional en el propio trabajo— exige una inversión subjetiva en, y una identificación con, el trabajo, pero también una especie de distanciamiento afectivo del mismo. Cualquier profesional invierte toda su persona en el empleo pero «no se lo toma como algo personal» cuando tiene que lidiar con compañeros de trabajo difíciles, clientes, pacientes, estudiantes, pasajeros o consumidores. Como ideal de subjetividad laboral, esto no solamente requiere el desempeño de un rol sino un compromiso más profundo del yo, una inmersión y una identificación no solo con el trabajo sino con la disciplina del trabajo. El concepto popular de «ser profesional» en cuanto al cultivo de la actitud, el estilo y la imagen pública profesional alimenta la constitución de la autonomía, especialmente la de los trabajadores inmateriales, en términos de gestión empresarial en toda la jerarquía laboral posfordista.

²⁷ Talwr señala que la misma ecuación de apariencia y profesionalidad aparece en los códigos de gestión empresarial de empresas de comida rápida (2002: 100).

Conclusiones

Las cinco antinomias que hemos analizado en este capítulo son indicativas tanto de la capacidad del discurso de la ética del trabajo como de sus límites, su aparente carácter indiscutible y sus debilidades. Volviendo nuevamente a la ética protestante original, Weber nos advierte de que hay que recordar que el puritanismo no fue una fuerza uniforme y monolítica, sino que de hecho «encerraba en sí mismo todo un mundo de contradicciones» (2001: 220). En conjunto, estas antinomias sugieren que, aunque la hegemonía de la ética del trabajo pueda ser muy sustancial, a la vez es siempre incompleta, difusa y cambiante. En primer lugar, lo que desde cierta perspectiva a menudo se considera el más racional de los comportamientos se muestra irracional una vez que profundizamos un poco más: esa parte de la devoción cultural al trabajo que no puede explicarse por simple necesidad económica a menudo resulta extrañamente inexplicable. En segundo lugar, la relación entre las prescripciones productivista y consumista de la ética del trabajo pueden ser funcionales, pero las tensiones entre ellas también generan inestabilidades y aperturas para la crítica. Por un lado, esta relación sirve para coordinar la producción y el consumo; por otro, estipular niveles de consumo y producción que pueden adecuarse entre sí corre el riesgo de estimular deseos de consumo que no pueden satisfacerse a través de las formas de empleo disponibles. En tercer lugar, un discurso que a la vez prescribe dependencia e independencia opera como una fuente constante de potencial desorden. Puede que la ética del trabajo invoque los ideales del individualismo, pero los sujetos de esos ideales deben arreglárselas de acuerdo con las estrictas exigencias de la producción y la reproducción capitalista. En cuarto lugar, mientras que la ética del trabajo en sus diferentes instancias históricas ha demostrado ser enormemente útil para producir sujetos explotables, también se ha desplegado como un arma de los débiles, es decir, ha servido simultáneamente como un recurso tanto para la acumulación de capital como para

quienes la desafían. Las promesas de la ética del trabajo son inculcadas como deseos, creencias, intereses y esperanzas que nunca se cumplen por completo; en ese sentido, el anclaje ético de la relación salarial capitalista también puede producir un exceso de deseos y necesidades en quienes son meramente funcionales para su reproducción. Finalmente, los medios de transmisión de la ética del trabajo también son clave para algunas de sus contradictorias dinámicas. Su difusión a través de procesos de construcción de otredad y de sus oposiciones (por los que otros son construidos como abyectos pero también, potencialmente, pueden construirse como sujetos resistentes) introduce otro elemento de imprevisibilidad. Mi tesis es que las antinomias que constituyen de forma dinámica la ética del trabajo explican tanto la continua autoridad de sus preceptos como la precariedad de su dominio.

Tanto la importancia como la debilidad de la ética del trabajo persiste bajo las condiciones del posfordismo. La capacidad del trabajo para aprovechar los deseos de una vida más allá del trabajo depende, quizá ahora más que nunca, del poder de la ética del trabajo. Las consistentes prescripciones de la ética del trabajo para nuestra constante identificación y devoción por el trabajo, con su prominencia como legítimo centro de la vida y con su afirmación como fin en sí mismo, contribuyen a producir los tipos de trabajadores y de capacidades laborales que se adecúan al régimen de acumulación contemporáneo y a los modos específicos de trabajo social en los que se invierte. Pero los cambios en los procesos laborales que hacen que los valores del trabajo sean cada vez más importantes para el capital también pueden hacerlos menos plausibles. Con cada reconstitución de la ética de trabajo, más se espera del trabajo: desde una recompensa epistemológica en torno a la certidumbre, a una recompensa socioeconómica por las posibilidades de movilidad social, hasta una recompensa ontológica en la promesa de sentido y autorrealización. De hecho, para el tenso protestante de la explicación de Weber, el tipo de trabajo y la cantidad de salario, la naturaleza de la tarea concreta y la cantidad de ingreso

que suponía, eran menos relevantes que el nivel de esfuerzo dedicado por el trabajador. En cambio, hoy en día tanto el tipo de trabajo como su recompensa material son imprescindibles para que el discurso tenga capacidad de cumplir con los nuevos ideales del trabajo.

Con tanto en juego y con tantas expectativas, no es de extrañar que el discurso ético del trabajo se esté convirtiendo en algo cada vez más abstracto para las realidades de muchos empleos. Dentro de un mercado laboral dual, encontramos nuevos modos de «trabajo sobrevalorado» en un extremo de la jerarquía laboral y de «trabajo desvalorizado» en el otro (Peterson, 2003: 76). Hacer que el trabajo sea cada vez más flexible resulta en un incremento de las formas de trabajo a tiempo parcial, temporales, puntuales y precarias. En un extremo, como señalan Stanley Aronowitz y William DiFazio, «la cualidad y la cantidad de trabajo remunerado ya no justifican —si es que lo hicieron alguna vez— la afirmación subyacente que deriva de fuentes religiosas y que se ha convertido en la base de la teoría social y la política social contemporáneas: la visión de que el trabajo remunerado debe ser el núcleo de la identidad personal» (1994: 302). En el otro extremo de la jerarquía laboral, se espera que la totalidad de la vida sea trabajo, colonizando y eclipsando así lo que queda de lo social. Al mismo tiempo, la ética del trabajo se defiende con más insistencia, incluso quizá con desesperación. Como observa André Gorz, «el trabajo nunca ha tenido la función “irremplazable” e “indispensable” como fuente de “vínculos sociales”, “cohesión social”, “integración”, “socialización”, “personalización”, “identidad personal” y sentido que tan obsesivamente se ha invocado desde el día en el que ya no pudo cumplir *ninguna* de estas funciones» (1999: 57). Hoy nuevamente oímos que debilitar la ética del trabajo puede tener consecuencias potencialmente drásticas en otra generación cuyos miembros, se teme, no logren ser interpelados exitosamente. Dadas las inestabilidades internas de la ética del trabajo, podemos concluir que sus defensores y promotores tienen motivos por los que estar preocupados. Existe un

nuevo tipo de potencial subversivo cuando tenemos actitudes que son productivas, hay una insubordinación a la ética del trabajo, un escepticismo respecto a las virtudes de la autodisciplina en aras de la acumulación de capital, una falta de voluntad para cultivar una buena actitud «profesional» respecto al trabajo y se da un rechazo a subordinar toda la vida al trabajo. Una vez descritas sus funciones, mi tesis es que la ética del trabajo *debería* ser cuestionada y que, debido a su falta de consistencia, *puede* ser cuestionada.

2. Marxismo, productivismo y rechazo al trabajo

Si el trabajo fuese bueno, los ricos se lo guardarían para ellos solos.

Lema sindical

Puede que la ética de trabajo sea culturalmente dominante, pero seguro que no lo es de manera uniforme e incontestada. El capítulo anterior abordó una de las reacciones a la exclusión que materializa la ética del trabajo —a saber, la demanda de inclusión a partir de una ética del trabajo alternativa que funciona a la vez como herramienta de insubordinación— y consideramos tanto las ventajas como las limitaciones de esta respuesta. Pero hay otros tipos de enfoques: el relato de la ética del trabajo en Estados Unidos no trata solo de sujetos abyectos y sus luchas por el reconocimiento, sino también de otras formas de repudio y resistencia al discurso normativo del trabajo. Existe una historia paralela protagonizada por quienes no consiguieron internalizar el evangelio del trabajo: una historia de los «malos sujetos» que resistieron e incluso escaparon a esta interpelación. Un capítulo de este relato podría centrarse en las protestas de sectores de la clase obrera industrial cuya conciencia de clase no se articuló a partir de una ética trabajista sino, tal y como lo describe Michael Seidman, «evitando el espacio, el tiempo y las demandas del

trabajo asalariado» (1991: 169). Otro capítulo podría recoger los puntos de vista de quienes desde la base se tomaron el ocio como un fin en sí mismo, como un tiempo gratificante de no-trabajo y no como un medio para recrear la fuerza de trabajo y asegurar el consumo, ni como una vía de extensión del empleo disponible e impulsar los salarios (véase Rodgers, 1978: 159-160). Esta historia alternativa podría centrarse también en los segmentos de la clase trabajadora negra cuya historia relata Robin Kelley, como los *zoot suiters* y los *hipsters* que «al negarse a ser buenos proletarios» perseguían un tipo diferente de rebelión racial, buscando sentido y placer en los tiempos y espacios del no-trabajo (1994: 163); o aquellas feministas de la segunda ola, incluidas las feministas del movimiento por un salario para el trabajo doméstico, que insistieron en que el trabajo —tanto el asalariado como el trabajo doméstico no asalariado— no era algo a lo que las mujeres debían aspirar sino algo de lo que deberían intentar escapar. Esta historia de desidentificación con la ética del trabajo también podría incluir varias subculturas juveniles, de los *beatniks* a los *hippies*, de los punkis a los *slackers* [gandules], grupos constituidos en oposición a lo que E. P. Thompson llama «la valoración puritana del tiempo» (1991: 401). Actualmente, la rebelión contra la imposición del trabajo encuentra su expresión en una serie de grupos de activistas y organizaciones proderechos, con ejemplos novedosos que provienen de los movimientos europeos contra la precariedad, los cuales respondieron a la creciente flexibilización y precarización del trabajo reivindicando la capacidad de garantizar una relación completamente diferente entre vida y trabajo, y no a la restauración de la relación salarial fordista estable y confiable —pero también unilateral y absorbente—. ¹

Es interesante también prestar atención a la disposición al trabajo de los beneficiarios de prestaciones sociales en Estados Unidos por lo que revela respecto a cómo la ética del trabajo ha

¹ Para unos pocos ejemplos, véanse algunas de las acciones relacionadas con la figura de *San Precario* en Italia (Tari y Vanni, 2005; De Sario, 2007), los grupos españoles *Precarias a la Deriva* (2006) y *Dinero Gratis* (<http://www.sindominio.net/eldinerogratis/index.html>), las *Euromarchas* (Mathers, 1999; Gray, 2004) y las movilizaciones en torno al *EuroMayDay* (<http://www.euromayday.org/>).

sido a la vez internalizada y resistida. Al contrario que en los discursos que a menudo se difunden sobre la «deficiencia cultural», los estudios de los efectos de la reforma de las prestaciones sociales de 1996 (la Ley de Responsabilidad Personal y Reconciliación con las Oportunidades Laborales) han demostrado que esta tiene mucho apoyo entre los beneficiarios debido a la idea reformista y de ética familiar del trabajo en cuyo nombre se implementó. De hecho, «el apoyo de las madres pobres a la reforma de las prestaciones sociales es el indicador más llamativo de que las madres que reciben prestaciones no son las *outsiders* que retrata la Ley de Responsabilidad Personal», según señala Sharon Hays (2003: 215). Pero la historia del sistema de prestaciones en Estados Unidos también muestra las muchas maneras en las que los beneficiarios de prestaciones se han politizado en relación con los discursos sobre la ética del trabajo. Desde mediados de los años sesenta hasta comienzos de los setenta, la *National Welfare Rights Organization* [Organización nacional por el derecho a las prestaciones del Estado de bienestar] se negó explícitamente a aceptar que el trabajo asalariado fuese el único medio legítimo de satisfacer las necesidades de consumo. Al discutir sobre la antinomia entre productivismo y consumismo, estas activistas rechazaban la necesidad y legitimidad de ese vínculo y luchaban por el derecho individual a un ingreso independientemente de su participación en el trabajo asalariado (véase Kornbluh, 1997; Nadasen, 2002).² Así, incluso a quienes se les ha atacado insistentemente enjuiciando su ética laboral y se han visto a menudo privados de sus derechos, han desafiado su legitimidad radical y contundentemente.

Lo que quiero destacar es que la historia de la imposición del trabajo asalariado y su ética dominante simplemente está incompleta sin una historia paralela de sus conflictos y rechazos; la ética del trabajo no solo genera oposiciones que vuelven

² Véase también la rica e interesante discusión de María Milagros López sobre las emergentes subjetividades poslaborales en el Puerto Rico postindustrial, criticadas por algunos como una especie de «actitud pretenciosa» por parte de quienes reciben apoyo estatal, pero que López examina como «formas de vida y trabajo que presumen del relieve del presente y que reclaman necesidades, derechos, disfrute, dignidad y autovalorización fuera de la estructura de los salarios» (1994: 113).

a integrarse sino también líneas de fuga. Pero más que seguir contando esta historia, el análisis que sigue trata de hacer algo más: identificar y explorar algunos recursos teóricos que podrían iluminar y enriquecer la política contra el trabajo y los imaginarios mas allá del trabajo.

Marxismo y productivismo

Estas herramientas teóricas están extraídas de la tradición marxista, un recurso que resulta obvio y a la vez curioso para un análisis crítico (por no decir feminista) del trabajo: obvio al centrarse en el trabajo y curioso porque el marxismo se entiende a menudo como comprometido con la aclamación del trabajo, con la liberación del trabajo de la explotación y con la restauración de su dignidad en formas no alienadas. Como se señaló en la introducción, no obstante, hay alternativas en esta tradición que alinean la crítica de las estructuras y las relaciones del trabajo con una confrontación más directa con sus valores. Uno de esos enfoques es la tradición del marxismo autónomo y uno de sus conceptos centrales —el rechazo del trabajo— inspira la teoría política del trabajo y contra el trabajo que trato de desarrollar a lo largo de este libro y es central para los análisis críticos, las agendas políticas y las especulaciones utópicas que lo llenan. Para entender el rechazo del trabajo como un concepto marxista que apunta a un área bastante amplia de la historia marxista, el capítulo comienza con una breve explicación genealógica que situará el rechazo del trabajo en relación con una historia del conflicto dentro del marxismo sobre la naturaleza, el sentido y el valor del trabajo, un campo de cuestionamiento para el cual la crítica del productivismo servirá como nuestro punto de entrada.

En el marxismo, Jean Baudrillard en *El espejo de la producción* presentó una de las críticas del productivismo quizás más sucintas y seguramente más provocativas. Según Baudrillard, «un fantasma recorre la imaginación revolucionaria: el fantasma de la producción. En todas partes se sostiene el romanticismo desenfrenado por la productividad» (1975: 17). Según su

punto de vista, el materialismo histórico reproduce el fetichismo del trabajo de la economía política; las evidencias de la complicidad del marxismo pueden encontrarse en su ontología naturalizada del trabajo y en una visión utópica de un futuro en el que esta esencia se realiza completamente en la forma de una productividad desatada. Baudrillard encuentra dentro de este ideal normativo —esta «santificación del trabajo» (ibídem: 36)— un alegato a favor de los valores del ascetismo mundano en el que la riqueza, la espontaneidad y la pluralidad de las prácticas y las relaciones sociales están subordinadas a la lógica instrumental y racionalista de la productividad, con su exaltación de las actividades centradas en el control de la naturaleza que sirven a fines estrictamente utilitarios. Lo que Baudrillard identifica como el compromiso del marxismo con el productivismo y como su incapacidad de romper con los valores del trabajo que se han desarrollado a lo largo de las formaciones sociales capitalistas occidentales y las sostienen, representa un fracaso tanto del análisis crítico como de la imaginación utópica.

A pesar de los problemas de la acusación de Baudrillard al marxismo en su totalidad, su crítica nos ofrece una oportunidad para exponer y reconsiderar los supuestos productivistas y los valores que continúan estando tozudamente incrustados en al menos algunas contribuciones de este campo. Pensemos por ejemplo en el tratamiento crítico que a veces reciben los seductores, distractores y —al parecer— inevitablemente degradantes placeres del consumo. Diría que algunos residuos de la ética tradicional del trabajo también aparecen en el lenguaje de la creatividad cuando en algunos casos se despliega como sinónimo de trabajo, al menos cuando tiene el efecto no solo de difundir selectivamente lo que cuenta como un trabajo sino también de elevar su estatus como una valiosa práctica humana; así, por ejemplo, al describir la sociedad poscapitalista en términos de liberación de la actividad creativa, incluso el no-trabajo puede imaginarse como una práctica disciplinada dirigida hacia un objetivo loable y distanciada de algo que corre el riesgo de asociarse con el pecado de la pereza. El compromiso marxista con los valores tradicionales del trabajo quizás se muestre más claramente en

dos ejemplos de la historia de esta tradición —que todavía dominan con frecuencia las representaciones no marxistas de este campo— que llamaré la modernización socialista y el humanismo socialista. Los supuestos de estos paradigmas sobre el trabajo sobresalen especialmente cuando se miran a través de las lentes de sus respectivas especulaciones utópicas en torno a las alternativas poscapitalistas: una se plantea como superación de la explotación del trabajo y la otra se presenta como solución a la alienación del trabajo.³ He seleccionado estos dos enfoques para esta breve revisión porque su compromiso con el valor esencial del trabajo que critica Baudrillard se ven muy claramente y porque nos ofrecen un instructivo contraste con el posterior examen del enfoque antiproductivista del trabajo en el marxismo autónomo. Además, sus supuestos respecto a la naturaleza y el valor del trabajo son extraordinariamente persistentes y aparecen con regularidad en los marcos críticos y visiones normativas de muy diferentes análisis, tanto en la tradición marxista como más allá. En su defensa del trabajo y en la reiteración de sus valores tradicionales aún no se ha hecho el suficiente énfasis.

La modernización socialista

La utopía de la modernización constituye la caracterización de la alternativa poscapitalista más popularmente atribuida al marxismo. En esta visión, el comunismo se equipara con la plena realización del potencial de las fuerzas productivas desarrolladas bajo el capitalismo. En esta versión, la crítica del capital se centra en la problemática de la explotación y en la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción. La explotación procede de la propiedad privada de los medios de producción

³ Como explicaré más adelante en el capítulo 5, estas visiones utópicas no son modelos para un futuro perfecto sino que, de acuerdo con una concepción más modesta y útil del pensamiento utópico, intentan imaginar diferentes posibilidades y anticipar modos de vida alternativos. En tanto visiones para inspirarse, están diseñadas tanto para avanzar la crítica de la vida cotidiana bajo el capital como para estimular el deseo, la imaginación y la esperanza en la posibilidad de un futuro distinto.

y se basa en la apropiación privada de los frutos del trabajo excedente. Según esta historia bien ensayada del desarrollo capitalista, las relaciones de propiedad burguesas eventualmente se convierten en impedimento para el pleno desarrollo de las fuerzas productivas modernas: «Las condiciones de la sociedad burguesa son demasiado estrechas para abarcar la riqueza creada por ellas mismas» (Marx y Engels, 1992: 9). En contraste, el comunismo democratizaría las relaciones económicas de propiedad y control. Las relaciones de producción —las relaciones de clase— serían así radicalmente transfiguradas, mientras que los medios de producción y el proceso de trabajo en cuanto tal sería meramente destrabado.

Aunque normalmente se asocia con el legado político del socialismo de Estado, la modernización socialista tiene algunos puntos de referencia en los escritos de Marx y la tradición marxista. Por ejemplo, en un texto de 1918 coherente con la teoría de la revolución en este paradigma, Lenin distinguió entre dos fases que seguirían a la superación del capitalismo: la primera fase socialista en la que la «disciplina de fábrica» se extendería al conjunto de la sociedad y la fase final de verdadero comunismo. La etapa socialista —un periodo largo de transición entre el capitalismo y el comunismo cuya duración precisa se desconoce— requiere de «sacrificio», «perseverancia» y del compromiso de los trabajadores con «el camino correcto del trabajo continuo y disciplinado» (Lenin, 1989: 223, 226). Para garantizar que se logre el comunismo en el futuro, la ofensiva contra el capital debe suspenderse parcialmente durante la transición. El socialismo implica así una intensificación temporal del capitalismo, mientras que el comunismo se imagina abstractamente como su pura trascendencia. Mientras tanto, «la tarea que el gobierno soviético debe establecer es que todas las personas en todo su alcance aprendan a trabajar» (ibídem: 240). Esto incluye el uso del trabajo a destajo, la competencia entre empresas y los análisis de tiempos y movimiento. En ninguna parte esta utopía de la modernización está más claramente prefigurada que en la fascinación y admiración de Lenin por el taylorismo y en su insistencia en la necesidad de una disciplina de hierro para combatir la pereza,

el egoísmo y la anarquía pequeño burguesas (véase *ibídem*: 240-241, 257). Pero lo que Lenin consideraba únicamente como un medio para lidiar con las difíciles condiciones del inmediato periodo posrevolucionario, se convirtió en manos de otros en un fin en sí mismo, ya que la utopía fue diferida a un futuro cada vez más lejano o se declaró cumplida. Quizás las políticas y la retórica soviética posteriores brinden los ejemplos más puros de este ideal de modernización. Con su afirmación de la heroica capacidad de construir el mundo del trabajo disciplinado y proletario, esta visión depende y gira en torno a una valorización de la fuerza creadora del trabajo humano estrechamente concebida como producción social.

Desde una perspectiva marxista, el problema con esta versión de la visión productivista es que, debido a que se fundamenta en una crítica insuficiente del capital, su visión de una alternativa preserva demasiado de las estructuras y valores del capitalismo. Este tributo al trabajo proletario y al desarrollo progresivo de las fuerzas productivas replica los atributos fundamentales de la sociedad capitalista; en esta explicación, la clase obrera hereda y porta el rol histórico de la burguesía, que fue quien primero nos reveló que las «fuerzas productivas dormitaban sobre el regazo del trabajo social» (Marx y Engels, 1992: 8). Tenemos aquí un refrendo al crecimiento económico, al progreso industrial y a una ética del trabajo similar a la que se puede encontrar en la economía política burguesa, con su naturalización y celebración de los procesos de modernización económica. Las figuras de Stajanov y Oblomov nos ofrecen la versión soviética oficial de la parábola de los economistas políticos respecto a quienes se merecen y no se merecen ser parte de la ética del trabajo, pero con las posiciones de clase invertidas: el valioso trabajador industrial y el noble inútil y perezoso. De esta forma, la crítica de la producción capitalista no se extiende, por ejemplo, al proceso de trabajo en sí mismo, y por lo tanto no tiene en cuenta adecuadamente las muchas críticas que Marx dirige a las cualidades insensibilizadoras y repetitivas del trabajo fabril ni su insistencia en que la libertad requiere una reducción de la jornada laboral. Esta narrativa limita el comunismo a una transformación de las

relaciones de propiedad, dejando intacta la forma básica de la producción industrial —e incluso el modo de mando capitalista sobre la producción—. La alternativa futura al capitalismo se reduce, de acuerdo con la lectura crítica de Moishe Postone de esta lógica, a «un nuevo modo de administrar políticamente y regular económicamente el *mismo* modo industrial de producción al que dio origen el capitalismo» (1996: 9). Según esto, el comunismo podría ser entendido como la racionalización, la domesticación y el dominio de los procesos del capitalismo.

El humanismo socialista

Un segundo ejemplo del archivo de la historia marxista que se opone al modelo de modernización pero que sin embargo comparte su compromiso fundamental con el trabajo consiguió popularidad entre muchos marxistas angloamericanos en la década de los años sesenta. Mientras que el discurso de la modernización se originó en el contexto de los movimientos revolucionarios en Europa a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, el desarrollo y popularización de este modelo de marxismo humanista coincidió con el surgimiento de la Nueva Izquierda. *El concepto de hombre en Marx* de Erich Fromm, publicado en 1961 como acompañamiento a la primera publicación estadounidense de los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx, presenta una muestra clásica de esta lectura de Marx. Se trató de un intento de rescatar el marxismo no solo de su asociación con los regímenes socialistas existentes, sino también de sus tendencias más economicistas y deterministas. Basándose en los *Manuscritos* (que se publicaron en la década de 1920 y se tradujeron por primera vez al inglés en 1959), Fromm reconstruye un contra-Marx: un Marx filósofo fundamentado en la tradición humanista y comprometido con el individuo creativo como unidad de análisis y motor de la historia. Mientras que el modelo anterior, la modernización marxista, gravita hacia *El capital* y *El manifiesto comunista* como textos privilegiados, este discurso humanista toma sus fuentes de los primeros escritos de Marx, los *Manuscritos* y *La ideología alemana*.

Mientras que la utopía de la modernización se concibe como una respuesta a la crítica de las relaciones de propiedad burguesas y a la problemática de la explotación, la utopía humanista surge de la crítica del trabajo alienado. Mientras que el primero se centra en las nociones de progreso social, justicia social y armonía social, este último privilegia al individuo como categoría crucial y valor fundamental. De hecho, según Fromm, la filosofía de Marx «estaba dirigida a la plena realización del individualismo» (1961: 3). En esto también hay una dimensión romántica que se hace evidente en las descripciones de Fromm de la filosofía de Marx como «un movimiento contra la deshumanización y la automatización del hombre inherente al desarrollo del industrialismo occidental» (ibídem: v) y como alternativa «espiritualista-humanista» al «espíritu mecanicista-materialista del industrialismo victorioso» (ibídem: 72). En conjunto, la utopía de la modernización y la utopía humanista se presentan como un glosario marxista a las dos caras de la modernidad: un ideal de progreso social y económico basado en el continuo desarrollo de la ciencia y la industria y una revuelta romántica contra las fuerzas de la racionalización que acompañan ese ideal.

Las dos visiones del futuro —la modernización socialista y el humanismo socialista— son de alguna manera opuestas entre sí, pero se basan en un compromiso similar con el trabajo como un valor humano fundamental. En la primera, el trabajo se concibe como producción social y se lo alaba como un mecanismo primario de cohesión social y realización. En el segundo, el trabajo se entiende como una capacidad creativa individual, una esencia humana, de la que ahora nos extrañamos y que debemos restaurar. Basándose en los *Manuscritos* de Marx, Fromm insiste en que la autorrealización del hombre, que él entiende que es la preocupación central de Marx, está inextricablemente ligada a la actividad laboral: «En este proceso de actividad genuina el hombre se desarrolla a sí mismo, deviene sí mismo; el trabajo no es solo un medio para un fin —el producto— sino un fin en sí mismo, la expresión significativa de la energía humana; por lo tanto, el trabajo es disfrutable» (ibídem: 41-42). El problema con el capitalismo es que nos hace extraños a nuestra esencial

naturaleza, nuestro auténtico ser; en este sentido la alienación es la negación de la productividad (ibídem: 43). Como argumenta Fromm, «para Marx el socialismo significaba el orden social que permitirá la vuelta del hombre a sí mismo, la identidad entre la existencia y la esencia» (ibídem: 69). El trabajo desalienado, como ideal reinante en torno al cual puede organizarse la futura sociedad utópica, se imagina como el principal medio de autorrealización y plenitud individual. Fromm presenta una cita larga del tercer volumen de *El capital* —un pasaje famoso en el que Marx visualiza el reino de la libertad más allá del reino de la necesidad— e insiste en que todos los elementos esenciales del socialismo se pueden encontrar ahí (ibídem: 59-60). En la lectura de Fromm de este pasaje, encontramos la clave de la visión humanista del trabajo desalienado: una transformación del mundo del trabajo en un proceso cooperativo controlado por los productores individuales. No es una economía planificada la que produce libertad, sino que es la participación en la organización y planificación lo que capacita a las personas para ser libres: la libertad es una cuestión de independencia individual, «que se basa en el permanecer del hombre [del individuo] sobre sus propios pies, usando sus propios poderes y relacionándose con el mundo productivamente» (ibídem: 61).

La cura de Fromm para el capitalismo no es más trabajo, tal y como anunció Lenin en alguna ocasión, sino un mejor trabajo. E insiste Fromm, «el tema central de Marx es la transformación del trabajo alienado y sin sentido en trabajo productivo, libre» (ibídem: 43); este es el medio por el cual finalmente podremos realizar nuestra verdadera humanidad. Es interesante observar que en la discusión de Fromm de ese famoso pasaje del tercer volumen de *El capital* que, como hemos señalado, él caracteriza como expresión de todos los elementos esenciales del socialismo, cita extensamente la parte donde Marx afirma que el reino de la libertad solo puede florecer con el reino de la necesidad como su base pero omite la siguiente y última oración del párrafo, en la que Marx agrega que «la reducción de la jornada laboral es el prerrequisito básico» (Marx, 1981: 959). Más adelante en su libro, Fromm cita una sección más corta del mismo pasaje, esta

vez incluyendo la oración final sobre la necesidad de acortar la jornada laboral. Sin embargo, su falta de interés en el ideal de la reducción del trabajo sigue siendo clara: agrega cursivas para enfatizar cada parte de la cita, excepto la oración final, sobre la cual otra vez omite hacer comentarios (Fromm, 1961: 76). ¿Por qué trabajar menos si el trabajo en su forma desalienada como producción socializada es la expresión y el medio de ser uno mismo? El objetivo es restaurar la dignidad y el valor del trabajo, no cuestionar su estatus como pilar del valor social.

A diferencia del modelo modernizador, que rechazaba la propiedad privada y el mercado mientras aceptaba y adaptaba las demarcaciones básicas de la disciplina capitalista, el paradigma humanista incorpora una crítica más extensa del trabajo. Sin embargo, esta crítica se ve obstaculizada por una tendencia nostálgica por tiempos anteriores, un romanticismo hacia la producción artesanal que influye en su visión sobre las alternativas. Fromm sostiene que la alienación es mayor ahora que en la etapa anterior del capitalismo cuando predominaba la producción artesanal manual y la manufactura (ibídem: 51). En este tipo de análisis, a veces se propone el trabajo concreto en la producción de valores de uso como la alternativa al trabajo abstracto que produce valores de cambio. Así, por ejemplo, en un ensayo que encaja sólidamente dentro de esta rúbrica humanista, David McLellan presenta otra reconstrucción, extraída en gran parte de los primeros escritos de Marx, del comunismo como una sociedad desalienada en la cual tenemos una conexión personal directa con los productos de nuestro trabajo (McLellan, 1969: 464): como objetivaciones de nuestra esencia trabajadora, los objetos que creamos servirían como confirmación de nuestro ser. En vez de producir cosas superfluas para vender en el mercado con el fin de producir plusvalor, produciríamos cosas útiles para el consumo inmediato. En oposición al trabajo abstracto como abstracción conceptual que reduce los diferentes tipos de trabajo concreto al trabajo en general y como proceso práctico que transforma las actividades laborales concretas de los individuos según las exigencias de la producción social a gran escala, esta perspectiva romántico-humanista tiende a valorizar el trabajo concreto como una alternativa.

Como antes mencioné, al menos algunas de estas asunciones sobre la naturaleza y el sentido del trabajo y el tipo de visiones y especulaciones que crean, pueden encontrarse en otros lugares fuera de la tradición del humanismo socialista representado aquí por Fromm. Por ejemplo, tanto Maria Mies como Neala Schleuning presentan críticas feministas marxistas de la modernización industrial capitalista y miradas a la economía alternativa que resuenan en este paradigma humanista. Por ejemplo, Mies (1986: 216) rechaza explícitamente lo que ella considera que es la visión marxista de que la libertad existe más allá del reino de la necesidad y que requiere una reducción o abolición del trabajo necesario. Algunas formas de trabajo, argumenta, deben reconocerse no como una carga, sino como una fuente de disfrute y expresión de uno mismo (ibídem: 217), como el trabajo de crianza, el trabajo campesino y la producción artesanal —dado que no están completamente subsumidas en la producción de mercancías ni atadas a la lógica del mercado—. La crítica de Schleuning (1990: 90-92) al trabajo alienado moderno se fundamenta de manera similar en un modelo de «buen trabajo» que recoge del trabajo reproductivo preindustrial. Lo que hace que estas formas de trabajo sean tan satisfactorias a juicio de estas autoras es que todas están involucradas en la producción directa e inmediata de la vida más que en la producción de cosas o riqueza (Mies, 1986: 217); producen para el uso más que para el mercado (Schleuning, 1990: 85).⁴ Necesitamos tener un sentido de la necesidad y de los propósitos de nuestro trabajo y para encontrar esto, tenemos que producir cosas útiles (Mies, 1986: 218). La meta es imaginarse una comunidad en la que el trabajo se integre nuevamente con la vida (Schleuning, 1990: 45). La duración de la jornada laboral sería entonces irrelevante: «Una jornada laboral larga e incluso un tiempo de vida lleno de trabajo no se sentirá entonces como una maldición sino como una fuente de plenitud y felicidad humanas» (Mies, 1986: 217).

⁴ Ivan Illich ofrece otro ejemplo de este tipo de crítica con su defensa de una economía de subsistencia guiada por una ética de «austeridad convivencial». Afirma Illich que no podemos vivir de manera autónoma o actuar creativamente «cuando una mercancía diseñada profesionalmente ha conseguido sustituir un valor de uso moldeado culturalmente» (1978: 9).

A pesar de la importancia de la crítica de estas autoras a los patrones de consumo insostenibles y su puesta en cuestión del fetichismo de la mercancía que funciona para desviarnos de la pregunta sobre la relación entre los bienes de consumo y las condiciones bajo las cuales éstos se producen, la conexión que hacen las autoras entre apoyo al productivismo y oposición al consumismo reitera uno de los principios centrales de la ética del trabajo tradicional. Uno de los problemas de estos argumentos es su tendencia a vincular el consumo individual a la producción individual. Al animar vínculos más directos e unívocos entre la producción y el consumo, estas autoras sostienen que lo ideal es consumir solo lo que producimos como individuos o miembros de una comunidad. De acuerdo con Mies, «solo *consumiendo* las cosas que producimos podremos juzgar si son útiles, significativas y sanas, si son necesarias o superfluas. Y solo *produciendo* lo que consumimos podremos saber cuánto tiempo es realmente necesario para las cosas que queremos consumir, qué habilidades son necesarias, qué conocimiento es necesario y qué tecnología es necesaria» (ibídem: 219). Producción para el uso directo y consumo para unas necesidades claras: uno le pone límites estrictos al otro. Insistir en que debemos producir con el fin de consumir y consumir solo lo que producimos es un precepto al ascetismo mundano de primer orden.

La vuelta al humanismo

Así como los humanistas se opusieron al modelo de la modernización, se puede captar el sentido inicial de la tradición autónoma a través de sus críticas al tipo de prácticas interpretativas y miradas utópicas que sostienen el paradigma humanista que acabamos de describir. De alguna manera, la crítica a la alienación, central para la crítica humanista del capitalismo en su encarnación fordista, parece incluso más aplicable a las condiciones del trabajo posfordista que la autonomía intenta abordar al ser un proyecto teórico más reciente. Cuantos más empleos requieren que los trabajadores ejerzan no solo un esfuerzo manual

sino también habilidades emocionales, afectivas y comunicativas —es decir, cuanto más se incorpora desde uno mismo a los procesos laborales y cuánto más se gestiona el propio yo de acuerdo con las exigencias de maximización de beneficio— podría decirse que el problema de la alienación propia y ajena se vuelve aún más agudo. Sin embargo, sigue habiendo problemas con esta crítica. Por ejemplo, particularmente, cuando el individuo es la unidad de análisis, como en muchos de los argumentos señalados anteriormente, la crítica de la alienación queda atada a la tesis previa de la naturaleza del sujeto humano. Tal y como lo describe Baudrillard, este modelo de lo humano fundamentado en una capacidad transhistórica para el trabajo imita la estandarización y la generalización del trabajo que se instauró bajo las condiciones de la industrialización; dicho en otros términos, la abstracción de lo concreto y lo particular que nos permite comprender el trabajo cuantitativamente es también lo que nos permite concebir la conmensurabilidad de sus dimensiones cualitativas como la expresión de una humanidad esencial. De esta manera, explica Baudrillard, «la universalidad abstracta y formal de la mercancía fuerza de trabajo es lo que soporta la universalidad “concreta” del trabajo cualitativo» (1975: 27). Podemos enfatizar dos puntos de este análisis: en primer lugar, más que un punto de vista crítico externo al capital, la noción del hombre como productor es parte de la imposición práctica e ideológica del trabajo abstracto; en segundo lugar, y más importante, esta noción es una mitología interna que, al ratificar la necesidad existencial más que meramente práctica del trabajo, en último término está sosteniendo la sociedad del trabajo.

A pesar de la polémica acusación de Baudrillard al marxismo *tout court*, la crítica que despliega sobre este tipo de práctica analítica no es poco común dentro de la tradición marxista y quizás la cuestión de la naturaleza humana sea una de las más disputadas. Por ejemplo, el teórico autónomo Antonio Negri no expresa ningún interés en la problemática de la alienación en tanto discurso de la interioridad, de la pérdida y restauración de una esencial naturaleza humana. El «llamado humanismo de Marx» en el que las tendencias históricas reales quedan acorraladas en

una narración predecible del «desarrollo orgánico de la naturaleza humana (incluso si se define históricamente)» es el producto de una «impaciencia con la teoría, un uso de la utopía positiva destinada a homogeneizar la transición y el comunismo» (1991: 154). Los futuros posibles están, por este medio, circunscritos a miradas prefabricadas y a resultados predecibles. Baudrillard describe los límites prácticos de tal movimiento en términos audaces: «¡Qué absurdez pretender que los hombres son “otros” para tratar de convencerlos de que su más profundo deseo es convertirse otra vez en “ellos mismos”!» (1975: 166). ¿Cómo nos podremos empoderar para actuar sobre la base de deseos considerados «no auténticos»? En la lectura de Negri de los *Grundrisse*, no hay ningún concepto de trabajo que restaurar o liberar (1991: 10); más bien, la organización y el sentido del trabajo permanece abierto a una reinención radical. Como veremos, la autonomía tiende a desplazar el marco analítico de la cuestión de la naturaleza individual a las posibilidades de constitución colectiva, de un yo que restaurar a un nosotros por inventar.

La visión de una alternativa basada en el paradigma del trabajo concreto también es problemática desde la perspectiva de otros análisis marxistas. Ver el trabajo concreto, como hacen Schleuning y Mies, como una alternativa utópica al trabajo abstracto y a la producción de valores de uso como un sustituto de la producción de valor de cambio es imaginarse una vez más como algo externo un punto de vista crítico que parte de dentro. Los pares conceptuales que Marx usa para desarrollar su análisis — valor de uso y valor de cambio, trabajo concreto y trabajo abstracto — son parte de una estrategia crítica, no los elementos de una visión alternativa. El par conceptual de Nietzsche de la moral del noble y la moral del esclavo nos ofrece una comparación didáctica: aunque él hace uso de la distinción midiendo los criterios de una contra la otra, no nos presenta una vuelta a la moral del noble como posible ni deseable; la categoría de la moral del noble sirve como una herramienta para avanzar en la crítica de la moral del esclavo, más que como una visión de un pasado o futuro mejor. De modo similar, las distinciones categóricas de Marx no proporcionan una solución al sistema que critica. Una alternativa

a la sociedad capitalista requeriría que vayamos más allá tanto del trabajo abstracto bajo el capitalismo como de los modos de trabajo concreto que también son moldeados por éste. Tal y como lee a Marx otro teórico autónomo, Harry Cleaver, «hablar de un trabajo útil poscapitalista es tan problemático como hablar del Estado poscapitalista» (2000: 129).⁵ Una vez más, el problema es que esta afirmación del trabajo —en este caso, el trabajo útil de individuos particulares— refuerza uno de los soportes cruciales del sistema que busca superar.

De hecho, como observa Gayatri Spivak, presentar el valor de uso contra el valor de cambio es «demasiado ludita como oposición binaria» para explicar el argumento de Marx (2000: 2). El Marx que algunos intérpretes construyen, incluida la autonomía, es aquel cuya descripción de la vida en una sociedad comunista —donde una persona podría «cazar por la mañana, pescar al mediodía, criar ganado por la tarde, dedicarse a la crítica después de la cena, del mismo modo que tengo una mente sin convertirme nunca en cazador, pescador, ganadero o crítico» (Marx y Engels, 1970: 53)— no era una afirmación de la producción artesanal, sino a la vez una crítica de la división del trabajo y una puntilla irónica hacia las miradas pastorales y preindustriales del socialismo utópico.⁶ Este es el mismo Marx que argumenta explícitamente a favor de las virtudes de la cooperación a gran escala, una forma de trabajo social que distingue cualitativamente de la producción artesanal. El poder de la producción social «surge de la cooperación misma»; Marx afirma en *El capital*: «En la cooperación planificada con otros, el obrero se despoja de sus trabas individuales y desarrolla su capacidad en cuanto parte de un género» (2008: 400). Al

⁵ Sobre la relación entre trabajo abstracto y trabajo concreto, véase también Postone (1996: 353) y Vincent (1991: 97-98).

⁶ En una relectura de esta famosa sección de *La ideología alemana*, Terrell Carver afirma que el borrador original del texto, escrito a cuatro manos, indica que fue Engels quien la escribió y que Marx realizó algunos pequeños añadidos —como una referencia anterior a «la crítica crítica», la figura contra la que más se opone *La ideología alemana*, y el añadido de «después de la cena» que sirve para restar importancia a la práctica de criticar— que tuvieron el efecto de convertirla en una interpretación irónica de las utopías pastorales y preindustriales a las que Marx se opuso (Carver, 1998: 106).

comenzar por esta etapa de cooperación, el individuo que privilegia el modelo humanista ya no es la unidad de análisis apropiada: la mirada de un trabajador individual que produce un producto útil específico es inconsecuente con los procesos que incorporan conocimientos técnicos y científicos generales que no pueden atribuirse a individuos específicos.

Según Marx en los *Grundrisse*:

En estadios de desarrollo precedentes, el individuo se presenta con mayor plenitud precisamente porque no ha elaborado aún la plenitud de sus relaciones y no las ha puesto frente a él como potencias y relaciones sociales autónomas. Es tan ridículo sentir nostalgia de aquella plenitud primitiva como creer que es preciso detenerse en este vaciamiento completo. La visión burguesa jamás se ha elevado por encima de la oposición a dicha visión romántica y es por ello que ésta lo acompañará como una oposición legítima hasta su muerte piadosa. (1971: 90)

Esta reflexión no apunta hacia la vuelta a un modo de organización centrado en individuos independientes sino más bien hacia nuevos modos de organizar el trabajo y la producción y a nuevos modelos de subjetividad.

El marxismo autónomo

El atractivo del trabajo como modelo de comportamiento y valor humano ejerce una poderosa influencia no solo en la imaginación liberal sino también en la marxista. Así, no es solo el capital el que moraliza, normaliza y mitifica el trabajo, tal y como señalara Negri en un texto de 1977, el «movimiento socialista oficial» también trata la imposición del trabajo como si fuera un «título de nobleza» y continuamente intenta suprimir su rechazo (2005: 263, 269). El concepto del rechazo del trabajo en el marxismo autónomo representa una alternativa particularmente convincente y oportuna a tales tendencias productivistas. La tradición del marxismo autónomo se originó en los movimientos sociales italianos y en respuesta a estos a finales de los años sesenta y en la década

de los años setenta, y aunque los movimientos que lo inspiraron fueron aplastados, el enfoque teórico junto con algunos aspectos del proyecto político siguen vivos (véase Dyer-Witheford, 1999: 64).⁷ Dado que el rechazo del trabajo, tanto como marco teórico como agenda política, surge de la orientación metodológica más amplia que caracteriza esa tradición, comenzaré por el terreno más general antes de seguir adelante hacia lo específico.

Una forma de empezar es situar la tradición autónoma en relación con los dos paradigmas que antes revisamos: la modernización socialista y el humanismo socialista. Los textos particulares que tienden a privilegiar nos ofrecen uno de esos puntos de contraste. Mientras que *El capital* fue clave para el marxismo clásico y los *Manuscritos* fue el texto principal para los humanistas, los *Grundrisse* son una fuente particularmente importante para la autonomía. En su estudio de ese texto, *Marx más allá de Marx*, Negri explica su atracción en términos de su propia situación política. En lugar de un simple precursor o un borrador temprano de *El capital*, los *Grundrisse* se escribieron a la luz de una crisis específica en 1857 y se entienden mejor como un intento de teorizar sus posibilidades revolucionarias. Así, en este caso, «no hay posibilidad [...] de destruir el dinamismo de este proceso hipostasiándolo, volviéndolo rígido en una totalidad con unas leyes propias de desarrollo que se podrían poseer, dominar o revertir» (Negri, 1991: 9). Los teóricos de la autonomía tomaron la iniciativa de la agitación revolucionaria de una coalición libre de trabajadores, estudiantes, feministas y desempleados que sacudió

⁷ Originalmente asociado con los movimientos del operaísmo, el postoperaísmo y la autonomía en Italia, el marxismo autónomo también se desarrolló dentro de muchos otros grupos y movimientos, como el colectivo *Midnight Notes*, *Zerowork*, el grupo feminista *Lotta Feminista* y el Movimiento por un salario para el trabajo doméstico. Los autores en los que me baso para esta descripción son algunos asociados con la articulación inicial del marxismo autónomo y sus desarrollos posteriores como Antonio Negri (también en su posterior colaboración con Michael Hardt), Paolo Virno y, en el capítulo siguiente, Mariarosa Dalla Costa; algunos autores que se inspiran y basan en elementos de esta tradición, como Harry Cleaver, Nick Dyer-Witheford y Jason Read; y, finalmente, autores de textos específicos que, aunque desarrollados de forma independiente, son, sin embargo, compatibles con la orientación y el proyecto del marxismo autónomo, especialmente Moishe Postone (1996) y Jean-Marie Vincent (1991).

a Italia en los años sesenta y setenta. Negri decía en 1979: «Nos encontramos en una fase donde el movimiento revolucionario está buscando nuevos fundamentos y de algún modo estos no serán los de una minoría». En esta situación, explica «no tenemos nada que ver con la ortodoxia» (1991: 17). Aunque hay una fidelidad a Marx en la obra de Negri que podría interpretarse como algo tan ortodoxo como cualquier otra, lo que podría encontrarse poco ortodoxo es la voluntad de inventar un Marx más allá de Marx —es decir, ir más allá de los propios análisis de Marx para mantenerse al día con las formas cambiantes del desarrollo capitalista y los modos de rebelión que se generan en su interior—. Los *Grundrisse*, en la lectura de Negri, restauran a Marx como un teórico de las crisis más que del equilibrio, de la agencia subjetiva más que de las tendencias objetivas, del antagonismo y la separación más que de la oposición y la síntesis. Quizás lo que caracteriza a la tradición autónoma más que cualquier otra cosa son sus intentos de restaurar la primacía metodológica y política de la subjetividad. En este sentido, el marxismo autónomo puede vincularse con la subtradición más amplia dentro del marxismo que trata de teorizar no desde lo que Michael Lebowitz (1992) describe como la perspectiva del capital y su reproducción «desde una cara», sino desde la perspectiva de los trabajadores y su potencial para subvertir ese poder.⁸ Esta insistencia en el poder de los sujetos activos conlleva dismantelar algunos de los aparatos analíticos y organizacionales dentro de la teoría y la práctica marxista que mantenían estas fuerzas subjetivas bajo control, desde la metafísica del trabajo hasta el partido leninista y el sindicato tradicional. Esta restauración de la primacía de la subjetividad también implica un rechazo del determinismo, la teleología y, como veremos, un rechazo de la lógica recuperativa de la dialéctica.

El centro de este enfoque está en lo colectivo como unidad de análisis y *locus* de la agencia política. La tesis que ejemplifica este enfoque —a veces denominada como «el papel dirigente del proletariado» o la «hipótesis de la autonomía»— se centra en la lucha de clases como el motor primario del cambio. Tal y como Jason

⁸ Sobre el marxismo autónomo como parte de una tradición mucho más amplia de interpretación y conocimiento marxista, véase Dyer-Witheford (1999: 62-64).

Read explica esta tesis, que ha servido en algunos aspectos como el centro de gravedad metodológico de la tradición autónoma, la resistencia de la clase trabajadora precede y prefigura los desarrollos en la producción capitalista (2003: 13); los trabajadores no deben ser concebidos principalmente como víctimas del capital sino como sus antagonistas (véase Tronti, 1980). Según esta estimación, ni el capital ni la fuerza de trabajo son el elemento creativo primario; más bien, la insubordinación de la clase trabajadora es la fuerza dinámica de la historia. La hipótesis quizás es más convincente no como una ley histórica ni incluso como una generalización sociológica sino como una regla empírica metodológica que nos obliga a buscar el desequilibrio donde podríamos esperar encontrar la estabilidad, lo cual trastoca las asunciones tradicionales sobre quién es activo y quién es reactivo y promueve el reconocimiento de la clase trabajadora no principalmente en términos de su rol económico sino como agente político. Según esta lectura de Marx, *«la clase trabajadora se define por su lucha contra el capital y no por su función productiva»* (Zerowork, 1975: 3).

Quiénes podrían incluirse dentro de esta categoría de clase trabajadora sigue siendo una pregunta abierta. No es una categoría sociológica sino política, y sus límites dependen de su composición particular en momentos y lugares específicos. Este concepto de composición de clase afirma su «maleabilidad histórica» y, en opinión de Negri, también la expansión de quién puede ser parte de la formación política de la clase trabajadora a lo largo del tiempo (1988: 209); es decir, la noción de composición de clase instaura una categoría de clase trabajadora en movimiento histórico y ensancha su alcance. En términos de dinámica histórica, las formas de solidaridad política que construyen los trabajadores provocan una reacción por parte del capital, una reorganización que tiene el efecto de romper la composición de la clase y restaurarla en un modo más funcional a sí mismo. Así, por ejemplo, la producción en masa taylorista fue una manera de destruir la aristocracia obrera que había servido para romper un patrón anterior de solidaridad obrera, pero la producción en masa también produce nuevas posibilidades para una organización masiva (Baldi, 1972: 11; Negri, 1988: 205). En lugar de

equiparar a la clase trabajadora con el proletariado industrial, el concepto de composición de clase también designa una constitución más amplia y abierta de sujetos del capital, cuyas formaciones específicas son mutables (véase *Zero*work, 1975: 4; Cleaver, 2003: 43). Negri, por ejemplo, describe la composición cambiante de la clase trabajadora en términos de un conjunto de giros: desde el trabajador profesional del periodo industrial temprano; al obrero masa del fordismo tardío que unió a un conjunto más amplio de asalariados dentro y fuera de la fábrica; al obrero social del posfordismo, una composición que ya no se limita a los trabajadores asalariados sino que también puede incluir a quienes son necesarios para su existencia y organización, como las personas desempleadas, trabajadoras domésticas y las estudiantes; y, más recientemente, a la multitud de Hardt y Negri, una categoría de clase que, al extenderse a través de los circuitos de producción y reproducción social biopolítica, da cuenta más plenamente de los compromisos posobreristas del proyecto a medida que se desarrolla en el tiempo (véase, por ejemplo, Negri, 1988: 235; Dyer-Witheford, 1999: 72-76; Hardt y Negri, 2000). Lo que se reconoce como trabajo o como productividad social y quién puede organizarse políticamente —juntos o en alianzas— en relación con sus condiciones va cambiando a lo largo del tiempo y el espacio.

La «autonomía» de su homónimo es multidimensional, se refiere a distintos compromisos críticos, políticos y utópicos. La etiqueta «marxismo autónomo» se refiere históricamente a su autonomía como parte de la izquierda extraparlamentaria italiana de otros partidos y sindicatos de izquierda, en tanto que actores históricos específicos y con formas organizativas propias. La autonomía en este sentido se refiere a una doble relación: una relación independiente con grupos externos, pero también una relación interna entre grupos autónomos, imaginada en términos de un ideal organizativo de coalición capaz de abarcar participantes plurales con agendas variadas. Pero quizás más importante, se refiere a la afirmación de las capacidades colectivas de autonomía frente al capital.

Tres términos son fundamentales para esta última dimensión del proyecto de autonomía: autovalorización, antagonismo y separación. El primero, la autovalorización, es una manera de

comprender la dimensión colectiva de la acción política en una tradición que quizás está más atenta que otras a las cuestiones de la forma y la práctica organizativa. Como alternativa a la valorización capitalista —esto es, a un sistema de valores fundamentado en la producción de plusvalor— y tal como la describe Cleaver, la autovalorización no es una simple resistencia a los procesos de valorización capitalista, sino «un proyecto positivo de autoconstitución» (1992: 129; véase también Virno y Hardt, 1996: 264). Estas organizaciones políticas se dirigen tanto a proyectos de deconstrucción como de construcción; son a la vez agentes de crítica y de invención. Como espacios de autovalorización, los colectivos políticos se reconocen como máquinas constituyentes y no como simples vehículos de representación. La producción de la autovalorización autónoma depende de la lucha por separarse del objeto de la crítica. Esta separación se concibe como algo diferente del conflicto dialéctico; la resistencia que nace de la separación se imagina más a través de líneas de fuga que de líneas de oposición. Su tarea es organizar luchas que no toman ni reflejan la lógica de aquello que cuestionan. La separación es el camino de la diferencia: no una antítesis que se subsume en una síntesis sino una singularidad que podría inventar algo nuevo. Negri describe esto como repulsa de una relación entre el capital y sus antagonistas sobre el modelo de la oposición dialéctica de lo mismo y lo diferente, una oposición que describe como carente de una concepción de la singularidad (Casarino y Negri, 2008: 46). Por último, debe añadirse el antagonismo como término clave: la lógica de separación antagonista contrasta con la lógica de contradicción dialéctica. Mientras que la contradicción dialéctica es una categoría objetiva que es el producto de un sistema de estructuras, los antagonismos surgen de las necesidades y deseos que expresan los sujetos históricos. En este sentido, el antagonismo puede entenderse como la subjetivación de la contradicción. Para ejemplos de contradicciones subjetivadas se puede pensar en las diferencias entre, por un lado, la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción y, por otro, los conflictos entre lo que tenemos y lo que podríamos querer, entre lo que somos y en lo que podríamos convertirnos, entre lo que hacemos y en lo que podemos

hacer. Así, la autovalorización, la separación y el antagonismo son cruciales para el proyecto de la autonomía y el medio para concebir un método marxista que al menos en su forma ideal pueda ser «completamente subjetivado, totalmente abierto hacia el futuro y creativo» el cual «no pueda encerrarse en ninguna totalidad dialéctica o unidad lógica» (Negri, 1991: 12).

El rechazo del trabajo

El rechazo del trabajo como teoría y práctica surge de estos compromisos metodológicos y estas áreas de atención conceptual. Como eslogan de importancia para los movimientos sociales italianos de los años sesenta y setenta, el rechazo del trabajo es un fundamento básico del análisis crítico y la estrategia política del marxismo autónomo, un elemento crucial del proyecto de la autonomía que antes caracterizamos. Como clara expresión en el nivel del deseo inmediato experimentado por la gente trabajadora en todo el mundo, la autonomía ha desarrollado el rechazo del trabajo como un concepto que abarca varios enfoques críticos y agendas estratégicas.

Se debe reconocer que la fuerza del concepto proviene de una comprensión previa del lugar de trabajo en el análisis crítico de las formaciones sociales capitalistas. Es decir, para el rechazo del trabajo como análisis y estrategia, es fundamental una definición del capitalismo que no destaca tanto la institución de la propiedad privada sino más bien la organización e imposición del trabajo. Después de todo, desde la perspectiva trabajadora, ganar un salario es la preocupación primaria, no acumular capital. El sistema salarial sigue siendo el mecanismo dominante mediante el cual los individuos se integran, directa o indirectamente, en el modo capitalista de cooperación económica. Por consiguiente, Cleaver define el capital como «un sistema social basado en la imposición del trabajo a través de la forma mercancía» (2000: 82); es un sistema construido sobre la subordinación de la vida al trabajo. La lectura de Marx de Diane Elson es útil para dar sustancia a esto. Al explicar la teoría del valor de Marx, ésta se comprende

mejor no como una teoría laboral del valor sino como una teoría del valor del trabajo. En otras palabras, el propósito del análisis no sería probar la existencia de explotación o explicar los precios; el punto no es captar el proceso por el cual el valor está constituido por el trabajo sino más bien comprender cómo las prácticas laborales son organizadas, moldeadas y dirigidas por la búsqueda capitalista del valor. Como escribe Elson, «mi argumento es que el *objeto* de la teoría del valor de Marx era el trabajo» (1979: 123). Mientras que la modernización socialista y el humanismo socialista imaginan la posibilidad de una sociedad poscapitalista en términos de la realización del poder constituyente del trabajo, como una cuestión de captar la centralidad del trabajo en la vida social o en la existencia individual, en esta lectura alternativa de Marx, «la centralidad constituyente del trabajo en la vida social caracteriza al capitalismo y forma el fundamento último de su modo abstracto de dominación» (Postone, 1996: 361). El punto crucial y la conexión esencial con el rechazo del trabajo es que el trabajo —no la propiedad privada, el mercado, la fábrica o la alienación de nuestras capacidades creativas— se entiende como la base principal de las relaciones capitalistas, el pegamento que sostiene unido al sistema. Por lo tanto, cualquier transformación significativa del capitalismo requiere un cambio sustancial en la organización y valor social del trabajo.

Así, a diferencia del modelo de la modernización, la tradición autónoma se centra en la crítica del trabajo bajo el capitalismo, lo cual incluye (pero sin ser reductible a) la crítica de su explotación. En contraste con los humanistas, que también critican el trabajo, los marxistas autónomos no llaman a liberar el trabajo sino a liberarse del trabajo (Virno y Hardt, 1996: 263). En la insistencia de la autonomía de reemplazar el eslogan de la militancia obrera «el derecho al trabajo» con el nuevo «el rechazo del trabajo», ciertamente se siguen los pasos de Marx —el Marx que, por ejemplo, insistía en que la libertad dependía de la reducción de la jornada laboral—. Pero quizás un precursor más apropiado del rechazo del trabajo es el yerno de Marx: Paul Lafargue. La descripción de Leszek Kolakowski (1978: 141-148) de Lafargue como el exponente de «un marxismo hedonista» hace que esta genealogía sea

especialmente apropiada. Por supuesto, Kolakowski pretendía que su etiqueta fuera un insulto que señalase la ingenuidad y falta de seriedad de Lafargue pero también es una clasificación que encaja bien con la tradición marxista comprometida con el rechazo del trabajo y abierta a las posibilidades de un futuro más allá del trabajo. En *El derecho a la pereza*, Lafargue (1898: 3-4) carga contra la moralidad capitalista que «hechiza la carne del trabajador» y trata de reducir sus necesidades, placeres y pasiones. Pero su objetivo inmediato es la retórica sobre el derecho al trabajo del proletariado francés de 1848 que, como Lafargue lamenta, refuerza y se hace eco de esta ética del trabajo —evidencia para Lafargue de que el proletariado se ha «dejado seducir por el dogma del trabajo» (ibídem: 8)—. En una táctica que recuerda a la insistencia de Marx en que el trabajo alienado es la causa de la propiedad privada y que los proletarios mismos recrean el sistema a través de su participación, Lafargue advierte a los trabajadores franceses en lugar de a la burguesía de las limitaciones de la producción capitalista. E insiste: «Toda la miseria individual y de la sociedad [sic] tiene su origen en la pasión del proletariado por el trabajo» (ibídem: 8). Entonces, por ejemplo, cuando los fabricantes consumen demasiados objetos de lujo o cuando intentan introducir la obsolescencia en sus productos, no se les debería culpar de ello; solo intentan satisfacer «el loco deseo de trabajar de parte de los empleados» (ibídem: 31). A causa de esta extraña y furiosa manía de trabajar, los trabajadores no piden lo suficiente: «A los proletarios se les ha metido en la cabeza que hay que obligar a los capitalistas a diez horas de trabajo de fábrica». Eso, insiste, es el gran error: «El trabajo debe estar prohibido, no impuesto» (ibídem: 37). Uno de los elementos más llamativos del texto es el rechazo bastante extravagante de Lafargue a rehabilitar el no-trabajo recurriendo a valores productivistas: desprecia el «credo capitalista de la utilidad» y afirma que una vez que la jornada laboral se reduzca a tres horas, los trabajadores podrán comenzar a «practicar las virtudes de la pereza» (ibídem: 41, 32). Ciertamente, su apasionado tributo «Oh, Pereza, madre de las artes y las nobles virtudes» (ibídem: 41) presenta un agudo contraste con intérpretes aparentemente más serios de Marx como

Kolakowski, que apoya una lectura muy diferente. Aunque Kolakowski reconoce que es cierto que Marx apoyaba la reducción de las horas de trabajo, esto no fue para dar al trabajador más tiempo para el «consumo despreocupado», como sugiere Lafargue, sino como Kolakowski nos asegura, más bien para tener «más tiempo para la actividad creativa libre» (1978: 148), en un lenguaje que resuena con virtudes más tradicionales y respetables.

A pesar del provocador tributo de Lafargue a los méritos de la pereza, el rechazo del trabajo no es de hecho una repulsa de la actividad y la creatividad en general ni de la producción en particular. No es una renuncia de lo laboral *tout court* sino más bien un rechazo de la ideología del trabajo como la vocación y el deber moral más elevado, un rechazo del trabajo como centro necesario de la vida social y como medio de acceso a los derechos y demandas de ciudadanía, y un rechazo de la necesidad del control capitalista de la producción. Finalmente, es un rechazo del ascetismo de quienes —incluso en la izquierda— privilegian el trabajo sobre cualquier otro propósito, incluido el «consumo despreocupado». Sus objetivos inmediatos se presentan como una reducción del trabajo, tanto en términos de horas como de importancia social, y un reemplazo de las formas capitalistas de organización por nuevas formas de cooperación. No se trata solo de rechazar el trabajo explotado y alienado sino de rechazar «el trabajo en sí mismo como principio de realidad y racionalidad» (Baudrillard, 1975: 141). En este sentido, «el trabajo que se libera es el que se libera del trabajo» (Negri, 1991: 165). En vez de concebir estrechamente el rechazo del trabajo en términos de un conjunto específico de acciones —como huelgas o desaceleraciones de producción, demandas por la reducción de la jornada, oportunidades más amplias de participación, o como un movimiento por unas condiciones mejores o distintas para el trabajo reproductivo— quiero sugerir, en una frase, que como mejor se entiende el rechazo del trabajo es en términos muy amplios como manera de designar un movimiento político y cultural general o, mejor aún, como un modo potencial de vida que desafía al modo de vida que hoy se define por el trabajo y se subordina a éste.

El rechazo del trabajo puede ser desglosado analíticamente —si no en la práctica— en dos procesos, uno que es esencialmente crítico en su totalidad y otro que es fundamentalmente reconstitutivo en sus objetivos. El primero de ellos, el proceso negativo, es lo que más fácilmente se transmite con la palabra «rechazo» e incluye la crítica y la rebelión contra el actual sistema de trabajo y sus valores. Si el sistema de trabajo asalariado es un mecanismo cultural e institucional crucial mediante el cual nos vinculamos con el modo de producción, entonces el rechazo del trabajo plantea un desafío potencialmente sustancial a este aparato de mayor alcance. Pero el rechazo del trabajo, como activismo y como análisis, no se plantea simplemente contra la organización actual del trabajo; también debería entenderse como una práctica creativa que busca reapropiarse y reconfigurar las formas existentes de producción y reproducción (véase Vercellone, 1996: 84). Estas son las dos caras de la naturaleza especial del rechazo del trabajo en las que insiste Negri (2005: 269-274). La palabra «rechazo» quizás es poco afortunada en el sentido de que no refleja inmediatamente el elemento constructivo que resulta tan central en el pensamiento autónomo. Negri describe el rechazo del trabajo a la vez como una lucha contra la organización capitalista del trabajo y como un proceso de autovalorización, una forma de «poder de invención» (ibídem: 274). Más que un objetivo en sí mismo, «el rechazo del trabajo y de la autoridad, o realmente el rechazo de la servidumbre voluntaria, es el *comienzo* de la política de liberación» (Hardt y Negri, 2000: 204; énfasis añadido).

El rechazo del trabajo por tanto comprende a la vez un movimiento de salida y un proceso de invención. El rechazo puede abrir nuevos tiempos y espacios, tanto físicos como conceptuales, dentro de los cuales construir alternativas. Más que un simple acto de desconexión, el rechazo es, en este sentido, un proceso, un movimiento teórico y práctico que apunta a efectuar una separación a través de la cual podremos perseguir prácticas y relaciones alternativas. Como Hardt y Negri argumentan: «Más allá del simple rechazo, o como parte de ese rechazo, también necesitamos construir un nuevo modo de vida y, sobre todo, una nueva comunidad» (ibídem: 204). Paolo Virno desarrolla esta misma

idea a través de los conceptos de éxodo y salida: «La “salida” modifica las condiciones bajo las cuales el conflicto tiene lugar, más que presuponerlas como un horizonte inamovible; cambia el contexto en el cual surge un problema, más que enfrentar el problema eligiendo una u otra de las soluciones alternativas ya ofrecidas» (1996: 199). En este sentido, el rechazo, como el éxodo o la salida, es un «*compromiso de retirada* (o despedida fundacional)» (ibídem: 197), una práctica creativa en oposición a una postura meramente defensiva. El paso del momento negativo del rechazo al momento constructivo de salida e invención marca el giro de un gesto reactivo de retirada a una afirmación activa de innovación social. Según esta lectura, el rechazo del trabajo sirve no como una meta sino como un camino: un camino de separación que crea las condiciones para la construcción de sujetos cuyas necesidades y deseos ya no consisten tanto en los mecanismos sociales en los cuales se supone deben ser mediados y contenidos. Es por esto por lo que, en contraste con los marxismos modernizadores y humanistas, Negri (2005: 273) entiende el rechazo del trabajo no simplemente como un síntoma de la explotación y la alienación sino como una medida de libertad. La desertión que promulga el rechazo del trabajo no se basa en nuestras carencias o en lo que no podemos hacer, no es el camino de quienes no tienen nada que perder salvo sus cadenas; bien al contrario, se basa en nuestra «riqueza latente, en la abundancia de posibilidades» (Virno, 1996: 199).

Según esta explicación, los momentos negativo y positivo del rechazo del trabajo se pueden distinguir analíticamente, pero no puedan ser aislados prácticamente. En lugar del modelo tradicional de dos etapas que plantea una ruptura radical entre la transición, concebida como un proceso negativo de desmantelamiento, y el comunismo, imaginado como la construcción positiva de una alternativa, la lógica de este análisis propone una ruptura más sustancial entre la lógica actual del capital y la transición, en este caso vista como un proceso en el cual se puede construir un futuro diferente. Es decir, esta formulación de la relación entre medios y fines indica la importancia de perseguir estrategias más radicales que intenten una ruptura más significativa con el

presente. De esta forma, también podríamos entender mejor la intencionalidad política de esta estrategia: una convocatoria al rechazo y a la transformación del actual sistema de trabajo, y no solo a reconsiderar o renegociar algunos de sus términos y condiciones. Aunque el carácter inmoderado de la frase «rechazo del trabajo» hoy nos puede resultar ingenuo o poco práctico, si consideramos tales estrategias como laboratorios — tanto conceptuales como prácticos— en los que pueden constituirse diferentes subjetividades y abrirse caminos hacia futuros alternativos, este aspecto utópico del rechazo del trabajo es esencial, igual que la insistencia en imaginar y luchar por un cambio social sustancial.

La abolición del trabajo (tal y como lo conocemos)

La alternativa que supone la transición en el pensamiento autónomo de las posturas contra el trabajo a las posturas más allá del trabajo nos ofrece un contraste con el socialismo definido como un sistema que compensaría a los trabajadores a través de la propiedad pública. En este sentido, el rechazo del trabajo niega las dos visiones que analizamos anteriormente: el socialismo imaginado como economía planificada por el Estado para aliviar la explotación o el socialismo como producción en pequeña escala para remediar la alienación; una versión «significa principalmente disciplinar a la clase trabajadora» y la otra es «romántica» (*Zero work*, 1975: 6). Como argumenta Jean Marie Vincent, «el problema no es simplemente liberar la producción sino también que la humanidad se libere a sí misma de la producción al dejar de tratarla como el centro de gravedad de todas las actividades sociales y de la acción individual» (1991: 20). Sea como fuere, la visión del poscapitalismo que privilegia la tradición autónoma no es la de una sociedad del trabajo perfeccionada, con sus trabajos racionalmente organizados, con aportaciones iguales y justamente distribuidas. Más bien, su objetivo sería la superación de la sociedad del trabajo, es decir, una sociedad en la que el trabajo ciertamente no queda eliminado pero juega un rol diferente en las economías de la producción social y la obligación política.

Negri (1991: 165) describe esto en términos de la abolición del trabajo, sin homología alguna entre el trabajo tal y como se experimenta en el presente y cómo podría organizarse en el futuro. Planteado de esta manera, la abolición del trabajo no sirve como modelo, ni siquiera precisamente como contenido; en cambio, es un marcador de la disyunción entre la crítica contra el trabajo y las posibilidades más allá del trabajo.

La misma lógica de la imaginación que concibe la relación entre el rechazo del trabajo y su abolición en términos de diferencia y ruptura se fundamenta también en términos de tendencia y potencial. Las tendencias que apuntan a la posibilidad de un futuro más allá del trabajo incluyen el conflicto perenne generado por un sistema que expande las necesidades y deseos de sus sujetos mientras que simultáneamente se esfuerza por minimizar sus salarios e ingresos. Estas tendencias también incluyen la creciente tensión entre una sociedad que requiere trabajo para asegurar los medios de consumo y la posibilidad —creada por el conocimiento acumulado, los desarrollos tecnológicos y la expansión de las capacidades de cooperación— de una forma social en la que la fuerza de trabajo no tiene esa función, una forma social en la que, por ejemplo, el tiempo de trabajo se reduzca drásticamente y que desligue el vínculo entre trabajo e ingreso (véase, por ejemplo, Postone, 1996: 361, 365; Vincent, 1991: 19-20). La temporalidad de estos antagonismos caracteriza este método respecto a otros métodos críticos, como la crítica de la ideología, que confronta la realidad con sus ideales o la supuesta apariencia de las cosas con su verdad esencial. Negri también distingue el «método tendencial» (1991: 48-49) que lee el presente a la luz del futuro, del método genealógico que lo lee en relación con el pasado. El primero encuentra su punto crítico de contraste en la conexión entre el presente y el futuro, concebido como una relación entre lo actual y lo posible. Postone describe esto como un modelo de crítica inmanente, en este caso, una crítica de la sociedad del trabajo desde la perspectiva de la posibilidad emergente de una forma social en la cual el trabajo no sirva como la fuerza primaria de la mediación social (1996: 49), una crítica contra el trabajo basada en un potencial más allá del trabajo.

El rechazo del trabajo como demanda práctica y perspectiva teórica presupone apreciar el poder productivo potencialmente inmenso de las capacidades acumuladas del trabajo social. Explica otro autónomo, Franco Berardi («Bifo»): «Lo que nosotros queremos es aplicar, de un modo total y coherente, las energías y el potencial que existe para una inteligencia socializada, para un intelecto general. Queremos posibilitar una reducción general del tiempo de trabajo y queremos transformar la organización del trabajo de tal manera que una organización autónoma de los sectores de la organización productiva experimental pueda llegar a ser posible» (1980: 157-58). A pesar de esta afirmación de los poderes creativos del trabajo social, el rechazo del trabajo no replica simplemente la glorificación productivista del trabajo (incluso el trabajo socialista o desalienado). Se celebran los poderes productivos de la cooperación, el conocimiento y la tecnología no solo porque portan el potencial para cuestionar la necesidad del control capitalista sino porque reducen el tiempo empleado en el trabajo, ofreciendo así la posibilidad de buscar oportunidades de placer y creatividad fuera del ámbito económico de la producción. De esta manera, «el rechazo del trabajo no significa borrar la actividad, sino la valorización de las actividades humanas que han escapado a la dominación del trabajo» (Berardi, 2009: 60).

La suya no es solo una visión posindividualista de la posibilidad de una organización de la producción más allá del trabajo sino también una visión de la posescasez. La fuerza productiva de los poderes acumulados del trabajo social siempre ha tenido el potencial de traducirse en menos trabajo, pero solo si se exige tal cambio. Las dos demandas gemelas que a menudo se evocan como estrategias de este rechazo —la de más dinero y la de menos trabajo— contrastan de forma bastante aguda con lo que Vincent describe como «la noción de que la lucha por una sociedad diferente debe ser una forma de ascetismo mundano» (1991: 27), la noción de que las demandas obreras no deben cuestionar sino amplificar los discursos de la pobreza, el sacrificio, el trabajo duro y las restricciones autoimpuestas que son parte de la racionalización del sistema. Las demandas de más dinero y menos trabajo revelan precisamente lo que Kolakowski reconoció —y

menospreció— en la temprana articulación de Lafargue del rechazo del trabajo: el repudio del ascetismo político. En respuesta a la insistencia habitual en la escasez cuando se habla de tales demandas y a la promoción de la austeridad como solución a la crisis capitalista, Lafargue (1898: 37-38) argumentó que en vez de ello la tarea debía ser la expansión de nuestras necesidades y deseos más allá de sus objetos habituales, para evitar la fatalidad tanto del sobreconsumo burgués como de la abstención proletaria. En una línea similar, la concepción del proceso de liberación que se puede encontrar en la tradición autónoma a menudo se codifica no en términos de retorno o restauración sino de exceso y expansión: el enriquecimiento de la subjetividad, la expansión de las necesidades y el cultivo de un elemento o cualidad del deseo que excede los modos existentes de satisfacción.

¿Mejor trabajo o menos trabajo?

En este punto quiero salir del terreno de la teoría marxista y detenerme un momento en las agendas políticas que nos hemos encontrado por el camino. Los tres paradigmas teóricos revisados producen tres prescripciones diferentes para el cambio: las demandas de más trabajo, mejor trabajo y menos trabajo, respectivamente. La preferencia de este proyecto por menos trabajo y no por más trabajo está suficientemente clara. La demanda de más trabajo bien pudiera ser necesaria en un contexto en el que el trabajo sea la única opción que tiene el individuo para asegurar su sustento, pero aquí yo querría destacar la importancia fundamental de la lucha por menos trabajo. Quizá debería desarrollar más la relación entre las reivindicaciones de menos trabajo y mejor trabajo y por qué me concentro en la primera y, al menos en comparación, desatiendo la última. Ciertamente afirmo la importancia vital de las luchas por la mejora de las condiciones de trabajo, pero aunque en términos prácticos —si no lógicos— ninguna de estas demandas son mutuamente excluyentes, es útil reconocer algunas de las complejidades de su relación. Una breve

indagación de algunas de las exigencias recientes de un mejor trabajo puede ilustrar algunas de estas dificultades.

En estas tentativas, algunos analistas esbozan el discurso de la ética del trabajo llamando a una nueva versión de esa ética que afirma la necesidad, centralidad y valor del trabajo, para así también avanzar hacia la exigencia de un mejor trabajo. Por ejemplo, lo que podríamos considerar como una ética humanista del trabajo afirma la visión del trabajo desalienado y sostiene que el discurso ético del trabajo ofrece un medio para luchar por su realización.⁹ Los exponentes recientes de una ética que de esta manera podría renovar nuestro apoyo e inversión en el trabajo —pero también presionar por un mejor trabajo— son Al Gini y Russell Muirhead. Dado que, según Gini, «el trabajo es una parte fundamental de nuestra humanidad» (2000: xii) y por lo tanto está debidamente en el centro de nuestras vidas, nuestros empleos deberían ser buenos. Mientras que la ética protestante del trabajo fue utilizada para mistificar las condiciones del trabajo explotador y alienante —la jerarquía, la coerción, la monotonía, el aburrimiento y los peligros del trabajo— la ética alternativa que Gini defiende insistiría en la valoración cultural de todo trabajo y serviría como una

⁹ Lo que llamo una ética del trabajo humanista tiene cierta semejanza con dos de las iteraciones discutidas en el capítulo anterior: la ética del trabajo protestante y la laborista. La ética humanista comparte con la protestante su ratificación del trabajo como fin en sí mismo y centro de la vida, pero también es selectiva con qué formas de trabajo merecen tal devoción. A diferencia de la ética protestante —que al afirmar cualquier trabajo independientemente de lo que produzca o de cómo se organice no deja espacio para juzgar la calidad del trabajo— la ética humanista que describiré celebra las virtudes potenciales del trabajo y a la vez plantea un criterio crítico mediante el cual evaluar la experiencia laboral. Como parte de su crítica a la explotación, la ética laborista también plantea un desafío a la protestante al insistir en el valor ético del trabajo: las prácticas del trabajo digno —como fuente de todo valor— merecen un reconocimiento y una recompensa adecuada. Del mismo modo, también la ética humanista está diseñada para facilitar la crítica del trabajo más que para sancionarlo; por tanto, se trata de una ética útil contra la función tradicional de la ética del trabajo que llevaba a los trabajadores a su explotación más efectiva. Al igual que la ética laborista, la humanista nos invita a juzgar las características del trabajo, pero mientras que la ética laborista del periodo industrial tradicionalmente se centraba en el problema de la explotación del trabajo y en su remuneración, la ética humanista del trabajo posindustrial se centra más en la crítica de la alienación y se pregunta sobre sus características.

manera de hacer que el trabajo cumpla sus promesas de sentido, autorrealización y de resultados útiles. Pero dado que el trabajo es tan fundamental para lo que significa ser completamente humano, en la discusión de Gini se enfatiza más la celebración del trabajo como algo noble y ennoblecedor que cómo hacer que éste mejore, porque «incluso con todos sus fallos, el trabajo debe salvarse» (ibídem: 209). En conclusión, lo importante es «volver a infundir de dignidad todo trabajo» (ibídem: 218) porque «aunque no siempre podamos cambiar la naturaleza del trabajo, podemos sin embargo afectar a la moralidad de los trabajadores y a las actitudes de la sociedad» (ibídem: 218-219). En su último análisis, cualquier trabajo es mejor que no tener trabajo: «Tanto si estamos felices como aturridos por lo que hacemos, debemos trabajar, y nos guste o no, nuestro trabajo es la marca de nuestra humanidad» (ibídem: 224). La demanda de menos trabajo recibe poca atención en esta explicación; las visiones de un futuro más allá del trabajo se descartan con la afirmación de que «no está en nuestra naturaleza ser ociosos» (ibídem: 206), demostrando así una visión esencialista del trabajo y a la vez una imaginación empobrecida de las posibilidades del no-trabajo. Muirhead propone una alternativa similar a la ética protestante, que reconozca la importancia del trabajo en nuestras vidas y dé sentido a nuestra actual devoción por él, al mismo tiempo que sirva como criterio crítico —una visión del trabajo idóneo y autorrealizador— a través del cual podamos defender la demanda de mejor trabajo. Pero Muirhead nos ofrece una crítica más rigurosa que Gini y presta más atención al valor de la vida más allá del trabajo. Para Muirhead (2004: 175-176), reconocer que el trabajo no cumple sus promesas conlleva no solo que luchemos por la mejora del trabajo sino también que intentemos poner límites a las reivindicaciones de la ética del trabajo. Su solución es una ética atemperada por el reconocimiento de que el trabajo no debería ser todo en la vida, una ética que afirme la necesidad y el valor inherente del trabajo pero que, no obstante, trate de mantenerlo en su lugar.

Desde la perspectiva que aquí propongo, la ética humanista del trabajo es ciertamente una mejora respecto al discurso dominante, ya que lanza una mirada crítica no solo sobre la retribución del trabajo sino también sobre la forma en que se experimenta.

Pero quiero plantear algunas barreras potenciales para una estrategia práctica basada en la crítica de la alienación y que exige un mejor trabajo en un contexto en el que tales lenguajes y preocupaciones han sido absorbidos muy cómodamente en la urdimbre y la trama de los discursos contemporáneos de la gestión empresarial. Este no es un fenómeno nuevo. Tal como informa Jack Barbash, la crítica de la alienación salió de su «ataúd marxista» y entró en la discusión popular a comienzos de la década de 1970, tal vez de modo más visible con la publicación en 1973 de un estudio gubernamental que mostró la insatisfacción y el desafecto generalizados entre los trabajadores estadounidenses: «Las tareas aburridas, repetitivas y aparentemente sin sentido están causando descontento entre los trabajadores en todos los niveles ocupacionales» (cit. en Barbash, 1983: 242). A mediados de los años setenta, las teorías y las prácticas de gestión empresarial empezaron a responder a esta crítica del trabajo que involucraba demasiado poco al yo, al cambiar el foco de asegurar la complacencia del recalcitrante trabajador fordista que evitaba todo esfuerzo, descrito en lo que el popular teórico de la gestión empresarial Douglas McGregor llamó la «teoría X», a fomentar el compromiso del modelo de trabajador amante de su trabajo, emprendedor y en búsqueda de responsabilidad, postulado por la «teoría Y» del propio McGregor (1960). Mientras que el modelo anterior de gestión de relaciones laborales se había desarrollado para responder al movimiento obrero militante de los años treinta, el paradigma de gestión de recursos humanos que surgió en los años setenta abordaba unos modos de insatisfacción y rebelión diferentes. Captados en este último marco no solo como vehículos de la fuerza de trabajo sino plenamente como «recursos humanos», los trabajadores idealmente debían ser «empoderados» para desarrollar sus capacidades y al mismo tiempo maximizar valor.¹⁰ McGregor, uno de los primeros arquitectos del modelo, considera que la clave es dirigir los deseos individuales hacia los objetivos de la organización: «Buscamos el grado de integración en el cual el individuo pueda lograr sus metas *de la mejor manera posible* dirigiendo sus esfuerzos hacia el

¹⁰ Sobre la gestión de recursos humanos, véase Bernstein (1997), Storey (1989) y Strauss (1992).

éxito de la organización» (1960: 55). Las dos metas —un trabajo mejor y más atractivo, y procesos de trabajo más eficientes— se imaginan como reconciliables, al menos en teoría; en la práctica, si un régimen empresarial particular pone más énfasis en mejorar el bienestar o maximizar la eficiencia depende de la industria, el lugar del trabajador en la jerarquía laboral y el equilibrio de poder entre capital y trabajo en un momento dado. Por ejemplo, en un extremo del mercado laboral puede ser que la rutina, la vigilancia y la amenaza de deslocalización de la producción basten para inducir los niveles deseados de esfuerzo y cooperación, mientras que en otros sectores se necesite ingeniería cultural y una cuidadosa formación.¹¹

En estos últimos sectores del empleo en particular, las dimensiones del yo que se consideran parte del recurso humano a desarrollar —y, por lo tanto, objetivos legítimos del interés de la gestión empresarial— siguen expandiéndose a nuevos territorios de la subjetividad. Por ejemplo, considérense los nuevos terrenos abiertos por el reciente interés en el «bienestar». Como observan los autores de una reciente revisión general de los conceptos y regímenes contemporáneos de gestión empresarial, «la idea de que el empresario proporcione algún tipo de cuidado integral para el bienestar del trabajador abre un poderoso horizonte para expandir los límites del trabajo organizado» (Costea, Crump y Amiridis, 2008: 670). O considérese lo que Peter Fleming describe como el discurso de gestión de «simplemente sé tú mismo», que pide a los trabajadores que lleven sus «auténticos yo» de fuera del trabajo al trabajo, intentando así incorporar

¹¹ Para una descripción general de algunas de estas estrategias de gestión empresarial, véase Macdonald y Sirianni (1996: 5-11). Otras estrategias típicas implican recurrir a modelos de colectividad disciplinaria que no están normalmente asociados con las jerarquías modernas del lugar de trabajo cuyo objetivo es reemplazar las formas de colectividad antagónicas o no productivas —desde las solidaridades basadas en los sindicatos a las culturas corporativas que resisten el cambio— con modos de cooperación más productivos pero que dan la impresión de estar menos vinculados con formas laborales; así, las relaciones entre compañeros de trabajo y entre trabajadores y directivos a veces se describen «como» de familia, en términos de equipos, o como relaciones de consumo e intercambio entre compradores y vendedores internos (véase Casey, 1995: 92-101).

«a la persona completa en la matriz productiva» (2009: 38). Las distinciones tradicionales entre trabajo y vida son difuminadas cada vez más por la gestión empresarial en sus modos biopolíticos más conscientes. Tanto si las consignas de tales programas —empoderamiento, participación, responsabilidad, flexibilidad y mejora cualitativa— implican o no una retórica vacía o mejoras significativas en la experiencia del trabajo para los empleados, efectivamente dan oportunidades a los empresarios para inducir nuevos modos y grados de esfuerzo, y en algunos casos de identificación. Así, el empoderamiento del trabajador puede impulsar la eficiencia, la flexibilidad puede servir como una manera de reducir los costes y la participación puede producir compromiso con la organización, «involucrando así al sujeto en el acto de control organizacional» e internalizando la disciplina organizacional (Costea, Crump y Amiridis, 2008: 668). En resumen, a menudo los programas que se presentan bajo la rúbrica de la mejora cualitativa también son métodos de intensificación del trabajo.¹² En una suerte de perversa dialéctica, la calidad se convierte en cantidad en la medida en que el llamamiento de mejor trabajo se traduce en un requisito de más trabajo.

Hay dos puntos que me gustaría destacar. El primero es que, al aprovechar la crítica de la alienación y ofrecer más trabajo como solución, los discursos de la gestión empresarial agotan la crítica que en parte les da fuerza. La visión del trabajo no alienado articulada por críticos como Fromm, Mies y Schleuning, en la cual el trabajo se reintegra en la vida, pudo haber sido pertinente como crítica de la doctrina de la modernización y de las prácticas en esferas separadas, pero pierde su filo crítico en el contexto posmoderno de la subsunción de la vida en el trabajo. Afirmar el trabajo desalienado no es una estrategia adecuada para enfrentar los modos contemporáneos de control capitalista ya que resulta fácilmente cooptada en un contexto en el cual la metafísica y la

¹² Sobre las afirmaciones del enriquecimiento y la participación que acompañan a la intensificación del trabajo en distintos sectores de empleo, véase Baldoz, Koeber y Kraft (2001), Bunting (2004), Macdonald y Sirianni (1996), McArdle *et al.* (1995), Parker y Slaughter (1988), Rinehart (2001), Shaiken, Herzenberg y Kuhn (1986) y Taplin (1995). Sobre la intensificación asociada a las opciones de trabajo flexibles, véase Kelliher y Anderson (2010).

moralización del trabajo tienen tanta autoridad cultural en tantos ámbitos. No quiero decir con esto que deberíamos abandonar las luchas por un mejor trabajo, por la liberación de tareas sin sentido y repetitivas, en entornos peligrosos, en un aislamiento adormecedor y contra las jerarquías mezquinas. Sin embargo, es importante reconocer que se ha cooptado el lenguaje y, hasta cierto punto, las prácticas de humanización del trabajo. La ideología de la gestión de recursos humanos —con sus diversos programas para humanizar el trabajo y convertirlo en un lugar donde se puede esperar que los empleados le pongan el corazón además de sus manos y su cerebro, con sus técnicas para producir modelos más productivos de subjetividad laboral— debería reconocerse como un intento de abordar varias de las expresiones de insatisfacción con el trabajo volviéndolas lucrativas. En este contexto, resulta particularmente apropiada la crítica de Baudrillard a la versión de la crítica marxista de la alienación: «Convince a los hombres de que están alienados por la venta de su fuerza de trabajo censurando así la hipótesis mucho más radical de que podrían estar alienados como fuerza de trabajo» (1975: 31). Por consiguiente, el problema es cómo avanzar en las demandas de un mejor trabajo —cómo convertir en buenas las promesas de utilidad social y sentido individual del trabajo— de una manera que no solo sirva para amplificar y reafirmar el supuesto de una vida dedicada al trabajo. La pregunta que pongo en discusión es si la afirmación del trabajo que está en el corazón de la ética del trabajo puede usarse con éxito en la lucha por un mejor trabajo: ¿es posible exigir mejor trabajo y a la vez menos trabajo sin que una demanda neutralice la fuerza crítica de la otra? Muirhead ofrece un intento de combinar estos esfuerzos. Por recordar la discusión anterior, tanto Gini como Muirhead llaman a una nueva ética del trabajo que pueda seguir aplaudiendo y alentando el compromiso con el trabajo asalariado, al tiempo que insisten en que dicho trabajo debe ser adecuadamente compensado y personalmente satisfactorio. Pero Muirhead (2004: 12) va más allá al reconocer que estos dos cometidos, la afirmación del valor inherente del trabajo y la mejora de sus condiciones, pueden funcionar para fines que se entrecruzan. Para resolver

esto, añade un tercer cometido: mantener el trabajo en su sitio, incluso el buen trabajo, de manera que no consuma toda la vida, lo cual moderaría las afirmaciones respecto al valor del trabajo al perseguir simultáneamente una política dirigida a la reforma y reducción del trabajo. Muirhead explica que «al atemperar el valor del trabajo también se protege de los abusos de tal valor en nombre de prácticas explotadoras, un abuso al que la ética de trabajo es particularmente propensa» (ibídem: 176).

A pesar de la importancia de esta agenda de reformas —la clara necesidad de exigir a la vez mejor trabajo y menos trabajo— la afirmación inicial del valor inherente del trabajo, ahora vinculado a los discursos de gestión empresarial de la mejora del trabajo, amenaza con contradecir y eclipsar el llamamiento a moderar el poder de la ética del trabajo y a ensombrear las demandas de reducción de trabajo. Del mismo modo que afirmar el valor del trabajo en iguales términos que la ética del trabajo hace difícil defender que algunos trabajos deban mejorarse, pedir mejor trabajo fácilmente puede colmar el argumento de menos trabajo. Por eso, el segundo punto que quiero destacar es que, en lugar de ofrecer una versión revisada de la ética de trabajo, debemos hacer que la crítica de esta ética sea una prioridad si la lucha por menos trabajo llega a tener oportunidades de éxito.

Conclusión y transición: el feminismo y el rechazo del trabajo

El rechazo del trabajo en su sentido más amplio tiene el potencial de generar algunas perspectivas críticas y agendas prácticas oportunas. En particular, propone un desafío a los valores del trabajo que siguen sustentando nuestro consentimiento al actual sistema. Por citar la formulación de Baudrillard, el problema no solo es que el trabajador o trabajadora «sea cuantitativamente explotado como fuerza productiva por el *sistema* de la economía política capitalista sino que también está metafísicamente sobre-determinado como productor por el *código* de la economía política» (1975: 31). La glorificación del trabajo como un empeño prototípicamente humano, como la clave tanto para la pertenencia

social como para el logro individual, constituye la base ideológica fundamental del capitalismo contemporáneo: este fue construido sobre la base de esta ética, que sigue sirviendo a los intereses del sistema y a la racionalización de sus consecuencias. La fuerza contemporánea de este código, con su esencialismo y moralismo del trabajo, no debería subestimarse. Como Baudrillard defiende y quedó argumentado en el capítulo anterior, «aquí es donde el sistema racionaliza su poder» (ibídem: 31). En mi opinión, la metafísica y el moralismo del trabajo requieren un desafío más directo que el que son capaces de plantear la crítica de la alienación y la ética humanista del trabajo. La lucha por la mejora de la calidad del trabajo debe ir acompañada de un intento de reducir su cantidad.¹³ En este contexto, la insistencia del rechazo del trabajo en una crítica más profunda y una ruptura más radical con los valores laborales existentes nos ofrece una perspectiva particularmente valiosa. Si la disposición es activa, el rechazo del trabajo —entendido como repulsa del trabajo como centro necesario de la existencia social, deber moral, esencia ontológica y entendido como una práctica de «insubordinación a la ética del trabajo» (Berardi, 1980: 169)— nos puede hablar enérgica e incisivamente de nuestra situación actual.

Qué es lo que esto puede ofrecer específicamente al feminismo se abordará en los próximos dos capítulos. Como prefacio de estas discusiones, propongo dos breves observaciones. La primera es que los desafíos que el rechazo del trabajo plantea en la actualidad son al menos tan relevantes para las realidades del trabajo como para las preocupaciones y agendas feministas. Los llamamientos feministas de un mejor trabajo para las mujeres, tan importantes como han sido, en su conjunto han dado como resultado más trabajo para las mujeres. Más allá de la intensificación de muchas formas de trabajo asalariado antes mencionadas, también han aumentado las cargas de trabajo doméstico y de cuidados no asalariados, tanto por la presión de la reestructuración

¹³ Sobre la importancia de vincular la demanda de un cambio cualitativo en el trabajo con la demanda de su reducción cuantitativa, véase también Cleaver (2000: 130).

neoliberal como por la doble jornada, y debido al modelo cada vez más dominante de crianza intensiva (que se presenta como imprescindible para desarrollar las capacidades comunicativas, cognitivas y creativas cada vez más necesarias para reproducir —si no elevar— el estatus de clase de una nueva generación de trabajadoras; véase Hays, 1996). Dado que la institución de la familia —en la que se ha basado y sostenido la privatización del trabajo reproductivo— claramente no puede asumir tanta responsabilidad en la crianza, en el cuidado de las personas mayores, de la enfermedad y la discapacidad, el rechazo de la actual organización del trabajo reproductivo podría tener mucho que decir al feminismo contemporáneo.¹⁴

Sin embargo, mi segunda observación es que extender el rechazo del trabajo a las estructuras y la ética del trabajo reproductivo es un empeño mucho más complicado. Si bien es necesario explorar lo que puede significar rechazar el trabajo doméstico no asalariado, está claro que esto iría más allá de la reivindicación de que éste deber ser valorado de otra forma respecto del trabajo asalariado, sea más o menos de lo que es ahora. De hecho, extender el rechazo del trabajo al campo del trabajo doméstico no asalariado rebaja algunas de las posiciones críticas tradicionales del feminismo: la crítica de las expectativas normativas de domesticidad de las mujeres desde el punto de vista de los beneficios y virtudes del trabajo asalariado, y la crítica del despiadado mundo del trabajo asalariado explotador desde la perspectiva de la ética de cuidado cultivada en lo doméstico o de la producción artesana no alienada. Más que criticar el trabajo desde la familia o la familia desde el trabajo, esta versión feminista del rechazo del trabajo abarca ambos lugares y ambos objetos de rechazo. Este proyecto más amplio de rechazo plantea desafíos tanto para la crítica contra el trabajo como para la imaginación más allá del trabajo. La crítica feminista contra el trabajo necesitaría

¹⁴ A pesar de los intentos de expandir qué se reconoce legal y culturalmente como familia más allá del modelo patriarcal heterosexual tradicional, el estatus de la familia como lugar privado responsable de gran parte del trabajo de cuidados ha sido enormemente resistente al cambio (en este punto véase, por ejemplo, Brenner, 2000: 135).

conseguir varias cosas a la vez: reconocer el trabajo doméstico no asalariado como trabajo socialmente necesario, contestar a su distribución desigual (el hecho de que el género, la raza, la clase y la nación afecta a quién trabaja más o menos), y al mismo tiempo, insistir en que una valoración más alta y una distribución más equitativa no son suficientes, la organización del trabajo reproductivo no asalariado y su relación con el trabajo asalariado deben repensarse por completo. Para la imaginación feminista más allá del trabajo, emerge la siguiente pregunta: si rechazamos tanto la institución del trabajo asalariado como el modelo de la familia privatizada como las estructuras organizadoras centrales de la producción y la reproducción, ¿qué querríamos en su lugar? En los siguientes capítulos, cruzo las tradiciones marxistas y feministas para pensar cómo desafiar y comenzar a reimaginar las estructuras y la ética tanto del trabajo asalariado como del no asalariado dentro del territorio práctico de la producción de reivindicaciones y demandas políticas.

3. Demandas laborales. Del salario para el trabajo doméstico a la renta básica

Las visiones políticas son frágiles. Aparecen y otra vez se pierden. Las ideas formuladas en una generación con frecuencia se olvidan, o se reprimen, en la siguiente; los objetivos que para los pensadores progresistas de una época parecían necesarios y realistas, sus herederos los guardan en un cajón por visionarios y utópicos. Las aspiraciones que encuentran voz en algunos periodos de esfuerzo radical son contenidas, o incluso completamente silenciadas, en otros. La historia de todos los movimientos transformadores está llena de esperanzas medio olvidadas, de sueños que fracasaron.

Barbara Taylor, *Eve y el nuevo Jerusalén*.

Hemos llegado a una suerte de cruce de caminos. En este punto, el centro del análisis gira de la crítica contra el trabajo a la política más allá del trabajo, pasando el foco del rechazo del trabajo y su ética hacia la exploración de demandas que podrían apuntar en dirección a alternativas. En este capítulo, presento una lectura de la demanda feminista de los años setenta de un salario para el trabajo doméstico y luego propongo su reconfiguración para el presente en una demanda de renta básica garantizada. Como quedará pronto claro, la perspectiva de un salario para el trabajo doméstico —como se articuló en un puñado de textos publicados en Italia, Gran Bretaña y Estados Unidos entre 1972 y 1976— también es una inspiración importante para muchos de los argumentos de

los capítulos posteriores.¹ De hecho, las dos principales demandas que a menudo repiten las exponentes de la campaña por un salario para el trabajo doméstico y otras autónomas —más dinero y menos trabajo— guían la elección de los temas de las demandas en este capítulo y el siguiente: la demanda de renta básica y la demanda de reducción de jornada. Quizás de un modo todavía más significativo, las reflexiones sobre la naturaleza de las demandas y sobre la práctica de exigir demandas expuestas en los documentos de la campaña fundamentan mi análisis de la racionalidad y potencial efectividad de estas dos demandas. A la luz de la importancia que doy a este, quizás peculiar, artefacto del feminismo de los años setenta, antes de pasar al meollo del argumento puede ser útil aclarar un poco mi enfoque sobre este terreno histórico.

Leer el pasado feminista

¿Por qué volver a este fragmento de la historia feminista? Sería harto difícil encontrar en el feminismo actual una visión política que tenga menor credibilidad que el salario para el trabajo doméstico; de hecho, en las historias del feminismo con frecuencia se presenta como un movimiento desviado y, cuando se discute en las antologías feministas, típicamente se representa como una curiosidad más bien extraña dentro del archivo de la teoría feminista de la segunda ola. No deberíamos sustraernos a estas apreciaciones; aunque en mi caso me inspiro en varias dimensiones de aquel proyecto, también rechazo lo que parecería ser su reivindicación fundacional y su razón de ser: la demanda de un salario para el trabajo doméstico. Entonces, ¿qué puede tener que ver con el feminismo contemporáneo esta esperanza medio olvidada y este sueño fracasado —por tomar prestados los términos de la cita del inicio de este capítulo—? Más específicamente, dos preguntas merecen ser consideradas: en primer lugar, ¿por qué volver a esta parte del pasado feminista?; y segundo, ¿cómo podría el pasado influir en el presente del feminismo y sus posibles futuros?

¹ Aunque el proyecto intelectual y político del salario por el trabajo doméstico continúa después de este periodo, mi atención se limita al periodo inicial de su desarrollo por las razones que explicaré después.

Esta vuelta a los años setenta se ve dificultada por las propias prácticas historiográficas del feminismo, por algunos de sus modelos de periodización y esquemas clasificatorios más conocidos. En particular, dos de ellos plantean obstáculos para el tipo de vuelta al pasado que estoy intentando. El primero concibe la relación entre el pasado y el presente feministas en términos de una lógica dialéctica que codifica el paso del tiempo en términos de eras sucesivas. El segundo se acerca a la historia en términos de un modelo de familia, concibiéndola como una relación entre una generación familiar y la siguiente. El primero plantea la pregunta de por qué nos tendríamos que preocupar del pasado; el segundo plantea los límites respecto a cómo podríamos recuperarlo en el intento de construir un futuro distinto. No es exactamente que uno sea demasiado fragmentador y el otro demasiado deferente hacia esta historia; el problema, tal y como yo lo veo, es que el primero puede bloquear la posibilidad de relacionarnos de un modo pleno y rico con el pasado y que el otro puede impedir que nos reapropriemos creativamente de sus ideas.

Quizás la manera más conocida de contar el relato de la historia feminista se basa en una lógica dialéctica que explica el desarrollo progresivo de las teorías feministas a lo largo del tiempo. Por ejemplo, en una taxonomía bien conocida y a menudo repetida del campo feminista que se popularizó a principios de los años ochenta, los feminismos liberales, marxistas y radicales se planteaban como modelos en competencia de la teoría feminista, que el feminismo socialista terminó por absorber y eclipsar al mismo tiempo. En particular, el feminismo marxista —una categoría que incluye la campaña por un salario para el trabajo doméstico— representaba la posición de «tesis» y el feminismo radical de «antítesis», mientras que las deficiencias de cada uno de ellos eran resueltas por el feminismo socialista imaginado como «síntesis». Así, en algunas de estas historias tempranas de la teoría feminista de la segunda ola, el feminismo socialista se describió como el logro que coronó al feminismo, triunfando temporalmente y trascendiendo tanto metodológica como políticamente

a los feminismos liberales, marxistas y radicales.² En algunos ejemplos de este mismo esquema de periodización producido en los años noventa, se reemplazó en la posición privilegiada al feminismo socialista por el feminismo posestructuralista. Clare Hemmings (2005: 126) describe de esta manera una versión ampliamente difundida de este actualizado relato en su lectura crítica de estos modelos: el feminismo esencialista de los años setenta —una categoría amplia que incluye a los feminismos liberales, marxistas, radicales y socialistas— fue cuestionado en los años ochenta por las feministas de color y las feministas del Tercer Mundo, cuyas críticas fueron incorporadas y superadas por el feminismo posestructuralista de los años noventa.

Una de las limitaciones de tal explicación es, por supuesto, su reduccionismo —un efecto colateral tal vez inevitable para cualquier proyecto de clasificación de este tipo—. En el caso que aquí me ocupa, la campaña por un salario para el trabajo doméstico está contenida dentro de la categoría más amplia del feminismo marxista, que a su vez se inserta en una narrativa histórica progresiva como un momento en una cadena dialéctica.³ Pero el mayor problema no es que esta narrativa codifique la campaña como una visión política que fracasó y fue derrotada; el problema es que la lucha por un salario para el trabajo doméstico se imagina como parte de una historia que ha sido superada. Por eso, volver a esta tradición de los años setenta puede entenderse no solo como una distracción, sino como una regresión, como una vuelta a los errores cometidos antes de la subsunción del feminismo marxista en el feminismo socialista, o como una vuelta al feminismo esencialista tan ampliamente repudiado y ya superado en la actualidad.

En respuesta a estas lógicas, parte del análisis de la campaña que sigue a continuación se preocupará de establecer nuevamente otro registro histórico. Esto implicará revisar algunas

² Para un ejemplo de esta taxonomía de la teoría feminista, véase Jaggar (1983); para una crítica importante de este modelo, véase Sandoval (2000: 41-64).

³ Aquí incluiría mi propia lectura anterior de la campaña por un salario para el trabajo doméstico que lo considera —de manera inadecuada pienso en la actualidad— como representativa de un tipo de teoría feminista marxista sobre la cual avanzaron algunos feminismos socialistas posteriores (Weeks, 1998).

interpretaciones sobre su discurso así como recuperar algunas de las dimensiones perdidas de aquel proyecto. Por ejemplo, en los estudios al respecto hay algunas lecturas desafortunadas que se pueden mejorar con una comprensión más adecuada de sus conexiones históricas con la tradición marxista autónoma. También se intentará recuperar los aspectos específicos del proyecto que no se incorporaron a la unión, supuestamente superior, en el feminismo socialista de los feminismos marxistas y radicales o al feminismo antiesencialista del posestructuralismo. Aquí se incluirá el concepto de fábrica social que a menudo aparece en los textos, su estrecho vínculo con el rechazo del trabajo y la forma de entender las demandas políticas y los procesos de lucha, todo ello central para el movimiento y los análisis. Al contrario de lo que apunta el modelo de historia dialéctica, el relato de la historia feminista no es solo un relato de progreso sino a veces, como nos recordaba el epígrafe, también de ideas olvidadas y aspiraciones contenidas.

En cualquier caso, a pesar de su valor, el trabajo de recuperación histórica no es mi principal preocupación; estoy más interesada en re-hacer la campaña por un salario para el trabajo doméstico que en preservar su memoria. Esto me lleva a la segunda concepción de las relaciones entre las teorías feministas a través del tiempo, a otra narrativa de progreso que impugnaría la vuelta a los años setenta que quiero hacer. Este segundo modo de historia feminista se basa en una lógica conocida en su imaginario temporal. Judith Roof (1997: 70) lo describe acertadamente como un discurso generacional, una versión popular de la historia feminista como un relato de madres que dejan un legado feminista a una nueva generación que luego construye y lleva adelante su herencia, un relato de una hermandad feminista que a lo largo del tiempo evoluciona en una sucesión de generaciones dentro de una familia feminista más amplia. El progreso está asegurado por la constante acumulación de conocimiento feminista y una solidaridad feminista siempre en expansión. Uno de los problemas con esta concepción es que, como señala Roof, el modelo de familia funciona para domesticar las diferencias entre las feministas (ibídem: 73), reduciendo los conflictos fundamentales y

persistentes al tema de las peleas familiares y las brechas generacionales.⁴ Pero quizás el problema más importante con este modelo es la manera en que tiende a individualizar y personalizar el discurso teórico y la contestación política. En el ámbito de la producción académica feminista, la herencia que se traspasa de una feminista a otra es el trabajo de una vida más que una colección de escritos; las autoras tienen prioridad sobre los textos en este trabajo de marco subjetivado.⁵ El patrimonio es a la vez político y personal, un legado que fluye desde la conciencia, la experiencia, el deseo y el compromiso de individuos específicos en lugar de teorías, estrategias y visiones que superan el paradigma de la autoría individual. Mientras que el modelo dialéctico trata el pasado o como una etapa que conduce al presente o como el basurero de la historia, el modelo de familia exige más reverencia, tratando la historia del feminismo como la de las mayores que hay que respetar y los legados que hay que preservar.

Un problema de estos marcos de periodización y de estos imaginarios históricos es su historicismo. Es decir, proyectan cualquier paradigma teórico dado no solo como *de* su tiempo —desarrollado en una coyuntura política particular y un horizonte conceptual— sino como *solo* de su tiempo. Cada teoría se encuentra acorralada en un lapso de tiempo delimitado por su génesis y muerte; incluso cuando se concibe como un legado vivo y no como una reliquia muerta, la teoría sigue siendo un artefacto histórico más que un proyecto. Cada contribución es fijada en un tiempo lineal mediante una lógica —ya sea dialéctica o de familia— que marca, divide y sella cada momento. Dentro del esquema dialéctico, no es solo que las teorías particulares se homogeneicen para ajustarse a un marco clasificatorio dado, sino también que cada una se ve como un producto terminado

⁴ Esta desatención a la diferencia también podría caracterizar al modelo dialéctico. Donde el modelo de familia elude la diferencia y niega el conflicto, el modelo dialéctico la absorbe y subsume.

⁵ Robyn Wiegman observa que la «ecuación entre subjetividad y conocimiento feminista» también se fundamenta en la insistencia histórica del feminismo en la imbricación de lo personal y lo político, y con esto, el énfasis metodológico en la experiencia y la prioridad política de la toma de conciencia (2000: 813).

consignado a las fronteras de un periodo histórico particular. Dentro de la narrativa de familia, cada teoría está representada por autoras individuales y sus perspectivas en lugar de concebirse como proyectos colectivos animados por preguntas comunes y deseos políticos que no se contienen tan fácilmente ni en un individuo ni en un lapso concreto de tiempo.

Aquí me interesa una temporalidad diferente que podría sostener una relación más fructífera entre el pasado, el presente y el futuro. Por tomar prestada la formulación de Robyn Wiegman, quiero «pensar en el tiempo político del feminismo como no lineal, multidireccional y simultáneo» de manera que pueda abrirse «la posibilidad de pensar en lo histórico como algo distinto y ajeno al presente y como una fuerza viva del presente» (2000: 824, n. 14). En contraste con el modelo de familia, mi atención estará en los textos más que en las autoras. Para asegurarme, trataré estos textos como artefactos históricos; aquí no me interesan las iteraciones contemporáneas de un salario para el trabajo doméstico o los últimos escritos de sus autoras originales. Me centraré en un puñado de textos producidos de principios a mediados de los años setenta, la mayoría de los cuales —es relevante señalar— son manifiestos y, como tales, claramente de su tiempo: intervenciones diseñadas para reunir y dirigir las energías políticas en un momento y localización específicos. Mi proyecto no es por ello principalmente histórico; como trabajo de teoría política más que de historia intelectual, su interés primario es cómo un salario para el trabajo doméstico podría emplearse para enfrentar el presente y volver a imaginar futuros posibles. La lectura que busco es a la vez contra el modelo dialéctico, abierta a las posibilidades perdidas de las que aún podemos aprender, y contra el modelo de familia, tratando estos textos no como un legado a preservar sino como herramientas para usar. Por ello, aunque me interesa leer la producción de la campaña por un salario para el trabajo doméstico dentro de su contexto histórico —en relación con otras teorías marxistas y en un momento particular de la transición del fordismo al posfordismo—, al final el objetivo es volver atrás para traer algunas de las ideas de los años setenta, para usarlas en este tiempo y lugar.

El debate del trabajo doméstico

Un buen lugar para comenzar nuestra exploración de la campaña por un salario para el trabajo doméstico es con la literatura feminista que se involucró en el debate y que normalmente se recuerda como la que contribuyó a él. El debate sobre el trabajo doméstico fue una de las principales ramas de la teoría feminista socialista y marxista angloamericana en los años setenta, centrada en la economía política del trabajo del hogar de las mujeres. Las categorías y marcos marxistas al servicio de la indagación feminista prometían producir nuevo conocimiento respecto a la conexión entre las relaciones generizadas y la lógica capitalista. Las participantes del debate sobre el trabajo doméstico argumentaron que la diferencia y la jerarquía de género también se constituyen y reproducen a través de prácticas laborales, y que las específicas divisiones del trabajo por género son parte integrante de las formaciones sociales capitalistas contemporáneas. El debate produjo un cuerpo considerable de textos que comprendía un vivo conjunto de intercambios desde finales de los años sesenta hasta finales de los años setenta.⁶

Sin embargo, a finales de los años setenta el debate sobre el trabajo doméstico se agotó (Vogel, 2000: 152). En parte, esto se debió a factores externos: en los años ochenta, muchas teóricas feministas habían pasado a otros temas fundamentados en marcos diferentes. Lo más notable es que el análisis materialista había pasado del terreno de la economía al del cuerpo (Malos, 1995b: 209) y la preocupación por la fuerza constituyente de las prácticas laborales dio paso a un creciente interés por el lenguaje, el discurso y la cultura como fuerzas que moldean las vidas de los sujetos generizados. El interés en el debate también disminuyó

⁶ Margaret Benston, en un ensayo publicado originalmente en 1969, presentó lo que podría decirse que fue la primera entrega del debate sobre el trabajo doméstico (1995). Cuando Maxine Molyneux (1979: 3) publicó su llamamiento a ir «Más allá del debate sobre el trabajo doméstico» en 1979, señaló que se habían publicado más de cincuenta artículos sobre el tema. Para algunos análisis adicionales y puntos destacados del debate, véase Bubeck (1995), Vogel (2000), la introducción y el ensayo de Malos (1995a, 1995b) y el volumen que editó (1995c).

cuando tanto el marxismo como el feminismo marxista fueron eclipsados —más que inspirados, desafiados o transformados— por la creciente popularidad y eficacia de los enfoques posestructuralistas. Pero podemos ubicar las fuentes más importantes del declive del debate dentro del feminismo. Lo que comenzó como un intento prometedor de combinar las energías teóricas con los compromisos políticos del marxismo y el feminismo se atascó en un debate sobre cómo concebir la relación entre el trabajo doméstico y la teoría del valor de Marx. Simplificando una gama compleja de posiciones, la división básica se dio entre aquellas que en el campo más ortodoxo tendieron a describir el trabajo doméstico como una forma de trabajo improductivo que, al no crear plusvalor, no era central *per se* para el capitalismo, y exponentes menos ortodoxas que planteaban el trabajo doméstico como reproductivo o incluso como productivo que, al crear directa o indirectamente plusvalor, debe concebirse como una parte integral de la producción capitalista. Al menos en los primeros años de este debate, dos temas importantes estaban claros: el tema conceptual de cómo abordar la imbricación de la economía política doméstica y el modo de producción capitalista; y la cuestión política de si integrar o separar las luchas feministas con respecto a las organizaciones y agendas de la clase trabajadora. Sin embargo, con el tiempo estas preguntas teóricas y preocupaciones prácticas dieron paso a un debate cada vez más técnico sobre la teoría del valor de Marx.⁷ La disputa conceptual y política del ejercicio fue oscureciéndose cada vez más a medida que el debate degeneraba frecuentemente en un concurso por localizar el párrafo definitivo de Marx que resolviera la cuestión de una vez por todas. El compromiso inicial de repensar el marxismo desde una perspectiva feminista se vio eclipsado en gran medida por los intentos de repensar el feminismo desde una perspectiva marxista, con este último planteado con demasiada frecuencia como un legado reificado de textos al que las preguntas y compromisos feministas debían acomodarse.

⁷ Tal y como describe Ellen Malos, una vez que «el debate pasó a la cuestión de cómo determinar el “valor” del trabajo en el hogar en un sentido marxista, se desarrolló un tipo de confrontación y parálisis teórica que dislocó la agenda política» (1995b: 216).

Entendida como otra escena del famoso matrimonio mal avenido del marxismo y el feminismo, sin duda hay buenas razones por las que no debemos añorar el desvanecimiento del debate sobre el trabajo doméstico. No obstante, al mismo tiempo tampoco tenemos que descartar la posibilidad de que un buen número de ideas valiosas y análisis innovadores se produjeran en sus márgenes. En las páginas siguientes, quisiera revisitar lo que sin duda fue la más heterodoxa de las contribuciones al debate: *El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad* (1973) de Mariarosa Dalla Costa y Selma James, a menudo reconocido como texto fundacional de la perspectiva de la campaña por un salario para el trabajo doméstico.⁸ Mi interés en este y otros textos de principios a mediados de los años setenta se centra en tres aspectos de esta tradición que deseo recuperar y luego reconfigurar para proponer un análisis y una estrategia un tanto diferentes y potencialmente más oportunos: un análisis de la familia como parte de una nueva fase de desarrollo capitalista que las feministas de esta tradición intentaron captar con el término «fábrica social»; la categoría del «rechazo del trabajo» —que sirve no solo para criticar las estructuras y divisiones del trabajo sino también su ética—; y la demanda de un salario para el trabajo doméstico —la cual, debo señalar ya, me atrae debido a la concepción de las autoras de la práctica de reivindicación, de qué es y qué puede hacer una demanda, más que por el contenido específico de la demanda—. Reuniendo estos tres elementos, hacia el final del capítulo trataré una demanda alternativa: la renta básica. Como antes mencioné, para localizar y desarrollar lo que entiendo como sus dimensiones más oportunas, quisiera reconsiderar la

⁸ El texto se publicó como panfleto y su segunda edición incluye cuatro textos: una introducción de James de julio de 1972; un ensayo de Dalla Costa acabado en diciembre de 1971, publicado por primera vez en italiano en 1972 como «Donne e sovversione sociale» [Mujeres y subversión social] y traducido ese mismo año al inglés por Dalla Costa y James; un ensayo de James, «El lugar de la mujer», publicado por primera vez en 1953; y una breve «Carta a un grupo de mujeres» firmada por Dalla Costa, James «y muchas otras». Mi discusión se limita a los dos primeros ensayos ya que son los más relevantes para el desarrollo de la perspectiva de un salario para el trabajo doméstico. Además de este panfleto, me baso de manera más profunda, aunque no exclusivamente, en las siguientes contribuciones de la literatura del salario por el trabajo doméstico: Federici (1975), Cox y Federici (1976) y James (1976).

perspectiva del salario para el trabajo doméstico a la luz de y en relación con la tradición marxista autónoma en la que se basó y cuyos desarrollos posteriores ayudó a inspirar.⁹ Resaltar algunas de las conexiones entre el marxismo autónomo y la campaña por un salario para el trabajo doméstico permite dos cosas. En primer lugar, recurrir al marco marxista más amplio al que se vinculó el proyecto feminista nos puede servir para aclarar ciertas lecturas desafortunadas de aquellos elementos de los textos del salario por el trabajo doméstico de los que quisiera reapropiarme. En segundo lugar, establecer este discurso en diálogo con el trabajo más reciente de la autonomía me ayudará a construir una perspectiva revisada y unas demandas muy diferentes.¹⁰

Reproducir la fábrica social

Para disgusto de las participantes más ortodoxas del debate sobre el trabajo doméstico que lo consideraban como algo separado de la producción capitalista propiamente, Dalla Costa y

⁹ Sobre la relación entre la campaña por un salario para el trabajo doméstico y el marxismo autónomo, véase Cleaver (2000). Sobre la relación entre el movimiento italiano del salario para el trabajo doméstico y grupos específicos asociados con la tradición autónoma (incluyendo Potere Operaio y Midnight Notes), véase Dalla Costa (2002). En una entrevista realizada en los años ochenta, Antonio Negri afirmó que «sin el movimiento de mujeres, la Autonomía nunca habría despegado, ni en Italia ni en ningún lugar de Europa» (Jardine y Massumi, 2000: 80; véase también Negri, 1988: 236). Los análisis feministas también fueron indiscutiblemente importantes para el desarrollo de la teoría del obrero social, concebida como una nueva forma de colectividad que atraviesa las divisiones entre trabajo productivo y reproductivo, asalariado y no asalariado. Alisa Del Re observa que los análisis feministas de los años setenta anticiparon y proporcionaron herramientas para la posterior comprensión del trabajo posfordista. Como señalaba en el año 2000: «Hoy, cuando oigo algo de la feminización del trabajo, del trabajo afectivo o del trabajo inmaterial, me río: parece que bromean porque solíamos decir estas cosas en los años setenta, cuando imaginábamos que había una forma de trabajo que no se podía contabilizar ni medir y que sin embargo es lo que hace que se reproduzca la fuerza de trabajo y permite que la producción material tenga lugar, algo sin lo cual la producción material es imposible» (2005: 54).

¹⁰ Las demandas de una renta independiente del trabajo han sido defendidas desde hace mucho por la autonomía. Por ejemplo, véase Baldi (1972: 4), Zerowork (1975: 2), Dyer-Witford (1999: 194-201), Hardt y Negri (2000: 403) y Berardi (2009: 213-214).

James (1973: 30-31) insistieron en que, a pesar de lo que Marx escribiera o no, el trabajo doméstico es esencial para la producción de plusvalor, y el lugar de su extracción es lo que llamaron la fábrica social. Sin embargo, este argumento no ha sido bien comprendido; en particular, el concepto de fábrica social ha generado confusión, con algunas lecturas que consideran que es una analogía equivocada al pretender colocar el hogar bajo la rúbrica de un análisis marxista de la producción industrial.¹¹ De hecho, otras autónomas también usaron el concepto en ese momento y Dalla Costa y James lo emplearon aquí con fines particularmente fructíferos.¹² En lugar de afirmar que el hogar se asemeja a una fábrica, el concepto se mueve hacia una perspectiva más amplia y convincente y a un análisis más actual del capitalismo contemporáneo, como explicaré después. La teoría de la fábrica social descansa en la idea de que más allá de la fábrica, lo que Dalla Costa y James a veces llamaban «la comunidad» —o la sociedad misma— está envuelta en las relaciones capitalistas. Así, el concepto señala una alternativa a las teorías que aíslan la producción capitalista en los tiempos, espacios y relaciones del trabajo asalariado.

¹¹ Por ejemplo, véase la insistencia de Caroline Freeman (1995: 143), en un comentario dirigido a Selma James, de que el hogar no se asemeja a una fábrica y que la identificación de los dos solo oscurece la realidad.

¹² De nuevo, Dalla Costa y James divergen en alto grado a este respecto con las exponentes más ortodoxas del debate del trabajo doméstico —que, cuando no lograron encajar el trabajo doméstico en la teoría de la producción de mercancías tal y como Marx la describió, concluyeron que el trabajo doméstico, que produce valores de uso en el hogar, no es una forma de trabajo productivo y por lo tanto no un componente de la producción capitalista como tal—. Según señaló una exponente de esta posición, debemos recordar que «la definición de Marx del trabajo productivo en el modo de producción capitalista se hace desde el punto de vista del capital», no desde el punto de vista de quienes con su trabajo lo reproducen y menos aún desde la perspectiva de alguna alternativa revolucionaria. Por consiguiente, «no es la teoría del valor de Marx la que marginaliza el trabajo doméstico sino el modo de producción capitalista» (Smith, 1978: 213, 215). Desde la perspectiva del capital, cuyos exponentes más ortodoxos entienden como idéntica a la perspectiva de Marx en *El capital*, el trabajo doméstico es improductivo. Dalla Costa está de acuerdo en que esta era de hecho la posición de Marx (Dalla Costa y James, 1973: 30-31); ella simplemente no está dispuesta a aceptar que sea una posición viable en la actualidad o que una perspectiva marxista pueda contentarse simplemente con reflejar las lógicas capitalistas.

Por lo general, Dalla Costa y James usaban el concepto de fábrica social de una manera bastante limitada para pensar en algunas de las interdependencias entre estos dos campos de cooperación social, la economía del hogar y la del trabajo asalariado. La relación salarial, entendida como la relación social fundamental del capital, era el punto clave de enlace entre los dos ámbitos. Como lo explican Dalla Costa y James, la institución de la familia sirve como un importante componente, aunque invisibilizado, del sistema salarial; como relación social de los asalariados con los no asalariados (ibídem: 12), es una categoría expansiva que incluye a «desempleados, personas mayores, enfermos, niños y amas de casa» (James, 1976: 7). La familia funciona en este sentido como un mecanismo distributivo a través del cual se puede imaginar que el salario se extiende a los no asalariados, subasalariados, aún-no-asalariados y nunca-más-asalariados. En tanto que máquina privatizada de reproducción social, la familia sirve para que los individuos ganen menos y trabajen más de lo que lo harían si se cumpliera el supuesto general de que, o bien fueran capaces de asegurarse equivalentes mercantiles a los bienes y servicios producidos dentro de los hogares privados, o bien tuvieran suficiente tiempo fuera del trabajo asalariado como para producir ellos mismos esos bienes y servicios. Aunque la familia continúa operando como un elemento crucial del sistema salarial, sigue siendo su socio escondido y su papel es ocultado por todos los discursos que naturalizan, romantizan, privatizan y despolitizan esta institución. Dado que el sistema salarial, incluso en este sentido ampliado, no logra por supuesto incorporar a todo el mundo ni dar a todas las personas un salario suficiente, la ideología de la familia realiza una especie de función de lavado de cara, lo que permite que aceptemos la legitimidad del sistema salarial a pesar de sus deficiencias al animarnos a imaginar que éste puede dar de comer a quienes sean capaces de cumplir con la responsabilidad y las normas familiares. Al vincular la familia con el sistema salarial y al describirla como un pilar de la organización capitalista del trabajo, Dalla Costa y James (1973: 33) nos recuerdan que la institución familiar no solo ayuda a absorber las reducciones del precio del trabajo y a producir formas de

trabajo feminizado más baratas y flexibles, sino que también proporciona la base ideológica para aliviar al Estado y al capital de la responsabilidad de gran parte del coste de la reproducción social.

Esta atención al salario que encontramos en el análisis de Dalla Costa y James como lo que sutura los hogares y la economía del trabajo asalariado es algo que estas autoras comparten con la tradición autónoma más amplia. ¿Por qué privilegiar el salario de esta manera? Porque, de acuerdo con los enfoques de Marx de la autonomía, el salario se entiende como el mecanismo dominante por el cual los individuos se incorporan al modo capitalista de cooperación: como insiste Dalla Costa, «desde Marx ha quedado claro que el capital gobierna y se desarrolla a través del salario» (Dalla Costa y James, 1973: 25-26). Más importante aún, el salario es un fenómeno contradictorio: es el mecanismo por el cual los trabajadores y trabajadoras se integran en la producción de plusvalor y también una palanca y un recurso para crear una vida fuera del trabajo (véase Negri, 1991: 132; Baldi, 1972: 18; Leer, 2003: 100). En otras palabras, el salario es una de las expresiones más directas de la relación de poder entre capital y trabajo y uno de los objetos de lucha más tangibles en sus términos. Como explican dos defensoras del salario para el trabajo doméstico, Nicole Cox y Silvia Federici: «El salario siempre tiene dos caras: la cara del capital que lo usa para controlar a la clase trabajadora tratando de asegurar que cada aumento va de la mano de un aumento en la productividad; y la cara de la clase trabajadora que lucha por más dinero, más poder y menos trabajo» (1976: 11). El salario puede facilitar tanto la acumulación de capital como la expansión de las necesidades y deseos potencialmente autónomos de la fuerza de trabajo.

La perspectiva de la campaña por un salario para el trabajo doméstico trató de desafiar la comprensión dominante respecto a quién disciplina el salario y quién está implicado en luchas salariales. Al igual que Marx argumentó que el salario sirve para esconder el trabajo excedente empleado por los trabajadores asalariados en la producción de plusvalor, el salario también invisibiliza la contribución del trabajo no asalariado al proceso de valorización y, en consecuencia, la verdadera duración de la

jornada laboral (Cox y Federici, 1976: 9-10). Cox y Federici lo expresan de esta manera: «Sabemos que para el capital la jornada laboral no conlleva necesariamente una nómina y no empieza y termina a las puertas de la fábrica» (ibídem: 4). Ellas nos ofrecen una explicación más extensa no solo de quiénes están dentro de la relación salarial y por tanto de quiénes podrían cuestionar sus términos, sino también de qué es lo que se reconoce como una lucha salarial, en este caso yendo más allá del enfoque en los niveles salariales e incluyendo los esfuerzos de asegurar la provisión de servicios sociales y las reducciones del tiempo de trabajo.

Los textos de Dalla Costa y James fueron una de las primeras referencias al concepto de fábrica social en la literatura de la autonomía, donde desde entonces se ha desarrollado mucho más. Se podría argumentar que fue la insistencia feminista en expandir el concepto de trabajo más allá de sus formas asalariadas lo que ayudó a abrir la puerta a una nueva conceptualización de la estructura de la producción social capitalista, en la cual la categoría de fábrica social fue una contribución temprana. Más tarde volveremos a este concepto para entender cómo se ha transformado bajo las condiciones del posfordismo y las consecuencias que esto tiene para el proyecto de mapear los lugares y las relaciones de la fábrica social. Ahora quisiera continuar la revisión de la literatura de los años setenta y considerar un segundo punto de interés: el rechazo del trabajo.

El rechazo del trabajo

Cuando autoras como Dalla Costa y James sostuvieron que la familia es un espacio de producción social y, en un movimiento que discutiremos después, exigieron que las mujeres recibieran un salario por el trabajo que hacían allí, el asunto no era ensalzar las virtudes del trabajo doméstico. Por el contrario, estas autoras insistieron en que el trabajo no es algo que haya que reverenciar. Partiendo de los discursos que tanto en la derecha como en la izquierda aclamaban y moralizaban el trabajo, el movimiento y el análisis de la campaña por un salario para el trabajo doméstico

son parte de una tradición más amplia —que pienso que deberíamos recuperar y extender— que incluye el rechazo del trabajo como parte de su proyecto. Pero este rechazo, que es uno de los elementos más provocativos y potencialmente prometedores del enfoque, también suele entenderse de manera muy pobre. Algunas lectoras como Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (1987: 4) han caracterizado este movimiento como un claro ejemplo del compromiso del feminismo marxista con la «utopía del trabajo» en una versión feminista de la celebración marxista ortodoxa de la actividad productiva. Para captar el carácter específico de la crítica del trabajo que fomentó la campaña por un salario para el trabajo doméstico tanto en la teoría como en la práctica, se deben reconocer sus raíces y resonancias con la tradición autónoma. Este es uno de los ejemplos en los que historizar los argumentos se demuestra crucial; de otra manera, es posible que no comprendamos sus orientaciones analíticas y sus compromisos políticos centrales.

Por recordar la discusión del concepto en el capítulo anterior, el rechazo del trabajo es uno de los temas dominantes en el análisis crítico y la práctica política de la autonomía. Como señalamos allí, éste marca un importante abandono de aquellos elementos del marxismo más deudores de la valorización productivista del trabajo, como el marxismo ortodoxo del modelo de modernización o el marxismo humanista y su metafísica del trabajo. Contra estas corrientes productivistas, el marxismo autónomo rechaza tanto la visión utópica de la vida convertida en algo productivo como la ontología del hombre productor. El rechazo del trabajo no es una repulsa de la actividad productiva *per se* sino más bien un rechazo de los elementos centrales de la relación salarial y de los discursos que fomentan nuestro consentimiento a los modos de trabajo que se nos imponen. Este comprende el rechazo de la dominación del trabajo sobre los tiempos y espacios de la vida y de su moralización, una resistencia a la elevación del trabajo a deber necesario y vocación suprema. Es a la vez un modelo de resistencia y una lucha por una relación diferente entre vida y trabajo, que podrían contribuir a establecer una ética más allá del trabajo y más tiempo de no-trabajo.

Entonces, llamar «trabajo» al trabajo doméstico en este contexto no implica ensalzarlo sino que se imaginó más bien como «el primer paso para rechazar el tener que hacerlo» (Federici, 2013: 60). Buscar trabajo remunerado no era una forma viable de rechazar el trabajo doméstico: «La esclavitud en una cadena de montaje no es una liberación de la esclavitud en el fregadero de la cocina» (Dalla Costa y James, 1973: 33). Dado que las economías capitalistas han respondido al rechazo feminista de la domesticidad prescrita aumentando continuamente la cantidad de mujeres en la fuerza de trabajo, y como las mujeres a menudo no escapan a la responsabilidad primaria del trabajo reproductivo no asalariado incluso cuando trabajan por un salario, se requiere entonces una crítica más amplia del trabajo. Como insiste Dalla Costa, debemos «rechazar el mito de la liberación a través del trabajo» — después de todo, «ya hemos trabajado suficiente» (ibídem: 47) —.

Si la demanda de salario no conllevaba ensalzar el trabajo doméstico, tampoco pretendía santificarlo. La insistencia de estas feministas en la productividad del trabajo doméstico no asalariado no era una reivindicación moral: «Es solo desde el punto de vista capitalista que ser productivo es una virtud moral, por no decir un imperativo moral» (Cox y Federici, 1976: 6). Podemos ya tener una idea clara de las dificultades y la ambición radical de una agenda que buscaba cuestionar al mismo tiempo la invisibilidad del trabajo doméstico y su moralización, para corregir tanto su devaluación como trabajo como su sobrevaloración en tanto labor amorosa. De hecho, la aplicación del rechazo del trabajo al campo del trabajo doméstico no asalariado aumenta sustancialmente la apuesta del proyecto: una cosa es rechazar el trabajo asalariado pero otra muy distinta es cuestionar la institución de la familia y los modos de trabajo que ésta organiza e imbuye de sentido. El rechazo del trabajo aplicado al trabajo doméstico no asalariado significa el rechazo a su actual organización familiarocéntrica y a la distribución generizada del trabajo, así como a defenderse de tal crítica recurriendo a la romantización demasiado conocida de las relaciones y rituales del ámbito doméstico. Este despliegue de la estrategia del rechazo del trabajo en el terreno del trabajo doméstico no solo radicaliza sino que

también clarifica su práctica. Rechazar el trabajo —en este caso, el doméstico— no necesariamente significa abandonar la casa y negarse a cuidar; más bien, nos exige interrogar las estructuras básicas y la ética que gobierna este trabajo y la lucha por los modos de hacerlo, de este modo, improductivo. En este sentido, el rechazo feminista del trabajo podría servir como antídoto contra la obsesión cultural por el trabajo, abriendo así un espacio para discutir sus actuales términos. Hoy en día en Estados Unidos —donde la ética del trabajo reina como algo supremo, donde el trabajo se mitifica y exalta, y donde incluso las actitudes deben ser productivas— la crítica del trabajo y la instigación de lo que Dalla Costa llama «la lucha por no trabajar» son de vital importancia y muy difíciles de desarrollar (Dalla Costa y James, 1973: 47).

El rechazo del trabajo doméstico implica no solo el rechazo a su actual organización y distribución junto a su moralización sino también el rechazo de las dos alternativas más comunes al modelo de reproducción basado en la familia: primero, la mercantilización del trabajo doméstico, como un tipo diferente de privatización que continúa sirviendo como la solución por defecto del feminismo liberal dominante; y segundo, su socialización en lo público, esto es, que el trabajo doméstico se financie mediante servicios del Estado, como el cuidado infantil, lavanderías públicas y cantinas o comedores comunales como proponían algunas feministas radicales y socialistas (por ejemplo, véase Benston, 1995: 106). Es decir, las feministas en el movimiento del salario por el trabajo doméstico rechazaron no solo las soluciones capitalistas sino también las socialistas que en ese momento defendían otras feministas. La campaña por un salario para el trabajo doméstico extendió la crítica marxista autónoma de la producción socialista —una visión que consideraban nada más que la sustitución del control privado por el control estatal sobre la misma estructura de producción— al campo de la reproducción. El socialismo se entendía como un programa destinado a racionalizar la producción en la fábrica social, para perfeccionar más que para transformar la sociedad del trabajo.¹³ Por

¹³ James, por ejemplo, argumenta que en sí mismas, demandas como las del cuidado infantil gratuito o el salario igual son inadecuadas como estrategia y como visión: «En sí mismas, estas no son solo demandas que se puedan cooptar. Son una planificación capitalista» (Dalla Costa y James, 1973: 14, n.3). Las defensoras

supuesto, la crítica a los servicios públicos como forma de apoyo al trabajo doméstico no era nueva en ese momento ni lo es ahora. Pero esta crítica no evocaba el fantasma de unas criaturas huérfanas que provocan incendios en guarderías públicas, sino que más bien trataba de avanzar el argumento de que hacer públicos estos servicios no cambiaría realmente las cosas. Junto con otros autónomos, estas feministas vieron el socialismo como un proyecto más de gestión que revolucionario; en este caso, más como algo que apuntalaba el cuidado basado en la familia y que permitía que un número creciente de mujeres realizase un trabajo asalariado en vez de esforzarse por cambiar el actual régimen de cooperación productiva centrado en el empleo asalariado y la familia. Ellas no dejaron de incluir en su lista de demandas la prestación de diversos servicios estatales, incluido el cuidado infantil, pero éstas fueron tratadas como reformas necesarias más que como demandas radicales que apuntaban en dirección a algo distinto. Estaban más interesada en otro tipo de demandas: demandas de tiempo y dinero. Escribe Dalla Costa: «Queremos también comedores, y guarderías, y lavadoras, y lavaplatos, pero también queremos opciones: comer en privado con poca gente cuando queramos, tener tiempo para la crianza, para estar con las personas mayores, con los enfermos, cuando y donde elijamos». Tener opciones requiere tener tiempo, y «“tener tiempo” implica trabajar menos» (Dalla Costa y James, 1973: 38). Al permitir que las mujeres eviten la doble jornada en el trabajo asalariado, el salario por el trabajo doméstico podría comprar una parte de ese tiempo.

Los límites del análisis

Lógicamente se debe ser selectiva al abordar un proyecto feminista de hace más de treinta años, un movimiento y una colección de manifiestos desarrollados en un tiempo y lugar específicos.

de tales demandas «no pretenden destruir la relación social capitalista sino solo organizarla más racionalmente», una postura que «la izquierda extraparlamentaria en Italia llamaría una posición “socialista” distinta a una posición revolucionaria» (ibidem: 2). De forma similar, Federici distingue entre pedirle al Estado que provea el cuidado infantil o la alimentación y —la estrategia que defiende— exigir que pague los arreglos que la gente elija para sí misma (1995: 193).

Podría ser útil hacer aquí una breve pausa para dar cuenta de algunas de las limitaciones del análisis. Hay que mencionar que ninguna de las deficiencias que voy a enumerar es exclusiva de la campaña por un salario para el trabajo doméstico de este periodo; todas deberían ser conocidas por las lectoras de la teoría feminista de los años setenta. Estos problemas incluyen una tendencia hacia lo que podría describirse como un tipo de fundamentalismo metodológico. En estos textos se puede ver cierta predilección por la reivindicación universalizadora —lo que Donna Haraway describió una vez como una reticencia a aceptar el estatus de una explicación parcial (1985: 78)— y también por la primacía de la producción, una asunción de mayor eficacia por parte de las fuerzas económicas sobre aquellas que las autoras tratan (de hecho, a menudo «meramente») como sociales, culturales o políticas.¹⁴ Esto se acompaña en algunos casos de una tendencia al reduccionismo, como se ejemplifica en la afirmación de Dalla Costa de que «el papel del ama de casa de clase obrera... es *el* determinante para la posición de todas las demás mujeres» (Dalla Costa y James, 1973: 19) y en los diversos intentos de reducir las complejas formaciones e identidades de género al rol femenino que entonces parece atribuirse únicamente a la fuerza constituyente del capital. Tiene relación con esto la asunción y el compromiso no problematizado de las autoras con una comunidad de mujeres unificada y en último término global. La frecuente insistencia en que el trabajo doméstico es lo que todas las mujeres tienen en común (por ejemplo, véase Dalla Costa y James, 1973: 19) y que, por lo tanto, el salario para el trabajo doméstico es una demanda que podría inspirar a todas las mujeres es un síntoma de esta falta de reconocimiento de las diferencias entre mujeres. En su forma menos persuasiva, el salario para el trabajo doméstico incluso fue descrito como la *única* perspectiva revolucionaria (Federici, 2013: 36).

¹⁴ Esta insistencia en la singular importancia de las prácticas económicas está, por ejemplo, claramente presente en la afirmación de James en un texto posterior de que el trabajo no es solo un tema feminista entre otros, sino más bien *el* tema: «En los hechos y en la conciencia, el trabajo que hacemos, mujeres y hombres, es la esencia de nuestra esclavitud» (1985: 13).

Tal vez es más interesante tratar uno de los problema a los que pretendía enfrentarse en su origen la demanda de salario: la tendencia hacia el funcionalismo, por el cual al capital se le atribuye una especie de unidad monolítica y agencia única mientras que los trabajadores y trabajadoras se reducen a ser víctimas de sus maquinaciones. Las explicaciones de formaciones sociales complejas como la familia que asumen que el capital —que en la narrativa a menudo toma el lugar de una persona— siempre actúa en su propio interés, terminan sobreestimando el poder del capital y subestimando las contradicciones y antagonismos que inevitablemente generan sus relaciones. Esta tendencia a atribuir demasiada coherencia, previsión y fuerza al capital —y una muy baja heterogeneidad, autonomía y agencia a las mujeres— está en tensión con un compromiso igualmente fuerte con uno de los principios fundamentales del marxismo autónomo, el del papel líder del proletariado, un principio que claramente estas feministas trataron de avanzar en otros aspectos. De acuerdo con esta asunción, los trabajadores y trabajadoras deberían ser vistos no como víctimas del capital sino como sus posibles antagonistas e incluso como sus saboteadores. Lo que provoca el desarrollo capitalista es el rechazo y la afirmación de las necesidades y los deseos de la clase trabajadora; así, los hitos en la historia del desarrollo capitalista deben entenderse como intentos políticos de restablecer el poder del capital como respuesta a la in-subordinación obrera (por ejemplo, véase Tronti, 1980: 31-32). La fidelidad de Dalla Costa y James a esta reflexión metodológica se muestra en su interpretación de Marx: como escribe James, «para Marx la historia fue un proceso de lucha de los explotados que continuamente provocan durante largos periodos y en saltos revolucionarios repentinos cambios en las relaciones sociales básicas de producción y en todas las instituciones que son expresión de estas relaciones» (Dalla Costa y James, 1973: 5). Aquello que podría ser un componente funcional a la producción capitalista tiene el potencial de ser su antagonista activo y subversivo, lo que en varios momentos de la historia se ha convertido en realidad.

Al menos inicialmente, la demanda de un salario para el trabajo doméstico pareció haber interesado a Dalla Costa y James como un mecanismo para el desarrollo de la subjetividad

feminista. Lejos de ser un sistema sin fisuras, la fábrica social está plagada de tensiones y contradicciones que abren espacios para las perspectivas críticas y la acción política. Pero a menos que las mujeres construyan demandas, argumentan, la familia continuará siendo funcional al capital (ibídem: 43). La tarea es identificar y cultivar la disfuncionalidad feminista y la demanda de salario era una forma por la que esperaban que esto pudiera conseguirse.

Una demanda de salario

Existe una ambigüedad interesante en mucha de la literatura de la campaña por un salario para el trabajo doméstico: ¿debería leerse la demanda de salario literal o figurativamente? ¿Se presentó como un objetivo de política concreto o como una táctica crítica? ¿Tenía la intención de ser un fin en sí mismo o un medio para otros fines? De hecho, escribe Ellen Malos en 1980, «aún no está claro si las defensoras del salario para el trabajo doméstico realmente querían lo que pedían» (1995a: 21). Dalla Costa y James ofrecen algunas respuestas interesantes a estas preguntas. Aunque normalmente en la literatura secundaria del feminismo se le considera como el texto central del movimiento por un salario para el trabajo doméstico, *El poder de las mujeres y la subversión de la comunidad* de Dalla Costa y James aborda esa demanda solo muy brevemente y se descarta por considerar que solo serviría para consolidar la división del trabajo por género en el hogar (Dalla Costa y James, 1973: 34). En dos notas al pie del texto, la demanda de salario recibe un respaldo más bien tentativo, pero más positivo. Sugiere Dalla Costa en estas notas que debería leerse no solo como una demanda sino también como una perspectiva. En la discusión que sigue, quisiera comenzar con esta formulación de la que se hacen eco otros textos del movimiento y desarrollarla más adelante en lo que entiendo que es la lectura más convincente de la demanda. La discusión se dividirá en dos partes: la primera entiende la demanda como perspectiva y la segunda como provocación. Las limitaciones del contenido de esta demanda específica se abordarán después; por ahora, quisiera explorar qué es una demanda y qué puede hacer, poniendo sobre la mesa algunas de sus múltiples valencias como enfoque teórico y estrategia práctica.

La demanda como perspectiva

Como sus defensoras argumentaron de manera consistente, «salario para el trabajo doméstico» no es solo una demanda, es una perspectiva (por ejemplo, véase Dalla Costa y James, 1973: 53, n. 16; Federici, 1995: 187). En tanto perspectiva, no se trata solo del contenido de la demanda sino de lo que «estamos diciendo» cuando «demandamos que se nos pague» (Edmond y Fleming, 1975: 7), como una manera de que la demanda influya y provoque el análisis crítico. Más específicamente, la demanda de salario se concibió no solo como una reforma concreta sino como una oportunidad para hacerse visible e incitar la reflexión crítica sobre la posición de las mujeres en la sociedad del trabajo —tanto en el sistema de trabajo asalariado como en su satélite, la familia—. Con este fin, sus promotoras sugerían que el salario por el trabajo doméstico podría funcionar como fuerza de desmitificación, instrumento de desnaturalización y herramienta de mapeo cognitivo.

Primero, como fuerza de desmitificación, la demanda de salario apuntaba a producir cierta distancia crítica de los discursos dominantes sobre el trabajo y la familia. En particular, la demanda apuntaba a desbaratar esa concepción de la familia como opuesta al mundo del trabajo. Al nombrar como trabajo parte de lo que ocurre en la familia, la demanda de salario difumina las fronteras entre el trabajo como un lugar de coacción y regimentación y la familia como un lugar libremente creado de relaciones auténticas y puramente voluntarias. La demanda «deja claro que este es un empleo como cualquier otro, que debe pagarse como cualquier otro y que *podemos rechazar como cualquier otro*» (Power of Women Collective, 1975: 87). Esto pone en cuestión la ideología de las esferas separadas que tiende a la idealización de la familia como refugio en un mundo desalmado, al oscurecer el rol que juegan los imperativos económicos, las normas de género y la heterosexualidad obligatoria en el moldeado de las relaciones familiares. En palabras de una de sus defensoras: «Queremos llamar trabajo a lo que es trabajo para que así finalmente podamos redescubrir lo que es amar y crear nuestra propia sexualidad, aquella que nunca hemos conocido» (Federici, 2013: 41). De esta

forma, la demanda en tanto perspectiva era un intento de desmitificar y desromanticizar el trabajo doméstico, al mismo tiempo que insistía en su necesidad y valor. Y no solo desmitificaba y desromanticizaba, sino que esta perspectiva también iluminaba la crítica del sistema salarial. Desde este ángulo, una de las ventajas de esta perspectiva es similar a las ventajas que señalan algunas defensoras de la reivindicación de la «igualdad salarial». Además de los logros concretos que muchas mujeres obtendrían de la «igualdad salarial», su potencial radical reside en su capacidad para abrir la relación salarial a nuevos criterios, al politizar la evaluación de las habilidades y las determinaciones del valor (Blum, 1991: 16-17). La perspectiva de la campaña por un salario para el trabajo doméstico tiene un potencial similar para desmitificar el sistema salarial en la medida en que visibiliza la arbitrariedad según la cual se asigna o no un salario a las contribuciones a la producción social.

Claramente, uno de los atractivos principales de la perspectiva del salario para el trabajo doméstico fue su efecto desnaturalizador. Insistir en que una mujer reciba una remuneración por lo que se supone que es un deseo espontáneo enraizado en la naturaleza de las mujeres produce una cierta disonancia cognitiva. Una de sus defensoras recalcó el valor de la demanda en estos términos: «*En esta demanda termina nuestra naturaleza y comienza nuestra lucha porque el simple hecho de reclamar un salario para el trabajo doméstico significa rechazar este trabajo como expresión de nuestra naturaleza y, a partir de ahí, rechazar el rol que el capital ha diseñado para nosotras*» (Federici, 2013: 35). Demandar un salario por una práctica «tan identificada con ser femenina» es comenzar un proceso de desidentificación: «Incluso pedir un salario es ya decir que *no somos ese trabajo*» (Edmond y Fleming, 1975: 6). Así, afirman Cox y Federici, «en la medida en que a través de la lucha obtengamos el poder de romper nuestra identificación capitalista» las mujeres podemos al menos determinar qué es aquello que «*no somos*» (1976: 8; énfasis añadido). Finalmente, estas autoras vieron que el salario para el trabajo doméstico era un medio mediante el cual trazar la relación entre producción y reproducción dentro de la fábrica social. La demanda era en

este sentido una herramienta para lo que Fredric Jameson llama un mapeo cognitivo, es decir, un intento de construir «una representación situacional por parte del sujeto individual hacia esa totalidad más vasta y propiamente irrepresentable que es el ensamblaje de las estructuras de la sociedad en su conjunto» (1991: 51). La demanda no ofrece una guía ya preparada sino que más bien obliga a su audiencia a participar en su desarrollo. «La continua traducción práctica de esta perspectiva» es el trabajo feminista, afirman Dalla Costa y James (1973: 53, n. 16), un modo de trabajo analítico que la forma de la demanda requiere de sus destinatarias. Para dar sentido al eslogan «salario para el trabajo doméstico» cada quien tiene que completar los huecos del análisis más amplio que aportan a la demanda su garantía y racionalidad. La perspectiva que fundamenta y emerge de la demanda concibe el hogar como una unidad económica con conexiones complejas con la economía del trabajo asalariado —como un componente estructural del mundo del trabajo, más que un refugio del mismo—. En la medida en que la demanda opera como una forma condensada de análisis del hogar y de su relación con fuerzas económicas y lógicas mayores, perturba el modelo de esferas separadas exigiéndonos que mapeemos las fronteras entre lo público y lo privado, entre los ámbitos del trabajo y la familia. En particular, propone un mapa alternativo de la jornada laboral que desafía la concepción típica de la jornada tal y como está definida por el salario. Como explican sus partidarias: «Hasta ahora la clase trabajadora, masculina y femenina, tenía su jornada laboral definida por el capital, desde que se entra hasta que se sale. Esto definía el momento en que pertenecíamos al capital y el tiempo que nos pertenecía a nosotras mismas». Y continúan, «pero nunca nos hemos pertenecido a nosotras mismas, siempre hemos pertenecido al capital en cada momento de nuestras vidas. Y ya es hora de que hagamos pagar al capital por cada uno de esos momentos» (Cox y Federici, 1976: 12).¹⁵

¹⁵ Cuando tomamos la campaña por un salario para el trabajo doméstico como herramienta para orientarnos en relación con una serie de estructuras sociales, o como herramienta de mapeo cognitivo, la crítica común, a saber, que sus categorías son demasiado abstractas respecto del sentido y de las vidas de los

La demanda como provocación

La demanda como provocación tuvo utilidad más allá de lo meramente práctico, de igual forma que la demanda como perspectiva. Lo que a menudo se pasa por alto en su evaluación es su dimensión performativa: como perspectiva, funcionó para producir el conocimiento y la conciencia feministas que parece presuponer; como provocación, sirvió para suscitar compromisos subversivos, formaciones colectivas y esperanzas políticas de los que simplemente parece un reflejo. La práctica colectiva de demandar tiene así su propia productividad epistemológica y ontológica. Puesto que no solo es una perspectiva sino también una provocación, la demanda de salario debería entenderse como un intento de reivindicación e incitación al antagonismo, al poder colectivo y al deseo.¹⁶

Demos primero un paso atrás y reflexionemos sobre qué significa construir una demanda. Hay varias maneras de concebir la demanda del salario. Podría describirse como una propuesta de reforma: específicamente, una política pública o programa diseñado para racionalizar el sistema salarial compensando algunas de sus deficiencias. Aunque esta descripción es precisa hasta cierto punto, para tener una idea de qué es lo que falta,

individuos para poder capturar la singularidad de sus experiencias, parece tan correcta como irrelevante. También, como argumenta otra crítica, podría ser que las teorías feministas marxistas que tratan la relación entre capitalismo y patriarcado no son capaces de recoger las realidades cotidianas de la maternidad, porque «el trabajo reproductivo es un concepto demasiado alienante para una experiencia tan personal e íntima» (Luttrell, 1984: 45). Podría estar de acuerdo con las afirmaciones sobre sus deficiencias si las categorías de trabajo reproductivo o reproducción social se emplearan para intentar representar la riqueza de la experiencia individual pero, al emplearse para una estrategia de mapeo estructural, tienen la intención de servir a un propósito bastante diferente para el cual puede ser útil una cierta distancia de la experiencia personal y de los sentidos culturales que la enmarcan. Estos análisis nos piden que atendamos al hecho de que tanto si la economía del trabajo asalariado es fuente de placer o de dolor, de deleite o de trabajo penoso, ésta depende de un sistema de trabajo reproductivo privatizado y generizado que no reconoce ni apoya adecuadamente.

¹⁶ La demanda como perspectiva y provocación también se podría denominar como «posición situada»: un proyecto político colectivo con valencias epistemológicas y ontológicas (véase Weeks, 1998: 8-10).

consideremos la diferencia entre, por un lado, una demanda y, por otro, una solicitud o petición como el primer paso de un intento de búsqueda de compromiso o acuerdo. Ni una propuesta de política pública —con su aura de neutralidad— ni una petición —con su deferencia— consiguen captar el estilo y el tono de la demanda de salario para el trabajo doméstico; ninguna de ellos transmite la beligerancia con la que esta demanda se presentaba rutinariamente ni el antagonismo que pretendía provocar. Aunque la demanda de salario pueda haber sido, al menos en parte, una apuesta seria de reforma, parece que sus exponentes no pusieron mucho esfuerzo en ser vistas como razonables ni en encontrar puntos medios, ni tuvieron mucho interés por trabajar dentro de la lógica del sistema existente ni de jugar según sus reglas. Consideremos la respuesta de dos defensoras a la acusación de que la demanda de salario era económicamente inviable:

En cuanto a los aspectos financieros del salario para el trabajo doméstico, son «muy problemáticos»... solo si tomamos el punto de vista del capital: el punto de vista del Ministerio de Economía, que siempre responde pobremente cuando se trata de la clase trabajadora. Como no somos el Ministerio de Economía *ni tenemos la aspiración de serlo*, no podemos ver con sus ojos y ni siquiera concebimos la planificación de sistemas de pago, diferenciales salariales o acuerdos de productividad. No nos corresponde a nosotras poner límites a nuestro poder, no nos corresponde a nosotras medir nuestro valor. A nosotras solo nos corresponde organizar la lucha para conseguir todo lo que queramos, para todas nosotras y en nuestros términos. Para nuestro objetivo de no tener precio, de ponernos un precio a nosotras mismas fuera de mercado, para que el trabajo doméstico, el trabajo de fábrica y el trabajo de oficina sean «no-económicos». (Cox y Federici, 1976: 14)

Hay dos puntos a tener en cuenta en este pasaje, uno sobre estilo y otro sobre contenido. En primer lugar, al negarse a ajustar sus argumentos para apelar a sus diversos interlocutores, la demanda se solía expresar sin posibilidad de llegar a un acuerdo. En palabras de otra exponente «¡Queremos nuestros salarios y no estamos esperando!» (Fortunati, 1975: 19). Estas activistas no

estaban iniciando un intercambio de ideas sino, sobre todo, «haciendo que se conociera» (Campaña por un salario para el trabajo doméstico, 2000: 258). En segundo lugar, aunque garantizar un salario pudiera ser su meta inmediata, estas declaraciones dejan claro que esa no era su única meta, un punto al que volveremos un poco más tarde.

Esta demanda tiene todavía menos que ver con un intento de persuadir, o de agradar, atraer o seducir. Por ejemplo, no se buscaba el reconocimiento de la entrega y los sacrificios de las mujeres. Como explican dos de sus defensoras: «Nuestro poder no viene del reconocimiento de nadie de nuestro lugar en el ciclo de la producción sino de nuestra capacidad para luchar contra él» (Cox y Federici, 1976: 6). Más que vivir la posición subordinada del ama de casa y tratar de usarla para colocarse en una posición moral elevada o tratar de evocar simpatía o culpabilidad, estaban más interesadas en anunciar su poder. Como explica James con respecto a su relación con otros grupos de izquierda y sindicatos: «No estamos ni debatiendo ni moralizando sobre ellos»; más bien, James y sus colegas les hablan en el vocabulario compartido de los intereses materiales de clase (1976: 27). En vez de asumir una posición de inferioridad, estas feministas se presentan como una fuerza que hay que tener en cuenta. En este sentido, la demanda es un «rechazo de la defensa como estrategia» (James, 1976: 26).

La demanda era pues no solo una declaración de antagonismo revolucionario sino una demanda de poder en al menos dos sentidos. Primero, al hacer una «demanda de autonomía» (James, 1976: 26), las partidarias del salario para el trabajo doméstico buscaron las condiciones —en este caso, los ingresos— que pudieran garantizar a las mujeres una medida de independencia de los hombres, del capital y del Estado. Esta es la razón por la cual sus defensoras fueron críticas con aquellas feministas que no se centraron en las demandas de menos trabajo y más dinero para las mujeres sino solo en conseguir la «socialización del trabajo doméstico» a través de la provisión de servicios estatales como centros de cuidado infantil o cocinas colectivas: «En un caso recuperamos cierto control sobre nuestras vidas, en el otro extendemos el control del Estado sobre nosotras» (Federici, 1995: 193).

Pero la exigencia de salario no era solo una demanda de poder autónomo, también era una ocasión de adquirir y nutrir ese poder; se trata de «la autonomía que pueden aportar el salario y *la lucha por el salario*» (James, 1975: 18). Aquí vemos más claramente el estatus de la demanda como un medio en lugar de un fin. De hecho, Dalla Costa argumenta que necesitamos una mejor comprensión de lo que es una demanda:

Es un objetivo que no es solo una cosa sino que es, esencialmente, al igual que el capital en cualquier momento, una etapa de antagonismo de una relación social. Si el comedor o el salario que ganemos es una victoria o una derrota dependerá de la fuerza de nuestra lucha. De esa fuerza depende si nuestro objetivo es una ocasión para un mando más racional del capital sobre nuestro trabajo o una ocasión para que debilitemos su control sobre ese mando. La forma que el objetivo adopte cuando lo consigamos, ya sean salarios o comedores o métodos anticonceptivos gratuitos, emerge y de hecho se crea en la lucha, y registra el grado de poder que alcancemos en esa lucha. (Dalla Costa y James, 1973: 53, n. 17)

Según este razonamiento, la demanda de salario no se dirigía principal o inmediatamente al salario sino al poder; la demanda era una provocación a la acción colectiva, lo que James describe como un «organizador del poder» (1976: 28). No era solo un objetivo sino también un movimiento, un proceso para convertirse en el tipo de personas —o, mejor dicho, el tipo de colectivos— que necesitaban, deseaban y sentían como legítimas titulares del derecho a un salario. A este respecto, era una demanda de poder para hacer más demandas: más dinero, más tiempo, mejores empleos y mejores servicios (por ejemplo, véase Dalla Costa, 1975: 126). Una demanda es en este sentido siempre un riesgo, una apuesta cuyo éxito depende del poder que la lucha puede generar. El pasaje citado anteriormente nos da una idea clara de que para Dalla Costa y James el contenido de la demanda —salarios o anticonceptivos— era menos importante que el acto político mismo de la demanda. En la medida en que esta pudiera provocar un poder colectivo que persiguiera algo distinto, algo más, merecía la pena perseguirlo.

En esta lectura, la demanda pretendía, por lo tanto, provocar antagonismo, poder y, finalmente, deseo. Aunque a veces se dice que las amas de casa lo necesitaban o se lo merecían, lo más llamativo es la frecuencia con que los términos de la demanda se articulaban en torno a lo que sus defensoras querían, como en el folleto «No *queremos* los empleos, queremos el dinero» (Comité por un salario para el trabajo doméstico de Los Ángeles, 1975: 124). Aquí podría ser instructivo regresar al terreno terminológico en el que comenzamos esta discusión para tratar las diferencias entre una demanda como algo que alguien quiere y una demanda como una reivindicación de necesidades o de derechos. Más que encontrar el fundamento de la demanda en el registro imparcial de una necesidad real y demostrable o en una reivindicación de un derecho que pudiera avalarse como «demanda legitimada»,¹⁷ las exponentes de la campaña por un salario para el trabajo doméstico estaban contentas de presentar la demanda como una declaración de deseos: «Vamos a hacer que nos den lo que queramos» (Fleming, 1975: 91).¹⁸ En comparación con las necesidades y los derechos —que alegan alguna medida de objetividad, la primera por su resonancia con lo biológico, y la segunda por su asociación con lo jurídico— las demandas registran más claramente las dimensiones subjetivas. Por decirlo en otros términos, mientras que las necesidades y los derechos se pueden imputar a los sujetos o ser reclamados en su nombre, las demandas son afirmadas por ellos mismos. De hecho, el acto de demandar connota un tipo de inversión personal y un apego apasionado, la presencia de un sujeto deseante tras la demanda. En contraste con esta, una reivindicación —de derechos o necesidades— asume una especie de distancia impersonal: «alguien» puede reivindicar derechos o necesidades

¹⁷ Tomamos prestada la descripción de Naomi Scheman (2001: 332).

¹⁸ Curiosamente, en uno de los textos, las necesidades y los deseos se describen en términos de temporalidades diferentes: hay una inmediatez en el querer, pero las necesidades se describen como algo que está por determinar, algo que solo el futuro podrá revelar. En primer lugar, las defensoras del salario para el trabajo doméstico afirman que las mujeres deben establecer en y a través de la lucha por un salario quiénes son como sujetos feministas. Luego, una vez se gane el salario, «podríamos empezar a descubrir cuáles son *nuestras* necesidades» (Edmond y Fleming, 1975: 7).

pero solo «nosotros» o «yo» realiza una demanda. Mientras que una reivindicación opera en un registro de intercambio racional, una demanda contiene más carga afectiva. Volviendo a un punto anterior, las demandas presumen un campo de conflicto y de relaciones de antagonismo que el lenguaje de las necesidades, los derechos y las reivindicaciones sirve más a menudo para eludir, prevenir o negar.

Nuevamente, la dimensión performativa es crucial: la demanda de salario trataba menos de satisfacer las necesidades existentes que de expandirlas, no tanto satisfacer el deseo sino cultivarlo. Lo que quería la campaña por un salario para el trabajo doméstico, como a menudo repiten, era más tiempo y más dinero. Como provocación del deseo político de «más», la demanda de salario claramente se diferenció de los conocidos modos del ascetismo de la izquierda, un punto del que sus defensoras fueron muy conscientes: «La izquierda está horrorizada por el hecho de que los trabajadores —hombres y mujeres, asalariados y no asalariadas— quieran más dinero, más tiempo para sí mismos, más poder, en vez de preocuparse por averiguar cómo racionalizar la producción» (Cox y Federici, 1976: 18). Más que demandar solo aquello que creen que es probable que se les conceda, tal y como pudieran aconsejar otros profesionales de la política de la izquierda, las defensoras del salario para el trabajo doméstico apuntaban hacia lo que ellas querían. De hecho, la demanda a veces se afirmaba con una especie de exceso gozoso, como se ejemplifica en un folleto que advierte un «aviso a todos los gobiernos» y concluye con una declaración final que puede leerse como una demanda de rescate: «Lo queremos en efectivo, retroactiva e inmediatamente, y lo queremos todo» (Campaña por un salario para el trabajo doméstico, 2000: 258). Mientras el folleto anuncia: «Hemos criado a nuestros hijos para que sean buenos ciudadanos y respeten sus leyes», ahora, advierten las escritoras, «los criaremos para que esperen mucho más». Se rechaza el autosacrificio como estrategia y como ideal. Como argumentan: «Nuestro problema es que nunca tenemos suficiente, no que tengamos demasiado» (Dalla Costa y James, 1973: 43).

Esto nos lleva de nuevo al comienzo de la discusión, a la pregunta de si el salario para el trabajo doméstico era lo que sus defensoras querían conseguir. Parece que la respuesta es tanto un sí como un no. Por un lado, la demanda se concibió y se persiguió como una meta concreta. Explicaron que garantizar el salario no era en sí mismo «la revolución», sino más bien «una estrategia revolucionaria» que podría efectuar un cambio en la economía del poder de manera que pudiese crear posibilidades para nuevas luchas y mayores éxitos (véase Cox y Federici, 1976: 14). Por otro lado, aunque fuera un objetivo, más importante es que también fue un medio para otros fines. Sus defensoras la describen como una demanda de dinero pero también de poder y de cultivar poder. Eso es lo que James (1976: 27) quería decir cuando se refiere a «una perspectiva ganadora» frente a un programa de cambio meramente gradual. Era un medio para constituir una colectividad política feminista y anticapitalista cuyo fin último fuese la transformación radical de las instituciones del trabajo y la familia. Por recordar un pasaje ya citado, el objetivo de las defensoras de la demanda del salario era «no tener precio» para extraer una parte de sus vidas de la lógica y los propósitos del capital, para hacer que el trabajo doméstico —junto con otras formas de trabajo— fuese «no-económico» y se volviese improductivo. La demanda tenía entonces un doble carácter: era un proyecto reformista con aspiraciones revolucionarias.

Es importante recordar que en su ensayo fundacional, Dalla Costa solo suscribe la demanda de salario en una nota al pie añadida después de su primera redacción en junio de 1971, después de que la demanda hubiese ganado cierta popularidad dentro de los movimientos feministas en Italia y en otros lugares. Solo cuando la demanda comenzó a avanzar con «fuerza y confianza» crecientes se pudo imaginar como un tema viable de organización feminista y anticapitalista (Dalla Costa y James, 1973: 52, n. 16). Por desgracia, lo que Dalla Costa, James y otras apoyaban en esos textos como una táctica, a veces fue concebido como una estrategia total (tal y como observa Malos, 1995a: 20) y el movimiento por el salario continuó mucho tiempo después de dejar de recoger el apoyo e inspirar la imaginación de las feministas

más allá de aquellas que ya militaban. Es importante reconocer que, como táctica de movimiento, las demandas van y vienen. Tomando prestadas las palabras de Barbara Taylor en el epígrafe de este capítulo, «aparecen y otra vez se pierden» (1983: ix). Las demandas que operan como perspectiva y especialmente aquellas que sirven como provocación siempre serán logros efímeros: obligadas por las circunstancias, se construyen sobre las energías y las resistencias de momentos específicos. Por ejemplo, podemos imaginarnos que demandas sobre el antagonismo y el poder feministas pudieron atraer en particular a las feministas de principios de los años setenta, que se enfrentaban a un sentido común en torno a la competencia femenina, la debilidad y el auto-sacrificio. Hoy en día hay nuevas posibilidades y obstáculos para el cambio. En el contexto presente, más que tratar de preservar o resucitar el contenido de las demandas del pasado, deberíamos considerar demandas cuyo contenido, estilo retórico y resultados pudieran hacerlas más adecuadas para este momento.

Una demanda de renta básica

Alisa Del Re expresa en estos términos lo que podría decirse que es una de las problemáticas clave del feminismo marxista: «Frente a un sistema basado en la ocultación de los costes reales de la reproducción que las mujeres han pagado hasta el día de hoy —en términos de dinero y trabajo pero también en términos de calidad de vida individual y social—, las mujeres deben encontrar un modo de presentar su factura» (1996: 110). Tal y como las defensoras de un salario para el trabajo doméstico insistieron tan enérgicamente, el hecho de desplazarse simplemente a ser fuerza de trabajo asalariada no implica en sí mismo que se presente la factura. Ellas querían confrontar colectivamente los actuales sistemas de producción y reproducción social en lugar de escaparse de ellos simplemente de forma individual. Tenían la esperanza de que al mostrar la productividad del trabajo reproductivo podrían transformarlo en una potencial fuente de poder, como una especie de palanca. La demanda de salario fue una forma de hacer público y de politizar ese trabajo, una forma de presentar su factura.

Sin embargo, a pesar de ser prometedora como perspectiva y como provocación, hay al menos dos problemas fundamentales con el contenido de la demanda de salario que la hacen insostenible en la actualidad. En primer lugar, como se ha argumentado de forma crítica durante mucho tiempo, ese pago a las amas de casa haría que la división del trabajo por género quedase aún más atrincherada.¹⁹ Algunas de sus partidarias contestan a esta afirmación argumentando que la desnaturalización del trabajo doméstico es el primer paso para empoderar a las mujeres con el propósito de rechazarlo (por ejemplo, véase Federici, 1995: 191; Cox y Federici, 1976: 11). Pero esta respuesta sigue siendo poco convincente: ciertamente hay otras maneras de hacer que este trabajo sea visible y cuestionado sin que haya que nombrar un sujeto generizado ni colaborar en la perpetuación de la división del trabajo que es su fundamento material. En segundo lugar, salarizar más formas de trabajo serviría para preservar la integridad del sistema salarial más que para desafiarlo. Una posible respuesta es que al poner la atención en la arbitrariedad que determina si las contribuciones a la producción social son o no recompensadas con salarios, la demanda de salario por el trabajo doméstico tiene el potencial de desmitificar el sistema salarial. Sea como fuere, tal demanda requiere, no obstante, la expansión de la relación salarial más que la transformación de sus propios términos. En esta parte final del capítulo, quiero ocuparme de una manera diferente de presentar la factura a través de otra conocida demanda para la tradición autónoma: la renta básica garantizada.

Podemos empezar por su descripción. La renta básica es una renta que se paga incondicionalmente a los individuos independientemente de sus relaciones familiares o domésticas, independientemente de otros ingresos e independientemente del estatus de su empleo pasado, presente o futuro (van Parijs, 1992: 3). Diseñada para establecer una base por debajo de la cual los ingresos no bajarían, la renta básica permitiría a mucha gente, no

¹⁹ Que podría perpetuar más que desafiar la división de trabajo por género era un riesgo que Dalla Costa y James señalan en su evaluación inicial de la demanda (1973: 34).

quizás ser independiente del sistema salarial, pero seguramente sí ser menos dependiente de sus términos y condiciones actuales. La idea no es nueva en la política estadounidense. En los años sesenta, dentro de la administración Nixon se debatieron varias propuestas en este sentido y recibieron una extensa consideración en los medios de comunicación (Aronowitz *et al.*, 1998: 67; Theobald, 1966: 16-17). Tal y como señalé en el capítulo anterior, desde mediados de los años sesenta hasta mediados de los años setenta, la National Welfare Rights Organization [Organización Nacional por el Derecho a las Prestaciones de Bienestar] apoyó la renta básica como una alternativa a la precariedad y el control de, así como a las jerarquías sociales creadas por el sistema de prestaciones sociales. Y ese grupo no estaba solo, como observó Brian Steensland: «Los planes anuales de renta garantizada fueron la estrategia de reforma del sistema de prestaciones de finales de los años sesenta y los años setenta» (2008: ix). Desde los años ochenta, ha sido objeto de un creciente interés por parte de académicos y activistas tanto en Europa y Norteamérica como en muchos otros lugares.²⁰ Sus defensores argumentan que la renta básica puede pagarse a través de medidas distintas, entre las más importantes con un sistema de impuestos simplificado, más progresivo y efectivo para individuos y corporaciones (McKay y Vanevery, 2000: 270; Chancer, 1998: 120-122).

Sus exponentes debaten distintos detalles de la demanda, como la cantidad del ingreso, si se deben imponer condiciones o el momento de su distribución. Como explicaré, para que sea una alternativa digna al salario para el trabajo doméstico y una contribución sustantiva para un proyecto político que apunte más allá del trabajo, la renta que se demande debe ser suficiente, incondicional y continua. El nivel de renta considerado «básico» es el primer punto de contención y quizás el más importante, ya que la cantidad determinará si el ingreso simplemente subsidiará los empleos de bajos salarios o si dará a los individuos la libertad de no optar por un

²⁰ Véase, por ejemplo, van Parijs (1992), Gray (2004: 109-110) y *The Basic Income Earth Network* (<http://www.basicincome.org/bien/>). Los grupos que demandan la renta básica también han estado activos en varios países, entre los más conocidos están los movimientos de Sudáfrica y Brasil.

trabajo asalariado (Pateman, 2003: 141; Gorz, 1999: 81-84). Para que sea relevante para la política del rechazo del trabajo, como lo era la demanda de salario para el trabajo doméstico, la renta provista debería ser lo suficientemente alta como para asegurar que el trabajo asalariado sea menos una necesidad que una elección (véase McKay, 2001: 99). Una renta suficiente para satisfacer las necesidades básicas permitiría o bien rechazar el trabajo asalariado en su totalidad o bien dar una mejor posición desde la que negociar condiciones de empleo más favorables para la mayoría que probablemente quiera un salario suplementario. Si esta renta no es más que un mero complemento, correría el riesgo de favorecer los empleos precarios y de racionalizar el sistema salarial actual. Con un nivel de ingreso adecuado para vivir —una renta básica *vivable*— representaría una ruptura más sustancial con los marcos actuales de la sociedad del trabajo.

El segundo punto de debate es si se pondrían condiciones o no para recibir la renta. Lo que algunos defensores llaman una renta participativa requeriría por ejemplo que su receptor realice algún tipo de contribución socialmente útil como hacer trabajo voluntario o de cuidados o estudiar (Robeyns, 2001: 85). El problema de este enfoque es que sigue creyendo en un ideal de reciprocidad social centrado en el trabajo, incluso aunque permita una noción más amplia de lo que es reconocido como una contribución productiva. Como posibilidad alternativa, una renta de ciudadanía o salario social que se pague incondicionalmente sería preferible a una renta participativa para separar más claramente el ingreso del trabajo (Pateman, 2003; McKay, 2001).

Finalmente, algunos exponentes prefieren un pago en forma de subvención única [*stakeholder grant*] y otros un pago regular durante toda la vida.²¹ Un modo de pensar esto es en términos de la diferencia entre una herencia y una renta: como concesión de capital, la herencia puede servir para redistribuir cierta riqueza pero la renta se da más claramente como complemento o sustituto del salario. El objetivo principal de una subvención única es la desigualdad económica; en forma de pago regular a lo largo del tiempo, la remuneración al menos da cierto grado de

²¹ Para algunos de los términos de este debate, véase Pateman (2003).

libertad respecto a los tiempos, espacios, actividades y relaciones del trabajo pagado. En resumen, la demanda específica que quiero tratar como heredera del salario para el trabajo doméstico y como táctica de una política contemporánea que apunte más allá del trabajo es una renta básica más que un complemento salarial, una renta incondicional en lugar de un ingreso no participativo, y un salario social en oposición a una concesión de capital.

Del salario a la renta: la demanda como perspectiva

Para explorar las posibilidades y límites de la demanda de renta básica, quiero aplicar el esquema conceptual que usamos en nuestro anterior examen de la demanda de salario para el trabajo doméstico y tratarla en esta sección como perspectiva y en la siguiente como provocación. Por recordar la discusión anterior, la demanda de salario para el trabajo doméstico se basaba en una perspectiva crítica de la naturaleza del trabajo y la familia y en un mapeo de su relación a través de los tiempos y espacios de la fábrica social. Para apreciar cómo la renta básica como perspectiva puede mejorar y construirse a partir de un salario para el trabajo doméstico, necesitamos volver al análisis de la fábrica social y actualizar algunos de sus términos.

Los análisis de un salario para el trabajo doméstico se fundamentaban en un modelo esencialmente fordista de la fábrica social, en el que la producción y la reproducción estaban parceladas en esferas separadas representadas por las figuras icónicas del proletario masculino y el ama de casa. La insistencia en la productividad del trabajo reproductivo fue una apuesta para subvertir este modelo de sistemas separados. De hecho, centrarse en las amas de casa y afirmar la productividad de su trabajo, junto con la aseveración del carácter político de las relaciones en la esfera supuestamente privada de la familia, fue todo ello un producto del propio imaginario del orden fordista y tal vez una de sus expresiones de rechazo más incisivas: un rechazo de la privatización y despolitización de lo personal, de la naturalización de las prácticas domésticas supuestamente no productivas y de

la generización de la división entre producción y reproducción. Pero en el paso de una economía industrial a una posindustrial, de los regímenes de gobernanza keynesianos a los neoliberales, de los procesos de trabajo tayloristas a los postayloristas y a las estrategias de gestión empresarial, de una relación salarial fordista basada en la producción en masa para el consumo de masas a un modelo más heterogéneo basado en la flexibilidad, etc., la relación entre producción y reproducción que la perspectiva de un salario para el trabajo doméstico intentó mapear se vuelve aún más compleja y sus fronteras más difíciles de discernir. En el contexto de lo que resumiré como posfordismo, las distinciones en las que descansaban sus análisis y su proyecto político se hacen aún menos sostenibles.

Consideremos la relación entre la producción asalariada y la reproducción doméstica. En primer lugar, debemos desarrollar más las ideas de la demanda de un salario para el trabajo doméstico sobre la productividad del trabajo reproductivo, su análisis del trabajo doméstico no asalariado y del trabajo de cuidados como parte del proceso de producción de valor. La interpenetración de la producción y la reproducción se ha profundizado a medida que los bienes y servicios producidos en lo doméstico siguen siendo sustituidos por formas mercantilizadas, también a medida que muchos modos de servicios y trabajos de cuidados se están transformando en formas de empleo asalariado. Así, la producción y la reproducción se asemejan cada vez más entre sí en términos de sus respectivos procesos de trabajo y sus resultados. En segundo lugar, no solo es que hoy en día el trabajo reproductivo sea claramente más productivo, tal y como lo evidencian sus muchas formas asalariadas, sino que el trabajo productivo cada vez es más reproductivo en el sentido de que muchas veces no solo crea bienes y servicios estrictamente económicos sino también redes sociales, contextos comunicativos y formas culturales. De hecho, las prácticas sociales y los códigos culturales se incorporan a la producción y circulación de mercancías y éstas también las generan. Como argumenta Antonio Negri: «En efecto, el trabajo productivo ya no es más “eso que produce directamente capital” sino lo que reproduce a la sociedad» (1996: 157).

No es simplemente que los trabajos productivo y reproductivo se superpongan cada vez más y la distinción entre lo que cada trabajo crea —ya sean mercancías o socialidades— sea más difícil de ver, sino que también es más complicado discernir las fronteras de cada actividad y quiénes realizan cada una de ellas. Por ejemplo, en una economía basada en los conocimientos acumulados —científicos, tecnológicos, informativos y comunicativos— de lo que Marx denominó en una ocasión *general intellect* [inteligencia compartida] (1973: 706), los circuitos de producción de valor se pueden extender cada vez más a través del espacio social y el tiempo histórico. Tal y como lo explica Paolo Virno, «la cooperación productiva en la que participa la fuerza de trabajo es siempre más amplia y rica que la que pone en juego el proceso de trabajo» (2004: 103). El trabajo de reproducir la fuerza de trabajo que requiere este sistema de producción está igualmente disperso. Incluso cuando el trabajo reproductivo se concibe de manera estrecha como trabajo de crianza, es difícil limitarlo al espacio del hogar. Aunque podamos imaginarnos que la relación entre progenitores e hijos es una relación privada en el contexto de un modelo familiar donde madres y padres crían a «sus» hijos, está claro que en la medida en que se espera que con el tiempo dichos niños asuman su lugar como productores y consumidores, son también «bienes públicos».²² Lógicamente hoy en día es aún más difícil imaginar que se restrinja a los progenitores individuales el trabajo de producir trabajadores y consumidores con las orientaciones actitudinales, capacidades afectivas y habilidades comunicativas que requiere la producción y el consumo posindustrial. Los sujetos productivos se reproducen tanto dentro como fuera de la relación salarial, tanto dentro como fuera de la familia. Cuando la noción de reproducción se expande y abarca la reproducción de las socialidades necesarias para la producción, la distinción entre producción y reproducción se vuelve aún más amorfa. En una economía cada vez más basada en los servicios y la comunicación, lo que Dalla Costa llama «la comunidad» —lo exterior a la fábrica, que incluye los hogares— resulta todavía

²² Nancy Folbre argumenta que los niños deben ser reconocidos como bienes públicos (2001: 111)

más esencial para la reproducción de la fuerza de trabajo.²³ El punto es que en la economía actual, tanto el trabajo productivo como el trabajo reproductivo son difíciles de limitar a un conjunto identificable de trabajadores, y mucho menos a identidades tan específicas como los proletarios o las ama de casa.

Como nos indica el análisis de la fábrica social del movimiento por un salario para el trabajo doméstico, el tiempo de producción continúa mucho más allá de la jornada laboral formal, el espacio de producción va más allá del espacio de trabajo en concreto y las relaciones de producción se extienden más allá de la relación específica de empleo. En lo que quiero hacer énfasis es que en el cambio del fordismo al posfordismo, estas tendencias se han multiplicado y amplificado, o al menos se han hecho más obvias. Como consecuencia, aunque los términos actuales de la sociedad del trabajo aún requieren trabajo, estas diferencias se vuelven cada vez más oscuras ya que una misma tarea podría ser una actividad asalariada o no asalariada. Como Virno dice acertadamente, la diferencia entre trabajo y no-trabajo parece asemejarse a la distinción más arbitraria entre «vida remunerada y vida no remunerada» (2004: 103).

La perspectiva del salario para el trabajo doméstico sobre la fábrica social desmitificó el trabajo y la familia al cruzar algunos de los discursos económico-políticos, éticos y de género que subyacen a ambas esferas; también promovió un mapeo cognitivo de las relaciones entre los diversos sectores del trabajo. La demanda de renta básica tiene el potencial de conseguir algo parecido aunque pasando el enfoque de sus análisis de la fábrica social fordista a la posfordista. Aunque su pedagogía se inscribe de un modo menos nítido en el lenguaje de la demanda que el eslogan «salario para el trabajo doméstico», asumir la demanda de renta básica presupone un análisis de la economía política del sistema salarial contemporáneo que lleva a alterar nuestros razonamientos

²³ Hardt y Negri (2009: 140-141) lo explican de esta manera: mientras que en periodos anteriores el capital proporcionaba el modelo de cooperación productiva en la fábrica, ahora aprovecha las formas y capacidades de cooperación producidas en la fábrica social.

habituales. En vez de señalar el hecho de que algunas trabajadoras —concretamente, las que desempeñan el trabajo doméstico no asalariado— no están debidamente incluidas en el sistema salarial, la renta básica apunta hacia una determinación aún menos precisa de quiénes están o no incluidos. Esta demanda amplía la idea, que tenía la perspectiva de un salario para el trabajo doméstico, de que el ingreso de un individuo depende de una red de trabajo social y cooperación más amplia que la relación salarial individual (véase Robeyns, 2001: 84-85). Mientras que un salario para el trabajo doméstico pretendía mostrar la dependencia del trabajo asalariado de las relaciones de reproducción basadas en el hogar, la renta básica entraña, como observan Ailsa McKay y Jo Vanevery, «un reconocimiento implícito de que todos los ciudadanos contribuyen a la sociedad de formas muy variadas, incluyendo aquellas contribuciones que pueden tener o no un valor monetario o incluso ser medibles» (2000: 281). La demanda de un salario para el trabajo doméstico trataba de mostrar algunas de las insuficiencias de la relación entre trabajo e ingreso al imaginar lo que podría implicar el hecho de reparar el sistema salarial; la renta básica propone romper el vínculo entre trabajo e ingreso visibilizando la arbitrariedad de las prácticas que se salarizan y las que no.²⁴

Una de las diferencias principales entre las dos demandas es que mientras un salario para el trabajo doméstico operó mejor como una perspectiva crítica sobre el sistema salarial que como una propuesta concreta de reforma, la renta básica nos ofrece a la vez una crítica y una respuesta constructiva. Como reforma, la renta básica podría ayudar a abordar varios de los problemas clave de la economía política posfordista estadounidense que

²⁴ A quienes les preocupe que alguna gente renuncie completamente al trabajo asalariado si tienen una renta básica y se conviertan en «gorrones» del esfuerzo productivo de los demás, los partidarios de la demanda señalan que aquellas trabajadoras no asalariadas del ámbito reproductivo que antes habían sostenido a los «gorrones» que hacen poco o nada en ese ámbito también recibirán el ingreso. Claus Offe lo explica así: «La injusticia “positiva” de la que los beneficiarios no trabajadores se beneficiarían [a través de la renta básica] se compensa en parte por la abolición de la injusticia “negativa” que muchas “trabajadoras” no beneficiarias sufren a día de hoy» (2008: 14).

hace que su sistema salarial sea incapaz de funcionar adecuadamente como un mecanismo de distribución social. Esto tiene que ver con la cada vez más insuficiente cantidad y calidad del trabajo asalariado que se manifiesta en los altos niveles de desempleo, subempleo y empleo temporal y puntual; así como también con el problema —señalado en el primer capítulo— de medir las contribuciones individuales a procesos de trabajo cada vez más colectivos e inmateriales. La renta básica plantea una crítica pero también una solución: reducir nuestra dependencia del trabajo.

La renta básica presume y evoca una perspectiva crítica no solo en la relación entre ingreso y trabajo sino también entre el ingreso y la pertenencia familiar, al igual que el salario para el trabajo doméstico, como perspectivas en las que la demanda trata de visibilizar la interdependencia entre el sistema salarial y la institución familiar. La familia no es una esfera separada, sino parte del aparato económico de la sociedad. La familia y su ideología ayudan a oscurecer los costes del trabajo productivo al privatizar, feminizar y naturalizar gran parte del trabajo de reproducción. El problema es que ni el sistema salarial ni la institución familiar son capaces de satisfacer las necesidades de aquellos individuos cuyas formas de productividad y socialidad no se alinean con esas instituciones tan restringidas de cooperación social y distribución económica. Una de las ventajas de la renta básica es, como señalan McKay y Vanevery (2000: 281), que se distribuiría a cada individuo independientemente de su pertenencia familiar o de la forma del hogar. De esta manera, la demanda rechaza el trabajo o la familia como instituciones privilegiadas de las cuales debe depender cada individuo para asegurarse los medios necesarios para sostener su vida. Nuevamente, la ventaja de la renta básica es que puede generar perspectivas críticas y a la vez ofrecer un cambio de políticas públicas eficaz. Mientras que el salario para el trabajo doméstico trataba de mostrar el vínculo entre el sistema salarial y la familia, también corría el riesgo de preservar esa relación, como muchas han señalado. Como perspectiva, la renta básica abre preguntas sobre si las estrechas definiciones del trabajo o la familia pueden o deberían ser suficientes como principios rectores de la asignación del ingreso (véase McKay y Vanevery, 2000: 268); y como reforma concreta,

aliviaria la tensión económica que puede obligar a las personas a participar tanto en el trabajo asalariado como en la pertenencia familiar. Como señala Carole Pateman: «La renta básica tiene el potencial de fomentar la reevaluación crítica de las estructuras que se refuerzan entre sí del matrimonio, el empleo y la ciudadanía, así como de abrir la posibilidad de que estas instituciones puedan rehacerse de una forma nueva y más democrática» (2006: 110).

Así, la renta básica retoma y amplifica tanto el antiproductivismo como el antifamiliarismo de la perspectiva del salario para el trabajo doméstico. Como medio para desafiar a la vez la ética del trabajo y el discurso de los valores familiares con el que se vincula, la renta básica tiene reminiscencias de una demanda anterior que fue avanzada por un movimiento que a menudo se cita como fuente de inspiración en la literatura del salario para el trabajo doméstico. El movimiento por el derecho a las prestaciones sociales, tanto en Estados Unidos como en Inglaterra, fue otra «rebelión de los sin salario» que las autoras del salario para el trabajo doméstico tuvieron como referencia (por ejemplo, véase Edmond y Fleming, 1975: 9; Cox y Federici, 1976: 12). La renta básica fue de hecho un principio clave de la Organización Nacional por el Derecho a las Prestaciones de Bienestar de Estados Unidos en los años sesenta y setenta. Al igual que las defensoras de un salario para el trabajo doméstico, esta organización intentó obtener el reconocimiento del trabajo de crianza mientras que al mismo tiempo rechazaba el ensalzamiento y privilegio del trabajo y de la ética del trabajo. Eileen Boris explica que la organización «reconoció la necesidad no simplemente de ampliar la definición de trabajo para abarcar el trabajo no remunerado de cuidados o el trabajo de las madres, sino también de reorientar el debate del trabajo al ingreso» (1999: 37). Según Felicia Kornbluh (1997), estos activistas no fomentaban tanto la noción de derecho al trabajo como la de un derecho al consumo basado en un nivel de ingresos suficiente. Como intento de asegurar un ingreso independiente del salario, la renta básica se inscribe en el rechazo de una ética que impone la dependencia tanto del matrimonio como de la relación salarial; de hecho, la demanda cuestiona la idoneidad de cualquier ideal de reciprocidad social que se reduzca a una serie de contratos individuales.

La renta básica como provocación

Como perspectiva, una demanda fomenta la reflexión crítica sobre el orden actual de las cosas: ¿cuáles son los problemas que la demanda trata de abordar y cuál es la racionalidad de la solución que propone? Como provocación, una demanda apunta hacia el futuro: ¿qué sería diferente si, por ejemplo, se pagara un salario por el trabajo doméstico o si se proveyese una renta independientemente del trabajo o la pertenencia familiar? Como un modo de provocación, la práctica colectiva de exigir demandas debería entenderse también como un evento constituyente cuya fuerza performativa inevitablemente excede el alcance de la reforma específica.

Hay varias maneras diferentes de enfocar la renta básica como una provocación de algo nuevo. Muy brevemente, quisiera tocar dos que tienen interesantes similitudes con la discusión sobre un salario para el trabajo doméstico: la renta básica como una provocación a la libertad y como una provocación del deseo. En cuanto a la primera de ellas, aunque la renta básica pueda verse ciertamente como un medio para reducir la desigualdad también puede entenderse como un llamamiento a la posibilidad de libertad. Por «libertad» no me refiero ni a la autosoberanía individual ni a la permisividad libertaria,²⁵ sino más bien a lo que la tradición del salario para el trabajo doméstico proyectaba como una condición de autonomía colectiva: la libertad como el tiempo y el espacio para la invención. La renta básica podría demandarse como medida de distanciamiento y separación de la relación salarial, distancia que podría a su vez crear la posibilidad de una vida que no dependa del trabajo de un modo tan profundo e implacable. Por lo tanto, podríamos demandar una renta básica no para que podamos tener, hacer o ser lo que ya mismo queremos, hacemos o somos, sino porque podría permitirnos tratar y experimentar con vidas en las que se pueda querer, hacer o ser de otras maneras. La renta básica también podría constituir la oportunidad de

²⁵ Daniel Raventós (2007) subraya la libertad como autosoberanía mientras que Philippe van Parijs (*et al.*, 2001) pone énfasis en una noción de libertad más libertaria. Para descripciones de estas opciones así como algunas alternativas, véase Pateman (2003) y Offe (2008).

contemplar la forma de una vida más allá del trabajo, el tipo de libertad que, como especula Marx, «solo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad y la adecuación a finalidades exteriores» en una esfera de existencia que yace «más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha» (2009: 1044). Esta demanda puede servir así como una provocación para imaginar la posibilidad de alternativas más allá del trabajo en las cuales las estructuras, relaciones, valores, experiencias y el sentido del trabajo puedan ser sustancialmente reconfiguradas.

Pero tal vez el aspecto más provocador de la renta básica hoy en día es su antiascetismo. De hecho, vale la pena señalar que en los debates sobre la renta básica, el coste no es necesariamente el punto principal de contención.²⁶ Más bien, la ética de la demanda es lo que más a menudo parece generar mayores incomodidades, específicamente, porque se entiende que la renta básica denigra la ética del trabajo y desafía los ideales de reciprocidad social apegados tan firmemente al ideal del contrato laboral.²⁷ Aquí también la demanda de salario para el trabajo doméstico resuena en la renta básica: ambas hablan de las posibilidades de sujetos ricos en deseos y necesidades. Como modo de provocación del deseo —de más dinero, más tiempo, más libertad— ambas demandas se distinguen de muchos otros enfoques para construir reivindicaciones políticas. En vez de predicar la ética de la prosperidad y el ahorro, la política de concesión o la economía del sacrificio, la renta básica invita a la expansión de nuestras necesidades y deseos. En contraste con los estilos más conocidos de análisis político y estrategia que veneran el trabajo y denigran el consumismo, se rechaza la prescripción habitual de que debemos trabajar más y pedir menos. Al contrario, la demanda es excesi-

²⁶ Para ejemplos respecto al rango de posiciones en el debate sobre la renta básica, véase van Parijs *et al.* (2001).

²⁷ En su historia del auge y fracaso de las propuestas de renta garantizada en Estados Unidos en los años sesenta y setenta, Steensland argumenta que uno de los factores centrales de su derrota fue la amenaza que se suponía que representaban para las ideas culturales respecto al trabajo y la reciprocidad social, es decir, la idea de que la «subvención» de una renta garantizada «permitiría a sus beneficiarios cosechar los beneficios de ciudadanía sin contribuir al bien común» (2008: 229).

va, desafiando aquellos que se proclaman como los límites razonables de lo que deberíamos querer y demandar. Al cuestionar el vínculo entre producción individual y consumo, al rechazar la noción de que el trabajo asalariado es el único medio legítimo de acceder aunque sea a un nivel mínimo de vida, la renta básica apunta en la dirección de una vida que ya no está subordinada al trabajo. Por un lado, este rechazo del ascetismo puede hacer que la demanda sea más difícil de lograr y, en ese sentido, ello limita ciertos aspectos de su poder como perspectiva y como provocación. Por otro lado, y anticipando un argumento que trataré en el quinto capítulo, la demanda también es convincente porque se aparta de los valores estrictamente productivistas que vinculan la valía de los individuos con su compromiso con el trabajo y que condicionan el acceso al ingreso a su realización. Allí donde la demanda no puede pasar por un modelo de cálculo político atado al presente, puede ser precisamente donde tenga éxito en provocar la imaginación política y el deseo de un futuro diferente.

La renta más allá del salario: la renta básica como heredera

Usar nuestra lectura anterior del salario para el trabajo doméstico como un modelo para tratar la renta básica nos permite reconocer esta última demanda no como una mera propuesta de política pública sino como perspectiva y como provocación, una práctica pedagógica que implica un análisis crítico del presente e imaginar un futuro distinto. Lo que hace que la renta básica sea una digna heredera de las demandas de los años setenta tiene que ver con sus ventajas como perspectiva y como provocación, pero también como reforma. De hecho, podría decirse que es un mejor vehículo para avanzar en algunos de los objetivos clave del movimiento anterior: como perspectiva, puede desafiar tanto la ética productivista como los valores familiares y provocar la posibilidad de una forma social que ya no privilegie los regímenes actualmente dominantes de producción económica, cooperación social y orden político. El potencial de la demanda para generar cambios epistemológicos y ontológicos añade valor a todos los

avances a pesar de que su éxito a corto plazo sea una posibilidad remota. Lo que aumenta su valía como proyecto heredero es que, como reforma práctica, la renta básica ofrece beneficios tangibles a una población más amplia que las amas de casa que fueron el centro de atención de la demanda anterior. A la luz de las dos críticas al salario para el trabajo doméstico discutidas anteriormente (a saber, que se fortalecería la división del trabajo por género y que la integridad del sistema salarial se mantendría más que impugnarse al salarizar más trabajos), la renta básica parece una alternativa más acertada. Al proponer que el ingreso se otorgue universalmente a los individuos disminuyendo así la dependencia del ingreso del trabajo, la renta básica no solo reconoce sino que ofrece una respuesta a la incapacidad tanto del sistema salarial como de la familia a la hora de operar como mecanismos redistributivos eficaces.

Leer la renta básica junto al salario para el trabajo doméstico también puede revelar una debilidad potencial: su neutralidad de género. Esto hace emerger algunas preguntas sobre la renta básica como perspectiva feminista y como reforma feminista. ¿Podría promover el tipo de reflexión crítica sobre la organización de la reproducción social y de su división por géneros que con frecuencia conseguía el eslogan «salario para el trabajo doméstico»? Y ¿la provisión de una renta básica reforzaría la división por género del trabajo doméstico porque, como sostienen algunas de sus oponentes, habría menos hombres que mujeres que dejarían el empleo remunerado (Gheaus, 2008) o cuestionarían esa división, como afirman algunas partidarias, al dar a más hombres la oportunidad de contribuir al trabajo de cuidados no remunerado (Pateman, 2003: 141)?

Al ordenar estas preguntas, podría ser útil volver nuevamente al salario para el trabajo doméstico y considerar las ventajas y desventajas de sus contenidos feministas. Como señalé anteriormente, un modo de entender el proyecto es como parte de un esfuerzo mayor para hacer pública y politizar la contradicción entre reproducción social y acumulación de capital. Después de todo, como argumenta James, «el análisis de Marx de la producción capitalista no era una meditación sobre cómo la sociedad

“anda”. Era una herramienta para encontrar el camino de superarla, para encontrar las fuerzas sociales que, explotadas por el capital, eran subversivas para él» (Dalla Costa y James, 1973: 6). El objetivo no era presentar una réplica teórica de las lógicas capitalistas sino estimular las necesidades y deseos autónomos de quienes el capitalismo depende para su reproducción. A pesar de lo que a menudo se presentaba en términos de una concepción amplia de la producción social que se extendía a través de la fábrica social y de una noción expansiva de quiénes podrían incluirse en los proyectos políticos que cuestionarían esa organización, su foco era el trabajo doméstico y las amas de casa sus sujetos políticos privilegiados. ¿Por qué centrarse en el trabajo doméstico como lugar específico de antagonismo? Porque, argumentaban, eso es lo que todas las mujeres tienen en común; todas las mujeres son amas de casa (ibídem: 19). Huelga decirlo, esta era una reivindicación de disputa. ¿Qué pretendían con ello? No querían decir que todas las mujeres fuesen esposas y madres no asalariadas. Más bien, parecían querer decir que la división de género del trabajo doméstico, ejemplificada en la figura del ama de casa, era fundamental para la producción de la diferencia y la jerarquía de género; se parecía más a una condición o contexto compartido que afectaba a las vidas de todas las mujeres directa o indirectamente. Con ello, asumieron que el ama de casa podría ser imaginada como una figura de identificación para las mujeres y ser recibidas por la militancia como feministas.

Este modelo de política de identidad demostró ser un arma de doble filo. Sin duda es valioso el intento de encontrar un fundamento común dentro de un terreno de lucha alrededor del cual la gente pueda organizarse, sin embargo, al igual que otras políticas de la identidad que buscan reunir personas e colectivos políticos a partir de una identidad compartida, este enfoque distanció a mujeres que por diversas razones no estaban dispuestas a ser incluidas en la categoría de ama de casa y corrió el riesgo de que, al cerrarse sobre una identidad, los esfuerzos de sus defensoras acabaran en el basurero de la historia. Mientras que la demanda de salarios pudo tener un efecto desnaturalizador, la demanda de las amas de casa de un salario

por el trabajo doméstico amenazó con resolidificar esta labor como un trabajo que la mujer realiza en la familia.

Precisamente porque no aborda a sus potenciales destinatarias como miembros generizados de una familia, podría decirse que la renta básica es más capaz de servir como perspectiva y provocación feminista. No solo evita reproducir las categorías de género reificadas sino que sus beneficios no son exclusivos de un grupo particular. Por esta razón, la demanda puede referirse a las preocupaciones de una variedad de sujetos situados en posiciones distintas —que incluyen pero no se limitan a la población de mujeres que la demanda de salarios para el trabajo doméstico fue capaz de alcanzar—. Sin embargo, dada la neutralidad de género de la renta básica, para asegurar que la organización de la reproducción social y la división de género de sus trabajos sean tomadas como parte de la perspectiva generada por la explicación y circulación de la demanda, su agenda discursiva debería incluir tanto esa organización como su división de género. En cualquier caso, no está claro que la división de género entre el trabajo doméstico y de cuidados no asalariado pueda ser eliminada de la existencia mediante una lucha que se gane con medios legislativos o en el terreno de la política pública. Como sugiere el ejemplo del salario para el trabajo doméstico, la sustancia feminista explícita de la renta básica puede ser menos significativa que el proceso político de su proposición como parte de un proyecto feminista más amplio. Según esta medida, no es el contenido de la demanda sino la práctica colectiva de exigir la demanda lo que determinará si lo que ganemos «será una victoria o una derrota» (Dalla Costa y James, 1973: 53, n. 17).

Conclusión

Aunque he enfatizado las dimensiones más visionarias de la demanda de renta básica, quiero concluir con una reiteración de su pragmatismo, insistiendo en que —tomando prestadas las palabras de la cita del inicio del capítulo— como objetivo no es solo «visionario y utópico» sino también «necesario y realista»

(Taylor, 1983: ix). En primer lugar, ofrece una ayuda tangible a trabajadores y trabajadoras diversas con diferentes posiciones. Sus beneficios incluyen el muy necesario apoyo para quienes están en desempleo, subempleo y precariedad; una posición más fuerte desde la cual negociar mejores términos y condiciones de trabajo; una medida de alivio de las fuerzas económicas que pueden constreñir las elecciones de pertenencia familiar y la formación del hogar; y el apoyo al trabajo doméstico y de cuidados no asalariado que durante mucho tiempo ha sido central en las agendas políticas feministas. En segundo lugar, la renta básica reconoce e intenta abordar las tendencias económicas que hacen que el actual sistema de distribución del ingreso sea cada vez más inadecuado. Cuando los sectores productivo y reproductivo de la economía no son solo interdependientes sino que se penetran mutuamente; cuando la productividad de nuestras prácticas a menudo excede el campo de lo que está incluido en la relación salarial y cada vez es más aleatorio lo que se paga o no se paga; cuando el modelo de empleo a tiempo completo, seguro y para toda la vida es cada vez menos plausible como norma social; y cuando las prestaciones asociadas al trabajo son cada vez más difíciles de recibir, un nivel básico garantizado de renta nos ofrece un modo más racional de asignación de ingreso. Los autores de *El manifiesto postrabajo* argumentan que «lo que en el pasado se calificaba de utópico ahora debe ser reconocido como una “necesidad práctica”» (Aronowitz *et al.*, 1998: 69). Al perseguir una alteración más sustancial de la relación salarial, la demanda de renta básica intenta abordar las realidades del trabajo posfordista, en lugar de seguir ignorándolas o negándolas, para ofrecer cierta seguridad en una economía de precariedad.

4. «Tiempo para lo que queramos».

El trabajo, la familia y la demanda de reducción de jornada

La mujer se ve perjudicada por su sexo y perjudica a la sociedad cuando copia como una esclava el patrón de avance del hombre en el mundo profesional o cuando se niega totalmente a competir con el hombre. Pero si tiene la visión de construir un nuevo plan de vida propio, puede cumplir con los compromisos de su profesión y de la política, así como con el matrimonio y la maternidad con la misma seriedad.

Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, 1963.

Soy como cualquier mujer moderna y trato de tenerlo todo: un marido cariñoso, una familia. Simplemente me gustaría tener más tiempo para salir a buscar las fuerzas oscuras para unirme a su cruzada infernal, eso es todo.

Morticia Addams, *Addams family values*
[*La familia Addams 2*], 1993.

Muchas de las deficiencias del feminismo liberal del inicio de la segunda ola son ya bien conocidas. Por ejemplo, tomemos la receta de Betty Friedan en 1963 de las carreras para las mujeres (que ella distinguió de los meros «empleos») como alternativa al mandato cultural de la domesticidad. Como desde entonces han señalado sus críticas feministas, la experiencia de la mayoría de las mujeres en el trabajo asalariado no era entonces ni es ahora

lo que Friedan tenía en mente cuando se mostraba tan elocuente respecto a las numerosas recompensas de un compromiso profesional serio, disciplinado y para toda la vida. La mayoría de mujeres en Estados Unidos se preocupan menos de poder romper el techo de cristal que de no caerse en un suelo estructuralmente inestable. Centrada como estaba en una población muy específica de mujeres estadounidenses blancas y de clase media, Friedan ignoró en buena medida las realidades de un mercado laboral dual constituido en parte por las divisiones del trabajo por género y raza, cuyos polos han seguido moviéndose por separado desde 1963. A las esperanzas bastante austeras de las mujeres en el mercado laboral, añadamos los desafíos de la monomarentalidad o la obstinada persistencia de la división generizada del trabajo en la familia heterosexual, y el resultado es una economía del tiempo cada vez más estricta con las mujeres, con cada vez más horas de trabajo y menos tiempo libre que los hombres (ver Sirianni y Negrey, 2000: 62-63).

Sin embargo, un aspecto de esta herencia que no se ha confrontado adecuadamente es la valorización del trabajo. La celebración de Friedan del trabajo asalariado como medio de estatus social y desarrollo personal, y como refugio frente a las asunciones culturales de la domesticidad femenina, continúa influyendo en los marcos analíticos feministas y en las agendas políticas. En general, las feministas que hoy en día abordan las cuestiones del trabajo se centran en la lucha por más y mejor trabajo y tienden a desatender la posibilidad de luchar también por trabajar menos. Como vimos en el capítulo anterior, la tradición de la campaña por un salario para el trabajo doméstico —con sus demandas de más dinero y menos trabajo— nos ofrece una alternativa importante a esta tendencia protrabajo. La demanda de dinero en forma de renta básica fue el foco del último capítulo; aquí quisiera abordar más directamente la demanda de reducción de jornada como parte de la política contra el trabajo y de los imaginarios más allá del trabajo. Con este fin, también será importante un segundo aspecto de la herencia del salario para el trabajo doméstico: el reconocimiento de los vínculos entre el trabajo y la familia y la insistencia de que la lucha contra uno debe incluir una lucha contra el otro. Nuevamente, la inclusión del trabajo doméstico no asalariado plantea un desafío considerable, en este caso, a la política del tiempo de trabajo. Como veremos, un análisis de la relación

entre el trabajo asalariado y la familia nos será crucial para pensar qué se considera tanto trabajo como su reducción. Ese análisis también contribuirá a mostrar las deficiencias de la defensa más conocida de la reducción de jornada, que Friedan misma abrazó posteriormente, como un modo de ampliar el tiempo familiar y así contrarrestar lo que ella llamó «la verdadera amenaza económica a los valores familiares» (1997: 13).

Siguiendo el modelo de un salario para el trabajo doméstico en otro aspecto más, la demanda de reducción de jornada se concibe aquí no solo como un llamamiento a la reforma sino también como perspectiva y como provocación. Por un lado, es una demanda de reducción de horas de trabajo para mejorar la calidad de vida; aquí tomaré la fórmula de una jornada de seis horas sin disminución de salario. Quiero enfatizar que no me centraré en los intentos de reorganizar los horarios laborales (por ejemplo, a través de las opciones de horario flexible) sino más bien en los intentos de reducir el número de horas que la gente trabaja —una reducción que, además, no implicaría un recorte de salarios (a diferencia de la mayoría de las formas de trabajo a tiempo parcial)—. Por otro lado, como hemos visto, una demanda es más que una simple propuesta de política pública: incluye también las perspectivas y provocaciones que influyen y emergen de los discursos y las prácticas mediante las cuales se promueve. Además de presentarse como una reforma útil, la demanda de reducción de jornada también se basa en, y es potencialmente generadora de, una perspectiva crítica y visiones alternativas a la organización actual del trabajo y a los discursos dominantes que lo rodean. Así, además de identificar un objetivo concreto específico, el movimiento por la reducción de jornada también puede servir para provocar un cuestionamiento de la estructura básica del trabajo y las necesidades, deseos y expectativas que se le atribuyen.

La lucha por el tiempo ha sido central en la historia del desarrollo capitalista. Marx cuenta parte de esta historia en su capítulo sobre la jornada laboral en *El capital*. Según su versión, la lucha obrera en torno a la duración de la jornada laboral fue un punto de inflexión en el proceso de industrialización; de hecho, fueron los éxitos de la lucha proletaria por la reducción de jornada los que provocaron que el capital mecanizara la producción y girara así su orientación del plusvalor absoluto al plusvalor relativo (Marx, 1976: 340-416; véase también Cleaver, 2000: 89).

El aumento en la productividad ayudó a establecer el escenario para lo que Marx se imaginó como un nuevo tipo de libertad; para él, constituía un prerrequisito básico al cual seguiría la continua reducción de la jornada laboral (2009: 1044). En Estados Unidos, la lucha por la reducción de la jornada diaria y semanal fue el punto central del movimiento obrero hasta el final de la Gran Depresión. La insistencia en la reducción de jornada se veía como una importante fuente de solidaridad, una demanda que podría mantener unida una coalición de diferentes tipos de trabajadores. Tal y como señaló Samuel Gompers durante la lucha por la jornada de ocho horas: «Por mucho que difieran sobre otros asuntos... todos los hombres de trabajo... se pueden unir en torno a esto» (cit. Rodgers, 1978: 156). Las trabajadoras mujeres tendían a estar particularmente interesadas en tales demandas (Roediger y Foner, 1989: 164). El apoyo a la reducción de jornada alcanzó su punto álgido a principios de los años treinta, cuando sus diversos exponentes aplaudieron la idea como una manera —depende de cada exponente— de aumentar la productividad, reducir el desempleo, aumentar los salarios, fortalecer la familia, generar tiempo para los deberes domésticos o aumentar el tiempo libre. En 1933, incluso el Senado aprobó el proyecto de ley del senador Hugo Black que limitaba la semana laboral a treinta horas durante la Depresión, algo que poco después fue abandonado en favor de la preferencia de la administración Roosevelt de crear empleo en vez de reducir trabajo. Como señala Benjamin Kline Hunnicutt (1996: 34), en el mismo periodo en que creció el apoyo del gobierno al «derecho a trabajar» en un empleo a tiempo completo, el movimiento por la reducción de jornada perdió impulso. La creación de empleo, antes ridiculizada por los activistas sindicales como un «hacer trabajar», emergió como una pieza central de la ideología económica estadounidense. La demanda de reducción de jornada se dejó de lado y cada vez quedó más asociada a las trabajadoras, dejando a las obreras feministas de posguerra, como dice Dorothy Sue Cobble, «con una política de tiempos principalmente diseñada pensando en los hombres» (2004: 140-141). Aunque los intentos de conseguir un año laboral y una vida laboral más corta continuaron en el periodo de posguerra (por ejemplo, a través de los días de vacaciones y de las prestaciones de jubilación), en Estados Unidos —a diferencia de Europa— no ha habido un progreso sustancial

hacia una reducción de la jornada diaria y semanal desde 1939 (ibídem: 139-40; Roediger y Foner, 1989: 257-259).¹

Sin embargo, en la actualidad, la reducción de jornada se está volviendo a abrir camino en la agenda amplia del pensamiento y la política estadounidense. Este resurgimiento revive y reinventa varios elementos del legado histórico de la idea. Sin embargo, algunos de los enfoques actuales tienen más potencial para las feministas que otros. Uno de los problemas, como veremos, es que algunas de las estrategias mediante las cuales esta demanda se puede promover como política pública podrían limitarla como perspectiva y como provocación. Como ejemplo, podría decirse que una de las estrategias más eficaces empleadas en movimientos anteriores fue exigir límites en la jornada laboral de las mujeres sobre la base de que las jornadas largas amenazaban su salud. Una vez se lograba, entonces el precedente podía usarse para asegurar la reducción de las jornadas de los hombres. Nos podemos imaginar cómo el despliegue del tropo de la fragilidad femenina, la narrativa del rescate y el ideal de la protección masculina pudieron haber aumentado la legibilidad y el atractivo de la demanda. Así pues, aunque esto mejoró las perspectivas del éxito de la reforma, en la medida en que esta afirmación de la diferencia de género se basaba y reproducía los estereotipos de género tradicionales, mostró límites claros a la hora de generar una perspectiva crítica más amplia y un marco de diálogo público sobre la calidad y la cantidad de trabajo en las vidas de mujeres y hombres. Lo que puede hacer más atractiva a una demanda, no necesariamente la mejora como perspectiva del presente o como provocación hacia un futuro diferente.

Entonces, ¿qué queremos cuando demandamos una reducción de jornada y qué querríamos hacer en esas horas? La manera de enmarcar la propuesta tendrá consecuencias para su eventual éxito como demanda persuasiva y como perspectiva provocadora. Como demanda, debería apelar de un modo amplio, es decir,

¹ Para una excepción interesante, véase la historia de Hunnicutt (1996) de la jornada de seis horas de Kellogg's, que inicialmente se introdujo en los años treinta y se mantuvo hasta mediados de los años ochenta. La historia de género del caso Kellogg's es interesante tanto porque las mujeres fueron las más firmes defensoras de las seis horas como porque esta feminización jugó un papel en la devaluación y derrota final de la reducción de la jornada.

debería ser relevante para algo más que una pequeña minoría de trabajadores y trabajadoras y debería ser potencialmente eficaz como modo de mejorar sus vidas. Además, una demanda feminista de reducción de jornada debería ampliar qué es lo que se reconoce como trabajo e incluir análisis feministas de su valor. Más allá de la afirmación de una propuesta específica de política pública, como hemos visto, exigir demandas también es afirmar una agenda discursiva particular. La utilidad de este enfoque, tratar la reducción de jornada en estos términos, está en que nos permite tener en cuenta que esta demanda podría proporcionarnos un vocabulario y un marco conceptual para nuevas formas de pensar la naturaleza, el valor y el sentido del trabajo en relación con otras prácticas. Con esto en mente, en las páginas siguientes construiré una argumentación de lo que podría conseguir en Estados Unidos un movimiento feminista contemporáneo por la reducción de la jornada y cómo podría concebirse de manera más fructífera. La discusión se organizará en torno a tres casos diferentes de reducción de jornada que se han avanzado recientemente: uno que demanda una reducción de la jornada como medio para asegurar más tiempo para la familia y otros dos que reducen el énfasis, aunque de diferentes maneras, en la familia como el fundamento principal para reducir el trabajo. Para cada uno de estos tres enfoques, un texto representativo servirá para ilustrar algunas de sus ventajas y desventajas.

Menos trabajo y más familia

La razón más común para la reducción de jornada —y por eso es el primer argumento que quisiera abordar— es que quedaría más tiempo para la familia. Este enfoque tiene un poder particular porque el énfasis en la familia resuena cómodamente en las principales prioridades políticas tanto de la izquierda como de la derecha. Después de todo, muchas figuras relevantes de todo el espectro ideológico asumen con frecuencia que la familia es la fuente de la motivación política popular y la base del juicio político. Además, aprovechar este discurso familiar sitúa la demanda de reducción de jornada en los términos de un tema tan fácil de articular como el de la conciliación del trabajo y la familia. Sin embargo, a pesar de estas ventajas, considero que

esta es la razón menos convincente para la reducción de trabajo. Como veremos, organizar el discurso crítico sobre el trabajo y la lucha por la reducción de jornada alrededor de la idea de familia esconde muchas trampas.

Arlie Russell Hochschild presenta una versión particularmente rica y perspicaz del enfoque centrado en la familia en *Las ataduras del tiempo: cuando el trabajo se parece al hogar y el hogar al trabajo* (1997). En ese libro, Hochschild intenta confrontar lo que para ella es un enigma importante: ¿por qué en una de las 500 compañías «que ayudan a conciliar con la familia» de la revista *Fortune* (que ella llama *Amerco*) hay tan pocas empleadas y empleados que se aprovechen de los diversos programas que ofrecen reducción de jornada para madres y padres, a pesar incluso de que dicen sentirse agotadas por las largas jornadas que dedican al trabajo y al hogar? La respuesta de Hochschild, basada en un estudio de las políticas de la compañía y de entrevistas con sus empleados y empleadas, es que debido a que el trabajo se parece cada vez más al hogar y el hogar cada vez más al trabajo, las personas entrevistadas tienden a preferir pasar más tiempo en el trabajo y menos en casa.² La autora afirma que los estadounidenses viven en una cultura que cada vez más devalúa el trabajo no remunerado de la crianza mientras sobrevalora el trabajo remunerado, reforzándose así el relativo atractivo del trabajo respecto a la familia. Estas ataduras al tiempo imponen obviamente mucho estrés y tensiones en madres y padres, pero según ella es particularmente perjudicial para las criaturas. Lo que se necesita, concluye Hochschild, es un movimiento por el tiempo que se centre en la reducción y flexibilización de la jornada laboral para crear más tiempo para estar con la familia.³

² Hochschild reconoce también otras posibles razones, como la necesidad o el deseo de dinero, la presión sobre los trabajadores y trabajadoras para que demuestren su compromiso a través de la cantidad de horas que trabajan y, en última instancia, el miedo a perder sus empleos. Pero al argumentar que «todas estas fuentes de inhibición no daban cuenta completamente de la falta de resistencia de los padres y madres trabajadoras de *Amerco* frente a la invasión del tiempo de trabajo en su vida familiar», la autora enfatiza en cambio su propia explicación (1997: 197-198).

³ Cabe señalar que Hochschild defiende tanto la jornada reducida (aunque ella no toma la perspectiva de un movimiento por las seis horas *per se*) como varias formas de horario flexible.

Hochschild escribe con elocuencia y simpatía sobre las luchas de las personas para reconciliar los placeres y demandas del trabajo con la vida fuera del trabajo, y nos muestra de forma inteligente un caso muy oportuno para un movimiento que nos obligue a repensar las asunciones y valores de esta cultura obsesionada con el trabajo. En efecto, Hochschild despliega el conocido discurso de «la conciliación del trabajo y la familia» —que en una de sus versiones dio forma a las políticas de conciliación que investigó en *Amerco*— para plantear un desafío mucho más sustancial a la presente organización del trabajo que lo que circula en los departamentos de recursos humanos. El problema con esta lógica de reducción de jornada es que, en último término, no puede evitar invocar y reforzar los mismos valores familiares conservadores o neoliberales presentes de manera prominente en los debates públicos y en iniciativas legislativas recientes. Hay una serie de puntos en los que el análisis de Hochschild habilita y permite la entrada de estos discursos familiares normativos. La discusión que sigue se enfocará en cinco elementos que visibilizan que esta autora reproduce una concepción restrictiva y prescriptiva de la familia. Más que ser específicos de esta investigación en particular, diría que estos problemas son comunes y hasta cierto punto inevitables en cualquier análisis que privilegie a la familia como fundamento de la reducción de trabajo. De hecho, una de las razones por las que este texto en particular es tan interesante es que esta contribución más contemporánea, en contraste con los trabajos clásicos del primer feminismo liberal, atiende a la diversidad de las prácticas domésticas y, aún así, en sus últimos análisis no consigue distanciarse del discurso de la familia tradicional.

Desde una perspectiva feminista, Hochschild es claramente sensible a los peligros de privilegiar un modelo tradicional de familia pero utiliza los patrones de ese modelo para formular su crítica de la organización del trabajo asalariado. Por ejemplo, es fundamental para su análisis lo que surge en el relato como un estándar del «tiempo dedicado a los hijos», un valor que las madres y los padres trabajadores entrevistados ignoran continuamente. Ante las presiones temporales, Hochschild señala que las madres y padres «robaban» tiempo de estar con sus hijos (1997: 192). Incluso en relación con una pareja que relataba que sus hijos no sufrían falta de tiempo con sus padres, Hochschild mostró su desacuerdo, alegando que «en realidad, se cuidaba a las

criaturas como si estuvieran en una elaborada cadena de montaje tipo Rube Goldberg, cambiándose continuamente de un “puesto de trabajo” al otro» (ibídem: 189-190). También rechaza diferentes estimaciones de cuánto tiempo necesitan estar los niños con sus padres: «Al responder a las abrumadoras demandas de tiempo, algunos padres y madres de *Amerco* decidieron que en realidad todo estaba bien en casa, que las familias simplemente no necesitaban tanto tiempo o atención como se podía imaginar» (ibídem: 221). Afirma que negarse a reconocer «una necesidad como una necesidad» es un modo de «defenderse para evitar tener que reconocer los costes humanos del tiempo perdido en el hogar» (ibídem: 229). Así, deberíamos suponer que los padres y madres se negaban a aceptar las verdaderas necesidades de sus hijos cuando pensaban que por las noches no siempre requerían una cena caliente o que los baños diarios eran innecesarios (ibídem: 228). Esta noción de la cantidad de tiempo que los niños necesitan de sus madres y padres, que se presenta como incontestable y sin su propia historia, opera en el argumento de Hochschild como una posición aparentemente neutral desde la cual criticar los horarios y los valores del trabajo contemporáneo. No obstante, por supuesto, el modelo de crianza intensiva que ella plantea como norma no es natural ni tampoco incontestable —una conclusión de la que podrían dar cuenta muchas de las «negaciones» y rechazos a ese modelo que aparecen en sus entrevistas—. El problema es que el estándar del «tiempo infantil» —qué necesitan, cuándo y de quién— está conectado con, y es posible gracias a, un modelo familiar caracterizado por una mujer no asalariada que está en casa a tiempo completo, un modelo que siempre ha sido exclusivo de algunas familias y que cada vez está menos disponible. Como señala Sharon Hays: «No se puede simplemente *extraer* separadamente la división generizada del trabajo de este cuadro, ya que el aislamiento y la protección de ese hogar dependían absolutamente de tener una persona totalmente dedicada a su mantenimiento» (1998: 31). Aunque en algunos aspectos pueda parecer neutral e inclusivo para amplias formaciones domésticas, la argumentación de Hochschild privilegia implícitamente ciertas prácticas y formas familiares sobre otras.

Además de privilegiar un modelo familiar específico, su análisis tiende también a naturalizar la familia de tal forma que establece su diferencia y su superioridad respecto al trabajo.

Por ejemplo, esta naturalización de la institución de la familia surge del contraste con una particular comprensión del mundo del trabajo. En *Amerco*, los gerentes animaban a los empleados a sentirse parte de «la familia *Amerco*» y reforzaban los lazos «familiares» entre los compañeros de trabajo. Como lo describe Hochschild, «desde arriba esta cultura fina se transmitía a todas las capas» (1997: 18). En sus entrevistas, «se oía muy poco sobre reuniones festivas de familia extensa, mientras que durante todo el año los empleados acudían en masa a los muchos encuentros rituales patrocinados por la compañía» (ibídem: 44). Estas relaciones en el trabajo, sugiere la autora, son menos sustanciales y menos auténticas porque no son naturales ni voluntarias. Por supuesto, basta recordar la asiduidad con la que el lenguaje de los valores familiares figura en el discurso político o consultar la Ley de Defensa del Matrimonio para reconocer que la institución de la familia tiene sus propios discursos de gestión diseñados para fabricar el consentimiento y ajustar a los individuos a roles preconcebidos. Sin embargo, Hochschild expresa su preocupación por la «sorprendente» cantidad de vida familiar que «se ha convertido en una cuestión de ubicar eficientemente a las personas en espacios de actividad prefabricados» (ibídem: 212), como si eso no fuese precisamente lo que ya era la institución de la familia, como si pensara que la posición, las responsabilidades y el comportamiento que cada uno tiene en la familia hubiese sido alguna vez una cuestión de elección individual puramente singular y orgánica. Mientras que las relaciones de trabajo se fabrican desde arriba, ella sugiere que las relaciones familiares surgen espontáneamente desde abajo; en la medida en que ella caracteriza las relaciones de trabajo como estrechas e inauténticas, podemos suponer que las relaciones familiares son —o deberían ser (aquí hay tensiones)— algo sustancial y elemental.

Además, Hochschild recurre en ocasiones a una visión nostálgica de la familia. En su explicación crítica de la relación actual entre trabajo y familia, esta nostalgia se muestra en una apelación al ideal histórico de las esferas separadas, por ejemplo, en sus referencias a cómo aquello que había sido un refugio —en este caso, de trabajo desalienado— ahora está contaminado por el trabajo: la familia está adquiriendo un tono «industrial» y «taylorizado» y los padres y madres han «perdido habilidades»; los niños son arrastrados en una «cinta transportadora de

cuidado»; las tareas domésticas están cada vez más «externalizadas» y la televisión y otras mercancías reemplazan el «entretenimiento familiar» (ibídem: 45, 49, 209, 190, 232, 209-210). Las alusiones de Hochschild a la degradación del trabajo artesanal preindustrial y a la novedad del grado de intromisión del trabajo en la familia le sirven para afirmar su tesis de que es tanto deseable como posible volver a separar las dos esferas en tanto valoremos de nuevo el hogar y le dediquemos más tiempo y esfuerzo. Es evidente que esta imagen nostálgica puede ser útil para atraer e inspirar a muchas personas de forma que apoyen la defensa de la familia y desafíen el predominio del trabajo que la amenaza.

Pero el intento de cuestionar la sobrevaloración del trabajo asalariado que las ideas tradicionales de trabajo promueven mediante la revalorización del trabajo no asalariado del hogar predispone a Hochschild a una moralización de la familia. En su opinión, lo que necesitamos es una mayor «“inversión emocional” en la vida familiar en una era de desinversión y desregulación familiar» (ibídem: 249). De hecho, la estrategia de Hochschild parece consistir en desafiar el conjunto de los valores tradicionales asociados al trabajo asalariado en los imaginarios individuales y sociales pero a través de la remoralización del trabajo en la familia, exigiendo renovados votos de compromiso con ésta y disputando que es ahí donde deberíamos poner más tiempo y energía. Esta estrategia no solo se arriesga a una especie de santificación del trabajo doméstico que sigue resonando de forma problemática con las asunciones convencionales respecto a la domesticidad natural o socialmente necesaria de las mujeres, sino que el intento de revalorizar el trabajo doméstico y de cuidados no asalariado replica las mismas ideas sobre las virtudes morales del trabajo que pretendía cuestionar. En lugar de desafiar los valores laborales tradicionales que están vinculados al trabajo asalariado, corre el riesgo de simplemente ampliar su alcance. En mi opinión, usar la moralización del trabajo no asalariado para argumentar a favor de la reducción del trabajo asalariado impide un cuestionamiento más amplio y apremiante de los valores dominantes del trabajo.

Por último, a pesar del compromiso y el talento de Hochschild para desmitificar la familia, usarla para criticar el trabajo la lleva a idealizarla. Advertir de los daños que las largas jornadas infligen hoy en día en las familias no es incompatible con

reconocer problemas fundamentales en la institución familiar que, de hecho, la invalidan como alternativa y como motivo para demandar la reducción del tiempo de trabajo. Me llama la atención que Hochschild no desarrolle en este texto la cuestión de la división de género del trabajo doméstico, a pesar de su excelente trabajo previo sobre el asunto (1989) y de la frecuencia con la que se planteó ese problema en las entrevistas que relata. No es que no preste atención a la distribución del trabajo doméstico y de cuidados sino que, cuando revisa este tema, en vez de describir simplemente la división y los conflictos que genera, presenta el problema como algo más accesorio que esencial en la forma de familia que defiende. Sin embargo, en sus entrevistas, aparece mucho la división por género del trabajo en el hogar practicada e identificada en las mujeres como una fuente de presión e insatisfacción con la vida familiar, lo que sugiere la necesidad de una crítica más directa de la familia. Si buscamos una explicación alternativa, quizás el problema no es que el trabajo sea algo muy bueno, atractivo y satisfactorio para las personas que entrevistó, sino que en la vida familiar se dan problemas muy importantes. En la medida en que estos problemas pueden hacer que la familia no sea una alternativa al trabajo sino algo que igualmente merece ser reformado, prestarles más atención podría haber llevado a romper con la línea argumental centrada en la familia.

Estos elementos de su argumento —la tendencia a privilegiar una forma de familia sobre otras, y naturalizar, moralizar, infundir nostalgia e idealizar a la familia— sirven para dar autoridad tanto a la crítica de Hochschild de las actuales prácticas laborales como a la visión de sus alternativas específicas. Pero estos elementos también permiten y perpetúan un modelo normativo de familia, un ideal de vida familiar que es profundamente problemático desde una perspectiva feminista y que se ha utilizado como un estándar desde el cual condenar todo tipo de prácticas relacionales y patrones de hogar. Su análisis también tiende a pasar por alto la división de género del trabajo en la familia tradicional.

Por supuesto, ninguna de estas formas de dibujar la familia es inherente al argumento «menos trabajo y más familia»; de hecho, se podría tratar la reducción de trabajo sin evocar un modelo de familia estrecho y prescriptivo, lo que la propia Hochschild hace a menudo. En mi opinión no es que esta versión de la familia sea necesaria para esa perspectiva, sino que se trata de una tentación

retórica incorporada en la línea argumental. Tanto para las autoras como para las lectoras, esta es la trampa que establece este argumento cuando en el contexto actual confía de un modo tan central en el tropo de la familia. Por ejemplo, si bien es cierto que «para concluir que nuestra sociedad necesita hacer frente a un problema importante», «no es necesario comparar» la infancia de quienes tienen padres con largas jornadas «con la infancia perfecta de un pasado mitológico» (ibídem: 248), también es fácil verse arrastrado por la tentación. Para algunas personas esta estrategia podría hacer que la demanda de reducción de jornada fuese más inteligible y atractiva, pero lo sería a un alto precio: la fuerza de la demanda se paga esencialmente con el coste de su capacidad como perspectiva feminista crítica. En vez de apropiarnos de este discurso de la familia con fines feministas, hay maneras más prometedoras de definir la demanda de reducir la jornada y de darle forma como perspectiva.

Menos trabajo para «lo que queramos»: descentrar la familia

La solución podría ser sacar a la familia de las razones para la reducción de jornada; el segundo enfoque que quiero tratar lo hace atendiendo a un conjunto más amplio de razones y beneficios. Un ejemplo inspirador se puede encontrar en *El manifiesto posttrabajo* de Stanley Aronowitz *et al.* (1998). Su reivindicación de una semana de treinta horas con jornadas de seis horas sin reducción de salario es parte de una visión y una agenda más amplia respecto a una sociedad más allá del trabajo que estos autores proponen como respuesta a las actuales condiciones y tendencias económicas en Estados Unidos. Señalan un aumento de las horas de trabajo —ya sea a través de horas extras, de la colonización del trabajo sobre el tiempo de no-trabajo o por necesitar varios trabajos temporales o a tiempo parcial— y argumentan que «es hora de un discurso que imagine alternativas y que de cuenta de la dignidad humana más allá de las condiciones de trabajo. Es hora de demandar y conseguir la semana de treinta horas» (ibídem: 64). La reestructuración económica, el cambio tecnológico y la reorganización del trabajo erosionan cada vez más la seguridad laboral, mientras que, al mismo tiempo, «irónicamente las virtudes del trabajo se glorifican cada vez más insistentemente»

(ibídem: 40). Al argumentar que debemos pensar críticamente la ética del trabajo e imaginar otras posibilidades de futuro, los autores intentan esbozar una agenda política más allá del trabajo empujada por una propuesta de «jornadas laborales reducidas, salarios más altos y, lo mejor de todo, nuestra capacidad para controlar mucho más nuestro propio tiempo» (ibídem: 33). Con el declive del trabajo bien remunerado, seguro y a tiempo completo, nos sugieren que lo que en el pasado se consideró un lujo inalcanzable es una necesidad cada vez más económica (ibídem: 64, 69).

El movimiento por la reducción de jornada está vinculado en esta formulación con una propuesta social muy diferente de la del enfoque centrado en la familia. En contraste con la mirada de un tiempo de no-trabajo dedicado a la familia, los autores del *El manifiesto postrabajo* presentan un conjunto de posibilidades mucho más amplio, como tener más tiempo para la familia, la comunidad y la política (ibídem: 70). A continuación, analizaré las ventajas específicas de esta concepción más amplia de los objetivos de la reducción de trabajo. Aquí quiero visibilizar una posibilidad más que los autores presentan: más tiempo para «lo que más nos guste» (ibídem: 76). Al insistir sobre esto, vuelven a poner sobre la mesa un objetivo importante, el tiempo para el ocio, que de hecho algunos académicos han colocado como el objetivo más importante de los movimientos anteriores por la reducción de jornada: (Hunnicutt, 1996: 52). Si recordamos el eslogan del movimiento por las ocho horas —«ocho horas de trabajo, ocho horas de descanso y ocho horas para lo que queramos»— este enfoque reconoce que una parte importante de «lo que queramos» es el disfrute del tiempo libre. En vez de, por ejemplo, apelar principalmente a las normas de responsabilidad familiar, esta formulación propone alentar el movimiento por la reducción de jornada no solo por el deber sino también por la expectativa del placer.

A pesar de las muchas ventajas de este enfoque (otras se discutirán después), está limitado en un aspecto: el análisis no atiende adecuadamente al día de trabajo completo. Como resultado, la reducción de jornada para el trabajo asalariado puede llevar a una reducción en el total de horas de trabajo para los hombres, pero no siempre para las mujeres. Si en el periodo del movimiento por las ocho horas, «lo que queramos» para los trabajadores masculinos a menudo no incluía realizar su parte

del trabajo reproductivo no asalariado, los estudios sobre la división del trabajo doméstico no nos dan muchas razones para una mayor esperanza en la actualidad. Dada la privatización actual de la reproducción social y su división de género, incluso si disminuyera el tiempo de una mujer asalariada en su empleo, su trabajo en el hogar —tareas domésticas, trabajo de consumo, cuidado infantil y de personas mayores— podría extenderse fácilmente hasta llenar ese tiempo extra. En la medida en que no se impugne la organización actual del trabajo doméstico y los empresarios puedan seguir diferenciando a trabajadores y trabajadoras sobre la base de la responsabilidad que asumen o no en el ámbito reproductivo, es más probable que se nos ofrezca lo que se alega que son soluciones para el problema de las largas jornadas —más trabajo a tiempo parcial, tiempo flexible, horas extra y pluriempleo— a que ganemos jornadas reducidas para todos los trabajadores y trabajadoras. La cuestión es que cualquier contabilización del tiempo de trabajo debe incluir una contabilización del trabajo no asalariado socialmente necesario, y cualquier movimiento por la reducción del tiempo de trabajo debe incluir un desafío a su actual organización y distribución.⁴ Si bien los primeros movimientos por la reducción de jornada daban por sentado la división de género del trabajo reproductivo privatizado en el corazón del ideal de la familia moderna, hoy en día un movimiento feminista por la reducción de jornada sin duda debe confrontar y disputar activamente tanto la falta de apoyo social como la división de género de ese trabajo. Esta falta de atención al día completo de trabajo también complica el intento de impugnar no solo los horarios laborales sino también la ética del trabajo. Tal y como ocurría en los enfoques centrados en la familia, el esfuerzo por hacer frente a la moralización del trabajo asalariado quedará constreñido, en el mejor de los casos, y infructuoso, en el peor, si no se consigue extender la crítica de los valores productivistas al trabajo doméstico no asalariado; y esto en la medida en que queda intacta la moralización de este trabajo, la idea de que es a lo que debemos dedicar nuestra vida.

⁴ Véase en Luxton (1987: 176-177) un argumento similar sobre la importancia de vincular el activismo sobre el tiempo de trabajo con las preguntas sobre la división de género del trabajo doméstico.

En este razonamiento y propuesta de reducción de jornada, «más tiempo para lo que queremos», el ámbito de la familia no se privilegia. Más bien, el problema es que prácticamente se ignora. Esta demanda quedará limitada en la medida en que no dé cuenta adecuadamente de los vínculos mutuamente constituyentes entre trabajo y familia —o más bien, en otros términos, entre la organización actual del trabajo asalariado y el trabajo doméstico no asalariado—. El sistema salarial, los procesos de trabajo, la ética del trabajo y los modos de subjetividad laboral están íntimamente ligados a las formas de parentesco, las prácticas domésticas, la ética familiar y los modos de subjetividades generizadas. Los intentos de desafiar o reformar cualquiera de estos —como los horarios y los valores dominantes del trabajo asalariado— deben tener en cuenta la complejidad de estas tramas.

No solo los salarios —estoy pensando aquí en el «salario femenino» y el «salario familiar»— sino también las jornadas se construyeron históricamente haciendo referencia a la familia. Es decir, cuando poco después de la Segunda Guerra Mundial la jornada de ocho horas y la semana de cinco días se convirtieron en el estándar del trabajo a tiempo completo, se presumía que el trabajador —que típicamente se imaginaba como un hombre— tenía el apoyo de una mujer en el hogar (aunque este fue, por supuesto, un arreglo predominantemente de clase media blanca, no es necesariamente que sea cierto para toda la sociedad a la hora de funcionar eficazmente como norma social y herramienta política). Si en vez de ello el trabajador masculino se hubiese considerado responsable del trabajo doméstico no asalariado, hubiera sido difícil imaginar como viable que trabajara un mínimo de ocho horas al día. Como ha argumentado Juliet Schor (1997: 49-50), este sistema de jornada nunca podría haber evolucionado sin la división del trabajo por género y las altas tasas de tiempo completo en el hogar que las mujeres tenían en ese momento de la historia. A su vez, esta división del trabajo basada en el género como ideal normativo fue respaldada en algunos casos por el trabajo doméstico asalariado, que a su vez estuvo marcado no solo por el género sino también por las divisiones raciales (por ejemplo, véase Glenn, 1999: 17-18). Estas divisiones por género y raza fueron también las que permitieron al movimiento obrero de la posguerra enfocarse en las cuestiones de las horas extra y los salarios más que en la reducción del tiempo de trabajo. Incluso hoy

en día, los presupuestos sobre la forma de la familia y la división de género del trabajo reproductivo continúan determinando y haciendo posibles los nuevos tipos y horarios de trabajo. Así, por ejemplo, algunos estudios sugieren que cuando la fuerza de trabajo está compuesta principalmente por mujeres, es más probable que los empresarios utilicen a trabajadoras a tiempo parcial para mantener la flexibilidad; de hecho, ciertos empleos están estructurados para que sean a tiempo parcial en tanto generalmente los ocupan mujeres (Beechey y Perkins, 1987: 145). Así, el trabajo a tiempo parcial de las mujeres —que a menudo cuenta con bajos salarios, pocas o ninguna prestación y pocas oportunidades de promocionar— sigue justificándose en referencia a la posición asumida por las mujeres como salario secundario y trabajadoras reproductivas no asalariadas. Por el contrario, los hombres son más propensos a proporcionar flexibilidad al trabajar horas extras (Fagan, 1996: 101; Williams, 2000: 2). Tanto la jornada a tiempo completo como las horas extraordinarias solo pueden entenderse en la medida en que todavía se de por hecho que otra persona asumirá la responsabilidad principal del trabajo doméstico. Lo que quiero destacar es que el tiempo de trabajo —incluido la jornada completa, la jornada parcial y las horas extra— es un constructo generizado, establecido y sostenido por un ideal familiar heteronormativo centrado en una división tradicional del trabajo por género. Los intentos de desafiar la legitimidad de la jornada de ocho horas deberían hacer visibles y cuestionar estos aspectos de la organización de la reproducción social en la que se basan los horarios de trabajo.

Del mismo modo, cualquier intento de desafiar las formulaciones contemporáneas de la ética del trabajo también debería apuntar a aquellos aspectos del discurso de la familia que ayudan a sostenerla. Por ejemplo, podemos detectar cierto ascetismo en la base tanto de la ética del trabajo como del ideal familiar que los refuerza mutuamente. Uno de los elementos más persistentes de la ética del trabajo a lo largo de la historia de Estados Unidos es la valorización del autocontrol frente a las tentaciones y a lo que Daniel Rodgers caracteriza como una fe en los «efectos higienizantes del trabajo constante» (1978: 123, 12). Este mismo ascetismo productivista, que fue diseñado para fomentar la disciplina en el trabajo y el ahorro, también ha servido para animar el ideal de la monogamia conyugal heterosexual. Por ejemplo, en el siglo XIX

la familia blanca de clase media se idealizó como una forma que podía redirigir los apetitos y deseos sexuales hacia fines productivos (por ejemplo, véase D'Emilio y Freedman, 1988: 57). Podemos ver cómo esto se materializó en los esfuerzos de los reformadores sociales de principios del siglo XX por imponer tanto la disciplina del trabajo burgués como las formas de la familia burguesa en los hogares de inmigrantes (Lehr, 1999: 57; Gordon, 1992). De hecho, la alianza entre la ética del trabajo y este ideal familiar es más visible en la historia de las políticas sociales de Estados Unidos que en ninguna otra parte. Según el relato histórico de Mimi Abramovitz, las políticas del Estado de bienestar han sido conformadas por dos compromisos fundamentales: la ética del trabajo y lo que ella llama la ética de la familia —un conjunto de normas que prescriben formas y roles familiares apropiados que «articulan y racionalizan los términos de la división de género del trabajo» (1988: 1-2, 37)—. Tal vez una de las destilaciones más claras de estos dos sistemas de normas se puede encontrar en la reforma de la política social de 1996 para promover la ética del trabajo y el matrimonio heterosexual —por ejemplo, por medio de los requisitos laborales y el reforzamiento de la responsabilidad paterna—. Por sorprendente que resulte, el trabajo asalariado y el matrimonio son los dos caminos reconocidos socialmente y aprobados políticamente para pasar de lo que se ha llamado «dependencia social» a lo que es definido como «responsabilidad personal» por la Ley de Responsabilidad Personal y Reconciliación con las Oportunidades Laborales. Los medios de comunicación y los debates sobre políticas sociales, anclados en estrechos modelos de trabajo y familia, con frecuencia se centran en la madre soltera pobre —a menudo entendida como racializada— cuyo fracaso asignan a su incapacidad de adaptación al modelo familiar dominante y a los valores hegemónicos del trabajo.⁵

La asociación entre la ética del trabajo y la ética familiar se sostiene a través de formas culturales muy variadas. Se puede ver cómo opera esta interconexión detrás de la interesante coincidencia de etiquetas que marcan la versión masculina y femenina de *tramp*.⁶ La figura del *tramp* masculino [vagabundo],

⁵ Para un análisis crítico de la generización y racialización de las políticas sociales, véase Mink (1998).

⁶ El término *tramp* tiene dos sentidos en inglés, referido a figuras masculinas

visto como una amenaza para el orden social y los valores, se representó prominentemente en el discurso público de fines del siglo XIX hasta principios del siglo XX, cuando la palabra comenzó a designar un juicio moral negativo sobre los modos de sexualidad femenina (Rodgers, 1978: 226-227; J. Mills, 1989: 239). Lo que me interesa aquí es cómo *tramp* funciona como una figura rechazada tanto en el trabajo como en el discurso familiar, como una «imagen de control» que marca en términos comparables la frontera entre lo normativo y lo abyecto.⁷ Contrariamente a los principios centrales de la ética de trabajo y la ética familiar, *tramp* es una figura de autoindulgencia e indisciplina. Tanto los *tramp* masculinos como las *tramp* femeninas son nómadas que se niegan a ser alojados de forma segura en los espacios dominantes institucionales del trabajo y la familia (véase Broder, 2002). Ambos son promiscuos en su falta de voluntad para comprometerse con un patriarca estable, como lo demuestra su falta de lealtad hacia un empleador o hacia un esposo real o potencial. El/la *tramp* se sitúa así frente a los modelos legibles de la masculinidad productiva y la feminidad reproductiva. Dado que la acumulación de propiedades se entendía como uno de los beneficios centrales de una vida disciplinada por el trabajo asalariado y el respeto a la propiedad era una piedra angular de la santidad del matrimonio, los *tramp* tanto masculinos como femeninos violaban una serie de valores sociales fundamentales. Cada una es una figura potencialmente peligrosa que —a menos que sea construida exitosamente como otredad— podría cuestionar los beneficios supuestamente indiscutibles del trabajo o de la familia así como plantar cara a la supuesta naturalidad a la que apelan (véase Higbie, 1997: 572, 562). Así como los *tramp* masculinos —esos «villanos en un tiempo de esforzados trabajadores y ahorradores»— amenazaban con inspirar a los trabajadores leales —que por lo demás se mostraban complacientes con su «desvergonzada rebelión contra todo trabajo»—, la figura de la *tramp* femenina amenazaba los ideales de corrección sexual y los roles de las mujeres en el corazón del modelo de familia burguesa (Rodgers, 1978: 227). Aunque el lenguaje del *tramp* ya no se usa tanto, las ofensas básicas que esta etiqueta señaló continúan

significa «vagabundo» y referido a figuras femeninas, «prostituta». [N. de T.].

⁷ Tomo el término «imagen de control» de Patricia Hill Collins (1991).

registrándose y regulándose por medio de imágenes de control más contemporáneas. La figura racial de la «reina de las prestaciones» [*welfare queen*], en la que se destilan las supuestas violaciones tanto de la ética del trabajo como de la forma normativa de familia, es una de sus reiteraciones más injuriosas.⁸

Mi argumento es que la ética del trabajo y la ética de la familia permanecen juntas por una miríada de hilos históricos, económicos, políticos y culturales. Esto hace que se quede muy corta de miras cualquier propuesta que cuestione los horarios del trabajo asalariado sin abordar la organización y distribución del trabajo no asalariado, y convierte en problemático cualquier intento de degradar los valores laborales existentes mientras se promueve o no se cuestiona la ética de la familia. ¿Cuáles podrían ser los términos de un movimiento por el tiempo que no quede subsumido en el discurso de los valores familiares ni sirva para acrecentar el poder de los valores laborales tradicionales y que —al tener en cuenta el conjunto de nuestras horas de trabajo, tanto asalariadas como no asalariadas— pudiera además ser un movimiento feminista?

Más allá de la ética del trabajo y los valores de la familia

Un movimiento contemporáneo por el tiempo debe sin duda enfocarse en la conexión entre el trabajo asalariado y la vida doméstica; el desafío a las largas jornadas también debe acompañarse de un desafío a la ideología contemporánea de la familia. Recordando la perspectiva del salario para el trabajo doméstico del capítulo anterior, si como Selma James argumenta, el trabajo y la familia son parte integral de la valorización capitalista, entonces «la lucha contra uno es interdependiente de la lucha contra el otro» (Dalla Costa y James, 1973: 12). Un tercer texto, *Los valores de la familia queer: desenmascarar el mito de la familia nuclear* de Valerie Lehr (1999), reconoce la relevancia del hogar para el tema de las horas de trabajo pero trata de evitar el discurso normativo respecto a la familia.

Lehr termina su análisis crítico y su agenda de propuestas para la política familiar gay y lesbiana de Estados Unidos con una

⁸ Broder (2002) también discute esta conexión.

discusión muy breve sobre la demanda de reducción de jornada. Aunque a primera vista esto parezca una conclusión bastante extraña para un libro sobre la familia que al menos inicialmente se centra en examinar la lucha por el matrimonio homosexual, en realidad es el resultado lógico de los esfuerzos de la autora por situar la evolución de los discursos familiares en el contexto de algunas de las exigencias cambiantes de la producción y la acumulación capitalista. Lehr (1999: 171-172) argumenta que, en lugar de seguir permitiendo que el capital y el Estado definan y constituyan qué se reconoce como una familia aceptable, deberíamos buscar estrategias que den a la gente más libertad para determinar sus relaciones íntimas y sociales. La reducción de la semana laboral aparece como una vía importante a la hora de proveer la base material para ampliar esa libertad. Lehr plantea dos enfoques básicos para asegurar los recursos que nos permitan decidir: o bien ampliar las prestaciones estatales y, con ello, el potencial del Estado de moldear y controlar nuestras vidas, o bien —como ella prefiere— intentar formular demandas que tengan el potencial de permitir una mayor autonomía de las estructuras e instituciones, incluido el Estado, que ahora se presupone que deben dictar tantas de nuestras decisiones (ibídem: 172). Como ejemplo de este último enfoque, la reducción de jornada «no pretende traer el Estado a la vida de las personas sino usar el poder estatal para capacitar a la ciudadanía para que tenga los recursos necesarios para tomar decisiones reales» (ibídem: 13).

Tanto *El manifiesto postrabajo* como *Los valores de la familia queer* proponen demandar la reducción de jornada no en nombre de la familia sino en nombre de la libertad y la autonomía. Aquí no me refiero a la noción solipsista de libertad como soberanía individual sino a una concepción diferente que puede describirse mejor como la capacidad de actuar en nombre propio y reinventar nuestras relaciones con otros, como la libertad de trazar (dentro de los límites obvios) nuestras propias vidas.⁹ Esta explicación no vincula la libertad con el voluntarismo puro o con la ausencia de dependencia de otros, sino con la posibilidad de desligarse o separarse en cierta medida del control capitalista, de las normas impuestas de género y sexualidad y de los estándares tradicionales de la forma y roles de la familia. Así, no se trata solo de

⁹ Aquí me baso, en parte, en la discusión sobre la libertad de Drucilla Cornell (1998).

asegurar la libertad individual de elección, sino — como pudiera ser en la tradición marxista autónoma — de construir algún espacio para la autonomía colectiva que pudiese alterar algunos de los términos de tales elecciones. De esta manera, la reducción de jornada puede verse como un medio de asegurar el tiempo y el espacio para forjar alternativas a los actuales ideales y condiciones del trabajo y la vida familiar. Esta concepción del valor de la reducción de jornada también es un elemento importante en *El manifiesto postrabajo*. Sus autores se refieren a las esperanzas de una «vida autogestionada» y a un tiempo separado de «las imposiciones de la autoridad externa» con la pregunta de cómo sería «finalmente tener tiempo para imaginar alternativas al presente y la posibilidad de un futuro mejor» (Aronowitz *et al.*, 1998: 76). Al igual que Lehr, nos ofrecen una concepción de potenciales alternativas más extensa que la que encontramos en los enfoques centrados en la familia, por ejemplo, al destacar la importancia de tener tiempo para la ciudadanía y la posibilidad de una mayor politización. De hecho, más allá de mejorar el nivel de vida, estos autores tienen la esperanza de que un tiempo de no-trabajo adicional posibilite niveles más altos de participación política y nuevas formas de proyectos colectivos (ibídem: 74; véase también Lehr, 1999: 174-175).

Lehr también entiende el tiempo de no-trabajo como un tiempo potencial para relacionarse, para recrear y reinventar relaciones de socialidad, cuidado e intimidad. Desde esta perspectiva, el objetivo no es liberar a la familia de las intrusiones del trabajo. La institución de la familia debería reconocerse como parte integral de la economía política en su sentido amplio, no como un refugio separado; el discurso normativo de la familia está íntimamente vinculado e implicado en los valores del trabajo. El objetivo más bien es reivindicar el tiempo para reinventar nuestras vidas, reimaginar y redefinir los espacios, prácticas y relaciones del tiempo de no-trabajo. Así, esta demanda también podría imaginarse en relación con las posibilidades de lo que Judith Halberstam denomina el «tiempo queer»: temporalidades que, entre otras cosas, tratan de «la potencialidad de una vida que salga del guión de las convenciones de la familia, la herencia y la crianza» (2005: 2). De esta manera, el movimiento contra el trabajo podría vincularse con una política transfigurativa, no simplemente como una oportunidad para avanzar demandas preexistentes sino también

como un proceso de creación de nuevas subjetividades con nuevas capacidades y deseos y, con el tiempo, nuevas demandas.

Volviendo una vez más a ese famoso eslogan del movimiento por las ocho horas, «ocho horas de trabajo, ocho horas de descanso y ocho horas para lo que queramos» [*eight hours labor, eight hours rest, eight hours for what we will*], quizás ahora podemos ver más claramente una interesante ambigüedad en la enunciación de la demanda. ¿El tiempo «para lo que queramos» se refiere a tiempo para lo que queramos hacer o a tiempo para lo que queramos ser? [*time for we will want or time for what we will be*]. En otras palabras, ¿se trata más de conseguir lo que ya deseamos o de ejercitar nuestro deseo? ¿Es una cuestión de poder elegir entre los placeres y prácticas disponibles o de poder constituir unos nuevos? Pienso que ambos son objetivos cruciales que la reducción de jornada debe articular y hacer avanzar: más tiempo para participar de las existentes posibilidades de sentido y realización, y más tiempo para inventar otras nuevas. Así, no solo se trata de tener más tiempo para el ocio, tal y como el término se concibe tradicionalmente. En vez de ello, podría articularse como un tiempo para explorar y expandir lo que Rosemary Hennessy describe como «la capacidad humana de sensibilidad y afecto» (2000: 217) que ha estado acorralada y reificada por las lógicas de producción de mercancías, cultura de consumo y formación de identidades del capitalismo tardío. Al contrario que en las críticas a la sociedad de consumo que temen que la reducción de jornada solo sirva para tener más tiempo para un consumo sin sentido asegurando así una mayor profundización del fetichismo de la mercancía, hay motivos para esperar que si se diera más tiempo, las personas encontrarían vías de ser creativas —incluso aunque esas vías no necesariamente se ajusten a la noción tradicional de actividad productiva—. Más que un simple estado de pasividad, es importante reconocer la potencial productividad social del no-trabajo. Según esta medida, el problema planteado por una expansión del tiempo de no-trabajo, como señala E. P. Thompson, no es «¿cómo las personas van a ser capaces de *consumir* todas estas unidades adicionales de tiempo de ocio?» sino «¿cuál será la capacidad de experiencia de las personas que tengan este tiempo libre para vivir?». Quizás si nos relacionáramos de lo que Thompson llama la valoración puritana del

tiempo, podríamos «volver a aprender algunas de las artes de vivir» (1991: 401), tal y como especuló. Una vez más, una de las cosas que debería ayudarnos a pensar esta concepción de la demanda de reducción de jornada es el valor del tiempo de no-trabajo como un recurso para proyectos sociales, culturales y políticos de transvaloración.

Pero quizás, en vez de subrayar la productividad social del no-trabajo —permaneciendo así dentro de los términos de la propia lógica del productivismo— debemos reflexionar un momento por qué la perspectiva del tiempo improductivo es tan perturbadora, por qué, como observa Aronowitz, «el tiempo libre puede causarnos terror» (1985: 39). Muchas objeciones a la demanda de renta básica no se centran en su coste sino en su ética y la posibilidad de reducción de jornada suscita preocupaciones similares —en este caso, al amenazar el modelo de subjetividad productiva y la prohibición de la ociosidad que sigue siendo central para su desarrollo—. De hecho, la posibilidad de tener más tiempo para el consumo parece menos subversiva que la perspectiva del tiempo ocioso, no solo por lo que podríamos hacer con más tiempo de no-trabajo sino por lo que podríamos llegar a ser. La ética productivista asume que la productividad es lo que nos define y nos refina, de modo que cuando las capacidades humanas para el diálogo, el intelecto, el pensamiento y el hacer no se dirigen a fines productivos, estas se tachan de meras charlas de perezosos, curiosidad de vagos, pensamientos de holgazanes y estar de brazos cruzados como los zánganos: la ausencia de instrumentalidad aparece como la vergonzosa corrupción de estas cualidades humanas. Incluso los placeres parecen menos dignos cuando se los juzga como placeres de vagos. Y lo que en el caso de un individuo puede causar cierta angustia ética, cuando se compone como indisciplina generalizada puede convertirse en una amenaza al orden social. Este miedo al tiempo libre manifestado como vagancia o indisciplina no debe subestimarse. Si no se propone otra cosa, ese miedo puede refrendar las formas en las que el mandato de trabajar ha moldeado lo individual y lo colectivo y que siga así atrapado en lo que Rodgers (1978: 241) describe como el «inmenso poder nervioso» del contraste entre trabajo y vagancia.¹⁰

¹⁰ De hecho, muchas de las respuestas negativas a las demandas que apuntan más allá del trabajo, como la reducción de jornada, son en sí mismas interesantes.

Más allá de crear tiempo para que las personas cumplan sus deberes con la familia tal y como esta se concibe actualmente, un movimiento feminista por el tiempo también debería ser capaz de imaginar y explorar alternativas a los ideales dominantes de la forma, función y división del trabajo familiar. La reducción de la jornada no debería hablar solo en nombre de las responsabilidades ya existentes sino también provocar la imaginación y la búsqueda de otras nuevas. El punto es enmarcar la demanda no en términos de una implacable elección entre trabajo o familia sino concebirla también como un movimiento de expansión de la gama de posibilidades para asegurar así los tiempos y espacios en los que imaginar y practicar las relaciones personales y configuraciones domésticas que podríamos desear. Así, la reducción de jornada podría consistir en tener tiempo para el trabajo doméstico, el trabajo de consumo y el trabajo de cuidados; tiempo para el descanso y el ocio; tiempo para construir y disfrutar de una multitud de relaciones de intimidad y socialidad inter e intrageneracionales; y tiempo para el placer, la política y la creación de nuevas formas de vida y nuevos modos de subjetividad. Podría imaginarse en estos términos como un movimiento por el tiempo para imaginar, experimentar y participar en los tipos de prácticas y relaciones —privadas y públicas, íntimas y sociales— que «queramos».

Hacia un movimiento feminista por el tiempo

Como dije al empezar este capítulo, la reducción de jornada debe evaluarse como una demanda, pero también como perspectiva y como provocación, una oportunidad para pensar de manera diferente y un llamamiento a actuar colectivamente. Entonces, la tarea es cómo articular la demanda —su contenido y su racionalidad— para asegurar que la reforma pueda avanzar efectivamente y, al mismo tiempo, sirva como ocasión para abrir nuevas preguntas y

Lynn Chancer (1998: 81-82), por ejemplo, sostiene que la incredulidad que la renta básica provoca con tanta frecuencia es peculiar en sí misma y digna de investigación. David Macarov (1980: 206-208) describe las reacciones típicas a sus propias dudas sobre las ventajas de vincular las prestaciones sociales al trabajo, y la necesidad y la deseabilidad del trabajo como una mezcla de descreimiento, diversión, mofa e ira —una serie de respuestas que para él subrayan el poder de los valores laborales tradicionales—.

provocar una deliberación rica respecto a las posibilidades y límites de la actual organización y ética del trabajo.

Es importante subrayar el valor potencial de las perspectivas críticas que esta demanda podría generar en el momento presente. En el mejor de los casos, la reducción de jornada podría abrir un debate público sobre el estatus del trabajo en el presente y en el futuro, y proporcionar una vía para desarrollar un discurso crítico sobre los valores del trabajo. La permanente autoridad que la ética del trabajo tiene en nuestra cultura es inquietante y desconcertante a la vez: «Simplemente, ¿cuál es el motivo del silenciamiento público y privado de las discusiones sobre la ética del trabajo? ¿Cuál es el “secreto” de su fuerza como un “hecho” social —que el trabajo remunerado sea una condición de la naturaleza humana y que “debamos trabajar hasta no poder más”?» (Aronowitz *et al.*, 1998: 72). Nuevamente, el punto no es negar la necesidad presente de trabajar ni desechar sus muchas utilidades y gratificaciones potenciales sino más bien crear algunos espacios para someter a un mayor escrutinio crítico sus ideales y realidades actuales. Una perspectiva feminista sobre la reducción del tiempo de trabajo en Estados Unidos podría permitir un cambio en ciertas maneras de pensar el trabajo al desnaturalizar tanto la jornada de ocho horas —el estándar aparentemente obvio e incuestionable del trabajo a tiempo completo— como la privatización y generización del trabajo reproductivo que está aún más naturalizada. Esto nos debe brindar la oportunidad de abrir preguntas sobre aquellos aspectos de la vida que con demasiada frecuencia se aceptan como inalterables. Por supuesto, en una discusión pública de este tipo sobre los valores y rutinas del trabajo, sus términos tendrían que hacerse más complejos. Si bien el término «trabajo» logra registrar las dimensiones sociales de ciertas prácticas haciéndolo así susceptible de debate político, lo que se reconoce como trabajo tendría que revisarse continuamente, particularmente con respecto a los cuidados no asalariados como la crianza. Quizás necesitemos un nuevo vocabulario para que demos mejor cuenta de la gama de prácticas y experiencias productivas o creativas de las personas, y para ser capaces de confrontar de manera más efectiva las estructuras y discursos que las organizan. Como mínimo, tenemos que complejizar la categoría de no-trabajo.

Permítanme concluir con algunas observaciones respecto a cómo concebir de un mejor modo un movimiento feminista por la reducción de jornada y qué es lo que podría lograr. Es importante enfatizar que el objetivo es la reducción en lugar de una mera reordenación del tiempo de trabajo remunerado. Si bien el problema de la conciliación del trabajo y la familia es bien conocido, la solución que plantean los empresarios, su estrategia más común, a saber, los horarios flexibles, no reduce las horas de trabajo ni desafía el supuesto de que la reproducción social deba ser una responsabilidad privada y, en gran parte, femenina (Christopherson, 1991: 182-183). La jornada de seis horas es crucial; sin embargo, solo puede ser el inicio o una parte de esta lucha. Una demanda feminista de reducción de trabajo debería atender al conjunto del día de trabajo, por ejemplo, insistiendo en que las estimaciones del tiempo de trabajo doméstico socialmente necesario se incluyan tanto en los cálculos del tiempo de trabajo como en las propuestas para su reducción (Luxton, 1987: 176). La demanda debe conectar este análisis crítico del trabajo asalariado con el cuestionamiento de la organización del trabajo reproductivo asalariado y no asalariado. En términos del trabajo doméstico asalariado, esto requiere desafiar sus divisiones de género y raza y el bajo valor que se asigna a ese trabajo. En el frente no asalariado, esto podría significar demandar la reducción de ese tiempo de trabajo, esforzarse por hacer visible y cuestionar su división de género, así como la de la falta de servicios adecuadamente financiados con fondos públicos que apoyen a ese trabajo socialmente necesario. Hasta este punto, las feministas han tenido un éxito relativamente bajo en desgenerizar y socializar la responsabilidad de la reproducción social. Pero crear el tiempo para que más mujeres y hombres rehagan sus vidas implica demandar servicios de buena calidad tales como guarderías, educación y cuidado de personas mayores... asequibles y ajustados a los niveles de renta de padres y madres no asalariadas o infrarremuneradas.

Reducir el tiempo de trabajo tiene innumerables beneficios posibles. Por ejemplo, históricamente, un objetivo importante para el movimiento por la reducción de jornada —y que ciertamente sigue siendo relevante hoy en día— fue reducir el desempleo al extender la cantidad de puestos de trabajo necesarios para cubrir turnos más cortos. Además, una semana laboral reducida podría reducir el empleo precario al elevar el empleo a

tiempo parcial al estatus de tiempo completo. Además de los horarios flexibles, otra supuesta solución es el trabajo a tiempo parcial, pero la mayoría de trabajadores y trabajadoras no se lo pueden permitir. La clave para esta propuesta de reducción de jornada es que no conlleve una reducción del ingreso. Así, sería pertinente no solo para los trabajadores más privilegiados sino también para todos los niveles salariales.¹¹ Una tercera supuesta solución al problema del tiempo es contratar trabajadoras domésticas, pero tampoco es una opción para la mayoría de la gente. Volviendo por un momento a los epígrafes del comienzo de este capítulo, debe señalarse que las soluciones a las ataduras del tiempo tanto de Betty Friedan como de Morticia Addams implicaban la vieja práctica de que algunas mujeres contraten a otras mujeres en el servicio doméstico (Friedan recomendaba que las mujeres contrataran a cuidadoras y Morticia contrató a una niñera) como modo de producir tiempo para realizar otros proyectos. Al igual que en las otras dos estrategias del horario flexible y el tiempo parcial, la contratación de trabajadoras domésticas constituye una solución parcial a un problema general, una estrategia privada para privilegiados que enfrentan así lo que es y seguirá siendo un problema colectivo.¹² Debido a que eluden enfrentarse con la existente organización de la producción y la

¹¹ Además de enmendar la Ley de Normas del Trabajo Justo para reducir la semana laboral estándar a, en este caso, treinta y cinco horas (por encima de las cuales se exigiría el pago de horas extras), Jerry Jacobs y Kathleen Gerson proponen dos reformas adicionales que también podrían ayudar a garantizar que la reducción del tiempo de trabajo aborde las necesidades tanto de quienes tienen exceso de trabajo como del subempleo. En primer lugar, exigir a los empresarios que provean prestaciones proporcionales a las horas trabajadas a cualquier trabajador o trabajadora no solo ampliaría el grupo de quienes tienen derecho a prestación, también eliminaría el incentivo de los empresarios a subemplear una parte de la fuerza de trabajo para que no acceda a ese derecho y de ese modo se extienda la jornada de quienes sí tienen derecho a prestación. En segundo lugar, la eliminación de la llamada exención de cuello blanco extendería la protección de la Ley de Normas del Trabajo Justo a aproximadamente más del 25 por ciento de la fuerza de trabajo empleada en aquellas posiciones ejecutivas, administrativas y profesionales que ahora están exentas de sus prestaciones salariales y horarias (Jacobs y Gerson, 2004: 183-85; véase también Linder, 2004: 6). Véase también Schultz y Hoffman (2006) sobre estas y otras estrategias —como los incentivos económicos, las soluciones negociadas y las iniciativas privadas de la industria— mediante las cuales el tiempo de trabajo en Estados Unidos podría reducirse.

¹² Sobre este punto, véase también Christopherson (1991: 182-84).

reproducción, tales soluciones individuales solo perpetúan un problema mayor. En contraste, la demanda de reducción de jornada —particularmente cuando se vincula con las luchas por el reconocimiento y la reestructuración de la organización social del trabajo doméstico— podría atraer a un cuerpo social más amplio y posibilitar la formación de nuevas alianzas políticas que atraviesen la raza, la clase y el género.

De hecho, la política de tiempo en general y la reducción de jornada en particular parecen pertinentes también para la política feminista respecto al trabajo doméstico asalariado. Las feministas reconocen que contratar más servicios no es la única solución a las largas jornadas tal y como asumen a menudo los medios de comunicación populares. Los títulos de algunos artículos recientes de revistas feministas como «¿Está mal pagar por el trabajo doméstico?» (Meagher, 2002) o «¿Las madres trabajadoras oprimen a otras mujeres?» (Bowman y Cole, 2009) nos señalan algunos de los problemas que esta opción plantea para algunas feministas, incluso aunque estas autoras particulares respondan a estas preguntas con un razonado «no». Aunque las discusiones sobre estas preguntas producen posiciones muy variadas, existe un amplio consenso entre las feministas involucradas en estos debates de que es importante mejorar las condiciones del empleo doméstico, que este trabajo merece más respeto y que debería ser mejor compensado, que es necesario que se cumplan y se fortalezcan las regulaciones del empleo de hogar así como apoyar las iniciativas organizadas por las trabajadoras. Sin embargo, la cuestión de la jornada rara vez se plantea; el debate tiende a centrarse en si hay razones feministas para aceptar o rechazar la mercantilización del trabajo doméstico más que en las luchas que podrían emerger de estas largas jornadas de trabajo. Aunque esta lucha por mejor trabajo es de vital importancia, quisiera proponer que también lo es la demanda de menos trabajo.

Reducir el tiempo de trabajo siempre ha sido un problema en torno al cual diferentes grupos han encontrado una causa común. Como observan David Roediger y Philip Foner en su historia del trabajo y la jornada laboral en Estados Unidos, «la reducción de jornada se convirtió en una demanda explosiva en parte debido a su capacidad única de agrupar a trabajadores de todo tipo de condiciones manuales, de raza, sexo, cualificación, edad y etnicidad» (1989: vii). Hoy en día tendría también el potencial

de juntar en una coalición amplia a feministas, activistas gays y lesbianas, defensores de derechos sociales, organizaciones sindicales y de campañas por la justicia económica. Hochschild (1997: 258) afirma que centrarse en extender el tiempo para la familia para satisfacer las necesidades infantiles podría servir como una causa que organizase a una coalición amplia de activistas por el tiempo; como ella sugiere, ciertamente podemos estar de acuerdo en la importancia que esto tiene. Pero tal demanda puede deslizarse fácilmente y reforzar las normas y estereotipos tradicionales respecto a la naturaleza de la vida familiar que todavía dominan las discusiones y representaciones de la intimidad y la socialidad. Me preocupa que al aprovechar esta reserva discursiva y estos pozos de sentido social para potenciar la reducción de jornada, se corra el riesgo de poner en peligro la capacidad de la demanda de servir como perspectiva y como provocación. Por consiguiente, más que luchar por una reducción de jornada en nombre de la familia, creo que una demanda más convincente e interpeladora y una perspectiva, así como una provocación más ricas y creadoras, podrían tomar forma en torno a los objetivos de libertad y autonomía. Concebido en estos términos, el tiempo es un recurso para usar como deseemos. La demanda sería tener más tiempo no solo para habitar los espacios donde ahora encontramos una vida fuera del trabajo asalariado, sino también para crear espacios en los que constituir nuevas subjetividades, otra ética del trabajo y del no-trabajo y nuevas prácticas de cuidado y socialidad. Al enmarcar la reducción de jornada en los términos de este conjunto de objetivos más abierto y expansivo, al demandar más tiempo para «lo que queramos» —y resistir el impulso de dictar lo que es eso o lo que debería ser— podemos crear una coalición más transformadora y sostener un discurso más democrático.

5. El futuro es ahora.

Las demandas utópicas y las temporalidades de la esperanza

Seamos realistas, pidamos lo imposible.

Graffiti

Sólo un pensamiento dirigido a la mutación del mundo, informado por la voluntad de mutación, no se enfrenta con el futuro —espacio originario e inconcluso ante nosotros— con apocamiento y al pasado como a un hechizo.

Ernst Bloch, *El principio esperanza*.

En el clima político actual, las demandas de renta básica y reducción de jornada desde luego podrían ser desechadas por «meramente utópicas». Según quienes opinan esto, en vez de perder el tiempo en demandas poco prácticas y extemporáneas, las feministas y demás deberían dedicar sus escasas energías a objetivos más factibles políticamente. Esta conocida lógica hace que sea fácil dar por perdidas estas demandas y, en el camino, señalarlas como distracciones potencialmente peligrosas respecto a los parámetros de reforma política necesariamente modestos y de pequeña escala. Es decir, el supuesto utopismo de estas demandas se considera a menudo un defecto fatal. Se podría cuestionar su designación como utópicas en este momento y lugar, y ciertamente he tratado de señalar su practicidad en relación con las tendencias económicas actuales. Pero hay otra forma de responder

a la crítica. ¿Qué pasaría si el utopismo de estas demandas no fuera una desventaja sino un activo? ¿Qué pasaría si respondiéramos a las acusaciones de utopismo no con vergüenza o a la defensiva sino con reconocimiento y afirmación? ¿Cómo sería semejante utopismo sin complejos? Más que negar la adecuación de la denominación «utópica» para escapar de sus connotaciones peyorativas, en este capítulo tomo esa etiqueta para reconsiderar el utopismo como un modo distintivo de pensamiento y práctica y explorar qué es y qué puede una demanda utópica.

Por supuesto, una parte de lo que aquí está en disputa es el estatus del término. La definición de «utopía» en este capítulo se concibe de un modo amplio, lo que no solo incluye la lista más tradicional de los proyectos literarios y filosóficos de la «buena sociedad» sino también, tal y como describiré, diversos destellos e incitaciones a la imaginación y a la construcción de alternativas. Una de estas formas parciales, la «demanda utópica» —tal y como uso este término— es una demanda política que toma la forma no de una estrecha reforma pragmática sino de una transformación más sustancial de la configuración actual de las relaciones sociales; es una demanda que eleva la mirada y para la que probablemente no esperamos un éxito inmediato. Son demandas que, aunque no imposibles, son difíciles de realizar en el presente contexto institucional e ideológico; para ser factibles, se debería efectuar una serie de cambios en el terreno del discurso político. En este sentido, una demanda utópica prefigura —de nuevo, de forma fragmentaria— un mundo distinto, un mundo en el que el programa o las políticas que la demanda promueve sí se considerarían una cuestión a la vez práctica y razonable. Sin embargo, lo que está en juego no es solo el estatus del programa o de las políticas; como reconocían las exponentes del salario para el trabajo doméstico, la práctica política de exigencia de demandas también es de crucial importancia.

El poder de estas demandas solo se puede captar del todo si se comprende la dimensión utópica de un modo más completo; comenzaré por ello con una exploración más general del territorio del utopismo. Como preparación para el análisis de esta demanda utópica, el capítulo está dividido en tres secciones. La primera revisa el caso de las posiciones contra la utopía. El análisis en esta sección es histórico y se centra en cómo el utopismo llegó a ser marginado en el periodo posterior a la Segunda

Guerra Mundial y sobre qué fundamentos se ha visto desacreditado con mayor frecuencia desde aquel momento; al basarnos en algunos ejemplos de la derecha y la izquierda, podemos recopilar muchos de los obstáculos y objeciones más significativas para el pensamiento y el activismo utópico. En respuesta a estas críticas, en la segunda sección se presenta una defensa filosófica de la utopía principalmente basada en el trabajo de Ernst Bloch; la discusión se centra en la ontología y la epistemología de la especulación utópica y finaliza con una exploración del concepto de esperanza y de los desafíos cognitivos y afectivos que plantea a quienes tomen ese concepto como proyecto. En la tercera sección, el análisis cambia el registro una vez más, pasando del enfoque histórico de la primera sección y del territorio filosófico de la segunda al terreno formal del archivo utópico; una breve exploración de las formas y funciones de la expresión utópica repasa las posibilidades y límites de diversos géneros, desde la utopía literaria y filosófica tradicional hasta el manifiesto y, finalmente, la demanda utópica. Mi intuición es que establecer las relaciones entre la demanda utópica y estos otros artefactos más conocidos puede dar un enfoque más nítido tanto de sus características generales como de sus méritos específicos en tanto forma utópica.

Críticas de la utopía

En esta sección, tal y como señalaba, pretendo reunir algunas de las objeciones típicas del pensamiento y la práctica utópica. Podemos comenzar con lo que podría llamarse un antiutopismo de derechas —para compararlo con la genealogía del antiutopismo de izquierdas más abajo—, pero en realidad se basa en una tradición de discurso liberal y los ejemplos específicos que consideraré aparecen en el discurso político dominante. Así pues, podríamos pensarlo como un antiutopismo oficial, *mainstream*. Aunque el marxismo alberga sus propias tendencias antiutópicas —un punto que abordaré más adelante—, el liberalismo ha sido el hogar de algunos de los críticos más influyentes del utopismo, particularmente en el contexto anglófono. El liberalismo rechazó sus propios orígenes e impulsos utópicos una vez que alcanzó el cómodo estatus de ideología dominante dedicada a la conservación de los regímenes existentes, y desde entonces respalda el

reformismo gradual como único curso político aceptable. Como es bien conocido, el adversario tradicional del antiutopismo liberal es el socialismo; así, durante una parte sustancial del siglo xx en Estados Unidos, el antiutopismo estuvo íntimamente ligado al anticomunismo. En consecuencia, los contenidos específicos del antiutopismo liberal en Estados Unidos cambiaron significativamente con la caída del socialismo de Estado al final de la Guerra Fría. Para comprender las posiciones actuales contra el utopismo, es útil revisar brevemente su evolución en relación con algunas de estas diversas instancias, incluidas las versiones liberal, neoliberal y neoconservadora, ya que siguen proporcionando el repertorio del antiutopismo oficial.

Para rastrear las líneas del discurso antiutópico contemporáneo en Estados Unidos, voy a centrarme en dos textos clave producidos en momentos muy diferentes de su evolución, ambos celebrados por su capacidad persuasiva y presciencia. El primero de ellos, *La sociedad abierta y sus enemigos* de Karl Popper, publicado por primera vez en 1945, anticipó la amenaza que suponía la Guerra Fría al ascenso ideológico y confianza del liberalismo; el segundo, *¿El fin de la historia?* de Francis Fukuyama, en 1989, declaró el final de esa amenaza. Cada texto anuncia el comienzo de una nueva era política y marca un momento específico de renacimiento antiutópico, cuando la desconfianza general del liberalismo hacia el utopismo se reafirma a sí misma en reacción a los nuevos eventos. El fascismo fue una de estas amenazas, pero los dos autores coinciden en que, al menos en 1950, el comunismo planteaba el desafío más apremiante (Fukuyama, 1989: 9; Popper, 1950: vii).¹ Vistos como hitos de la Guerra Fría, el primer antiutopismo expresa la ansiedad de un liberalismo sitiado mientras que el otro surge de la confianza en el triunfo del liberalismo.

El libro de Popper, junto con un artículo que amplifica algunos de sus temas centrales, ofrece un ejemplo inusualmente claro y contundente de un antiutopismo bastante común en la Guerra Fría. La lucha entre la razón y la pasión es el escenario sobre el

¹ El libro de Popper fue escrito en Gran Bretaña durante la lucha contra el fascismo europeo y, según señala, «con la expectativa de que el marxismo se convertiría en un problema importante». En el prefacio de una edición posterior, Popper reconoce que la crítica del marxismo es «susceptible de sobresalir como el punto principal del libro» (1950, vii).

que se escenifica esta crítica. Como argumenta Popper, debemos comprender que las propuestas de cambio radical amenazan a la razón y, por lo tanto, a la civilización. Distingue entre racionalistas como él —cuyos ideales surgen y son difundidos a través de argumentos razonados mantenidos con lo que él describe como «la actitud racional del juez imparcial» (1947-1948: 115)— de los «utópicos», cuyos ideales se extienden por apelación a las emociones y generan adhesión con un apego apasionado. El primero muestra una «actitud cuerda hacia nuestra propia existencia y sus limitaciones» mientras que el segundo interpone un elemento «histórico» (ibídem: 116). Mientras que en su explicación la razón se vincula con la promesa de la comunidad humana y de la armonía, el utopismo —con sus apelaciones «irracionales» a afectos y emociones intrínsecamente divisoras— conduce ineluctablemente a la violencia, según esta lógica hobbesiana (1950: 419). Estos sueños de un mundo sustancialmente diferente y mejor son peligrosos: amenazan con «intoxicar» y luego seducirnos, perturbando la preeminencia de la razón que aparentemente se ha ganado duramente y es siempre frágil. Al rechazar el enfoque del activismo y la reforma política que etiqueta como «ingeniería utópica» en favor de la «ingeniería paso a paso», Popper se esfuerza por convencernos de que las alteraciones a pequeña escala del sistema existente —«la búsqueda y la lucha contra los mayores y más urgentes males de la sociedad, en vez de buscar y luchar por su mayor bien supremo» (ibídem: 155)— son el único curso racional de acción política. De acuerdo con este análisis, no existe alternativa razonable al liberalismo.

Fukuyama concuerda con Popper en que la reforma a pequeña escala de las democracias liberales es el único enfoque razonable para el cambio social, pero por razones bastante diferentes.² Mientras que Popper escribía en la víspera de la Guerra Fría, Fukuyama lo hizo cuando los dos principales desafíos del liberalismo a los que apuntaba la crítica de Popper —el fascismo y el comunismo— se declararon derrotados. Tratando de

² Cabe señalar que las críticas de Popper y Fukuyama a los sueños utópicos y a las luchas por un mundo mejor no se presentan ni bajo los auspicios de un materialismo crudo (ambos reconocen el poder potencial de las ideas en los asuntos políticos) ni en nombre de la *realpolitik* (ya que la razón y el progreso son sus ideales rectores, no el interés y el poder). Como veremos, sus problemas con este tipo de idealismo están en otra parte.

explicar la sensación de que «algo muy fundamental ha sucedido en la historia mundial» (1989: 3), Fukuyama avanza la tesis de que lo que señala el fin de la Guerra Fría es nada menos que «el punto final de la evolución ideológica del género humano y la universalización de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano» (ibídem: 4). No es simplemente que la Guerra Fría hubiese terminado: la historia como tal había llegado a su fin. Este «triunfo de Occidente» junto con el «agotamiento total de alternativas sistemáticas viables al liberalismo occidental», eliminaba las pretensiones ideológicas y las luchas por una forma distinta y superior de sociedad humana (ibídem: 3, 13).³ Así, el tipo de antiutopismo liberal de Fukuyama no se presenta como prescriptivo sino como descriptivo: pretende explicar una realidad política que necesitamos reconocer, no a avanzar un ideal que deberíamos esforzarnos en alcanzar y correr a defender. Las pasiones poderosas y subversivas que se vislumbran tan enormes en la explicación de Popper se recortan en la de Fukuyama, reducidas a nada más que señuelos nostálgicos, fácilmente resistibles y relativamente mundanos. Para bien o para mal, los sueños utópicos han agotado su carga afectiva. Frente a la creencia utópica de que un mundo nuevo y mejor es posible, la generación previa de antiutopistas respondió que no *debía* haber alternativa; los antiutopistas del final de la Guerra Fría declaraban —en un nuevo momento ideológico del liberalismo angloamericano: el ascenso del neoliberalismo— que no *hay* alternativa. Lo que Popper defiende en nombre del racionalismo ahora se proclama bajo la bandera del realismo. La utopía ya no es peligrosa, simplemente es irrelevante.

Si Popper aboga por el ascenso sin rivales de la ideología liberal, Fukuyama lo declara conseguido. Sin embargo, ambos autores admiten algunas pérdidas, como si en esos momentos de transición política —ambos se sentían al borde de una nueva

³ Curiosamente, tanto Popper como Fukuyama centran sus argumentos en el historicismo, con Hegel y Marx representados de forma destacada. Pero aunque estas teorías evolutivas del desarrollo histórico aparecen como el enemigo del liberalismo en la explicación de Popper —insistiendo como insisten en que los órdenes sociales van y vienen, y prediciendo el advenimiento de nuevas formas—, juegan un papel central en la defensa de Fukuyama del liberalismo. El historicismo de Hegel y Marx tan difamado por Popper se celebra una vez que está claro, al menos para Fukuyama, que el liberalismo y no el comunismo es el *telos* de este drama histórico.

era política— estuviesen lo suficientemente cerca de las épocas ahora dejadas atrás como para cierto arrepentimiento. Aunque Popper defiende el pragmatismo y el empirismo contra los sueños irracionales de una sociedad diferente, acepta que el utopismo es «demasiado atractivo» (1947-1948: 112), reconociendo de alguna manera el aburrimiento de la sobriedad, el tedio de estar siempre en el lado de la razón contra las pasiones y la fatigosa vigilancia que se requiere para resistir sus apelaciones.⁴ Fukuyama se lamenta —quizá porque siente una nostalgia relativamente inofensiva ante aquello que ha sido definitivamente derrotado— de forma más pronunciada, más explícitamente tematizada. En contraste con el modo hobbesiano del argumento de Popper, que invoca las pasiones para convencernos de la amenaza que pueden plantear, Fukuyama exhibe algo más cercano a la resignación weberiana a un mundo desencantado, una perspectiva influenciada por una profunda ambivalencia respecto a lo que se ha sacrificado en el altar del progreso. Enfrentado a esta pérdida, Fukuyama añora épocas anteriores caracterizadas por su osadía y creatividad, antes de que la innovación política, el coraje y el idealismo dieran paso a la razón instrumental, el análisis de coste-beneficio, la resolución tecnocrática de problemas y el ir de compras (1989: 118).⁵ No es de extrañar que los dos tipos de antiutopismo generen remordimientos: lo que estas explicaciones repudian —el enemigo de Popper y la víctima de guerra para Fukuyama— es la posibilidad misma de imaginación y aspiración política, nada menos que la esperanza misma.

Fukuyama declara al liberalismo como ganador, pero no con la confianza que acompañó a las declaraciones de los años noventa respecto al ascenso histórico mundial y sin rivales del liberalismo. En la transición de la época de la competencia entre superpotencias de la Guerra Fría al surgimiento del neoliberalismo

⁴ A pesar de la «firme convicción» de Popper de que «el énfasis irracional en la emoción y la pasión conduce a lo que solo puedo describir como crimen», luego admite que su propio estilo podría describirse con precisión como «emocional» (1950: 419, vii).

⁵ La diferencia entre los tratamientos de Popper y Fukuyama de las pasiones recuerda la forma en que son vistas por dos teóricos que escriben en otra época de la historia de la teoría política liberal: Thomas Hobbes y John Stuart Mill. A diferencia de Hobbes, Mill insiste en que el mayor peligro tanto para el individuo como para la sociedad no reside en una superabundancia de pasiones y deseos, sino en su atenuación (1986: 70).

trionfante en la era del imperio, las afirmaciones especulativas de Fukuyama (el título del ensayo era una pregunta: «¿El fin de la historia?») se cosificaron en el sentido común oficial. El fin de la Guerra Fría y de la amenaza a la política liberal que tanto temía Popper despejaron el camino para el surgimiento del neoliberalismo en su modo fundamentalista, un discurso que en buena medida dominó los años noventa. Centrado en la estridente insistencia del «no hay alternativa» —la famosa formulación de Margaret Thatcher—, el antiutopismo neoliberal de los noventa parecía absuelto de los remordimientos de Popper y liberado de la nostalgia de Fukuyama. Esta aquiescencia lanzada como realismo se vio agravada por lo que Pierre Bourdieu caracteriza como un nuevo tipo de fatalismo económico «que quiere que creamos que el mundo no puede ser diferente a como es» (1998: 128). El renovado «romance del mercado capitalista» del neoliberalismo como lugar de segura libertad se combina con otro romance revivido, el de la familia privatizada como necesario lugar para la reproducción social y refugio en un mundo desalmado (Brenner, 2000: 137). Los parámetros de lo que se acepta como realidad y de las representaciones que se consideren realistas se estrechan para coincidir con cualquier cosa consistente con las exigencias de la acumulación global de capital.

Este consenso de finales de los años noventa como mínimo se vio interrumpido, si no se puso en crisis, en los primeros años de la siguiente década. La predicción de Fukuyama de una armonía aburrida, como señala Samuel Huntington, pronto se reveló como una «ilusión» (1996: 31). Las crisis financieras, las revueltas globales contra el neoliberalismo, el terrorismo y la actual guerra contra el terror plantearon un desafío a los planteamientos anteriores a la Guerra Fría y a las cartografías posteriores del orden mundial, dando lugar a un clima político en cierto modo incluso menos propenso a las ideas que desafiaban la legitimidad del *statu quo* y a las demandas políticas o prácticas culturales que intentaban debilitar el apego a lo que Huntington llama nuestra «identidad civilizatoria». Según este discurso neoconservador, hay nuevas amenazas a la razón liberal que exigen nuestro sacrificio y vigilancia, y cuya derrota requerirá la afirmación de asunciones y valores compartidos. Así, en la era de George W. Bush, Estados Unidos fue devuelto a un ambiente más propicio al antiutopismo de crisis de Popper que al antiutopismo triunfante de Fukuyama.

Lo que denomino antiutopismo oficial alterna estas opciones básicas: un antiutopismo alimentado por un liberalismo que se siente amenazado y otro antiutopismo nacido a partir de una sensación de dominio. Mientras el liberalismo continúa mutando en nuevas formas, su posición contra la utopía sigue girando en torno a un conjunto de juicios bastante estable: entre el enfoque de Popper y el diagnóstico de Fukuyama, entre los reproches racionalistas y los realistas, entre la afirmación de que no debe haber ninguna alternativa y la seguridad de que no la hay. El liberalismo continúa considerando el reformismo en pequeña escala como la única opción política racional y realista. Desde la perspectiva de esta clásica ontología y epistemología antiutópica, especular sobre futuros alternativos es, en el mejor de los casos, ingenio y, en el peor, peligroso.

También en los antiutopismos de la izquierda se pueden encontrar resonancias de estos dos modos de crítica, resumidos en la insistencia en que no *debe* haber alternativa y la conclusión de que no la *hay*. Pero también hay que considerar otras objeciones. Una breve exploración del declive y retirada del utopismo dentro del feminismo de la segunda ola podría ilustrar las lógicas y las formas de algunos de los recientes antiutopismos y posutopismos de la izquierda y nos dará la oportunidad de agregar nuevas expresiones y compromisos utópicos a la lista de rechazos y resistencias a la utopía.

El feminismo es un interesante caso representativo porque los proyectos feministas han sido largamente vinculados con el utopismo. Si el realismo político tiende a asociarse con una política dura y despiadada, el utopismo puede entenderse —siguiendo con esta lógica de género tradicional— como de corazón blando y pensamiento pazguato o, más precisamente, de pensamiento abobado por ser de corazón blando. Esta feminización tradicional de la utopía se ha visto reforzada por la insistencia histórica del feminismo en la desnaturalización como forma de práctica teórica y de intervención política. Cuando las relaciones sociales se legitiman mediante reivindicaciones de su concordancia con la naturaleza, los análisis que cuestionan su valor y proponen alternativas pueden ser fácilmente desechados como no realistas. Una de las primeras arquitectas del feminismo angloamericano, Mary Wollstonecraft, se vio obligada a reconocer —como una forma de inocularse a sí misma las penas de la acusación— que

incluso sus visiones relativamente moderadas respecto a la igualdad de género podían «ser denominadas como sueños utópicos» (1996: 35) a pesar de su propia convicción en su plausibilidad.

Las feministas mismas, en diferentes momentos y en diferentes grados, han adoptado y perseguido activamente el pensamiento utópico o han buscado distanciarse de él. La década de 1970 fue testigo de un resurgimiento de los proyectos utópicos de la izquierda en Estados Unidos y tal vez en ninguna parte se siguieron con más energía y creatividad que dentro del feminismo. En particular, las feministas radicales y socialistas cultivaron los temas utópicos con la creencia de que la vida cotidiana podía y debía ser totalmente transformada. Este fue el periodo en el que la escandalosa llamada de Shulamith Firestone (1970: 11) a tomar el control de los medios de reproducción se recibió con no poco interés; en el que grupos feministas radicales como *Feminists* (1973: 370) exigieron audazmente no solo un trato igual sino la eliminación de las instituciones del sexo heterosexual, el amor, el matrimonio y la familia; en el cual las comunidades alternativas se fundaban y abandonaban en ráfagas de experimentación; y en el que floreció la utopía literaria feminista, que imaginaba una vertiginosa multitud de mundos en los que las formaciones de género existentes era destruidas, revertidas o revolucionadas de diversas maneras.⁶

Sin embargo, este interés en el pensamiento y el activismo utópico feminista pronto se desvaneció. A principios de los años ochenta, se produjo un declive de la literatura utópica feminista, junto con una retirada comparable de lo utópico en la teoría feminista (Fitting, 1990; Benhabib, 1991: 146-147; Goodwin, 1990: 3-4). Esta disminución de las energías utópicas en el feminismo estadounidense en los años ochenta y noventa debe entenderse en el contexto de los mismos procesos de reestructuración económica y política vinculados al resurgimiento de las formas oficiales de antiutopismo. Estos cambios económicos erosionaron las bases tradicionales del poder de la clase trabajadora que se volvió cada vez más vulnerable, tanto frente a los empresarios como por la reforma de las prestaciones sociales; esta hizo que las madres dependieran aún más del trabajo asalariado o del matrimonio,

⁶ Sobre la producción de utopías literarias feministas, véanse los resúmenes en H. Rose (1988) y Russ (1981).

lo cual difícilmente conducía a una esperanza utópica respecto de las alternativas al trabajo y la familia. Las presiones de salir adelante en tiempos difíciles no tienden, como señala Robin Kelley, a ser generadoras de imaginación política: «Constantemente estamos apagando incendios, respondiendo a emergencias, encontrando refugio temporal, todo lo cual hace que sea difícil ver algo más que el presente» (2002: 11). Consumidas por el aquí y el ahora, las posibilidades de alternativas a las estructuras cada vez más reificadas del capitalismo tardío llegaron a parecer muy distantes en aquel periodo. Tal y como describe Tom Moylan: «El mundo cada vez más magro y mezquino de los años ochenta y noventa estuvo marcado por una privación antiutópica más que por conquistas utópicas» (2000: 103).

Estos mismos cambios alimentaron un asalto a muchas de las bases de los movimientos políticos de los años sesenta y sesenta, incluido el feminismo. La reacción de los años ochenta contra las formas más sólidas y radicales de política basada en la identidad, incluido el feminismo, y la restauración de algunos de sus elementos dentro de afirmaciones más sutiles de diversidad o de diferencia multicultural plantearon nuevas preguntas sobre la viabilidad de los elementos más utópicos dentro de estos proyectos teóricos y movimientos políticos. En ese contexto, las formas utópicas de especulación y activismo se percibían a menudo como inadecuadas para una realidad caracterizada por un ambiente político hostil y un público escéptico que se imaginaba menos compasivo. En este nuevo clima, las formas utópicas de pensamiento y demanda no solo eran ingenuas, sino incluso peligrosas, en la medida en que amenazaban con comprometer la cada vez menor credibilidad del feminismo en audiencias más importantes. Como lamenta Sarah Goodwin, el mensaje que muchas feministas en los años ochenta se tomaron en serio fue que «aparentemente, debemos hacernos escépticas, prácticas y realistas, y superar la utopía» (1990: 4).

En respuesta a estos desafíos, algunas feministas redujeron el alcance de sus demandas políticas, su compromiso con el cambio revolucionario dio paso a una absorción en las luchas por mantener el terreno ya ganado. Como se quejaba una feminista socialista a mediados de los años ochenta: «Frente a la derecha, tenemos que pedalear con fuerza para permanecer en el mismo lugar, o luchar por las demandas de las feministas

institucionales» (English *et al.*, 1985: 101). Si antes las feministas consideraban las posibilidades de un futuro más allá del género, la familia y el trabajo, en este nuevo entorno los horizontes políticos parecían estrecharse. Así pues, la aspiración de ir más allá del género tal y como lo conocemos fue reemplazada por el esfuerzo de asegurar el reconocimiento y trato equitativo a la diversidad de géneros que ahora habitamos; se abandonó el proyecto de «destruir la familia» y buscar alternativas, para tratar de conquistar una versión más inclusiva del modelo de familia aún privatizado; la militancia crítica con el trabajo fue eclipsada por la defensa de la igualdad laboral y la conciliación familiar; y se ensombrecieron las agendas anticapitalistas dada la urgencia de acciones de retaguardia y un esfuerzo más puramente defensivo para mitigar el impacto de las políticas de ajuste estructural, como los intentos feministas de diseñar enfoques menos perjudiciales de la reforma de las prestaciones sociales.

El «no hay alternativa» no fue solo consecuencia del triunfo neoliberal y de la retirada de la izquierda. También fue resultado del creciente dominio de cierta crítica académica que desdeñó el elemento propositivo. Si bien los años ochenta fueron testigos de una retirada del utopismo feminista, la crítica feminista continuó prosperando. De hecho, las eclipsadas dimensiones prescriptivas e imaginarios políticos radicales de la teoría feminista fueron sustituidos por enormes logros en un trabajo más puramente diagnóstico, ahora priorizado. Abandonar un proyecto normativo más explícito era una forma de evitar aquellas formas de crítica totalizadora, fundacionalista, moralizadora y esencialista que en particular el posestructuralismo de los años ochenta y noventa nos enseñó a reconocer e interrogar. Aunque las feministas de este periodo a menudo desacreditaron los análisis demasiado deterministas y a sus sujetos pasivos, señalando continuamente las posibilidades de agencia política, hubo una tendencia a dejar de imaginar otros futuros alternativos o de trazar caminos en los que las feministas pudieran invertir sus energías colectivas, presumiblemente porque no querían arriesgarse a que esas reivindicaciones y prescripciones de cambio a un mundo mejor excluyesen, marginasen o invisibilizasen a quienes fomentaran otros sueños diferentes o buscaran programas alternativos. Por lo tanto, negarse a un proyecto de teoría normativa fue un modo de rechazar la implicación propia en las imposiciones y

exclusiones de las reivindicaciones normativas. «No hay alternativa» no porque este mundo sea el mejor de los mundos posibles, sino porque, por citar un conocido pasaje de Foucault, «imaginar otro sistema es ampliar nuestra participación en el sistema presente» (1977: 230). Wendy Brown parafrasea la lógica de esta izquierda feminista en los siguientes términos: «Si siempre hay una verdad política que gobierna, al menos no seamos *nosotras* las fundamentalistas; si cada régimen es una ocupación, al menos no seamos la fuerza ocupante» (2005: 101). La descripción de Jane Bennett (2002: 19) de la estrategia general de Foucault —dejar tácitos los propios compromisos normativos con el objetivo de minimizar sus efectos moralizadores— fue seguramente el enfoque dominante de la realización de la crítica en el feminismo. Tal y como describe Bennett, en lugar de desarrollar maneras para que «la propia afirmación de la teoría se vuelva algo más atrayente que insistente» (ibídem: 20), el enfoque alternativo con frecuencia rechaza (y en muchos sentidos todavía hoy rechaza) que afirmar una teoría sea un componente integral de la crítica y abandona por tanto esta posibilidad para evitar los riesgos de realizar propuestas políticas.⁷

Al menos en algunos sectores de la izquierda, la inversión de energía en la crítica se vinculó también con una serie de estados afectivos como el *ressentiment* [resentimiento]⁸ y la melancolía, que están más vinculados al pasado y al presente que a la posibilidad y el deseo de otros futuros diferentes. Brown ha delineado una parte de esta cuestión con un análisis tanto de las identidades políticas constituidas por un apego herido como por el espectro de lo que ella denomina la «melancolía de la izquierda». Tal y como señala Brown, la política de la identidad impulsada por el resentimiento «llega a estar profundamente investida por

⁷ Me parece que este retroceso de la dimensión afirmativa o propositiva del trabajo crítico no encaja cómodamente en relación con la historia disciplinaria de la teoría política y con el compromiso canónico de un modelo de crítica que abarca tanto momentos deconstructivos como reconstructivos.

⁸ Kathi Weeks utiliza en su texto *ressentiment* en consonancia con la obra de Nietzsche, que usa este término francés al no existir palabra en alemán para tal afecto. Este término se traduce como «resentimiento» en la mayoría de las ediciones en castellano de los textos de Nietzsche y así hemos hecho, salvo algunas ocasiones en las que hemos dejado la voz francesa para hacer notar esta genealogía. [N. de T.]

su propia impotencia, también cuando trata de mitigar el dolor de su falta de poder mediante una moralización vengativa, el reparto de sufrimiento o el reproche al poder como tal» (1995: 70). De esta manera, la crítica puede errar y las visiones de cambio pueden verse limitadas por la preocupación en la preservación y la reivindicación de las identidades existentes. En cuanto a la melancolía de la izquierda, en una iteración de este análisis, la izquierda está en duelo por su propio pasado (a menudo idealizado), por la sustitución de sus formas de organización y de experiencia política. En algunas ocasiones, este duelo puede convertirse en melancolía. Según Brown, el modo melancólico de afecto de la izquierda, cuya descripción también se ajusta al *ressentiment*, se caracteriza por una estructura de deseo que mira hacia atrás más que anticiparse. Los sujetos melancólicos están más apegados a su crítica marginal de izquierdas que a la permanente posibilidad de cambio social (1999: 26, 21), mientras que el sujeto del *ressentiment* está más atento a sus heridas e invierte más en ellas que en la posibilidad de su superación (1995: 74). Estos modos de ser político, caracterizados por los afectos de pérdida —y a veces de desesperación— y por una preocupación por el pasado y las heridas que dejan a su paso, pueden albergar su propio antiutopismo. Ciertas preocupaciones y ligazones con la historia pueden ahogar la capacidad de crear otros futuros distintos. Aunque la retirada táctica de demandas radicales y la aceptación de un modelo de crítica despojada de sus dimensiones afirmativas resuena —aunque por razones muy diferentes— con las advertencias de Popper sobre los peligros del utopismo en un mundo hostil y en la insistencia de que no debe haber alternativa, estas formas de *ressentiment* y melancolía en la izquierda resuenan todavía más con la insistencia de Fukuyama de que, nos guste o no, simplemente no la hay.

En este punto hemos recopilado las principales objeciones, obstáculos históricos y resistencias afectivas al pensamiento y la práctica utópica. La utopía ha sido criticada en nombre de lo real y sus correlatos, la razón y el realismo; ha sido negada por un modelo de crítica que concibe la reivindicación normativa solo como un objetivo y no como uno de sus elementos; y ha sido eclipsada por una multitud de afectos declinados temporalmente, desde el miedo de Popper y la nostalgia de Fukuyama a los modos de *ressentiment* y melancolía de la izquierda que tienden,

en algunos casos al menos, a desinflar el deseo de un futuro mejor y distinto. Sin embargo, a pesar de las declaraciones que a menudo se citan respecto a su desaparición, el utopismo político sobrevive, con una persistencia que nos sugiere que hay otros argumentos que considerar respecto a su atractivo y a sus efectos. Para encontrar algunas respuestas a los desafíos que sus críticas plantean, sigo con la estrategia de los capítulos anteriores y vuelvo a una de las alternativas menos conocidas dentro de la tradición marxista, en este caso, a las ideas y la inspiración del trabajo de Ernst Bloch. Con Bloch revisaremos la práctica del utopismo y reconsideraremos brevemente sus bases ontológicas y epistemológicas. Luego, recurriendo tanto a Bloch como a Nietzsche, exploraré la esperanza como un modo de temporalidad, como una relación cognitiva y afectiva con el tiempo y como modo de abordar las relaciones entre historicidad, presentismo y porvenir. Lo que sigue es, pues, un interludio filosófico que comienza y termina con Bloch y mientras tanto aprende de Nietzsche.

En defensa de la utopía: la ontología del todavía-no de Ernst Bloch

Nuevamente el marxismo resulta un recurso obvio y a la vez un tanto extraño, en este caso, para defender el utopismo: obvio porque a menudo ha sido el objetivo de los antiutopistas, incluidos Popper y Fukuyama; un tanto extraño porque históricamente los marxistas muy a menudo han repudiado esta etiqueta. De hecho, resulta hasta irónico acusar de utopismo al marxismo, dada la hostilidad general de esa tradición hacia tal categoría. El uso peyorativo del término «utopía», ya presente en los escritos de Marx y Engels, fue especialmente afirmado por parte de aquellas tendencias que trataron de establecer las credenciales científicas del marxismo.⁹ Pero así como hay contracorrientes

⁹ Esta desconfianza en el utopismo persiste en algunas corrientes de la tradición marxista. Incluso entre quienes afirman el utopismo, algunos lo hacen de manera muy cautelosa. Así, por ejemplo, Immanuel Wallerstein comienza su defensa del pensamiento utópico con una crítica estándar de las utopías que son por definición «sueños de un cielo que nunca podría existir en la tierra» y, por lo tanto, «criadoras de ilusiones y por ello, inevitablemente, de desilusiones» (1998: 1). En contraste, sus análisis y prescripciones se basan en análisis «sobrios, racionales y realistas», por los cuales siente la necesidad de

dentro del marxismo que rechazan la glorificación productivista del trabajo, también hay marxismos que no rechazan sino que se adhieren a los deseos, la especulación y las demandas utópicas. Ernst Bloch es ciertamente el ejemplo más notable, en su permanente esfuerzo por, tal y como lo describe, «llevar la filosofía a la esperanza» (1995, vol. 1: 6).

El distintivo estilo de Bloch busca provocar la imaginación política y filosófica tanto como la facultad de juicio crítico, y la argumentación se lleva a cabo tanto en el registro de los afectos como en el del análisis. En el mejor de los casos, su escritura es rica en filosofía, innovadora conceptualmente y heurísticamente evocadora. En el peor de los casos, puede ser oscura —generando por lo tanto frustración— y autocomplaciente.¹⁰ Pero hay razones para leer a Bloch de manera crítica y selectiva que se extienden más allá de los caprichos de su estilo: es uno de los marxistas más inventivos y a la vez un acérrimo defensor del régimen soviético; la contradicción entre afirmar la imaginación creadora y su tendencia hacia la ortodoxia limita significativamente la fuerza de muchas de sus aseveraciones. Así, por un lado, Bloch concibe el mundo como «no cerrado» (1: 246) y el futuro como abierto; por otro, a veces deja de lado sus objeciones a las narrativas teleológicas y deterministas debido a su certidumbre en que Marx trazó con éxito nuestro rumbo.¹¹

Sin embargo, si se enfoca críticamente y se usa selectivamente el trabajo principal de Bloch, *El principio esperanza* (tres volúmenes), puede servir como un rico recurso para una concepción y evaluación alternativa del pensamiento y la práctica utópica que

inventar un nuevo término, *utopistic*, que presumiblemente no estaría contaminado por la historia del antiguo término [*utopian*] (ibídem: 1). Debido a que él, como Popper, está preocupado por las utopías que nos desvían de una razón entendida de forma estrecha, al hablar en nombre del utopismo, Wallerstein defiende solo su noción más domesticada, despojada de gran parte de su pasión e imaginación.

¹⁰ Uno de los movimientos favoritos de Bloch es convertir los adverbios interrogativos en sustantivos (como, por ejemplo, «a dónde» y «para qué»), transformando así una conocida pieza instrumental de la gramática en un concepto enigmático con una realidad más densa pero aún abierta. A veces, esto funciona para abrir las puertas a nuevas formas de pensar; en otros momentos, la retórica se vuelve plana.

¹¹ Sobre este punto, véase el útil análisis de Tom Moylan sobre el pensamiento y la política de Bloch (1997: 108-18).

afirme que actuar como si otro mundo fuera posible no es una ocurrencia cualquiera sino algo realista y razonable. En respuesta a la estrechez de las categorías de razón, realidad y realismo tal y como se despliegan en el pensamiento antiutópico, continuamente tomadas como medida del fracaso de la utopía, Bloch modela una ontología y una epistemología alternativas. Si la realidad abarca no solo aquello que ha llegado a ser sino también su potencial para devenir otra cosa, entonces el pensamiento utópico puede ser reconocido como un tipo particular de realismo en tanto modo de pensamiento en el que la razón se alía con la imaginación. Extrayendo los elementos más relevantes del pensamiento de Bloch, me centraré en sus categorías de «todavía-no-llegado-a-ser», «todavía-no-consiente» y, finalmente, la categoría central de su obra, «esperanza». Pero, primero, explicaré brevemente la noción de razón utópica que Bloch plantea frente a la noción de razón del modelo de crítica planteado por Popper.

Razón utópica

La acusación al pensamiento utópico de irracionalidad es quizás la más fácil de abordar. De hecho, el rechazo al concepto estrecho de razón que sostiene la crítica de Popper al utopismo tiene una rica historia, desde la revuelta romántica contra la Ilustración hasta las críticas de las feministas de la segunda ola al binomio generizado de razón y emoción, así como los trabajos más recientes sobre la filosofía y la ciencia de los afectos, por nombrar solo algunos de sus aspectos más destacados. Las contribuciones de Bloch a esta crítica surgen de antiguas disputas en el marxismo sobre la pertinencia científica y revolucionaria del aparato analítico de esta tradición. Junto con muchas otras tradiciones dentro del marxismo, Bloch se opone a los marxismos objetivistas que consideran que el pensamiento utópico está desprovisto de viabilidad analítica y conciben el materialismo histórico como un proyecto cientificista e imparcial. En contraste, Bloch considera su proyecto como una reconciliación de dos tendencias dentro del marxismo, la que él llama la «corriente fría», dedicada a los poderes desmitificadores del análisis empírico y la razón analítica, y la «corriente cálida» del deseo, la imaginación y la esperanza. De acuerdo con la famosa tesis undécima de Marx, las

prácticas de conocimiento se evalúan tanto por sus potenciales efectos políticos como por su precisión empírica y agudeza crítica. El conocimiento políticamente efectivo no requiere una razón contemplativa «que toma las cosas tal como son y como están» sino la razón participativa «que las toma a medida que se desarrollan y, por lo tanto también, las toma teniendo en cuenta que podrían ir mejor» (Bloch, 1995, vol. 1: 4).

Más específicamente, la crítica de Bloch de la noción de razón que excluye al pensamiento utópico toma dos direcciones. La primera desafía cualquier definición que niegue la productividad intelectual de la imaginación. Al rechazar la clara división entre la razón analítica y la creativa, Bloch problematiza también las oposiciones simples entre descubrimiento e invención y entre interpretación y creación. La segunda rechaza la oposición entre cognición y afecto que también caracteriza la concepción de la razón que está en el corazón del antiutopismo de Popper. Para Bloch, la esperanza utópica —una categoría que exploraremos con más detalle a continuación— no solo requiere razón e imaginación, sino que se caracteriza por la presencia de dos afectos diferentes, el afecto «cálido» del entusiasmo y el afecto «frío» de la sobriedad (vol. III: 1368).

El todavía-no-llegado-a-ser

Que el utopismo sea o no una práctica especulativa o un modo de aspiración política necesariamente no-realista —tal y como dicen sus críticos— depende de lo que sea reconocido como real. Tanto Popper como Fukuyama presuponen una noción de realidad más bien reducida —o por tomar prestada la descripción de Bloch, «estrecha y disminuida»— que reconoce lo real solo como aquello que puede aislarse como hecho de un proceso de devenir¹² (vol. 1: 197). La alternativa de Bloch, una ontología procesual, traza procesos complejos de emergencia histórica, lo cual no es infrecuente en la tradición filosófica; lo que hace que su contribución al proyecto de la historización de la ontología sea más singular es su insistencia en incluir el movimiento hacia

¹² En la traducción de *El principio esperanza* en castellano se traduce *werden* por llegar a ser. En términos filosóficos, es sinónimo de *devenir*. [N. del T.]

delante de aquello que todavía no ha llegado a ser.¹³ La ontología de lo que Bloch llama el «todavía-no-llegado-a-ser» afirma que la realidad es un proceso que no solo se extiende hacia atrás sino también hacia adelante: «Lo real es un proceso», una «mediación ampliamente ramificada entre el presente, el pasado inacabado y, sobre todo, el futuro posible» (vol. 1: 196). De acuerdo con la noción más expansiva de realidad en Bloch, una noción que está en el corazón del «todavía-no-llegado-a-ser» y que ancla su defensa del utopismo, «el anticipar los elementos es un componente de la realidad misma» (vol. 1: 197). Para captar el presente, Bloch propone que no solo debemos entender su surgimiento y sus vínculos con el pasado, sino también intentar captar sus márgenes y las posibilidades abiertas: todo lo real no tiene solo una historia, también tiene un horizonte.

Bloch no solo cuestiona la concepción de lo real de estas objeciones al utopismo sino también lo que, en tanto realismo, podría constituir su representación adecuada. Después de todo, la asunción de que la realidad es estática, de que el futuro no será diferente del presente, difícilmente puede considerarse realista. El realismo exige el reconocimiento de que hay un futuro que nace en cada presente, y que lo que llegue a ser aún no está decidido. La realidad es un proceso en el que podemos intervenir.¹⁴ El

¹³ La versión de Bloch de la ontología procesual del ser es notable por su fuerza dinámica. En contraste con quienes identificarían una pulsión humana particular como el motor transhistórico de la historia, los humanos están, según Bloch, sujetos a una multiplicidad de pulsiones, ninguna de las cuales es atemporal o fija (1995, vol. 1: 50). El hambre figura en el análisis de Bloch como una especie de fuerza ontológica mínima, el «aceite en la lámpara de la historia» (vol. 1: 69) que impulsa el «no» a la privación y el «sí» a una vida mejor (vol. 1: 75). Como fenómeno histórico profundamente variable, el hambre «interactúa como una necesidad, formada y orientada socialmente, con las demás necesidades sociales —y, por ello, históricamente variables— a las cuales sustenta y que, por esta misma razón, se transforman mutuamente» (vol. 1: 69). Aunque Bloch presenta el hambre como una versión o expresión de la pulsión de autopreservación, no lo hace de la forma reduccionista en la que se presenta muchas veces esta noción. En la versión de Bloch, «la autopreservación, la preservación humana de ninguna manera busca la conservación de aquello que ya se ha dibujado y asignado al yo». Por el contrario, la autopreservación, también el hambre, es lo que impulsa a los humanos a desarrollarse y llegar a ser otra cosa.

¹⁴ Por tomar prestada una formulación de la lectura de Deleuze de Nietzsche: «El mundo no es ni verdadero ni real, sino vivo» (Deleuze, 1983: 184).

realismo alternativo de Bloch considera el presente tanto en relación con el persistente pasado que constituye a sus habitantes como con los futuros esperados, imaginados, deseados, temidos, aterradores o anhelados. Tal y como describe Bloch, el «realismo real» trata de captar el presente en relación con sus genealogías y sus frentes. Bloch contesta a una asunción más que subyace a la receta de Popper para derrotar la utopía y a la proclamación de su fallecimiento por parte de Fukuyama: la afirmación de que el utopismo es tan anómalo como para juzgarlo incompatible con el pragmatismo que demanda la existencia ordinaria y, por consiguiente, suficientemente débil como para imaginar su superación. De hecho, para sus críticos, el utopismo es algo extraño, una ocupación insólita y un lujo peculiar, algo distante de las rutinas normales y de las preocupaciones prácticas de la vida cotidiana. Es porque el deseo utópico se considera exótico por lo que Popper afirma no solo que debe ser conquistado, sino que puede serlo; y por lo que Fukuyama puede sentenciar que ha sido silenciado y sus fuentes están agotadas. Aquí, nuevamente, Bloch ofrece un contraargumento que puede explicar mejor la persistencia de la capacidad y la voluntad de la utopía.

El «todavía-no-consciente» es el término que Bloch utiliza para designar aquello que nos capacita para anticipar el todavía-no-llegado-a-ser como una posibilidad abierta. Bloch desarrolla este concepto a través de la comparación, una serie de comparaciones, con la concepción freudiana del inconsciente. El todavía-no-consciente es la otra cara del inconsciente, una cara que aprovecha un reservorio de deseo social y político comparable al deseo individual de la libido freudiana. Mientras que el inconsciente freudiano mira hacia atrás, al almacén de lo olvidado y lo reprimido, el todavía-no-consciente está orientado hacia el futuro. Bloch lamenta que «no hay nada nuevo en el inconsciente freudiano» (vol. 1: 56), mientras que el todavía-no-consciente se concibe como una fuente de creatividad y lugar de productividad intelectual (vol. 1: 116).

El todavía-no-consciente, como capacidad para pensar y deseear el futuro, puede descubrirse en multitud de prácticas y artefactos. Un lugar donde Bloch lo ubica, aunque solo de forma incipiente, es en el acto del soñar despierto. Aunque se podrían usar muchos ejemplos de protoutopismo mundano para ilustrar el argumento de la ubicuidad de los deseos y la imaginación

utópica, el sueño diurno parece una instancia a considerar particularmente apropiada porque, al igual que la utopía misma, con frecuencia es doblemente desacreditado como inútil y trivial: un uso notoriamente improductivo del tiempo —de hecho, tal vez el epítome de «regocijarse en la pereza»— y en comparación con el sueño nocturno, un fenómeno superficial sin el mismo peso ni profundidad psicológica. Bloch trata de cuestionar tales juicios, responde a la crítica productivista proponiendo que el sueño diurno podría ser algo a cultivar en lugar de algo para lo que somos demasiado mayores; y desafía la asunción de la crítica psicológica de que el sueño nocturno abre las puertas de nuestras pulsiones y motivos más profundos, mientras que el sueño diurno puede desecharse como desacertado e inconsecuente. Estas acusaciones a los sueños diurnos se extienden más allá de su supuesta inutilidad y trivialidad. El soñar despierto a menudo se trata como una vergüenza, no solo por el vacío que representa —una pausa en la concentración, una pérdida de tiempo, una interrupción de la actividad productiva— sino por lo que revela de nuestros desmesurados deseos de ser y tener más, un exceso de deseo social comparable a los excesos libidinales que pueden alimentar el sueño durmiente. Y no solo es que este deseo por placeres inmerecidos se vea como algo irremediamente autocomplaciente; estos experimentos con la imaginación social y política también se consideran peligrosas y arriesgadas violaciones de esa estrategia de ajuste social por la cual nos permitimos desear solo lo que es probable que tengamos. Según esa conocida estimación, los sueños diurnos no tienen valor y no son ni suficientemente productivos ni funcionalmente reproductivos como para merecer satisfacción o justificar su exploración.

Aquí, nuevamente, Bloch plantea un contraste bastante polémico con el sueño nocturno freudiano. Hablando de polémicas, vale la pena señalar que el sueño diurno que surge del análisis de Bloch es un tipo ideal en el que resalta ciertas tendencias y minimiza otras, magnificando aquellas que pueden hacer que aprendamos a reconocer algo distinto en un fenómeno que es tan conocido y, aun así, y extrañamente, tan desatendido filosóficamente. En estas escapadas ilusorias y fantasías individuales, Bloch nos invita a reconocer las huellas de un tipo de deseo y un modo de especular muy distinto, otra forma de práctica cognitiva y afectiva. También despliega la distinción entre el sueño diurno y el

sueño nocturno como formas diferenciadas; según Bloch, cada tipo de sueño «entra y desbloquea una región muy diferente» (vol. 1: 87) y tanto los modos de soñar como los contenidos de los sueños tienden a diferir.

Más específicamente, hay cuatro puntos que distinguen los sueños diurnos de los nocturnos. En primer lugar, a diferencia de uno nocturno, un sueño diurno se caracteriza por lo que Bloch llama un «camino despejado». En contraste con las alucinaciones y los sueños nocturnos, un sueño diurno puede silenciar o incluso distorsionar la realidad, pero en general no la altera en su conjunto; los principios básicos del entorno físico y social de la acción tienden más o menos a permanecer. Además, los sueños diurnos están más sujetos a la guía de quien sueña que los sueños cuando dormimos; el soñador «no es abducido o sobrepotenciado por sus imágenes, no son lo suficientemente independientes» (vol. 1: 88). Los sueños diurnos son construcciones dirigidas; los soñadores pueden tomar decisiones sobre sus contenidos. En segundo lugar, y estrechamente relacionado con el primer punto, es más probable que los sueños diurnos se caractericen por un «ego preservado»: «El “yo” en el soñar despierto persiste, conscientemente, para sus adentros, imaginando las circunstancias y las imágenes de una vida deseada y mejor» (Bloch, 1970: 86). El soñador se reconoce a sí mismo, incluso si se transforma en el sí mismo que el soñador quisiera llegar a ser. Otro signo de la fuerza relativa del ego es que esta imaginación diurna tiende a estar menos sujeta a la represión. Mientras que el trabajo del sueño sirve para disfrazar los deseos que dinamizan los viajes nocturnos, tales deseos se revelan de una manera más clara como las fuentes de los sueños diurnos. En los sueños diurnos, es menos probable que los soñadores se avergüencen o se inclinen a expiar los placeres que disfrutaban. De hecho, en el terreno en el que el ego del sueño diurno —un «ego intensificado de forma utópica», un ego «con la voluntad de ampliarse a sí mismo» (1995, vol. 1: 91)— imagina una mejor vida, los deseos se vuelven más libres; aquí nos permitimos a nosotros mismos la exploración privada de nuestro deseo de más, reduciendo la habitual culpabilización y moralización que puede obstaculizar la imaginación utópica de otros mundos distintos.

Bloch presenta la tercera y cuarta característica del sueño diurno bajo los epígrafes de «mejorar el mundo» y «viaje hasta al final». Como ejercicios para mejorar el mundo, los sueños

diurnos —o al menos aquellos que Bloch quiere reconocer y considerar— involucran con frecuencia un componente social. Es decir, es menos probable que quien sueña imagine estar solo o sola en una isla desierta que imaginarse como parte de un mundo social (vol. 1: 92). Los sueños nocturnos tienden a ser intensamente privados, incluso solipsistas, con sus contenidos disfrazados y, por lo tanto, difíciles de comunicar —aquí solo hay que recordar el tedio de escuchar a un amigo esforzarse por contar los detalles del sueño de una noche reciente—. Las imágenes ilusorias de los sueños diurnos, por otro lado, basadas en una realidad reconocible y con una orientación más intersubjetiva, se comunican más fácilmente (vol. 1: 93-94) —se puede intuir que sería mucho más interesante escuchar a un amigo contar un sueño diurno reciente, pero como están menos sujetos a la autocensura y en ellos nuestros deseos están más expuestos, también es menos probable que sean compartidos—. Pero los sueños diurnos no solo son más mundanos que extramundanos: tienden a la mejora del mundo. Como ejercicios de mejora del mundo, los sueños diurnos difieren de los sueños nocturnos en que suelen invocar una transformación de la situación intersubjetiva hacia una versión más fuerte, más feliz, más admirada, más amada, etc., del sí mismo que sueña. Son sueños a futuro en ese sentido, no tanto retrospectivos como «precursores y anticipadores» (vol. 1: 87). Bloch nos recuerda que prestemos atención al elemento colectivo, el aspecto de mejora del mundo que puede incluso formar parte de la más narcisista de estas introspecciones. Y finalmente, en tanto «viajes hasta al final», las fantasías diurnas comprometen más con el cumplimiento de los deseos propios. Quienes sueñan despiertos practican el imaginar cómo sería una situación en la que sus deseos pudiesen ser satisfechos. Así, a diferencia del sueño nocturno, el sueño diurno «tiene un objetivo y avanza hacia él» (vol. 1: 99).

Los sueños diurnos en este sentido dan rienda suelta al deseo por otros futuros distintos, experimentan maneras de cumplirlos y disfrutan con su imaginada satisfacción. Los sueños diurnos no son utopías pero sin embargo podemos vislumbrar en ellos el mismo todavía-no-consciente que dinamiza al pensamiento utópico, como expresiones nacientes de razón política e imaginación inspiradas por el deseo y la voluntad de nuevas y mejores formas de vida, aun cuando solo tengan esta forma limitada y poco ambiciosa según la evaluación de

Bloch. Una razón por la que el tratamiento de estos sueños por parte de Bloch es tan interesante es que nos puede ayudar a apreciar la omnipresencia de la imaginación social especulativa y comenzar a hacernos cargo de practicarla. En contraste con personas como Fukuyama que conciben el utopismo como un fenómeno relativamente aislado que podría disminuir, el ejemplo del soñar despierto sugiere que puede haber algo mucho más persistente y duradero que alimenta la imaginación hacia mundos mejores.

Como hemos visto, Bloch defiende la utopía sobre los mismos fundamentos epistemológicos y ontológicos que usan sus críticos para atacarla. Trata de cambiar nuestra concepción del pensamiento y el deseo utópico de considerarla una mera ilusión a comprender su base ontológica y su vínculo con lo real; de verla como una búsqueda no-realista a entenderla como un empeño práctico que tiene la autoridad epistemológica de cierto tipo de realismo; de pensarla como una inusual autocomplacencia a descubrirla en las prácticas más mundanas. Pero hay un desafío más que debemos abordar: los obstáculos afectivos a la imaginación y la inversión en el futuro de los que depende el pensamiento y la acción utópica.

El proyecto esperanza

Los debates en torno a qué entender por razón, realismo y realidad son un conocido territorio filosófico. Los obstáculos afectivos de los que hablábamos son más difíciles de abordar. En vez de argumentar por qué deberíamos ser menos miedosos, resentidos o melancólicos —lo que sería tan inútil como presuntuosos— quiero proponer un enfoque distinto que atañe al tiempo. La siguiente discusión explora tanto las posibilidades como los desafíos de la esperanza concebida como un proyecto que cultiva, y es cultivado, por otra economía afectiva del tiempo. Bloch insiste en la importancia de fomentar el tipo de razón, de imaginación y de deseo que contribuyen a las imágenes ilusorias, tales como los sueños diurnos, para canalizarlas hacia una «conciencia utópica pulida» (1995, vol. 1: 12). Mientras que una parte de estos sueños diurnos podrían no ser nada más que mero escapismo, «la otra parte tiene la esperanza en su núcleo», e insiste, «se

puede enseñar» (vol. 1: 3). El proceso de traer este material a la conciencia y desarrollarlo nos lleva al territorio de lo que Bloch llama esperanza consciente y conocida (vol. 1: 147) —o la esperanza como proyecto—. Comenzaré con la muy útil definición de esperanza de Bloch en dos partes y luego recurriré a Nietzsche para desarrollar aún más su comprensión. Aunque normalmente no es abordado como un teórico utópico, veremos que Nietzsche ofrece importantes complementos al análisis de Bloch. Mis lecturas de cada uno de los dos teóricos se centran en un par de conceptos: dos que son clave para la noción de Bloch de la utopía concreta, lo real-posible y el *novum*, y dos que son centrales para la cura del resentimiento y el nihilismo que propone Nietzsche, el eterno retorno y el superhombre. Mi tesis es que, al encontrarnos con estas enseñanzas de Bloch y Nietzsche, podemos entender mejor las paradojas que se encuentran en el corazón de la esperanza utópica y algunos de los desafíos —a la vez cognitivos y afectivos— que presentan sus proyectos intelectuales y políticos. En este sentido, la esperanza no es algo que se tenga o no se tenga, sino algo que puede fomentarse y practicarse gradualmente, aunque, como sugieren nuestros dos instructores, no sea fácil ni carezca de riesgos.

La esperanza es, para Bloch, una categoría amplia. Para proporcionar un punto inicial de entrada, la divide en dos elementos analíticamente separables, aunque entrelazados empíricamente, tal y como explica, la esperanza es a la vez una facultad cognitiva y una emoción. Como facultad cognitiva, la esperanza es un modo de pensar a través del tiempo que funciona, como se señaló anteriormente, a través de los medios tanto de la imaginación como de la razón, y cuya contraparte es la memoria (Bloch, 1995, vol. 1: 12, 112). Pero la esperanza también es una emoción o, más exactamente, un afecto.¹⁵ Mientras que la esperanza como capacidad cognitiva es análoga a la facultad de la memoria, y lo que podríamos llamar «esperanzarse» es una práctica comparable al recordar o historizar, la esperanza como afecto —lo que llamaré

¹⁵ Yo diría que «afecto» encaja mejor que «emoción» en la noción de esperanza de Bloch. La emoción, que permite discernir el afecto que captura y representa (Massumi, 1995: 88), no solo es una fórmula demasiado estrecha, sino que el afecto, entendido como la capacidad para afectar y ser afectado (Massumi, citado en Zournazi, 2003: 212), puede captar mejor la cualidad integral de la esperanza que quisiera enfatizar.

«esperanzamiento»¹⁶ [*hopefulness*]— se puede captar mejor, afirma Bloch, en contraste con el miedo y la ansiedad (vol. 1: 12).¹⁷ La esperanza como proyecto político requiere tanto del afinamiento de la capacidad cognitiva como de la producción de afecto; ambas formas, insiste Bloch, se pueden entrenar y cultivar. Aunque Bloch ofrece un punto de partida útil con esta definición en dos partes, creo que su análisis de la esperanza utópica funciona mejor como una guía para la práctica cognitiva de pensar el futuro que como un estímulo al afecto. Así pues, voy a dividir el trabajo filosófico, confiando en Bloch para un análisis del proyecto de conocer futuros mejores y distintos, y recurriendo a Nietzsche —leído aquí, quizá en contra de sus inclinaciones, como un teórico de la esperanza utópica— para las ideas adicionales respecto a lo que podría suponernos querer y conseguir tales futuros.

El mayor desafío que enfrenta la esperanza como práctica cognitiva es nuestra dificultad para pensar más allá de los límites del pasado y del presente. Bloch insiste en que ambos modos de razonamiento temporal —pensar hacia atrás y pensar hacia adelante— son necesarios para pensar la plenitud de cualquier momento en el tiempo. En este sentido, Bloch habla de fusionar la memoria y la esperanza más que de ceder cualquier porción del marco temporal a la esfera de solo una de ellas. No obstante, mientras la historicidad es un conocido territorio filosófico, la futuridad sigue siendo relativamente desatendida. Por lo tanto, parte del proyecto de «aprender a esperanzarse» implica el desarrollo de la capacidad cognitiva para pensar a través del tiempo en ambas direcciones.

La distinción de Bloch entre utopías abstractas y concretas es una de las lecciones ofrecidas para este fin. A diferencia de aquellos que acusan a los utopistas de tener la cabeza en las nubes, el utópico Bloch insiste en la importancia de mantener los

¹⁶ Weeks maneja tres términos: *hope*, *hoping* y *hopefulness*; estos dos últimos tienen en inglés una connotación específicamente temporal («esperar» algo) menos visible que el sentido castellano de «esperanza». Los traducimos respectivamente como *esperanza*, *esperanzarse* y *esperanzamiento*; si bien *hopefulness* sería, más concretamente, el estado de estar esperanzado, algo así como «esperancidad», al sonar extraño al idioma, hemos optado por «esperanzamiento». [N. del T.]

¹⁷ En vez de describir la esperanza como lo opuesto al miedo y la ansiedad, como tiende a hacer Bloch, quiero plantear el esperanzamiento como su complemento o, mejor aún, su antídoto.

pies firmes sobre el suelo. Para ser tanto un ejercicio intelectual útil como una fuerza políticamente efectiva, la esperanza utópica debe basarse en el análisis de la coyuntura actual y ponerse en relación con tendencias existentes y posibilidades creíbles. El contraste entre las utopías abstractas y concretas está diseñado para expresar precisamente este punto. Las utopías abstractas se conjuran sin prestar apenas atención a las tendencias y condiciones actuales que podrían convertirlas en futuros posibles, en lugar de imposibles.¹⁸ Sus contenidos son fantásticos y su función compensatoria (Levitas, 1997: 67). Por el contrario, las utopías concretas se desarrollan en relación con lo que Bloch llama lo «real-posible». Tal y como explica, una utopía concreta en tanto «sueño que descansa en la tendencia histórica misma [...] tiene que ver con distribuir las formas y los contenidos que ya se han desarrollado en el útero de la sociedad actual» (Bloch, 1995, vol. 2: 623). Como utopías «que median con los procesos» (vol. 2: 623), su función es más anticipadora que compensatoria (Levitas, 1997: 67). De esta manera, la distinción entre utopías abstractas y concretas gira en torno a la relación del futuro con el pasado y el presente. El esperanzarse como ejercicio de utopismo concreto no ignora el presente tal y como ha llegado a ser; no desatiende la historia. Por el contrario, debe ser consciente de las fuerzas históricas y los potenciales presentes que pueden o no producir otros futuros; el presente es un punto de apoyo de las latencias y tendencias.¹⁹

Sin embargo, aunque la esperanza utópica como práctica cognitiva debe comenzar con el presente, sin duda no puede terminar ahí. El desafío epistemológico del pensamiento utópico surge del hecho de que el sujeto esperanzado afirma no solo un futuro

¹⁸ El modelo de la utopía abstracta, se queja Bloch, «ha desacreditado a las utopías durante siglos, tanto en términos políticos pragmáticos como en el resto de expresiones de lo que deseable, como si toda utopía fuese abstracta» (1: 145).

¹⁹ También podemos usar la distinción de Bloch entre utopías abstractas y concretas para dibujar más distinciones entre el esperanzarse por un lado y la ilusión [*wishfulness*] y la nostalgia por otro. Tal y como se dio el caso con el contraste entre utopías abstractas y concretas, estas distinciones giran en torno a la cualidad de la relación con el presente. El ilusionarse [*wishing*] puede describirse como un modo abstracto de pensar el futuro y la nostalgia, como una práctica de la memoria abstracta. Aunque uno está enfocado hacia adelante y el otro mira hacia atrás, el deseo y la nostalgia son igualmente abstractos en el sentido blochiano: uno trata de escapar del presente hacia un futuro fantástico y el otro hacia un pasado idealizado.

posible, sino también un futuro radicalmente diferente, uno que se fundamenta tanto en lo real-posible como en lo aventurable más allá de él. Esto nos lleva a la segunda característica de la utopía concreta: el utopismo concreto se basa en las posibilidades presentes por lo que no debe confundirse con el idealismo o el futurismo. En términos de lo que podríamos entender como los idealismos del *statu quo*, una gran cantidad de sueños de cambio sin ruptura vienen a la mente: desde el ideal del neoconservadurismo de una solidaridad nacional basada en el trabajo, la familia y los valores religiosos de sus ciudadanos, a la visión pospolítica del neoliberalismo de un mundo libre y justo reinado sin obstáculos por la lógica de mercado, hasta la visión posneoliberal de una ciudad posracial «en la colina»²⁰ que con frecuencia aparecía unida a los significantes de esperanza y cambio en la campaña de Obama. Aunque estos sueños de destino nacional o de redención alcanzados puedan explotar anhelos utópicos, siguen siendo en su mayor parte versiones de un presente mejorado más que visiones de mundos radicalmente diferentes. Del mismo modo, el pensamiento utópico concreto también debe distinguirse del futurismo. Contrariamente a esa «ciencia» práctica de la predicción, el utopismo concreto para Bloch no es esclavo de lo objetivamente posible (vol. 2: 580). La categoría del *novum* es uno de los conceptos que le sirve para desbaratar los modelos mecanicistas o predictivos del paso del tiempo a fin de atender al inesperado y transformador «salto a lo nuevo» (vol. 3: 1373). En este sentido el *novum* afirma «un mundo de reversibilidad cualitativa, maleable en sí mismo», en lugar de estar obligado «al tiempo mecánico y al tiempo de la repetición» (vol. 1: 286). Según esto, traicionar al *novum* es sucumbir a pensar la relación entre presente y futuro desde la seductora simplicidad del determinismo o desde la comodidad de la teleología. En lugar de imaginar el futuro en términos de una evolución predecible desde el presente, como es el caso tanto del idealismo del *statu quo* como del futurismo, el pensamiento utópico concreto debe enfocarlo como un desarrollo contingente, con posibilidades de rupturas significativas y desarrollos inesperados.

²⁰ Referencia a un pasaje del Sermón de la Montaña, en el Evangelio de Mateo de la Biblia cristiana. [N. de T.]

La tarea cognitiva de la esperanza utópica es pensar juntos estos dos elementos de la utopía concreta: el compromiso tanto con lo real-posible como con el *novum*, tanto con lo nuevo que nos es familiar en la medida en que se siembra con las semillas del presente como con «lo absoluto e inesperadamente nuevo, lo nuevo que asombra por su imprevisibilidad absoluta e intrínseca», tal y como Jameson (1971: 126) describe el *novum*. Y aquí descansa el desafío: pensar la relación entre el presente y el futuro como tendencia y como ruptura. El futuro es a la vez lo que debemos mapear cognitivamente y lo que necesariamente excede nuestros esfuerzos de representación. Dentro de los términos estrechamente delimitados de este campo cognitivo, la brecha entre el presente y el futuro que abre el *novum* parece señalar el fracaso del pensamiento para adecuarse a su objeto. Volveremos sobre este conocido dilema cuando exploremos las diferentes formas utópicas y sus enfoques en lo que sigue siendo un enigma clave de los estudios utópicos. Aquí solo señalaré que el poder de las visiones utópicas proviene en parte del hecho de que conocer el futuro por un lado y desearlo y quererlo por otro, aunque ciertamente estén vinculados, no es lo mismo y no necesariamente se logra por los mismos medios. Más específicamente, puede que querer un futuro distinto y construirlo no dependa de saber cómo podría ser. Bloch reconoce que la dimensión emocional o afectiva de la esperanza utópica es la necesaria conexión entre la utopía como proyecto de conocimiento y la utopía como proyecto político. El pensamiento y la práctica utópica dependen tanto de nuestras capacidades para el afecto como del ejercicio de la razón creadora y de juicio. Insiste Bloch: «El trabajo de esta emoción requiere personas que se lancen activamente en lo que está deviniendo, a lo que ellas mismas pertenecen» (vol. 1: 3). Para que la esperanza sea una fuerza política, debe tratarse de algo más que de pensar: también se trata de deseo y voluntad. La dimensión afectiva de la esperanza debe agregarse a nuestra comprensión de la categoría si queremos comprenderla como una fuerza no simplemente epistemológica sino también política.

Antes de que recurramos a Nietzsche para desarrollar la explicación de Bloch de la dimensión afectiva de la esperanza utópica y comprender los desafíos que plantea, quiero volver una vez más a la sugerente descripción de la esperanza de Bloch como un afecto opuesto al miedo y la ansiedad. Lo que para Bloch parece

ser fundamental en el miedo y la ansiedad, lo que los distingue del esperanzamiento como orientación afectiva, es su impacto sobre el sujeto. Hay algo en el miedo y la ansiedad que mengua y desempodera: «De hecho, algo de la extinción de uno mismo se anuncia en ellos» (vol. 1: 75). El miedo en particular, como lo describe Bloch basándose en Sartre, es un estado que «cancela a la persona» (vol. 3: 1366). El miedo tiende a ser una fuerza voraz que puede reclamar su preeminencia por encima de otras dimensiones o compromisos de la persona. Partiendo de esta idea y extendiéndola al campo de las relaciones sociales, vemos que el miedo puede ser igualmente incapacitante, los sujetos sufren por verse expuestos a los demás a través de su vulnerabilidad y, a la vez, por perder toda conexión por su reacción protectora. No por casualidad el miedo es un afecto con un importante pedigrí e historia política, lo que resulta ilustrativo para nuestros propósitos.²¹ Thomas Hobbes nos ofrece lo que pudiera ser el análisis clásico de la efectividad política del miedo, una pasión que honra por llevar a los sujetos del estado de naturaleza a consentir su renuncia al poder para someterse a la voluntad del soberano. Lo que hace al miedo un afecto tan importante para Hobbes es, como señala Corey Robin (2004: 41), que el sujeto del miedo no está paralizado, más bien, el miedo funciona como un estímulo para la acción, específicamente para una acción que busca la preservación de uno mismo. Es decir, el miedo sirve para aclarar y acentuar el compromiso del sujeto con la autopreservación. Al inducirnos a actuar mientras disminuyen nuestras capacidades individuales y colectivas, el miedo es al mismo tiempo dinamizador y debilitante. En la explicación de Hobbes, el miedo funciona —de manera útil según su punto de vista— como un afecto políticamente incapacitante: el sujeto con miedo a la muerte elige la preservación a expensas de la libertad.

Mientras el sujeto con miedo se constriñe en torno a su voluntad de autoconservación, el sujeto esperanzado —cuyos contornos básicos podemos extraer de la explicación de Bloch— representa un modelo de subjetividad más abierto y expansivo. Al no ser reductible a la defensa de sí mismo en cuanto tal, el

²¹ Para un análisis de la fortuna política del miedo en la política de Estados Unidos, véase la explicación de Corey Robin de la historia de lo que él llama «el estilo de miedo americano» (2004).

esperanzamiento posibilita una gama más amplia de conexiones y propósitos. Tal y como describe Bloch, «el afecto de la esperanza sale de sí, da amplitud a los hombres en lugar de angostarlos» (vol. 1: 3). Lo que parece crucial en este contraste entre el sujeto con miedo y el esperanzado es que este último no solo busca sobrevivir, sino también llegar a ser más, de modo que, en términos de Bloch, «la autopreservación se convierte en autoexpansión» (vol. 1: 76).

Aunque Nietzsche no suele leerse como un teórico utópico y la esperanza no es la categoría a través de la cual articula sus análisis, sus enseñanzas sobre el eterno retorno y el superhombre pueden usarse para desarrollar esta figuración inicial del sujeto esperanzado. Al comparar estos diversos modelos, como los sujetos del miedo y de la esperanza, estoy recurriendo a un tropo filosófico que habla de tipos representativos —en este caso, sujetos caracterizados en términos de una relación afectiva con el tiempo— confiando en que lo que podría ser una mera reducción a un retrato psicológico pueda resultar instructivo como figuras políticas alegóricas. El modelo de Nietzsche de lo que estoy proponiendo como un sujeto esperanzado surge del contraste con el «hombre del *ressentiment*», un modelo de sujeto a través del cual Nietzsche desarrolla su diagnóstico crítico de las enfermedades a las que él pensó que éramos particularmente susceptibles.²²

Igual que Bloch respecto de la esperanza, Nietzsche describe el resentimiento en términos tanto de un estado afectivo como de una práctica cognitiva, esta última como una memoria sobre-desarrollada con relación al poder del olvido. Nietzsche ve que el «hombre del resentimiento» está atrapado en las viejas heridas y su obsesión con el pasado le impide la experiencia gozosa de un presente pleno (1967: 127). Este sujeto se caracteriza también por una voluntad fundamentalmente reactiva; abrumado por el rencor y el lamento, mantiene una postura acusadora hacia lo

²² Aunque me centraré en el resentimiento, a la luz de nuestra mención anterior a la melancolía de la izquierda vale la pena señalar aquí que hay conocidas semejanzas entre las temporalidades afectivas del sujeto del resentimiento y el de la melancolía. Freud describe el sujeto melancólico —y, al menos en estos términos, también al del duelo— como muestra de una «desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar» así como de una «inhibición de la actividad» (1957: 244).

que emerge del pasado y porta sus marcas. El sujeto del resentimiento experimenta una relación afectiva con el tiempo que da lugar al autocastigo y la autodesvalorización; resulta incapaz de afirmar lo que él o ella ha llegado a ser.

Un problema obvio desde la perspectiva de la esperanza utópica es la relación de este sujeto con la futuridad. Capturado por un pasado que desborda el presente, las fuerzas del resentimiento también dejan hueca la visión de futuro del sujeto, reduciéndola a más de lo mismo o a algo que pueda vengar el pasado. El pasado, enorme, ensombrece la posibilidad de un futuro nuevo y distinto. Sin embargo, el problema con la temporalidad afectiva no es tanto que ese sujeto mire hacia atrás y no hacia adelante: aún más importante es la relación del sujeto con el presente, su modo de ser le incapacita, su temporalidad afectiva genera apatía y resignación.

Así, el primer paso hacia una nueva temporalidad más esperanzadora, para poder pelear por un presente viable a partir del pasado, es alterar nuestra relación con un pasado que amenaza con convertirnos no en los autores del presente sino simplemente en sus artefactos. La doctrina del eterno retorno, la recurrencia de todas las cosas —simplemente, la idea de que el pasado se repite para seguir produciendo el presente—, fue la cura de Nietzsche contra una relación envenenada con el pasado y lo que este deposita en el presente. El eterno retorno plantea que el presente volverá eternamente, que «el complejo de causas en el que estoy enredado se repetirá —¡me creará de nuevo!—» (Nietzsche, 1969: 237). La idea pretende desafiar nuestra capacidad de afirmar el presente, para convertirnos en un ser «que quiere tener *lo que fue y es* repetido por toda la eternidad» (Nietzsche, 1966: 68). Nietzsche pregunta: «¿Cuán predispuesto tendrías que llegar a estar sobre ti mismo y sobre la vida *para no implorar nada más que, fervientemente, esta última confirmación y sello eternos?*» (1974: 274). La tarea no consiste en olvidar el pasado ni en ignorar la fuerza constitutiva de la historia —la realidad del dolor y el sufrimiento, por ejemplo, debe reconocerse, no negarse— sino en lograr una relación con el pasado que pueda ser empoderante para un futuro distinto.

Aquí deberían señalarse dos aspectos de las enseñanzas del eterno retorno. Primero, es importante reconocer que, para Nietzsche, la doctrina no es tanto una proposición epistemológica como

una intervención ontológica. Como observa Kathleen Higgins: «Es nuestra aceptación de la doctrina, y no la *verdad* de su contenido proposicional, lo que tiene implicaciones prácticas para nuestras vidas» (1987: 164). En otras palabras, en realidad, no se trata de nuestra creencia en el eterno retorno ni tampoco de si podríamos pensar el paso del tiempo de esta manera; de lo que se trata es del impacto afectivo de «esta gran y *fructífera* idea» (Nietzsche, 1968: 544), de lo que puede suceder «si este pensamiento se apoderara de ti» (1974: 274). ¿Qué significaría sentirse de esta manera, quién serías si experimentaras esta concepción del tiempo?

El segundo punto a señalar es que la temporalidad afectiva que Nietzsche prescribe con el eterno retorno —la relación particular entre historicidad y futuridad cuyos registros afectivos trata de mapear— depende de la noción de afirmación que él despliega. El eterno retorno reconoce el persistente impacto del pasado en el presente y el futuro, pero intenta rechazar el modo de persistencia concreto que da lugar al resentimiento o incluso al nihilismo. La solución es «redimir el pasado» queriéndolo o, como describe Nietzsche, transformando cada «fue» en «¡Pero yo lo quise así! Yo lo querré así» (1969: 216). Aquí está la cuestión que quiero enfatizar: esta voluntad que quiere el pasado debe entenderse como una voluntad creadora (véase *ibídem*: 163); la afirmación del presente de esta doctrina no es un simple aval o ratificación de todo lo que el pasado ha producido, sino una intervención activa en nuestras formas de habitar el pasado. En la práctica de la afirmación interviene el deseo, es una apropiación activa de su objeto; según Gilles Deleuze, la afirmación no es aquiescencia (1983: 181). Desear el pasado de esta manera no es aceptarlo o reconciliarse con él, sino afirmar lo que hemos llegado a ser a través de su paso —no como fuente de rencor y resignación, sino como base para construir el futuro—. Como antídoto para el resentimiento, desear el pasado es un esfuerzo por conjurar nuestro poder contra la fuerza determinante de una historia que no podemos controlar y contra nuestra animosidad hacia el presente que ha producido.²³ La afirmación en este

²³ En este sentido, la distinción entre la afirmación como aceptación y la afirmación como deseo en el pensamiento de Nietzsche se asemeja a la distinción de Bloch entre el optimismo automático y el optimismo militante. Caracterizado por «una voluntad que se niega a ser vencida por cualquier cosa que ya haya llegado a ser» (vol. I: 147), el optimismo militante se opone al optimismo tanto

sentido requiere que no rechacemos lo que ahora somos después de medirnos respecto de lo que alguna vez fuimos o de lo que quisiéramos haber sido, sino afirmar lo que somos y seremos, porque esa también es la base constitutiva desde la cual podemos luchar para ser de otra manera.

La autoafirmación es el primer paso hacia esta nueva temporalidad afectiva que prescribe Nietzsche. Si el primer paso es la afirmación de una vida liberada de nuestros reproches y de un presente que ya no está bajo el hechizo del resentido pasado, el segundo paso se refiere a la otra cara del tiempo, la relación entre el presente y el futuro. La prescripción de Nietzsche para el sujeto del resentimiento no se basa tan solo en la capacidad de vivir en el presente y de afirmar selectivamente en qué nos hemos convertido; este sujeto del presente, este modelo de «hombre», debe ser a la vez afirmado y superado: «El hombre es un puente, no una meta», insiste Nietzsche (1969: 215). Aunque el objetivo pueda ser una alternativa futura al «hombre», el presente será el sitio de su construcción. «Solo un bufón piensa: el hombre es algo sobre lo que también se puede saltar», declara Nietzsche (ibídem: 216). El objetivo no es preservar el presente y lo que hemos llegado a ser —sentarnos en el puente, por así decirlo— sino afirmar al sujeto de forma que pueda desear un futuro mejor. Después de todo, para Nietzsche, la fuerza dinamizadora en la vida no es la voluntad de autopreservación sino la voluntad de poder; cambiando ahora a la terminología de Bloch, el fin no es la autopreservación sino la expansión.

No obstante, el superhombre señala otro tipo de sujeto. Esta figura del «hombre» superado no es tanto una visión de un nuevo modelo de sujeto humano como una manera de señalar a su opuesto, la otra cara de la autosuperación y del sujeto que la lleva a cabo. El superhombre contrasta con aquellos «maestros del presente» comprometidos con su autopreservación, que «sacrificarían al futuro *por sí mismos*» (Nietzsche, 1969: 298, 230). El eterno retorno nos pone a prueba con la pregunta: ¿podríamos soportar la repetición eterna de todo lo que ahora existe, incluidos nosotros mismos? La figura del superhombre nos desafía

en su variedad ingenua como en la teleológica, tiene tan poca paciencia con la ilusión como con la nostalgia. «El optimismo fundamentado» o militante se opone, por lo tanto, a la «credulidad barata» del optimismo automático y a la creencia automática en el progreso (vol. 1: 199-200).

desde otro punto en el marco temporal: ¿podríamos soportar el querer nuestra propia transformación, estamos dispuestos a «crear más allá» de nosotros mismos? (ibídem: 145) ¿Podemos querer, y estamos dispuestos a crear, un nuevo mundo que ya no sería «nuestro» mundo, una forma social que no produjera sujetos como nosotros? Nietzsche señala que «amar y perecer han ido juntos desde la eternidad», no solo como una consecuencia de los sacrificios que podemos hacer por amor sino también por los cambios que inevitablemente ocurren en la relación afectiva con el exterior. Afirmarse a sí mismo como agente —o como lo hubiera querido Nietzsche, amar como un creador— también es desear perecer, ya que la otra cara de la creación es la destrucción. ¿Qué sería afrontar nuestro propio «perecer» en un futuro distinto, un futuro en el que ni nosotros ni nuestros hijos existirían —por señalar ese tropo común por el que todavía podemos imaginar un lugar para nosotros, o para gente que se parece a nosotros—, y qué sería hacerlo sin miedo y sin ansiedad, afrontarlo con alegría y con esperanza? Agregar este segundo elemento amenaza de hecho con volver paradójica esta temporalidad alternativa nietzscheana: por un lado, se nos pide confrontar el pasado para forjar un presente que podamos habitar y afirmar-nos tal y como hemos llegado a ser; por otro, se nos pide que emprendamos el proyecto de crear un futuro distinto y con él la transformación de nosotros mismos. Esto es lo que hace que la visión de Nietzsche sea tan compleja: su mandato de abrazar el presente y afirmarse y, al mismo tiempo, desear su superación; su prescripción de autoafirmación pero no para la preservación o el engrandecimiento de uno mismo. La temporalidad afectiva que prescribe Nietzsche crea cierta distancia entre el presente y el poder determinante y a veces aplastante del pasado de tal forma que se pueda desear desde aquel un futuro nuevo, en el que el ser que se afirma ya no existiría.

Hay dos puntos que quiero extraer de esta puesta en común de las teorías de la esperanza utópica de Bloch y Nietzsche. La primera lección de ambas es que la esperanza utópica depende al menos tanto de nuestra relación con el pasado y el presente como de nuestra orientación al futuro. Nuestra tendencia a quedar atrapados en el pasado y en el presente, tanto cognitiva como afectivamente, es el problema que enfrenta la esperanza como proyecto. Pero de ninguna manera la solución es ignorar

o desautorizar el pasado y el presente. Tanto la insistencia de Bloch en que una utopía concreta debe pasar por lo real-posible como las enseñanzas de Nietzsche sobre el eterno retorno reivindicarían el presente como lugar del devenir utópico. Bloch insiste así en que no solo los artefactos del pasado sino también las semillas del futuro posible residen en el presente, y por esa razón no se puede —por tomar prestada una fórmula nietzscheana— «saltar por encima» como las utopías abstractas y fantásticas. Como también enfatiza la lectura de Nietzsche, no se trata solo de atender cognitivamente al presente para localizar las semillas de futuros posibles; también se trata de afirmar el presente como el sitio desde el cual los agentes políticos —centrados no solo en sus heridas y armados no solo con una crítica del presente sino también fortalecidos por la afirmación de su poder colectivo de resistir y crear— podrían actuar colectivamente para cambiar el mundo. La facultad de la esperanza está cognitiva y afectivamente atada al presente, aunque para ambos teóricos se trata de un presente con tendencias, límites, frentes y agentes.

En segundo lugar, ambas enseñanzas transmiten los desafíos, a la vez cognitivos y afectivos, que están en el corazón del proyecto de la esperanza utópica. La concepción paradójica de Nietzsche parece plantearnos el mayor desafío. El esperanzarse como práctica cognitiva nos requiere pensar en términos de tendencia y de ruptura, para entender el futuro como fuerza emergente, en conexión con el presente y aun así radicalmente irreconocible. Pero el esperanzamiento como disposición afectiva requiere mucho más: querer tanto la (auto-)afirmación como la (auto-)superación; afirmar lo que hemos llegado a ser como el fundamento desde el cual podemos llegar a ser de otra manera. Las dificultades de la temporalidad afectiva —esta particular relación con el pasado, el presente y el futuro que Nietzsche nos desafía a cultivar— no deberían subestimarse. De hecho, como afirma Nietzsche, amar y perecer siempre van juntos, pero cuando lo que se va a destruir es el mundo que nos hace posibles, el mundo en el que podemos existir como sujetos legibles, la tarea de crear un mundo nuevo puede ser una perspectiva aterradora, incluso distópica. El miedo a la utopía, tal y como Jameson ha captado de forma sagaz, en el fondo está ligado al miedo a devenir diferente: «Una ansiedad profunda frente a todo lo que perderemos en el curso de una transformación tan trascendental

que, incluso en la imaginación, modifica en alto grado las pasiones, los hábitos, las prácticas y los valores actuales» (1994: 60).²⁴ Cultivar la esperanza utópica como proyecto político de reconstrucción del mundo es una lucha para llegar a ser capaz no solo de pensar en un futuro diferente sino de estar dispuesto a ser de otra manera. Tal y como se pregunta Brown: «¿Qué sostiene el deseo de arriesgarse a devenir distintos tipos de seres, el deseo de alterar la arquitectura del mundo social estando privado de derechos, la convicción de que los bienes del orden actual valen menos que construir otro orden distinto?» (2005: 107). El proyecto de esperanza como se concibe aquí requiere la afirmación de lo que hemos llegado a ser como el fundamento constitutivo desde el cual podemos ser de otra manera. El sujeto esperanzado en esta mirada no es tanto un sujeto ya constituido, que busca revancha o restitución, reconocimiento o reivindicación, como un sujeto constituyente, armado no solo con el deseo de volverse más fuerte sino, de forma más provocadora, con la voluntad de ser diferente. Así, el proyecto de la esperanza debe luchar tanto contra el resentimiento de lo existente como contra el miedo a lo que pueda reemplazarlo, no porque el futuro esté resuelto —por el contrario, podría ser una catástrofe— sino porque un mundo mejor y diferente sigue siendo una posibilidad.

Formas utópicas y funciones

En este punto, quiero llevar el análisis en una dirección algo distinta, descendiendo de las cumbres virtuales de la especulación filosófica a la investigación de artefactos utópicos actuales, proyectos de esperanza, sin duda pero que, una vez adoptan formas concretas, limitan de manera inevitable, en un grado u otro, los impulsos y posibilidades utópicas que exploramos anteriormente. Aunque podríamos encontrar deseos utópicos insertos y generados por

²⁴ Este es el tipo de dislocación y desintegración de sí mismo que Julian West, el personaje de Bellamy en *Mirando atrás*, experimenta al despertar en un nuevo mundo social después de cien años y que describe así: «Hay momentos en que mi identidad personal parece una pregunta abierta» (2000: 113). Sin embargo, Bellamy también hace mucho para asegurarle al lector que la experiencia era en todo caso asimilable ontológicamente, con una descripción de un futuro que, en muchos aspectos, le resultaba agradablemente familiar.

multitud de formas culturales y prácticas políticas; la discusión que sigue se centrará en aquellas formas de expresión utópica más reconocibles para la teoría política, desde las tradicionales utopías literarias y teóricas que nos ofrecen visiones en detalle de otros mundos hasta el manifiesto utópico y, finalmente, la demanda utópica. Al situar la demanda utópica en relación con estos géneros utópicos más familiares y legibles, podremos comprender mejor sus cualidades como forma utópica y reconocer más claramente algunas de sus ventajas o desventajas relativas.

El análisis comparativo se centrará en las funciones de estas formas de especulación utópica.²⁵ Adaptando a esta discusión el doble enfoque de la demanda como perspectiva y como provocación, que adquirimos en el análisis de la campaña por un salario para el trabajo doméstico, y recurriendo a la rica literatura de los estudios utópicos, podemos discriminar dos funciones generales: en tanto fuerza de negación, las formas utópicas pueden promover perspectivas críticas y un desapego del *statu quo*; en tanto afirmación, pueden operar como un modo de provocar nuevas alternativas. La primera función altera nuestra conexión con el presente, mientras la otra hace girar nuestra relación con el futuro; una produce extrañamiento, la otra esperanza. Comenzaré con una breve revisión de cada una de estas funciones y luego consideraré cómo podrían ser mejor o peor abordadas por las diversas formas utópicas.

La primera función de una forma utópica es neutralizar o negar el dominio del presente, una función deconstructiva. Parte del poder específico de las formas utópicas (no el único, por supuesto) proviene de su capacidad para lo que Darko Suvin (1972) caracteriza como extrañamiento, es decir, su capacidad para volver extraña la configuración actual de las relaciones sociales, experiencias y significados a los que nos hemos habituado.²⁶ Se trata de un extrañamiento que puede debilitar el estatus adscrito al actual orden social como si fuese un artefacto natural, un desarrollo necesario o un futuro inevitable. La utopía sirve en este

²⁵ Esta atención a la función de las utopías, más allá de su forma y contenido, es común en la literatura de los estudios utópicos. Para dos buenos ejemplos, véanse Levitas (1990) y McKenna (2001).

²⁶ Las elaboraciones de Suvin (1972: 374) de esta función de extrañamiento de la ciencia ficción y la utopía literaria se basa en el trabajo de Viktor Shklovsky y Bertolt Brecht.

sentido como una técnica de desreificación que, tal y como señala Zygmunt Bauman (1976: 13), permite relativizar el presente, señalarlo como un producto contingente de la historia humana y, por lo tanto, abrir la posibilidad de un futuro diferente. La utopía no solo nos ofrece una oportunidad para distanciarnos del orden presente, sino que también puede servir para suspender o desactivar momentáneamente esas epistemologías y hábitos de pensamiento que —ya sea en forma de sentido común, practicidad o apelación a «los hechos en sí»— nos unen al presente, manteniéndonos encerrados en una estrecha órbita de opciones sociales y posibilidades políticas.²⁷ Finalmente, la forma utópica también puede generar momentos de desidentificación y desubjetivación: las representaciones de los habitantes de otros mundos pueden servir como figuraciones de futuros modelos de ser, también para mostrarnos los medios para extrañarnos de nosotros mismos. A este respecto, como argumenta Vincent Geoghegan, la «alteridad descarada y flagrante de la utopía le otorga un poder del que carecen otros dispositivos analíticos» (1987: 2), una alteridad que ni siquiera el uso del pasado histórico en la genealogía puede igualar. Más allá de ofrecer oportunidades para la desreificación y el desapego que pueden estimular la apertura de posibilidades para futuros nuevos y distintos, la primera función deconstructiva de la utopía también sirve para incitar y realzar nuestras capacidades específicamente críticas. Al extrañarnos de la absorbente familiaridad de lo cotidiano, la forma utópica puede darnos un punto de vista de lo nuevo desde el cual evaluar críticamente el presente.²⁸ En algunos casos, por ejemplo, podríamos ser capaces de ver más claramente la presencia de problemas sociales y el alcance de su impacto al imaginarnos su ausencia. La fuerza crítica de la utopía no proviene de una simple oposición a las bases ideológicas del presente, sino más bien de empujar contra algunas formas de contención ideológica desde dentro (véase Moylan, 1986: 18-19).

²⁷ Tal y como formula Vincent Geoghegan, esta función de la forma de utopía clásica «interroga el presente, penetrando a través de los mecanismos defensivos existentes en las sociedades: sentido común, realismo, positivismo y cientificismo» (1987: 2).

²⁸ Poniendo en primer plano la capacidad de la forma utópica para el distanciamiento crítico, Edward Bellamy tituló su famosa novela de 1888 sobre un futuro utópico ambientado en el año 2000, no *Mirando adelante*, sino *Mirando atrás* (2000).

Mientras que la primera función de la forma utópica es mirar hacia atrás desde una situación social virtual para reorientar nuestras percepciones respecto al presente actual, la segunda es redirigir nuestras energías y atención hacia un futuro abierto. El extrañamiento es fundamental para las operaciones de neutralización descritas anteriormente; en contraste, la esperanza es crucial para lo que denominaré la función de provocación. Al proporcionar una visión o un destello de un mundo mejor, particularmente uno que se fundamente en lo real-posible, la utopía puede servir para animar el deseo político, para atraer nuestras aspiraciones a formas de colectividad nuevas y más gratificantes. Más allá de provocar el deseo, las utopías también pueden inspirar la imaginación política, animarnos a ampliar esa facultad tan descuidada y expandir nuestro sentido de lo posible en nuestras relaciones sociales y políticas. En este sentido y tomando prestada la formulación de Jean Pfaelzer, la utopía «nos tienta como una evocación del deseo político» (1990: 199). Finalmente, como parte de esta función de provocación, las utopías nos pueden servir como modelos de inspiración; pueden ayudar a activar la voluntad política, a movilizar y organizar movimientos por el cambio social.

Hay dos puntos que agregar a estas descripciones iniciales. Primero, es importante subrayar las dimensiones performativas de estas dos funciones. En cuanto a la función de extrañamiento, una de las cualidades que distingue a los proyectos utópicos críticos es cómo realiza el análisis, más que su aportación al mismo. En contraste con otras formas más conocidas de teoría política, que realizan evaluaciones explícitas de determinadas instituciones o regímenes sociales, susceptibles de ser aceptadas o rechazadas por quien las lee, las formas utópicas tienden a invitar al lector a participar en la práctica del análisis comparativo y en el proceso de reflexión crítica. En este sentido, se apela al lector menos como receptor que como participante en el proceso de reflexión crítica sobre el presente (véase también Fitting, 1987: 31). La cualidad performativa de la función de provocación es más pronunciada que en otros géneros; resulta muy importante reconocerla porque nos permite ver la utopía bajo una nueva luz, siguiendo a Jameson en su lectura de Louis Marin: «Captarla como un proceso, *energeia*, enunciación, productividad, e implícita o explícitamente rechazando esa visión más tradicional y convencional de la Utopía como representación pura, como la visión

“realizada” de tal o cual ideal social o sociedad ideal» (Jameson, 1977: 6). Debido a que no se propone como realidad empírica sino como posibilidad intelectual, una alternativa utópica nos puede servir para involucrarnos en el proceso de construcción y elaboración de esa posibilidad, lo que conlleva nuevamente una cierta ventaja respecto a lo que algunos ven como la debilidad fundamental de este modo no empírico de indagación teórica. Según esta lectura, el valor de una forma utópica no reside tanto en prescribir lo que hay que desear, imaginar o buscar, sino en insistir en que deseemos, imaginemos y busquemos. Miguel Abensour argumenta que el papel de las utopías debe entenderse en términos de educación del deseo, no como educación moral, tal y como destaca E. P. Thompson de la aportación de Abensour, para «enseñar el deseo de desear, desear mejor, desear más y, sobre todo, desear de una manera diferente» (Thompson, 1976: 97). En este sentido, el poder de la forma utópica radica en su capacidad de provocar más que de prescribir, de animar más que de pronosticar. Jameson también afirma que las utopías son más una praxis que un artefacto, más una forma que un contenido; la forma utópica, como él la describe, «no es la representación de alternativas radicales, es, simple y sencillamente, el imperativo de imaginarlas» (2001: 231). Según esta explicación, una utopía no nos ofrece tanto el contenido de una alternativa política como la incitación al deseo político.

El segundo punto que quiero enfatizar es que, aunque aquí se presentan como dos funciones separadas, una deconstructiva y otra reconstructiva, su presencia simultánea las transforma mutuamente.²⁹ Por ejemplo, al combinar la dimensión afirmativa, el distanciamiento y la perspectiva crítica posibilitada por el extrañamiento es mayor que en el «olvido» nietzscheano o en la implacable crítica de Marx a todo lo existente. El «no» al presente no solo abre la posibilidad de un «sí» a un futuro distinto, sino que se ve alterado por su relación con ese «sí»; el distanciamiento afectivo del *statu quo* que puede activarse es diferente cuando surge emparejado con un apego afectivo, ya sea a una alternativa potencial o al potencial de una alternativa. Puede que el término

²⁹ El juego de palabras en el término «utopía» original de Moro —que podría sonar como *outopos* o *eutopos*, que significa tanto ningún lugar como buen lugar— también puede leerse en relación con el acoplamiento distintivo de la negación y la afirmación que caracteriza la forma.

«neutralización» de Marin describa mejor los resultados de la función de extrañamiento que un término como «crítica»: el objeto de la crítica retiene cierto poder y cierta presencia mucho más influyente en el crítico que el objeto de la neutralización.³⁰ Como fuente de provocación y distanciamiento, la forma utópica puede animar potencialmente el deseo de lo posible, en oposición a simplemente reivindicar o restaurar lo que se ha perdido; estimular la imaginación de qué podría llegar a ocurrir más que la nostalgia por lo que ya fue; y también movilizarse a partir de la esperanza de un futuro distinto, y no solo por la indignación y el resentimiento por las injusticias pasadas y presentes.

Para resumir, entonces, hemos explorado dos funciones utópicas. Una función es generar distancia desde el presente; la otra es provocar el deseo, la imaginación y el movimiento hacia un futuro diferente. Nuevamente, aunque para fines de la exposición podemos separar estas dos funciones, lo que tiene más fuerza es la combinación de extrañamiento y provocación, crítica y visión, negación y afirmación. Aunque el proyecto utópico se asocia más a menudo con las tradicionales utopías literarias o filosóficas, hay una gran variedad de formas —incluso dentro del campo de la teoría política— en las que han encontrado expresión las aspiraciones o modos de pensar utópicos.³¹ Cada una performa estas funciones de manera diferente; cada una tiene sus propias posibilidades y limitaciones como proyecto de esperanza. Comenzamos el siguiente análisis con la forma que más comúnmente se asocia al término, esto es, la utopía tradicional y crítica de la literatura y la filosofía, después pasamos al manifiesto y, finalmente, a la demanda utópica. Como a lo largo de un continuo, por un lado la discusión abarcará desde formas que ponen más énfasis en generar extrañamiento crítico, como la tradicional utopía crítica, a otras formas que acentúan la función de provocación, como el manifiesto y especialmente la demanda utópica; por otro lado, iremos de miradas más elaboradas a otras más parciales y fragmentarias, meros destellos de otros mundos.

³⁰ Para una lectura de Marin sobre la neutralización, véase Jameson (1977).

³¹ Esta fue una de las tesis fundamentales de Bloch: que la concepción tradicional de la utopía es demasiado restrictiva como modelo original de sociedad alternativa y que las expresiones utópicas asumen una multiplicidad de formas: «Limitar lo utópico a la variedad Tomás Moro, o simplemente orientarlo en esa dirección, sería como tratar de reducir la electricidad al ámbra del que toma su nombre griego y donde se detectó por primera vez» (vol. 1: 15).

Utopías tradicionales y críticas: la literatura del extrañamiento

La utopía tradicional, como descripción detallada de una imaginada sociedad mejor, es la forma utópica más estrechamente identificada con el término. La categoría comprende las utopías literarias modernas —empezando por *Utopía* de Tomás Moro, el texto que introdujo el término— e incluye también la mayoría de las utopías canónicas de la teoría política, desde las constituciones ideales del periodo antiguo hasta los modelos originales de los teóricos del contrato social y las comunidades modelo de los socialistas utópicos. Como veremos, el resurgimiento de esta escritura en la década de 1970 también produjo transformaciones; la utopía crítica —como se ha llamado a esta versión más reciente—, junto con la transformación de las formas de lectura por parte de una nueva ola de crítica utópica, cambió el enfoque del proyecto original al actual.

Como un ejercicio sostenido en la especulación utópica, esta forma posee su propia capacidad distintiva para despertar la imaginación de otros mundos y permitir el extrañamiento del existente. Su alcance de comprensión, por ejemplo, tiene ciertas ventajas. Su riqueza de detalles puede servir no solo para traer mundos alternativos a la vida y por tanto llevar al lector a los límites del presente, sino que al acostumbrar y demandar al lector que piense en lo social de forma sistemática, tal mirada a la totalidad social nos ayuda a entrenar la imaginación sociopolítica. Al mapear las interrelaciones entre las instituciones económicas, sociales, políticas y culturales y, particularmente en las utopías literarias, al explorar la imbricación de estructuras y sujetos en el nivel de la vida cotidiana, como dice Hilary Rose, estas formas de utopía apuntan de hecho a «proyectos globales» (1988: 134). Su verdadera fuerza radica, en cualquier caso, en su capacidad de producir cierta distancia crítica del presente. Considérese *El contrato social*, en el cual Rousseau, al insistir en que «los límites de lo posible en asuntos morales son menos estrechos de lo que pensamos», desvela al lector un plano detallado de la democracia directa (1988: 140). Al declarar que no se puede representar una voluntad, que «es la misma voluntad o es diferente; no hay término medio», Rousseau utiliza su propio tipo de absolutismo utópico para inducir al lector a explorar los confines de una democracia no representativa para después señalar las pretensiones democráticas de los sistemas políticos existentes desde

un punto de vista que podría revelar sus inconsistencias y desórdenes (ibídem: 143). Del mismo modo, en *Matriarcadia* (1992), la clásica novela utópica publicada en 1915 ambientada en una sociedad en la que solo hay mujeres, Charlotte Perkins Gilman invita a su audiencia a manejar la idea de que, por así decirlo, los límites de lo posible en cuestiones de género son menos estrechos de lo que pensamos. A través de este ejercicio de desnaturalización, Gilman abre preguntas sobre las bases del género, al invitar a sus lectoras a considerar que, por citar solo un ejemplo, los cuerpos de las mujeres —su tamaño, forma y capacidades— se producen socialmente y, por lo tanto, si las condiciones fueran diferentes, podrían ser reconstituidos. *Mirando atrás* de Edward Bellamy (2000) dio la oportunidad de examinar la vida social, política y económica en el Boston de 1887 desde la perspectiva de un futuro alternativo. Al imaginar su eliminación, el texto pone de relieve de un modo muy agudo el impacto de la pobreza, la explotación y los antagonismos de clase que perturban el estatus de Estados Unidos como tierra de igualdad y libertad.³²

Esta forma utópica literaria y filosófica tradicional también ha sido objeto de extensas críticas. Quizás la limitación más importante de tal forma pueda caracterizarse por su tendencia a cerrar las posibilidades de juicio y cambio interno. Para reforzar su estatus como solución y para mantener el entrenamiento en la visión crítica en el presente, las propuestas están construidas de forma que no tenga cabida la crítica y, por la misma razón, quedan despojadas de las fuerzas de cambio que podrían hacerlas más heterogéneas y dinámicas, y también de alternativas potencialmente menos perfectas: con demasiada frecuencia las utopías clásicas suspenden la historia y eliminan los antagonismos. Este tipo de clausura es responsable en buena medida de la identificación de la utopía con un estado de perfección imposible, una ecuación que ha servido durante mucho tiempo como un arma clave en el arsenal del antiutopismo, como señala Lyman Tower Sargent (1994: 9).³³ En

³² Resaltar la importancia de estos textos utópicos en tanto perspectivas críticas no implica negar sus efectos de provocación. *Mirando atrás* de Bellamy inspiró la formación de más de 160 «Clubs Bellamy» comprometidos con conseguir tal mirada utópica en Estados Unidos, junto con un partido político y varias publicaciones (véase Miller, 2000, v-vi).

³³ La crítica de Sally Kitch (2000) al utopismo feminista es un ejemplo reciente de este tipo de argumento, el cual reduce el utopismo a modelos de mundos perfectos para luego descartarlos *tout court*.

la medida en que las propuestas utópicas asuman una cohesión aparentemente perfecta y una estabilidad absoluta —con comportamientos que se supone que están completamente medidos y contenidos dentro de un sistema que domina la contingencia y neutraliza el conflicto—, tenderán a parecerse a las miradas aburridas, estáticas y sin vida de las que tantos lectores se han quejado, incluido Bloch. Como ejemplos de esas tendencias, podemos volver a los textos citados anteriormente y señalar también las limitaciones de la armonía asfixiante en la hermandad homogénea de Gilman y el modo de cooperación regimentado en Bellamy que se centra en su modelo de ejército industrial. También podemos detectar cierta rígida sistematicidad en los infames añadidos de Rousseau al contrato social, como la censura y la religión civil, que sirven para contener la potencial indeterminación de la voluntad y el radicalismo democrático que defiende en un inicio; puede que sea reticente a «que la voluntad se encadene a lo futuro» (Rousseau, 1988: 99), pero con frecuencia está demasiado dispuesto a instituir y a prescribir controles sobre las expresiones concretas en su desarrollo sincrónico.³⁴

La utopía crítica precisamente acaba con esta tendencia a un clausura de la narración. El resurgimiento de la utopía literaria en la década de 1970, junto con el renacimiento de la crítica de

³⁴ Estos modos de gestionar el contenido de una utopía pueden combinarse con técnicas formales de clausura de la narración que convierten al lector en parte pasiva. Un ejemplo temprano de esta técnica siguen siendo las fáciles refutaciones que Sócrates hace en las primeras secciones de *La república* a las objeciones de Trasímaco respecto a los supuestos fundadores del estado utópico, un silenciamiento que dejó a Sócrates con un conjunto bastante más manejable de interlocutores. Bellamy realiza una maniobra comparable. En el penúltimo capítulo de *Mirando atrás* (2000), el protagonista y la hija de su anfitrión no solo se declaran mutuamente su amor, sino que descubrimos que Edith, la hija, que tiene el mismo nombre que la prometida a la que abandonó en el pasado, es de hecho la bisnieta de su amor perdido. Así, la pérdida se recodifica mediante una síntesis que conserva aquello que claramente lo sobrepasa, cuando Edith la chica de élite ociosa es sustituida por la otra Edith, una descendiente más digna que encarna la domesticidad productiva. Peter Fitting describe esto como ejemplo de un método que reinscribe al lector dentro del orden social dominante «que se representa a sí mismo, como la obra de arte tradicional, completa y con sentido, sin defectos ni contradicciones» (1987: 33). Como argumenta Angelika Bammer: «En la medida en que las utopías insisten en la clausura, tanto a nivel de la estructura narrativa como en su representación de un mundo completo en sí mismo, su poder transformador queda socavado por su propio aparato de contención» (1991: 18).

las utopías que comenzó en los años ochenta, produjo una transformación tanto del género como de las prácticas interpretativas aplicadas a sus textos representativos. En lo que Moylan etiqueta como «utopía crítica» se puede encontrar un enfoque más circunspecto y autorreflexivo de la especulación y la representación utópica que, aun aliada con la tradición de la literatura utópica, también escenifica e intenta confrontar algunas de sus limitaciones (1986: 10).³⁵ En lugar de describir sociedades impecables, limpias de todo potencial de desorden, en las utopías críticas se muestran los fracasos y los conflictos, incluida la propia resistencia al cambio cuando los ideales y las prácticas utópicas se solidifican en otras formas de ortodoxia, hábitos o convenciones. Algunas de las utopías críticas de este periodo son *Los desposeídos*, la utopía anarquista de Ursula Le Guin caracterizada en el subtítulo como una «utopía ambigua» y la «heterotopía ambigua» de *Tritón* de Samuel Delany. En lugar de presentar la utopía como solución atrayente, estos autores llaman la atención sobre su estatus en construcción e invitan a un juicio crítico respecto a sus posibilidades y limitaciones. Hilary Rose concluye de su revisión de la ciencia ficción feminista de los años setenta que «mientras que las antiguas distopías o utopías eran completas, fijas y definitivas en su melancólica inexorabilidad o en su aburrida perfección, la nueva utopía acepta que la lucha es continua e interesante» (1988: 121). La utopía se concibe más como un proceso continuo que como una solución, más como proyecto que como resultado.³⁶

³⁵ Sargent define la utopía crítica como «una sociedad inexistente descrita con considerable detalle, normalmente ubicada en un tiempo y espacio, que el autor pretende que sea vista como mejor que su propia sociedad por parte de un lector contemporáneo, pero con problemas difíciles que aquella sociedad puede ser o no capaz de resolver y que toma una visión crítica del género utópico» (1994: 9). Moylan lo describe en estos términos: «Una preocupación central en la utopía crítica es la conciencia de las limitaciones de la tradición utópica, de modo que estos textos rechazan la utopía como modelo original mientras preservan su dimensión de sueño. Además, estas novelas insisten en el conflicto entre el mundo originario y la sociedad utópica que se opone a él, de manera que el proceso de cambio social se articula más directamente. Finalmente, estas novelas se centran en la presencia continua de diferencias e imperfecciones dentro de la propia sociedad utópica y, por lo tanto, ofrecen alternativas más reconocibles y dinámicas» (1986: 10-11). Phillip Wegner argumenta que también se pueden encontrar estos elementos en otros ejemplos anteriores de ficción utópica (2002: 99-100).

³⁶ Para otro enfoque sobre la utopía crítica, véase el «modelo de proceso» de la utopía de Erin McKenna (2001: 3).

Como dice Peter Stillman, los elementos autorreflexivos y críticos de estas utopías sirven para abrir el discurso utópico, una apertura que «implicará una penetrante ambigüedad, la ambivalencia e incertidumbre, una ironía y sátira recurrentes y la voluntad de disputar las representaciones de otros futuros posibles para hacer que la clausura del futuro sea casi imposible» (2001: 19). Al refutar la identificación de la utopía con un modelo estático y completo, como la reducción del impulso utópico al sueño de la perfección humana y la voluntad de control social, la utopía crítica ensancha las posibilidades de expresión utópica y amplía la comprensión de los proyectos utópicos.

Pero hay una tensión que sigue estando en el corazón de estas formas utópicas, y de hecho en todas. Esta tensión es endémica en todos los intentos de cabalgar el presente y el futuro, por la complejidad de estar en el tiempo de esta manera. Vimos algo semejante anteriormente en la relación entre tendencia y ruptura. Por un lado, la utopía crítica y tradicional busca lograr esa «alteridad descarada y flagrante» que distingue a esa forma (Geoghegan, 1987: 2). Por otro lado, a la vez que la posibilita, se arriesga a anularla. Terry Eagleton describe el problema de esta manera: «Ya que solo podemos hablar de lo que trasciende el presente en el lenguaje del presente, nos arriesgamos a cancelar nuestra imaginación en el mismo acto de articularla» (1999: 31). El dilema surge no solo de nuestras limitaciones para pensar de otra manera; el problema no es solo estrictamente epistemológico sino también representacional. Así, si bien la propuesta utópica no necesita servir de modelo o demostrar que es alcanzable para tener un impacto, sí tiene que ser lo suficientemente legible y creíble como para cumplir con el trabajo de extrañamiento y de provocación. En este caso, puede decirse que la tensión se encuentra entre la alteridad y la identificación, entre apuntar hacia una diferencia radical que puede producir extrañamiento y provocación hacia lo nuevo, o hacerlo hacia elementos suficientemente reconocibles como para captar y apelar a los lectores. Es a través de esta dinámica que se negocia la relación entre el presente y el futuro. Jameson destaca esta dialéctica de la diferencia y la identidad y señala que da cuenta de las ambivalencias del texto utópico: «Porque con cuanta más seguridad una utopía dada reafirme su diferencia radical respecto a lo que hoy existe, en mayor medida se convertirá no solo en algo irrealizable sino también, lo que es peor, en algo inimaginable» (2005, xv).

Hay al menos dos maneras de responder a este dilema central de dar forma al proyecto utópico. El primero es aceptar la incapacidad de la utopía para pensar más allá del horizonte del presente, imaginar futuros verdaderamente distintos y reconocer el valor de los fracasos. Jameson ha argumentado que la fuerza crítica de la narrativa utópica finalmente depende de tales limitaciones. La «vocación más profunda» de estas utopías, insiste, «es presentar, de modos situados y concretos, y de forma detallada, nuestra incapacidad constitutiva para imaginar la utopía en sí, y esto no debido a un fracaso individual de la imaginación, sino como resultado de la clausura sistémica, cultural e ideológica de la que todos somos de un modo u otro prisioneros» (1982: 153). Tales lapsus de la imaginación política pueden ayudarnos a reconocer nuestro continuo apego afectivo y nuestra complicidad ideológica con el *statu quo*. De acuerdo con esto, lo más disruptivo al encontrarnos con esos mundos no es un shock por la novedad sino un shock por la revelación que pueden provocar. Esta lectura de Jameson amplía nuestra comprensión de la función crítica de la utopía más allá de la perspectiva que proporciona sobre instituciones y modos de vida existentes y de la imaginación política que estas instituciones y formas de vida permiten o inhabilitan. Este reconocimiento del fracaso presenta al lector la oportunidad de reflexionar sobre la incapacidad y la resistencia a la imaginación utópica.

Si el modelo tradicional de utopía como esquema original tiene sus propias tendencias a restringir y domesticar el impulso utópico, una segunda respuesta a este dilema consiste en reconocer los beneficios potenciales de otras formas más parciales. Para desarrollar este punto, volvamos nuevamente a la distinción de Bloch entre utopías abstractas y concretas. Antes señalamos que esta distinción depende de la relación entre presente y futuro: las utopías concretas se fundamentan en las tendencias actuales a la vez que intentan ir más allá de ellas, mientras que las utopías abstractas permanecen desconectadas de aquellas fuerzas y tendencias del presente —lo «real-posible» de Bloch— que podrían hacer que fueran creíbles en vez de meras ficciones. Pero la abstracción de una utopía no es solo una consecuencia de desatender a las tendencias concretas. Las utopías abstractas se caracterizan además por un nivel de detalle y exhaustividad que no deja espacio para el desarrollo

inesperado de otras posibilidades aún incomprensibles e inimaginables. La minuciosidad y especificidad de la propuesta utópica desmiente su carácter abstracto; tomando prestada la formulación de Carl Freedman, estas utopías parecen «saber demasiado y demasiado pronto» (2001: 95).³⁷ Si aceptamos que tener una descripción completa es menos importante que «desafiar la imaginación para que se sumerja en una libre exploración» (Thompson, 1976: 97), entonces, cuando se trata de miradas utópicas, puede ser que menos sea más. Puede que las utopías sean más potentes si dibujan trazos disruptivos (Wegner, 2002: 21), miradas parciales (Bammer, 1991) o prefiguraciones fraccionarias (Freedman, 2001: 83), destellos de alteridad que pueden provocar a la reflexión y al deseo del lector, mejor que si describen modelos generales. Los fragmentos de utopía nos exigen más dedicación; tomando prestada la descripción de José Muñoz de cuánto esfuerzo nos puede tomar acceder a lo *queer* como horizonte utópico, «quizás necesitemos de hecho entrecerrar los ojos, tensionar nuestra mirada y forzarla a ver de otra manera, más allá de la vista limitada del aquí y ahora» (2007: 454). Esta idea de que cuando se trata de visiones utópicas, menos podría ser más, aparece en los análisis de las dos últimas formas utópicas: el manifiesto y la demanda.

Provocaciones utópicas: el manifiesto

Cabalgando entre los límites de la literatura y la teoría política, con la utopía literaria —que ocupa un lugar menor en los anales de la teoría política— y las recetas filosóficas para el buen orden político —que gozan de un lugar más central en el canon—, tal vez el manifiesto es la tercera forma utópica de escritura más reconocible en la teoría política. Aunque comparta con los textos que antes discutimos cierto compromiso con la especulación utópica, el manifiesto es una forma utópica más limitada y por lo tanto funciona de manera diferente, con sus propias tendencias tanto para producir efectos utópicos como para constreñirlos.

³⁷ Según esta estimación, tal vez, como observa Jameson, «una utopía “lograda” —una representación completa— es una contradicción en términos» (1982: 157).

Antes identificamos dos funciones utópicas primarias: generar extrañamiento del presente y provocar el deseo, la imaginación y el movimiento hacia un futuro distinto. Tanto las tradicionales utopías literarias y teóricas como el manifiesto son capaces de producir distancia crítica; aquellas tienden a hacerlo más indirectamente, al darnos una posición estratégica en un mundo distinto desde el cual el lector puede evaluar críticamente el mundo actualmente existente, mientras que el manifiesto lo hace de forma más directa al presentar al lector una crítica explícita, aunque breve y comprimida, de la configuración actual de las relaciones sociales. Pero el manifiesto es de un modo más fundamental un texto de provocación, una especie de escritura utópica que desafía a sus lectores a pensar el futuro y, de manera más abierta e insistente que en las utopías tradicionales y críticas, hacerlo realidad. Si toda la escritura utópica ansía tener un efecto sobre el mundo, el manifiesto va un paso más allá. Como literatura típica de provocación, el manifiesto trata de cerrar la brecha entre escribir y actuar. Como escribe Martin Puchner, «es un género impaciente consigo mismo» porque «sin importar cuán apasionado y efectivo sea, el manifiesto siempre se mantendrá a una fracción de segundo de la revolución misma» (2006: 43, 22). Como práctica textual que lucha por convertirse en acto político (véase Althusser, 1999: 23), su evaluación en tanto forma utópica debe tener en cuenta el contexto en el que circula y sus modos específicos de recepción, incluyendo qué tipos de acciones se realizan en su nombre. Como sostiene Janet Lyon: «Ningún manifiesto puede entenderse fuera de las condiciones históricas específicas de su producción y recepción» (1991a: 51).

Muchas de las convenciones estilísticas comunes y prácticas retóricas del manifiesto trabajan para realzar lo provocativo de sus afirmaciones. De forma característica, el manifiesto habla desde y dentro del registro afectivo de lo que Bloch (1995, 1: 199) llama el optimismo militante. En lugar de limitarse a una apelación a la razón o al interés, el manifiesto apunta a los afectos y a la imaginación; más que un conjunto de afirmaciones y posturas es «una exhortación a toda una manera de pensar y de ser» (Caws, 2001, xxvii). En este sentido también es famosa su seguridad en sí mismo, que ejemplifica la confianza que desea inculcar y la potencia del poder que trata de organizar. Al lanzar las esperanzas de futuro como posibilidades inmediatas, *El*

manifiesto comunista representó la revolución «no como una necesidad cuyo tiempo ha llegado sino como algo *inminente*» (Blanchot, 1986: 19). No por sorpresa, el signo de exclamación es una de sus formas preferidas de puntuación que, tomando prestada la caracterización de Jennifer Brody, sirve como un amplificador que «aumenta el volumen (visceral)» (2008: 150); después de instar a los lectores a «prepararse» y «ponerse en marcha», el signo de admiración representa el pistoletazo de salida. Se «mimetiza con el acto» y, volviendo al argumento de Puchner señalado anteriormente, el signo de exclamación es por tanto también otra expresión de la impaciencia de la forma consigo misma: «Ambos enfatizan la urgencia de actuar y posponen el acto en sí» sirviendo como «una costura más entre el manifiesto y la revolución, una mediación más, más un acto que un texto, tal vez, pero no un acto suficiente» (Puchner, 2006: 43). Según esta lectura, la proliferación de signos de exclamación en algunos manifiestos puede ser un síntoma de esta insuficiencia fundamental, esta incapacidad para saltar de las páginas al mundo. Incluso más allá de sus preferencias de puntuación, normalmente los manifiestos nos exigen mucho, tanto en tono como en contenido, con frecuencia poniendo sus afirmaciones en términos de ultimátum; los textos parecen declarar: esto es lo que queremos, y punto. La oración declarativa es el pilar del manifiesto; evitando las referencias y las advertencias prudentes, como observa Mary Ann Caws, el manifiesto «es por naturaleza un género ruidoso» (2001, xx). Al igual que la utopía literaria en este sentido, el manifiesto pretende seducir a su lector, pero en este último caso su impulso no es tanto una invitación como un atrevimiento. Finalmente, el gesto extravagante y la demanda sin moderación son la materia prima de la intervención del manifiesto en el presente en nombre de un futuro mejor. De hecho, el manifiesto «hace un arte del exceso» (ibídem: xx), poniéndose en contra de las convenciones de una discusión correcta y de las demandas razonables de las que depende la reproducción del *statu quo*. Así, «de lo que el orden dominante depende como “lo real”, “lo natural” o “lo pensable”, el manifiesto lo contrarresta con su propia versión de “lo posible”, “lo imaginable” o “lo necesario”» (Lyon, 1991a: 16).

Pero el manifiesto se propone algo más que provocar, también tiene la intención de organizar. Mientras que la utopía tradicional se centra en la visión de un mundo mejor, el manifiesto

se concentra en los agentes que podrían llevar a cabo esa alternativa.³⁸ Así, el manifiesto trata de convertir a sus lectores en un sujeto colectivo; de hecho, como señala Lyon, «esta es precisamente la función del pronombre “nosotros” característico del manifiesto» (1991b: 104). *El manifiesto comunista* es el prototipo en este sentido, porque así como Tomás Moro fundó el género de la utopía literaria, puede decirse que Marx y Engels inauguraron el género del manifiesto, no porque no haya precursores en cada caso, sino porque estos trabajos se convirtieron en modelos.³⁹ *El manifiesto* de Marx y Engels ofrece tanto una crítica explícita a las utopías tradicionales, específicamente las de los socialistas utópicos, como un modo alternativo de expresión utópica. En contraste tanto con los «castillos en el aire» de los grandes planificadores e ingenieros sociales —que según la estimación de Marx y Engels fueron incapaces de dar cuenta de los agentes históricos que podrían hacer posible el cambio social— como con los «discípulos» de estos visionarios —que no apoyan el activismo proletario cuando este se materializa en el escenario histórico por ser inconsistente con la visión original (1992: 36-37)—, Marx y Engels trataron de generar y organizar ese sujeto político e inspirarlo para la acción revolucionaria. Sin embargo, prescribir en detalle el mundo que el proletariado iba a construir o la visión que debía gobernar sus luchas, en efecto, hubiera implicado dejar a un lado la misma agencia que estos autores esperaban incitar. Por recordar nuestras anteriores discusiones respecto a la distinción categórica de Bloch entre utopías abstractas y concretas, cabe señalar que Bloch usa este rechazo de Marx a darnos una visión del comunismo como un ejemplo sobre cómo hacer que las utopías sean más concretas. En contraste con las utopías abstractas cuyo contenido se especifica en meticuloso detalle, Marx nos «enseña el trabajo del siguiente paso y predetermina poco el “reino de la libertad”» (Bloch, 1995, 2: 581). La falta de un modelo original debería entenderse, tal y como fue en la obra de Marx,

³⁸ Debería señalarse que Althusser hace una distinción que yo no hago entre manifiestos utópicos y no utópicos según haya o no una disyunción entre la agencia del texto y la del sujeto político al que se dirige. Según su explicación *El manifiesto comunista* (Marx y Engels, 1992) no es utópico (1999: 26-27; véase también Puchner, 2006: 30).

³⁹ Sobre el papel fundacional de *Utopía* de Moro, véase Wegner (2007: 116-117); sobre *El manifiesto*, véase Puchner (2006: 11-12).

como una voluntad de «mantener abiertas» las posibilidades (vol. 2: 622). El *novum* representa ese elemento o cualidad que no solo desmiente nuestros esfuerzos de predicción sino que también se resiste a nuestro deseo de descripción completa. En su manifiesto, Marx y Engels intentaron hacer un llamamiento a la existencia del proletariado como agente político, y en vez de hacerles cargar con un modelo prefabricado trataron de estimular la organización de su poder y armarlo con el sentido de su propia fuerza.

En las décadas de 1970 y 1980 se produjo el resurgimiento no solo de la utopía literaria sino también del manifiesto como salida alternativa y vehículo de las energías utópicas de ese periodo.⁴⁰ Estos manifiestos reflejaron la embriagadora mezcla de empoderamiento y alegría que acompañó a la creación de nuevos sujetos políticos, y se diseñaron para expandir y extender la movilización del deseo político del cual eran un producto. Por ejemplo, las feministas estadounidenses se apropiaron del manifiesto de otros sectores de la izquierda, cultivado como una forma bravucona masculina tradicional, en un modo de hacer la guerra por otros medios (véase Pearce, 1999; Lyon, 1991b: 106). Este género fue particularmente útil para los emergentes grupos feministas radicales y marxistas, que eran parte de la izquierda más amplia y con la que estaban con frecuencia en desacuerdo. Así, por un lado, como señala Lyon: «Escribir un manifiesto es anunciar la propia participación, aunque sea discursiva, en una historia de lucha contra las fuerzas opresoras» (1991a: 10). Por otro lado, como forma caracterizada por el enfado justificado y las reivindicaciones polémicas, también sirvió como uno de

⁴⁰ Los manifiestos tienen formas muy variadas, se dirigen a diferentes públicos, intervienen en diferentes empeños y campos de investigación, y se comprometen con distintos objetivos. Hay manifiestos artísticos, políticos, organizativos y teóricos, que nos piden que creamos, nos organicemos y pensemos de un modo distinto. Por ejemplo, los manifiestos feministas radicales de los años setenta van de los más estrictamente programáticos — como aquellos que básicamente presentan a la organización y animan a la participación— a aquellos más prácticos que funcionan básicamente como plataformas partidistas con demandas específicas de reformas modestas, y hasta los más visionarios y propiamente utópicos que llaman a una ruptura más marcada con el *statu quo*. No todos incluyen un elemento utópico; para que se reconozcan como tales, deben centrarse no solo en aquello en contra de lo que están, sino que también deben hacer el gesto de anunciar, describir o instarnos en la dirección de una alternativa.

los vehículos a través del cual las feministas reclamaron organizaciones y agendas separadas. En este sentido, tanto el pedigrí político de esta forma como la beligerancia de su estilo sin duda tuvieron atractivo para los grupos feministas que ansiaban anunciarse como sujetos antagónicos dentro de la izquierda más amplia y como fuerzas políticas autónomas a tener en cuenta.

Los manifiestos feministas también buscan constituir sujetos feministas. Algunos manifiestos anuncian un agente de cambio que ya existe, mientras que otros tratan de hacer un llamamiento para que tal colectividad se haga realidad. Se pueden encontrar ejemplos de ello en los muchos manifiestos organizativos redactados a fines de los años sesenta y principios de los años setenta que anunciaban y promulgaban los programas de grupos feministas recién formados. En uno de 1969, *The Feminists: A Political Organization to Annihilate Sex Roles* [Las feministas: una organización política para aniquilar los roles sexuales], se expone la historia, el análisis, la estructura organizativa y los requisitos para ser miembro de un grupo feminista radical recién formado en Nueva York (Feminists, 1973). Podemos encontrar un segundo enfoque en *The BITCH Manifesto* [Manifiesto de las zorras] publicado en 1970 y que comienza: «BITCH es una organización que aún no existe». En vez de ello, se imagina su emergencia en el futuro de la mano de un nuevo tipo de mujer; la autora además insiste en que «el nombre no es un acrónimo» (Joreen, 1973: 50). Una estrategia similar se puede encontrar en el *Manifiesto SCUM* [Manifiesto de la escoria], en el que Valerie Solanas implora a «las mujeres cívicas, responsables y en busca de emociones fuertes» a «derrocar al gobierno, eliminar el sistema monetario, instituir la automatización completa y destruir el sexo masculino» (1991: 3). Cada una de estas agentes, ya sean «las zorras» o «las mujeres cívicas, responsables y en busca de emociones fuertes», son llamadas a convertirse en realidad y a formar parte de modelos imaginados de colectividad política, BITCH y SCUM respectivamente. En contraste con aquellos manifiestos que declaran la formación de un grupo específico junto con un análisis completo y una visión programática, estos textos intentan producir lo que de alguna manera presuponen, lo que su audiencia era ya en cierto sentido y, lo que es más importante, lo que podrían querer llegar a ser en el futuro (véase también Lyon, 1991a: 28; 1999b: 104). En este sentido, describe Laura Winkiel esta dimensión

performativa del *Manifiesto SCUM*: para convertir al lector, los manifiestos predicán a los conversos (1999: 63).

En el mejor de los casos, un manifiesto es una provocación de ira y empoderamiento, que interviene tanto en la razón como en el afecto y trata de inspirar de inmediato el análisis y la acción. Sin embargo, dado su énfasis en la agenda práctica, el manifiesto es también la forma de escritura utópica que más inspira el miedo a la agitación de la chusma, un miedo que parecen convocar con ansia las autoras feministas citadas más arriba. Incluso dejando de lado el improbable alcance popular de un manifiesto y de su política apasionada, merece desarrollar las potenciales limitaciones de este género. En el peor de los casos, se sabe que los manifiestos dependen de análisis simplistas, incluso conspirativos, y que favorecen la táctica política dramática sin que importe la imprudencia. Una limitación más importante, desde la perspectiva de este análisis, proviene del legado del vanguardismo revolucionario que ha capturado este formato y a menudo define y concibe recetas típicas para eventos revolucionarios, pero no para otras alternativas. Aunque el manifiesto rebaja la autoridad de los autores en tanto «grandes inspiradores» que ofrecen modelos detallados, la naturaleza programática de la agenda revolucionaria del manifiesto puede, no obstante, arriesgarse a cerrar en vez de abrir caminos múltiples e inesperados hacia el futuro. La asociación tradicional de este formato con el imaginario del acontecimiento revolucionario también se muestra en la tendencia a nombrar de antemano a sus sujetos políticos. Es decir, el «nosotros» del manifiesto —a lo que Lyon se refiere como el «pronombre desalentador del manifiesto»— también controla su emergencia y delimita quiénes son sus miembros (1991a: 175). El futuro puede ser desconocido, pero su agente, el sujeto político que el manifiesto trata de abordar y constituir, a menudo se prefigura. Recordando una crítica anterior lanzada contra la tradicional utopía literaria y filosófica, el manifiesto también puede «saber demasiado y demasiado pronto».⁴¹

⁴¹ Por supuesto, hay excepciones a este modelo icónico de manifiesto. Por ejemplo, *El manifiesto cyborg* de Donna Haraway (1985) se apropia de la forma manifiesto pero rechaza algunas de sus inclinaciones políticas y tendencias retóricas clásicas. Así como los autores de las utopías críticas de los años setenta demostraron tener conciencia de las limitaciones de la utopía literaria tradicional, la contribución de Haraway podría describirse como un manifiesto crítico.

Del manifiesto a la demanda utópica

La demanda utópica se podría comprender inicialmente como una rama o incluso un subconjunto del manifiesto que pone el foco en la «práctica de enumerar demandas» del manifiesto (Lyon, 1991b: 102).⁴² La discusión que sigue señalará las semejanzas de la demanda con los tipos de utopismo que ya hemos considerado a la vez que subraya la especificidad de esta forma. A medida que hemos pasado de la utopía tradicional a la utopía crítica, y luego del manifiesto a la demanda utópica, el énfasis se ha ido desplazando del extrañamiento a la provocación, y el enfoque ha pasado de la descripción detallada de mundos alternativos a otras posibilidades cada vez más fragmentarias. Se podría concluir que la relativa incompletitud de la demanda como forma viene acompañada por un debilitamiento de su efectividad utópica. Las utopías tradicionales y críticas ciertamente están mejor equipadas que la demanda utópica para producir un fuerte efecto de extrañamiento y, al hacerlo, generan una rica perspectiva crítica del presente. El restringido rango de la demanda utópica la vuelve menos capaz de construir una crítica sistemática. Sin embargo, como argumenté en las discusiones previas, a veces menos puede ser más —cada forma tiene su propia tendencia a liberar el impulso utópico de inmediato, pero también a restringirlo y domesticarlo—; ahora trataré de demostrar que precisamente el alcance limitado de la demanda, si lo comparamos con las demás formas, es la fuente de algunas de sus ventajas.

Situar la demanda utópica en relación con otras formas utópicas revela continuidades que de otra manera no serían evidentes. Como acto más que como texto, puede ser difícil discernir la relación de estos modelos con el género literario más conocido; pero como hemos visto, durante mucho tiempo las formas utópicas se

⁴² Aunque las demandas que a veces se incluyen en los manifiestos pueden ser el repositorio del contenido utópico del texto, a menudo también sirven de oportunidad para que los autores afirmen sus credenciales prácticas y demuestren la seriedad de sus propósitos. En tales casos, la lista de demandas puede servir para asegurar a los lectores que por loco que parezca un manifiesto, efectivamente existe un método viable con medios claros para fines concretos. En contraste, la demanda utópica absorbe el contenido utópico en la demanda misma.

han desplegado para generar un efecto práctico, para estimular la crítica política e inspirar la acción colectiva. La brecha entre el acto y el texto que el manifiesto trata de reducir, en la demanda utópica se estrecha aún más. Así como el manifiesto «exige una comprensión más compleja del texto como evento y de la textualidad del evento» (Somigli, 2003: 27), la demanda debería concebirse como acto y texto, como perspectiva analítica y como provocación política. A medida que pasamos del manifiesto a la demanda, pasamos de una forma de escritura destinada a inspirar la movilización de la práctica política a un modo de compromiso político en relación con el cual también se generan análisis textuales. La demanda, como el manifiesto, «no puede separarse del discurso público que surge alrededor y que es resultado de su emisión» (ibídem: 26).

Sin embargo, hay una tensión fundamental entre los términos «utopía» y «demanda» que llama la atención. El primero apunta hacia el horizonte social de un futuro que siempre está fuera de nuestro alcance; la segunda dirige nuestra atención al presente, a los deseos específicos que pueden ser nombrados y los intereses definidos que pueden avanzar. De esta manera, la relación paradójica entre tendencia y ruptura, identificación y otredad, y afirmación y superación, resultado de los intentos de la forma utópica por negociar su relación entre presente y futuro, también captura a la demanda utópica. En la demanda, esta dinámica se manifiesta en el conflicto entre los ideales especulativos de las utopías y el pragmatismo de las demandas. Es importante reconocer que esta fusión de utopismo y demanda podría tener un efecto de desánimo en cada una de estas prácticas; que se aproveche la imaginación especulativa para un proyecto político particular y concreto corre el riesgo tanto de ahogar el impulso utópico como de minar la aceptación de reivindicaciones políticas prácticas. Pero también quiero considerar cómo cada práctica podría servir para animar y mejorar a la otra. Para que funcione de forma óptima, una demanda utópica debe negociar la relación entre sus términos de modo que preserve tanto como sea posible la integridad de cada una y al mismo tiempo las mantenga juntas en una tensión constructiva. En el mejor de los casos, la demanda utópica equilibra tendencia y ruptura en una demanda perfectamente transparente y legible, expresión a la vez de pura otredad utópica. Sin embargo, sus términos pueden alterarse por la misma relación.

Para que funcione adecuadamente como forma específicamente utópica, tal demanda debería apuntar hacia la posibilidad de una ruptura, aunque sea parcial, con el presente. Debe ser capaz de reorientarnos cognitivamente lo suficientemente lejos de la actual organización de las relaciones sociales como para conseguir cierta distancia crítica y para que pueda desplegarse la imaginación política de otro futuro distinto. Esto nos lleva al núcleo de las diferencias entre las demandas utópicas y no utópicas. Si bien la demanda se fundamenta en posibilidades concretas, tiene que suponer un elemento de cambio suficiente de forma que pueda proporcionar una nueva perspectiva. Mientras que la propensión de la demanda a generar sorpresa —la incredulidad con la que a veces es recibida— podría ser una carga desde el punto de vista de un cálculo político más tradicional, para su capacidad como forma utópica es fundamental que se anime la posibilidad de vivir de otra manera. Aquí es importante tener en cuenta que las demandas que merecen la etiqueta de «utópicas» son necesariamente de un alcance mayor que lo que en un inicio nos puede indicar su formulación como propuestas de política pública. Ninguna de las partidarias del salario para el trabajo doméstico pensó que este supondría el final del capitalismo o del patriarcado. Pero tenían la esperanza de que la reforma ocasionase un sistema de género caracterizado por una división del trabajo y una economía del poder sustancialmente distintas, que diese a las mujeres más recursos para sus luchas, posibilitara una gama de elecciones distintas y proporcionase herramientas discursivas para nuevos modos de pensamiento e imaginación. De hecho, sus defensoras veían que una sociedad que pagase un salario al trabajo doméstico sería una sociedad en la que las mujeres tendrían el poder de rechazar el trabajo doméstico asalariado que ellas mismas habían luchado por conquistar. De manera similar, una sociedad que concediera una renta básica a todas las personas no implicaría el final de la relación salarial capitalista, pero implicaría un giro significativo en la experiencia del trabajo y su lugar en la vida de los individuos. Esta es una demanda que, como en la descripción de Ben Trott de una «demanda direccional», en lugar de ser absorbida completamente dentro de la economía de lo mismo «busca una camino a otro lugar». En tanto demandas y no descripciones exhaustivas, proponen una dirección más que nombran el destino (Trott, 2007: 15). En este caso, al desafiar los valores productivistas y al impugnar

la noción de que el trabajo asalariado debe ser el requisito y el punto de acceso al consumo, la demanda de renta básica apunta en la dirección de la posibilidad de una vida que ya no esté subordinada al trabajo, abriendo así nuevas perspectivas teóricas y nuevos terrenos de lucha. La cuestión es que estas demandas utópicas puedan servir para generar efectos políticos que exceden la reforma específica.

Para que funcione efectivamente como utopía, la demanda debe constituir un cambio radical y potencialmente de gran alcance, generar distancia crítica y estimular la imaginación política. Para que funcione de forma óptima como demanda, la demanda utópica debería ser reconocible como una posibilidad basada en las tendencias realmente existentes. Esto no quiere decir que deba ser «realista», al menos no en el sentido del término que despliega el típico lamento antiutópico respecto a tales demandas. Más bien, debe ser más concreta que abstracta. Como demanda, la propuesta utópica a la que está vinculada debería ser reconocible como una política creíble basada en un análisis plausible de las tendencias actuales, y no como una diatriba, un ejercicio de escapismo político o una mera expresión de pensamiento ilusorio. Una demanda utópica debería ser capaz de producir un efecto de extrañamiento y un cambio sustancial, mientras inscribe también un llamamiento creíble con un atractivo inmediato; debe ser a la vez extraña y familiar, fundamentada en el presente y que señale hacia el futuro, debe evocar simultáneamente «el ahora y la novedad» que ha sido atribuida al manifiesto (Caws, 2001).

Tal vez la relación entre la utopía y la demanda esté en su punto más paradójico no cuando se aborda en términos de la relación entre tendencia y ruptura — o, en la versión de Bloch, entre lo «real-posible» y el *novum* — sino con respecto a la relación nietzscheana entre afirmación y superación. En cierto sentido, la temporalidad de las diversas formas se estrecha a medida que pasamos de la utopía tradicional al manifiesto y luego a la demanda. A pesar del potencial generativo de una alternativa revolucionaria más detallada, la utopía tradicional como mapa para un futuro lejano también puede tener «el efecto de ahogar la situación actual, de exorcizar la subversión inmediata, de diluir (en el sentido técnico del término) las reacciones explosivas en una solución a largo plazo», tomando prestada la observación de Baudrillard (1975: 162).

Si el tiempo del manifiesto es siempre el «ahora» (Lyon, 1991a: 206), el momento de la demanda es «ahora mismo».

En las demandas utópicas, el objetivo inmediato no está diferido en el tiempo como en las utopías más exhaustivas. Construir una demanda es afirmar los deseos presentes de los sujetos existentes: esto es lo que queremos ahora. Al mismo tiempo, la demanda utópica también apunta a un futuro distinto y a la posibilidad de deseos y sujetos por venir. La paradoja de la demanda utópica es que a la vez es un objetivo y un puente; busca un fin abierto que podría tener un efecto transformador mayor que una reforma de las políticas públicas. Así, las demandas de renta básica y reducción de jornada podrían permitir pequeñas medidas de libertad respecto al trabajo y también posibilitar que los recursos materiales e imaginativos tuvieran una vida diferente.

A medida que pasamos del manifiesto a la demanda, también continuamos en la dirección de formas más fragmentarias, tanto en términos de la propuesta que se ofrece como de los agentes que trata de provocar. Como en la utopía crítica, la demanda apunta a abrirnos cognitiva y afectivamente al futuro en vez de atarnos a una visión prefabricada. Pero mientras que el manifiesto sigue siendo «el documento de una ideología» (Caws, 2001, xix), las implicaciones de la demanda son mucho menos extensas y sistemáticas. Las demandas de renta básica y reducción de jornada no ofrecen críticas completas de la sociedad del trabajo ni mapas de una alternativa más allá del trabajo; no prescriben una cierta visión de una alternativa revolucionaria ni un llamamiento a la revolución, más bien sirven para interpelar a nuevos interesados en la práctica de inventar propuestas utópicas y métodos de transformación.

Al igual que en el manifiesto, el foco de la demanda está menos en construir una alternativa preconcebida y más en provocar a los agentes que podrían construir un futuro distinto. De hecho, en vez de proporcionar lo que Marx y Engels criticaron como las «imágenes fantásticas de la futura sociedad» (1992: 36), la demanda toma del manifiesto su atención en activar aún más a los agentes. La demanda utópica no expresa tanto los intereses o los deseos de un sujeto ya existente sino que sirve como uno de los muchos mecanismos para su formación. Lo que constituye un sujeto político no es tanto el argumento o la retórica de la demanda sino el acto de demandar. Los potenciales

efectos de esta práctica colectiva fueron muy bien entendidos por las defensoras de un salario para el trabajo doméstico. Desde esa tradición, una demanda emerge como algo simultáneamente expresivo y performativo. El modo de presentación de la demanda de salario para el trabajo doméstico realizado por Selma James es sugerente a este respecto. Tal y como explica, los logros del movimiento por el salario dependen de las prácticas de organizarse, demandar y ganar, cada una de las cuales se mide gradualmente: no es cuándo, sino solo «en la medida en que» las mujeres organicen una lucha por el salario, «en la medida en que» ellas demanden un salario, «en la medida en que» ellas ganen un salario, así se acumularán los logros (1976: 27-28). Lo que es importante en esta fórmula no es tanto el objetivo que se puede ganar o perder como el proceso de exigir, organizarse y ganar; lo que es crucial aquí es el grado en el que los sujetos se transforman a sí mismos.⁴³ De esta manera, la demanda utópica puede verse como algo más que como una demanda para un fin específico o un conjunto de fines. Más bien, según este relato, se trata de un proceso de constituir un nuevo sujeto con los deseos y el poder de construir más demandas. Quizás esto es lo que James quiso decir cuando llamaba a la demanda del salario para el trabajo doméstico «la perspectiva de ganar» (ibídem: 27): luchar por el salario —o, ampliando la idea, por la renta básica o la reducción de jornada—, desearlo y afirmar que nos los merecemos es participar en una práctica de esperanza colectiva y comprometerse en un acto constituyente.

Si el legado del vanguardismo revolucionario persigue al manifiesto en su tendencia a nombrar el «nosotros» como en el proletariado de Marx y de Engels o las amas de casa del movimiento por un salario para el trabajo doméstico, la demanda no presupone la evocación de un sujeto revolucionario ni lo nombra antes de que se forme. Así como, en un momento dado, Marx y Engels insistieron, contra los socialistas utópicos, en que el comunismo no era algo que prescribir sino algo a inventar que emergería en

⁴³ Algunos exponentes de otra demanda —de reparación por la esclavitud— enfatizan en términos similares el potencial de la demanda de provocar la agencia política. Como dice Randall Robinson, «el asunto aquí no es si podemos o no, si queremos o no, si ganaremos o no esas reparaciones. El asunto más bien es si lucharemos por esas reparaciones, porque hemos decidido por nosotros mismos que eso es lo que nos merecemos» (2000: 206).

el proceso de lucha política, podría decirse que la demanda permite a sus defensores emerger en la práctica colectiva de la lucha. Si la prescripción de alternativas cierra posibilidades, también lo hace nombrar a los agentes. La demanda no es ni «el documento de una ideología» ni la plataforma de un partido; es difícil predecir quién podría juntarse en torno a una demanda y qué tipo de sujeto político podría emerger para su defensa. Quién será interpelado por ella permanece como una pregunta abierta.

Así como las demandas son más direccionales —por recordar el término de Trott— que prefigurativas de una sociedad más allá del trabajo, es más probable que el sujeto contra el trabajo que se sume a la demanda o conjunto de demandas sea una coalición más que una vanguardia. En este sentido, estas demandas se pueden caracterizar mejor no simplemente como direccionales sino también como «articulables», es decir, capaces de conectarse. Aunque las demandas utópicas no presentan un programa o visión sistemática —no son un medio para algún fin prefigurado— pueden posibilitar visiones políticas más amplias a medida que diferentes sujetos constituyentes encuentren puntos de interés común. A medida que las demandas consiguen intersectar y los grupos se unen, pueden emerger miradas sociales más amplias, no como un prerrequisito de estas articulaciones sino como su producto. Basándonos en la descripción de Ernesto Laclau, las demandas podrían «juntarse para crear un imaginario social más factible», no un estado perfecto de emancipación y realización final, sino una mirada más global construida a partir de elementos particulares (Zournazi, 2003: 123-24). Las demandas son más difusas que las ideologías o plataformas, una parcialidad que no se presta al modelo tradicional de vanguardia ni incluso de partido. Por tanto, el resultado político no pueden ser los Bellamy Clubs, grupos dedicados a difundir las utopías de ese autor, sino un ensamblaje de deseos políticos e imaginarios a partir de los cuales construir otras alternativas.

Conclusiones

El cultivo de la esperanza utópica, como lo entenderían Bloch y Nietzsche, es un proyecto ambicioso: no es fácil vivir el tiempo

de esta manera, cabalgando el pasado, el presente y el futuro, alimentando los esfuerzos cognitivos y afectivos tanto en el presente vivido que surge del pasado como de sus posibles futuros. Ciertamente, cada una de las formas utópicas que hemos considerado tiene sus propias limitaciones particulares. De hecho, la paradoja fundamental de esta práctica, la más paradójica, puede ser que al ejemplificarse en una forma concreta, la esperanza utópica toma cuerpo pero al mismo tiempo queda limitada. Tal vez lo mejor que podemos esperar es que el esperanzamiento permanezca en estas formas de manera que seduzcan y atraigan a desear y pensar de otra manera.

Este capítulo comenzó con un análisis de los argumentos contra el utopismo de las demandas de renta básica y reducción de jornada. Al llegar al final de la discusión, al menos podemos probar una conclusión diferente: a la luz de las funciones de la utopía y en comparación con otras formas utópicas —por no mencionar el modelo de sujeto esperanzado recogido por Bloch y Nietzsche—, el problema con estas demandas no es que sean demasiado utópicas sino que no son lo suficientemente utópicas, los futuros que abren no son tan ricos en relación con la imaginación y sus críticas no están tan desarrolladas como en otras formas utópicas. Aunque este pueda ser el caso, como también he intentado destacar, la parcialidad de la demanda utópica no necesariamente disminuye su fuerza; las formas más fragmentarias podrían preservar mejor el carácter de proceso y proyecto de la utopía que aquellas que la piensan como fin o como meta, y podrían potenciar las críticas y las miradas sobre la utopía hacia ideas y direcciones múltiples.

Al admitir, y no evadir, la acusación de utopismo, podemos empezar a reconocer su potencial como herramientas para el pensamiento y la práctica utópica. Concebir estas demandas como modos de expresión utópica que operan para provocar la praxis utópica —es decir, como herramientas que pueden promover el distanciamiento y el pensamiento crítico respecto al presente, así como la especulación imaginativa y el movimiento hacia otro futuro posible— nos permite reconsiderar la naturaleza y la función de las demandas políticas al resaltar sus efectos performativos: cómo nos sirven para producir la conciencia crítica que éstas simplemente parecen presuponer, provocar los deseos políticos que parecerían reflejar, así como movilizar y organizar la agencia

colectiva de las que parecen un simple artefacto. Es decir, tal vez bajo la rúbrica de esta concepción más amplia del utopismo, podemos apreciar mejor la potencia y eficacia de estas demandas. Estas demandas —incluidas las de reducción de jornada o renta básica— no son irremediabilmente ingenuas ni simplemente poco prácticas, son mecanismos potencialmente efectivos para avanzar en el pensamiento crítico, inspirar la imaginación política e incitar a la acción colectiva. Quizás el mayor peligro no es que queramos demasiadas cosas, sino que no queremos tantas. Según este razonamiento, las feministas deberían considerar la posibilidad de poner en marcha aún más, no menos, demandas.

Epílogo. Una vida más allá del trabajo

La cuestión del derecho a una vida plena debe divorciarse por completo de la cuestión del trabajo.

James Boggs, *La revolución americana*.

Quisiera terminar con dos breves aclaraciones de mi argumentación general y un apéndice final. En este último, se conciben las demandas de renta básica y reducción de jornada como elementos de un proyecto político más amplio. Pero antes de que lleguemos hasta ahí, hay dos aspectos del análisis que requieren una mayor explicación: primero, la prescripción de una política (una política más allá del trabajo) que contrarreste el poder de una ética (la ética del trabajo); y, segundo, la defensa de demandas limitadas como herramientas para un cambio radical. El primer aspecto requiere atender a la distinción entre política y ética que hasta ahora ha presupuesto el análisis; el otro aspecto se refiere a la comprensión específica de la relación entre reforma y revolución que influye en la argumentación.

Política y cambio

Comenzaré por aquí: ¿por qué contrarrestar el poder de la ética del trabajo con una política más allá del trabajo y no con una

ética más allá del trabajo? Al fin y al cabo, alguien podría imaginar una ética más allá del trabajo distinta de una moralidad más allá del trabajo que, por citar la formulación de Virno, se refiere a «prácticas, usos y costumbres comunes, no a la dimensión del deber ser» (2004: 49). Deleuze señala la distinción de esta manera: las éticas son inmanentes a diferentes modos de existencia, mientras que las morales se imponen desde arriba (1988: 23). Pero a pesar de la útil distinción de una ética respecto a la moralidad tradicional, estoy más interesada en la construcción de una política que en la de una contraética. La relación entre ética y política es ciertamente estrecha, ya que ambos modos de pensar y actuar se centran en la cuestión de cómo podemos vivir juntos, ambos operan en las esferas privada y pública y a la vez se ocupan de las estructuras y las subjetividades. De hecho, una política más allá del trabajo y una ética más allá del trabajo son mutuamente constituyentes, cada parte de lo que una produce sostiene a la otra. Sin embargo, debido a que la ética está más ligada que la política a la exploración de las creencias y elecciones individuales, mi argumentación prioriza la política, entendida en términos de la acción colectiva y de los campos de cambio institucional, sobre la ética que se centra en las prácticas del yo y el encuentro con el otro. Mi preferencia por las soluciones políticas más que éticas podría entenderse entonces en el marco de una defensa polémica de cierto tipo de impulso estructuralista, como una manera de mantener nuestro enfoque adiestrado en la acción colectiva más que individual, y en la tarea de cambiar las instituciones y discursos que enmarcan las relaciones y las vidas individuales.

Mientras que la distinción entre política y ética para mí sigue teniendo sentido para los propósitos de este proyecto, la distinción entre reforma y revolución —que parecería mezclarse en mi apuesta por las visiones utópicas y mi defensa de demandas restringidas— es más problemática. Por supuesto, la división entre reforma y revolución tiene una larga y dilatada historia dentro del marxismo, escenificada tradicionalmente en el estatus de las demandas salariales. La elección entre reforma y revolución a día de hoy sigue rondando algunos de los conflictos entre anti-capitalistas pragmáticos y radicales, a pesar de que los términos de tales debates no se planteen tan audazmente como en el periodo de la Segunda Internacional. Desde una perspectiva muy

extendida, la idea de revolución es en el mejor de los casos una distracción y, en el peor, una desviación de la lucha por el cambio; desde la otra perspectiva, comprometerse con las reformas representa una capitulación a los términos existentes de esa lucha. Mientras que una supuestamente traiciona el presente por un futuro lejano, a la otra se le acusa de sacrificar el futuro por las exigencias de un presente concebido estrechamente.

La demanda utópica pretende romper con estas fórmulas. No es que la demanda utópica sea una alternativa reformista al programa revolucionario del manifiesto, sino que la demanda rechaza esta tradicional dicotomía. El potencial radical de estas demandas relativamente modestas reside en dos cualidades que revisamos en el capítulo anterior: su direccionalidad y performatividad. Selma James evoca la direccionalidad en términos de la diferencia entre prepararse para perder la lucha contra el capital pero con la esperanza de salvar algunas concesiones en el naufragio de esa derrota, y esforzarse por tener éxito: «Al luchar por *vencer*, se puede ganar mucho en el camino» (Dalla Costa y James, 1973: 1). Las demandas que tienen en cuenta la performatividad probablemente sean demandas utópicas, demandas que, en el mejor de los casos, simultáneamente nos hablan y dirigen más allá de los confines del presente. Antonio Negri alude a esta segunda cualidad en su afirmación sobre la potencialidad generativa de las reformas. Según explica, la distinción entre las temporalidades utópicas y reformistas se rompe bajo las condiciones de la producción biopolítica: «Hoy en día, todas y cada una de las reformas son radicalmente transformadoras porque vivimos en un terreno ontológico, porque nuestras vidas están construidas inmediatamente en un nivel ontológico» (Casarino y Negri, 2008: 109). En tanto proyectos reformistas con aspiraciones revolucionarias, las demandas utópicas pueden apuntar hacia horizontes de cambio más amplios, abrir nuevas vías para el pensamiento crítico y la imaginación social, y ayudar a la construcción de sujetos políticos más capaces de pensar y desear algo distinto. Aunque las demandas de renta básica y reducción de jornada pudiesen ser propuestas para una reforma concreta en vez de para una transformación sistémica, concebir estas demandas en relación con sus trayectorias aspiracionales y efectos ontológicos trastoca las distinciones fáciles entre el cambio reformista y el revolucionario.

Politizar y hacer pública la reproducción social

Como señalé antes, una manera de entender los análisis y el movimiento de un salario para el trabajo doméstico es como parte de un esfuerzo mayor tanto para mapear como para problematizar la discutida relación entre la reproducción social y la acumulación de capital. En el caso del salario para el trabajo doméstico, la reproducción social se identificó con las labores domésticas no asalariadas necesarias para reproducir el trabajo asalariado. Un problema con esta formulación era que, debido a que el trabajo doméstico estaba tan estrechamente identificado con la institución de la familia y se asociaba a una gama limitada de tareas domésticas, el lugar del conflicto estaba demasiado delimitado y las soluciones que podían ofrecerse y se ofrecieron para el problema, y que sus defensoras hicieron públicas y politizaron, han servido más para sostener el sistema existente que para apuntar hacia algo nuevo —con las iniciativas de conciliación trabajo-familia y los servicios domésticos mercantilizados—. Una formulación alternativa necesitaría ampliar el concepto de reproducción social para capturar con mayor precisión y plantear de manera más efectiva los términos del conflicto entre los procesos de valorización y la reproducción de los sujetos y socialidades de los cuales dependen.

Para encontrar otra manera de politizar y hacer pública esta contradicción y apelar a sus potenciales antagonistas, permítanme revisar la demanda de renta básica y dos explicaciones diferentes de su legitimidad. Una posible razón para la renta básica se presenta como pago por nuestra participación en la producción de valor por encima y más allá de lo que los salarios pueden medir y recompensar. Esta contabilidad sigue de cerca una clásica estrategia marxista: nos podemos organizar juntos como productores para demandar nuestra recompensa en cuanto tales. La ventaja de esta formulación es su legibilidad, los conocidos términos familiares respecto a los cuales reclama un beneficio para los miembros de la sociedad; una desventaja, al menos desde la perspectiva de este proyecto, es que continúa basándose en los mandatos productivistas, al insistir en que tenemos derecho a la renta sobre la base de nuestras contribuciones a la producción. Quisiera considerar por ello una alternativa: ¿qué pasaría si la renta básica fuera vista no como una renta por la producción común de valor sino por la reproducción común de

la vida? Aquí hay dos cambios que se basan en diferentes fuentes. En primer lugar, el giro de la producción a la reproducción como el campo relevante al que contribuir se basa en un análisis feminista marxista que prioriza la reproducción como el punto de entrada al terreno de la producción social. En segundo lugar, el desplazamiento del valor a la vida como su elemento primario se basa en una lógica antiproductivista de intervención; en este caso, una lógica que afirma que es algo más que el trabajo doméstico no asalariado lo que hace posible la acumulación de capital, que esta acumulación basa sus condiciones de posibilidad en muchas más cosas y que, además, tiene efectos mucho más amplios. Mientras que el primer razonamiento se construye sobre la propia lógica del capital, al plantear que la renta básica es una recompensa por nuestra productividad, el segundo representa una mayor ruptura, al no demandar renta para la producción necesaria para sostener los mundos sociales, sino renta para sostener los mundos sociales necesarios, entre otras cosas, para la producción. La virtud de este último enfoque es que alude a una noción más amplia de reproducción social que el análisis ofrecido normalmente en el enfoque de un salario para el trabajo doméstico. Siguiendo la línea de esta segunda explicación, quiero considerar «la vida» como posible contrapunto al trabajo. Más concretamente, me gustaría explorar el proyecto político de «la vida contra el trabajo» como una rúbrica general dentro de la cual enmarcar los distintas críticas al trabajo y de imaginarios más allá del trabajo aquí representados por las demandas de renta básica y reducción de jornada. Como modo de politizar y hacer pública la relación entre la reproducción social y la acumulación de capital, la vida contra el trabajo ofrece una formulación potencialmente poderosa que amplía el terreno del conflicto.

Pero, ¿puede la categoría de vida y la yuxtaposición de la vida contra el trabajo presentar un antagonismo lo suficientemente fuerte a la existente organización de la producción y la reproducción social? Antes de continuar, quiero señalar dos potenciales limitaciones de esta formulación. La primera es una advertencia sobre la posibilidad de que la idea de «la vida contra el trabajo» sea recuperada dentro de la lógica de la cultura de la mercancía. Su uso estaría muy limitado de hecho si, por ejemplo, esta «vida» —a pesar de haber insistido en sus connotaciones más expansivas— fuera algo cuyo contenido nos contentaríamos con comprar en el

tiempo que nos queda después del trabajo y disfrutar en la privacidad de nuestros hogares. Un segundo posible inconveniente tiene que ver con la manera en la que «la vida fuera del trabajo» ya figura en lo que Peter Fleming llama los discursos gerenciales del «simplemente sé tú mismo» que, al pretender basarse y sacar provecho del yo del «auténtico» trabajador, trata de «devolver algo de vida al trabajo apropiándose de la vida misma» (2009: 40). A la luz de tales estrategias corporativas, el peligro es que organizarse en torno a la noción de vida pueda ser fácilmente cooptado por iniciativas de gestión empresarial y subordinado a sus propósitos, en cuyo caso «la vida» funcionaría más como una base adicional para la hegemonía del trabajo, que en su contra.¹

Tener una vida

Ciertamente, estos siguen siendo algunos riesgos para un proyecto que plantee el antagonismo a través de líneas que son muy amplias y a la vez difíciles de discernir. Pero, para seguir explorando las posibilidades de la vida contra del trabajo, quiero volver aquí a una articulación más específica de esta rúbrica que podría arrojar una luz diferente sobre sus ventajas y desventajas. El proyecto político de la vida contra del trabajo también puede plantearse en términos coloquiales familiares, en este caso, como el mandato de «tener una vida».² Como declaran los autores de *El manifiesto post-trabajo*, «ya es hora de tener una vida» (Aronowitz et al., 1998: 40), y en la breve discusión que sigue, quisiera especular acerca de cómo esta popular directriz podría servir para enmarcar un proyecto político amplio y creciente.

¹ Este es un peligro que Peter Fleming investiga de una manera interesante en relación con los diferentes modos en los que podríamos tratar de asegurarnos «una vida» al «reclamarla respecto al trabajo para lograr así una identidad propia (o autenticidad personal)» (2009: 149), algunos de los cuales tienen más potencial que otros; él defiende una estrategia asociada con el rechazo del trabajo que lucha por «la libertad respecto al trabajo» (ibídem: 164).

² En otro lugar exploré brevemente el mandato de tener una vida en relación con otras preocupaciones diferentes (Weeks, 2007). Estoy agradecida al coloquio con estudiantes graduados en *Women Studies* de Duke y, especialmente, a Fiona Barnett y Michelle Koerner, por una estimulante discusión sobre el ensayo y por ayudarme a pensar más acerca de qué podría significar tener una vida.

Permítanme explicarlo analizando brevemente los tres términos de este mandato en orden inverso, comenzando con el concepto de vida. El primer punto a enfatizar es que la noción de vida a la que se hace referencia en el eslogan no es inocente y, por lo tanto, es muy distinta de la que se utiliza en el discurso antiabortista. En dos sentidos. En primer lugar, más que una vida biológica pura, esta vida es el objeto y el objetivo del biopoder; de hecho, el proyecto de «la vida contra el trabajo» consiste en un modo de establecer los términos de una disputa biopolítica, no en recuperar alguna inocencia perdida o en peligro. En segundo lugar, la vida que podríamos poner en contra del trabajo no plantea una oposición simple desde una posición de exterioridad: la vida es parte del trabajo y el trabajo es parte de la vida. La vida como alternativa al trabajo no pretende ser algo más auténtico y verdadero que podríamos encontrar en algún lugar fuera del trabajo. En realidad, debe inventarse continuamente en la lucha por marcar distinciones entre campos de experiencia que, sin embargo, están entrelazados.

La idea de «una vida» tampoco está adecuadamente recogida en el concepto de vida más típico de las filosofías vitalistas, una cuestión que puede ilustrarse al considerar el artículo «una»: no es *la* vida lo que se nos anima a tener, no es la vida como un común denominador esencial, sino *una* vida. No se invoca la vida desnuda sino, más bien «una vida plena [*a full life*]», tal como James Boggs lo describe en la cita del inicio de este epílogo (1963: 47); a lo que se nos urge es a una vida llena de atributos. Esto no quiere decir que sea una vida individual. Más bien, por aprovechar la descripción de Deleuze, es una vida de singularidades más que de individualidades (1997: 4), una vida que es común y compartida con otros a la vez que distinta.³ Por último, el mandato no es conseguir *esta* o *aquella* vida; se entiende, en mi lectura de esa frase, que hay diferentes vidas susceptibles de desarrollarse. Por tomar otra formulación de Deleuze, el artículo indefinido sirve aquí como «el índice de una multiplicidad» (ibídem: 5); decir que deberíamos tener una vida no es decir cuál podría ser su contenido.

³ John Rajchman conecta el concepto de vida de Deleuze con una concepción de la sociedad «en la que lo que tenemos en común son nuestras singularidades y no nuestras individualidades, donde lo que es común es “impersonal” y lo que es “impersonal” es común» (2001: 14).

En cuanto a la tercera parte del desafío popular, «tener» [*getting*] introduce una temporalidad en este mandato que apunta hacia otro futuro distinto. No es un llamamiento a abrazar la vida que tenemos, la vida que nos ha sido fabricada —la vida de un consumidor o un trabajador, por recordar las advertencias anteriores sobre lo que podría ser suficiente como una vida—, sino aquella que podríamos desear. Deleuze evoca algo que puede ser comparable a esto a través de la distinción entre lo virtual y lo real: «Una vida», explica, «solo contiene virtuales»; este virtual, sin embargo, «no es algo que carece de realidad, sino algo que entra en un proceso de actualización siguiendo un plano que le da su realidad propia» (1997: 5). Para adaptar esa idea a mi propósito, que aquí es algo distinto, una vida es lo que cada uno de nosotros necesita tener; no se puede tener una vida si sus términos se dictan solo desde el exterior. Dicho esto, tener una vida es también, y necesariamente, un esfuerzo colectivo; uno no puede tener por su cuenta algo tan grande como una vida. Y, además, aunque sea una vida que fuera nuestra, como una vida y no como una mercancía, como una red de relaciones y atributos de la experiencia y no como una posesión, no es algo de lo que precisamente se pueda ser dueño ni tampoco coger. Este tipo de «tener» implica un modo de apropiación fundamentalmente diferente. El concepto de vida no es expansivo solo en este sentido, también es excesivo. Para Weber, es la riqueza de posibilidades que encorseta la ética del trabajo; para Nietzsche, es lo que repudian los ideales ascéticos, pero también lo que potencialmente puede alterar los modos ascéticos de contención. En esta medida, una vida siempre excede lo que tenemos y así su «tener» es necesariamente un proceso incompleto. En resumen, en lugar de cargar a la vida con un contenido fijo —esto es, con demasiadas asunciones respecto a qué podría considerarse una vida más allá del trabajo— la potencia de la interpelación a tener una vida radica en su capacidad para plantear un proyecto político que no estipule sino que abra un horizonte especulativo más allá del trabajo que no puede fijarse de antemano. Mi tesis es que estos vínculos con la diferencia, la futuridad y el exceso podrían hacer que el proyecto político de tener una vida sea menos susceptible a las fuerzas que la reducirían, la contendrían o se la apropiarían.

Quizás lo que es más importante desde el punto de vista de mi argumentación es que el esfuerzo colectivo por tener una vida

puede servir tanto para disputar los términos existentes de la sociedad del trabajo como para luchar por construir algo nuevo. Visto desde esta luz, el proyecto político de tener una vida es a la vez deconstructivo y reconstructivo, al desplegar a la vez la negación y la afirmación, simultáneamente crítico y utópico, al generar distanciamiento del presente y al invocar un futuro distinto. O por ponerlo en los términos de los conceptos que han organizado este libro, se trata de un proyecto que rechaza el existente mundo del trabajo que nos viene dado y además demanda otras alternativas.

Bibliografía

- ABRAMOVITZ, Mimi (1988), *Regulating the Lives of Women: Social Welfare Policy from Colonial Times to the Present*, Boston, South End.
- ACKER, Joan (2000), «Revisiting Class: Thinking from Gender, Race, and Organizations», *Social Politics*, núm. 7 (2), pp. 192-214.
- ALTHUSSER, Louis (1971), «Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)», en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press [ed. cast.: *La filosofía como arma de la revolución*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005].
- _____ (1999), *Machiavelli and Us*, Londres, Verso [ed. cast.: *Maquiavelo y nosotros*, Madrid, Akal, 2004].
- ARENDT, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].
- _____ (1961), «What Is Freedom?» en *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, Viking [ed. cast.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1998].
- ARONOWITZ, Stanley (1985), «Why Work?», *Social Text*, núm. 12, pp. 19-42.
- _____ (2003), *How Class Works: Power and Social Movement*, New Haven, Yale University Press.
- _____ y William DiFazio (1994), *The Jobless Future: Sci-Tech and the Dogma of Work*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- _____, Dawn Esposito, William DiFazio y Margaret Yard (1998), «The Post-Work Manifesto», en Stanley Aronowitz y Jonathan Cutler (eds.), *Post-Work: The Wages of Cybernation*, Nueva York, Routledge.
- BAKKER, Isabella y Stephen Gill (eds.) (2003), *Power, Production, and Social Reproduction: Human Insecurity in the Global Political Economy*, Houndmills, Palgrave Macmillan.
- BALDI, Guido (1972), «Theses on Mass Worker and Social Capital», *Radi-cal America*, núm. 6 (3), pp. 3-21.
- BALDOZ, Rick, Charles Koeber y Philip Kraft (eds.) (2001), *The Critical Study of Work: Labor, Technology, and Global Production*, Filadelfia, Temple University Press.
- BAMMER, Angelika (1991), *Partial Visions: Feminism and Utopianism in the 1970s*, Nueva York, Routledge.
- BARBASH, Jack (1983), «Which Work Ethic?», en Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan y Gus Tyler (eds.), *The Work Ethic. A Critical Analysis*, Madison, Industrial Relations Research Association.
- BARNES, Nora Ganim y Colleen E. Powers (2006), «Beyond the Labor Shortage: Poor Work Ethic and Declining Customer Satisfaction», *Business Forum*, núm. 27 (2), pp. 4-6.
- BARON, Ava (1991), «An “Other” Side of Gender Antagonism at Work: Men, Boys, and the Remasculinization of Printers’ Work, 1830-1920», en Ava Baron (ed.), *Work Engendered: Toward a New History of American Labor*, Ithaca, Cornell University Press.
- BAUDRILLARD, Jean (1975), *The Mirror of Production*, St. Louis, Telos [ed. cast.: *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, Barcelona, Gedisa, 2000].
- BAUMAN, Zygmunt (1976), *Socialism: The Active Utopia*, Nueva York, Holmes and Meier [ed. cast.: *Socialismo: la utopía activa*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2012].
- _____, (1998), *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham, Open University Press [ed. cast.: *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa, 2000].
- BECK, Ulrich (2000), *The Brave New World of Work*, Cambridge, Polity [ed. cast.: *Un nuevo mundo feliz: la precariedad del trabajo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós, 2007].
- BEDER, Sharon (2000), *Selling the Work Ethic: From Puritan Pulpit to Corporate PR*, Londres, Zed.
- BEECHY, Veronica y Tessa Perkins (1987), *A Matter of Hours: Women, Part-Time Work and the Labor Market*, Minneápolis, University of Minnesota Press.

- BELL, Daniel (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic [ed. cast.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1977].
- BELLAMY, Edward (2000), *Looking Backward, 2000-1887*, Nueva York, Penguin [ed. cast.: *Mirando atrás*, Madrid, Akal, 2000].
- BENHABIB, Seyla (1991), «Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance», *Praxis Internacional*, núm. 11 (2), pp. 137-50 [ed. cast.: «Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza», en Ana de Miguel y Celia Amorós, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Madrid, Minerva, 2005].
- _____ y Drucilla Cornell (1987), «Introduction: Beyond the Politics of Gender» en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as Critique*, Minneápolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1990].
- BENNETT, Jane (2002), «The Moraline Drift», en Jane Bennett y Michael J. Shapiro (eds.), *The Politics of Moralizing*, Nueva York, Routledge.
- BENSTON, Margaret (1995), «The Political Economy of Women's Liberation», en Ellen Malos (ed.), *The Politics of Housework*, Cheltenham, New Clarion.
- BERARDI, Franco [Bifo] (1980), «Anatomy of Autonomy», *Semiotext(e)*, núm. 3 (3), pp. 148-70.
- _____ (2009), *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles, Semiotext(e) [ed. cast.: *Almas al trabajo. Alienación, extrañamiento, autonomía*, Madrid, Enclave, 2017].
- BERK, Sarah Fenstermaker (1985), *The Gender Factory: The Apportionment of Work in American Households*, Nueva York, Plenum.
- SINDICATO DE MUJERES DE BERKELEY-OAKLAND / BERKELEY-OAKLAND WOMEN'S UNION (1979), «Principles of Unity», en Zillah Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press.
- BERNHARDT, Annette et al. (2009), «Broken Laws, Unprotected Workers: Violations of Employment and Labor Laws America's Cities»; disponible online.
- BERNSTEIN, Paul (1997), *American Work Values: Their Origin and Development*, Albany, State University of New York Press.
- BEZANSON, Kate y Meg Luxton (eds.) (2006), *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-Liberalism*, Montreal, McGill-Queen's University Press.
- BLANCHOT, Maurice (1986), «Marx's Three Voices», *New Political Science*, núm. 7 (1), pp. 17-20 [ed. cast.: «Los tres lenguajes de Marx», *La amistad*, Madrid, Trotta, 2007].

- BLOCH, Ernst (1970), *A Philosophy of the Future*, Nueva York, Herder and Herder.
- (1995), *The Principle of Hope*, Cambridge, MIT Press [ed. cast.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004].
- BLUM, Linda M. (1991), *Between Feminism and Labor: The Significance of the Comparable Worth Movement*, Berkeley, University of California Press.
- BOGGS, James (1963), *The American Revolution: Pages from a Negro Worker's Notebook*, New York, Monthly Review Press [ed. cast.: *La revolución americana*, Barcelona, Nova Terra, 1968].
- BORIS, Eileen (1999), «When Work Is Slavery», en Gwendolyn Mink (ed.), *Whose Welfare?*, Ithaca, Cornell University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1998), «A Reasoned Utopia and Economic Fatalism», *New Left Review*, núm. 227, pp. 125-30 [ed. cast.: «Una utopía razonada: contra el fatalismo económico», *New left review*, núm. 0, pp. 156-162, 2000].
- BOWMAN, John R. y Alyson M. Cole (2009), «Do Working Mothers Oppress Other Women? The Swedish “Maid Debate” and the Welfare State Politics of Gender Equality», *Signs*, núm. 35 (1), pp. 157-184.
- BOYDSTON, Jeanne (1990), *Home and Work: Housework, Wages, and the Ideology of Labor in the Early Republic*, Nueva York, Oxford University Press.
- BRENNER, Johanna (2000), «Utopian Families», *Socialist Register*, núm. 36, pp. 133-44.
- BRODER, Sherri (2002), *Tramps, Unfit Mothers, and Neglected Children: Negotiating the Family in Nineteenth Century Philadelphia*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.
- BRODY, Jennifer DeVere (2008), *Punctuation: Art, Politics, and Play*, Durham, Duke University Press.
- BROWN, Wendy (1995), *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, Princeton University Press.
- (1999), «Resisting Left Melancholy», *boundary 2*, núm. 26 (3), pp. 19-27.
- (2005), *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- BUBECK, Diemut Elisabet (1995), *Care, Gender, and Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- BUNTING, Madeleine (2004), *Willing Slaves: How the Overwork Culture Is Ruling Our Lives*, Londres, Harper Collins.
- BURAWOY, Michael (1979), *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, Chicago, University of Chicago

- Press [ed. cast.: *El consenso en la producción*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1979].
- CALLAGHAN, George y Paul Thompson (2002), «“We Recruit Attitude”: The Selection and Shaping of Routine Call Centre Labour», *Journal of Management Studies*, núm. 39 (2), pp. 233-254.
- CAMPAÑA POR UN SALARIO POR EL TRABAJO DOMÉSTICO (2000), «Wages for Housework», en Rosalyn Baxandall y Linda Gordon (eds.), *Dear Sisters: Dispatches from the Women's Liberation Movement*, Nueva York, Basic.
- CARVER, Terrell (1998), *The Postmodern Marx*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- CASARINO, Cesare y Antonio Negri (2008), *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Elogio de lo común: conversaciones sobre filosofía y política*. Barcelona, Paidós, 2012].
- CASEY, Catherine (1995), *Work, Self and Society: After Industrialism*, Londres, Routledge.
- CASTELLS, Manuel (2000), *The Rise of Network Society*, Oxford, Blackwell [ed. cast.: *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza, 1997].
- CAWS, Mary Ann (2001), «The Poetics of the Manifesto: Nowness and Newness», en Mary Ann Caws (ed.), *Manifesto: A Century of Isms*, Lincoln, University of Nebraska Press.
- CHANCER, Lynn (1998), «Benefiting from Pragmatic Vision, Part I: The Case for Guaranteed Income in Principle», en Stanley Aronowitz y Jonathan Cutler (eds.), *Post-Work: The Wages of Cybernation*, Nueva York, Routledge.
- CHRISTOPHERSON, Susan (1991), «Trading Time for Consumption: The Failure of Working-Hours Reduction in the United States», en Karl Hinrichs, William Roche y Carmen Sirianni (eds.), *Working Time in Transition: The Political Economy of Working Hours in Industrial Nations*, Filadelfia, Temple University Press.
- CLEAVER, Harry (1992), «The Inversion of Class Perspective in Marxian Theory: From Valorisation to Self-Valorisation», en Werner Bonefeld, Richard Gunn, y Kosmas Psychopedis (eds.), *Open Marxism*, Londres, Pluto [ed. cast.: *Marxismo abierto: Una visión europea y latinoamericana*, Buenos Aires, Herramienta, 2005].
- _____ (2000), *Reading Capital Politically*, Leeds, Anti/Theses [ed. cast.: *Una lectura política de El Capital*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1985].
- _____ (2002), «Work Is Still the Central Issue! New Words for New Worlds» en Ana C. Dinerstein y Michael Neary (eds.), *The Labour*

- Debate: An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist Work*, Aldershot, Ashgate [ed. cast.: «¡El trabajo todavía es la cuestión central! Palabras nuevas para mundos nuevos», en *El trabajo en debate. Una investigación sobre la teoría y la realidad del trabajo capitalista*, Buenos Aires, Herramienta, 2009].
- _____ (2003), «Marxian Categories, the Crisis of Capital, and the Constitution of Social Subjectivity Today», en Werner Bonefeld (ed.), *Revolutionary Writing: Common Sense Essays in Post-Political Politics*, Nueva York, Autonomedia.
- COBBLE, Dorothy Sue (2004), *The Other Women's Movement: Workplace, Justice and Social Rights in Modern America*, Princeton, Princeton University Press.
- COLLINS, Patricia Hill (1991), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Nueva York, Routledge.
- COMBAHEE RIVER COLLECTIVE (1979), «A Black Feminist Statement», en Zillah Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press.
- COMITÉ DEL SALARIO POR EL TRABAJO DOMÉSTICO DE LOS ÁNGELES (1975), «Sisters Why March?», en Wendy Edmond y Suzie Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, Bristol, Falling Wall.
- CORLETT, William (1998), *Class Action: Reading Labor, Theory, and Value*, Ithaca, Cornell University Press.
- CORNELL, Drucilla (1998), *At the Heart of Freedom: Feminism, Sex, and Equality*, Princeton, Princeton University Press.
- COSTEA, Bogdan, Norman Crump y Kostas Amiridis (2008), «Managerialism, the Therapeutic Habitus and the Self in Contemporary Organizing», *Human Relations*, núm. 61 (5), pp. 661-685.
- COX, Nicole y Silvia Federici (1976), *Counter-Planning from the Kitchen: Wages for Housework. A Perspective on Capital and the Left*, Brooklyn, New York Wages for Housework Committee.
- CREMIN, Colin (2010), «Never Employable Enough: The (Im)possibility of Satisfying the Boss's Desire», *Organization*, núm. 17 (2), pp. 131-49.
- CUTLER, Jonathan, y Stanley Aronowitz (1998), «Quitting Time: An Introduction» en Stanley Aronowitz y Jonathan Cutler (eds.), *Post-Work: The Wages of Cybernation*, Nueva York, Routledge.
- DALLA COSTA, Mariarosa (1975), «A General Strike» en Wendy Edmond y Suzie Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, Bristol, Falling Wall [«Intervención I: Una huelga general», *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid, Akal, 2009].

- _____ (1988), «Domestic Labour and the Feminist Movement in Italy since the 1970s», *International Sociology*, núm. 3 (1), pp. 23-34.
- _____ (2002), «The Door to the Garden»; disponible online.
- _____ y Selma James (1973), *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Bristol, Falling Wall [ed. cast.: «Poder femenino y subversión social», *Dinero, perlas y flores en la reproducción feminista*, Madrid, Akal, 2009].
- DE ANGELIS, Massimo (1995), «Beyond the Technological and the Social Paradigms: A Political Reading of Abstract Labour as the Substance of Value», *Capital & Class*, núm. 57, pp. 107-134.
- DE SARIO, Beppe (2007), «“Precari su Marte”: An Experiment in Activism against Precarity», *Feminist Review*, núm. 87, pp. 21-39.
- DEL RE, Alisa (1996), «Women and Welfare: Where is Jocasta?», en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneápolis, University of Minnesota Press.
- _____ (2005), «Feminism and Autonomy: Itinerary of Struggle», en Timothy S. Murphy y Abdul-Karim Mustapha (eds.), *The Philosophy of Antonio Negri*, vol. 1, *Resistance in Practice*, Londres, Pluto.
- DELEUZE, Gilles (1983), *Nietzsche and Philosophy*, Nueva York, Columbia University Press [ed. cast.: *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971].
- _____ (1988), *Spinoza: Practical Philosophy*, San Francisco, City Light [ed. cast.: *Spinoza, filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2004].
- _____ (1997), «Immanence: A Life...», *Theory, Culture & Society*, núm. 14 (2), pp. 3-7 [ed. cast.: «La inmanencia: una vida», *Inmanencia. Revista del Hospital Interzonal General de Agudos (HIGA) Eva Perón*, núm. 1 (1), 2012].
- D’EMILIO, John y Estelle B. Freedman (1988), *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*, Nueva York, Harper and Row.
- DENNING, Michael (2004), *Culture in the Age of Three Worlds*, Londres, Verso.
- DISCH, Lisa J. y Jean M. O’Brien (2007), «Innovation Is Overtime: An Ethical Analysis of “Politically Committed” Academic Labor», en Hokulani K. Aikau, Karla A. Erickson y Jennifer L. Pierce (eds.), *Feminist Waves, Feminist Generations: Life Stories from the Academy*, Minneápolis, University of Minnesota Press.
- DYER-WITHEFORD, Nick (1999), *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism*, Urbana, University of Illinois Press.
- EAGLETON, Terry (1999), «Utopia and Its Opposites» en Leo Panitch, Colin Leys y Merlin Rendlesham (eds.), *Necessary and Unnecessary Utopias* [ed. cast.: «La utopía y sus opuestos», *Minerva: Revista del Círculo de Bellas Artes*, núm. 15, pp. 52-57, 2010].

- EDELMAN, Lee (2004), *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham, Duke University Press [ed. cast.: *No al futuro: La teoría queer y la pulsión de muerte*, Barcelona/Madrid, Egales, 2014].
- EDMOND, Wendy y Suzie Fleming (1975), «If Women Were Paid for All They Do», en Wendy Edmond y Suzie Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, Bristol, Palling Wall.
- EHRENREICH, Barbara (1997), «What Is Socialist Feminism?» en Rosemary Hennessy y Chrys Ingraham (eds.), *Materialist Feminism: A Reader in Class, Difference, and Women's Lives*, Nueva York, Routledge.
- _____ (2001), *Nickel and Dimed: On (Not) Getting By in America*, Nueva York, Henry Holt [ed. cast.: *Por cuatro duros: cómo (no) apañárselas en Estados Unidos*, Madrid, Capitán Swing, 2014].
- _____ y Deirdre English (1975), «The Manufacture of Housework», *Socialist Revolution*, núm. 26, pp. 5-40.
- EISENBERGER, Robert (1989), *Blue Monday: The Loss of the Work Ethic in America*, Nueva York, Paragon.
- EISENSTEIN, Zillah (1979), «Developing a Theory of Capitalist Patriarchy and Socialist Feminism» en Zillah Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Nueva York, Monthly Review Press [ed. cast.: *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1980].
- _____ (1981), *The Radical Future of Liberal Feminism*, Nueva York, Longman.
- ELSON, Diane (1979), «The Value Theory of Labour» en Diane Elson (ed.), *Value: The Representation of Labour in Capitalism*, Atlantic Highlands, Humanities Press.
- ENGLISH, Deirdre, Barbara Epstein, Barbara Haber y Judy MacLean (1985), «The Impasse of Socialist-Feminism: A Conversation», *Socialist Review*, núm. 79, pp. 93-110.
- FAGAN, Colette (1996), «Gendered Time Schedules: Paid Work in Great Britain», *Social Politics*, núm. 3 (1), pp. 72-106.
- FEDERICI, Silvia (1995), «Wages against Housework» en Ellen Malos (ed.), *The Politics of Housework*, Cheltenham, New Clarion [ed. cast.: «Salarios contra el trabajo doméstico», *Revolución en punto cero*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2013].
- FEMINIST REVIEW COLLECTIVE (1986), «Editorial. Socialist-Feminism: Out of the Blue», *Feminist Review*, núm. 23 (1), pp. 3-10.
- FEMINISTS (1973), «The Feminists: A Political Organization to Annihilate Sex Roles» en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Nueva York, Quadrangle.
- FIRESTONE, Shulamith (1970), *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*, Nueva York, Parrar, Straus and Giroux.

- FITTING, Peter (1987), «Positioning and Closure: On the “Reading-Effect” of Contemporary Utopian Fiction» en Gorman Beauchamp, Kenneth Roemer y Nicholas D. Smith (eds.), *Utopian Studies*, núm. 1, Lanham, University Press of America.
- (1990), «The Turn from Utopia in Recent Feminist Fiction» en Libby Falk Jones y Sarah Webster Goodwin (eds.), *Feminism, Utopia, and Narrative*, Knoxville, University of Tennessee Press.
- FLEMING, Peter (2009), *Authenticity and the Cultural Politics of Work: New Forms of Informal Control*, Oxford, Oxford University Press.
- FLEMING, Suzie (1975), «Family Allowance: The Woman’s Money», en Wendy Edmond y Suzie Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, Bristol, Falling Wall.
- FOLBRE, Nancy (2001), *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, Nueva York, New Press.
- FORTUNATI, Poldi (1975), «The Housewife», en Wendy Edmond y Suzie Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, Bristol, Falling Wall.
- FOUCAULT, Michel (1977), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, Ithaca, Cornell University Press.
- (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Nueva York, Vintage [ed. cast.: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, Madrid, Siglo XXI, 1990].
- (1983), «The Subject and Power», en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press [ed. cast.: «El sujeto y el poder», *Revista mexicana de sociología*, núm. 50 (3), pp. 3-20, 1988].
- (2003), *Society Must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*, Nueva York, Picador [ed. cast.: *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 2003].
- FRASER, Nancy y Linda Gordon (1994), «A Genealogy of “Dependency”: Tracing a Keyword of the US Welfare State», *Signs*, núm. 19 (2), pp. 309-36.
- FREEDMAN, Carl (2001), «Science Fiction and Utopia: A Historico-Philosophical Overview» en Patrick Parrinder (ed.), *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia*, Durham, Duke University Press.
- FREEMAN, Carla (2000), *High Tech and High Heels in the Global Economy: Women, Work, and Pink-Collar Identities in the Caribbean*, Durham, Duke University Press.
- FREEMAN, Caroline (1995), «When Is a Wage Not a Wage?» en Ellen Maños (ed.), *The Politics of Housework*, Cheltenham, New Clarion.
- FREUD, Sigmund (1957), «Mourning and Melancholia», *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 14, pp.

- 243- 58, Londres, Hogarth [ed. cast.: «Duelo y melancolía», *Obras completas*, vol. 14, pp. 235-255, Buenos Aires, Amorrortu, 1992].
- FRIEDAN, Betty (1963), *The Feminine Mystique*, Nueva York, W. W. Norton [ed. cast.: *La mística de la feminidad*, Madrid, Cátedra, 2017].
- _____ (1997), *Beyond Gender: The New Politics of Work and Family*, Washington, Woodrow Wilson Center.
- FROINES, Ann (1992), «Renewing Socialist Feminism», *Socialist Review*, núm. 22 (2), pp. 125-131.
- FROMM, Erich (1961), *Marx's Concept of Man*, Nueva York, Frederick Ungar [ed. cast.: *Marx y su Concepto del Hombre*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1966].
- FUKUYAMA, Francis (1989), «The End of History?», *National Interest*, núm. 16, pp. 3-18 [ed. cast.: «¿El fin de la historia?», *Estudios Públicos*, vol. 37 (5), pp. 31, 1990]
- GENOVESE, Eugene D. (1974), *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York, Pantheon.
- GEOGHEGAN, Vincent (1987), *Utopianism and Marxism*, Nueva York, Methuen.
- GHEAUS, Anca (2008), «Basic Income, Gender Justice and the Costs of Gender-Symmetrical Lifestyles», *Basic Income Studies*, núm. 3 (3), pp. 1-8.
- GILMAN, Charlotte Perkins (1992), *Herland and Selected Stories*, New York, Penguin [ed. cast.: *Matriarcadia*, Madrid, Akal, 2018].
- _____ (2002), *The Home, Its Work and Influence*, Walnut Creek, Calif., AltaMira Press.
- GINI, Al (2000), *My Job, Myself Work and the Creation of the Modern Individual*, Nueva York, Routledge.
- GLAZER, Nona Y. (1993), *Women's Paid and Unpaid Labor: The Work Transfer in Health Care and Retailing*, Filadelfia, Temple University Press.
- GLENN, Evelyn Nakano (1999), «The Social Construction and Institutionalization of Gender and Race: An Integrative Framework» en Myra Marx Ferree, Judith Lorber y Beth B. Hess (eds.), *Revisioning Gender*, Thousand Oaks, Sage.
- GOODWIN, Sarah Webster (1990), «Knowing Better: Feminism and Utopian Discourse in *Pride and Prejudice*, *Villette*, and "Babette's Feast"» en Libby Falk Jones y Sarah Webster Goodwin (eds.), *Feminism, Utopia, and Narrative*, Knoxville, University of Tennessee Press.
- GORDON, Linda (1992), «Family Violence, Feminism, and Social Control» en Barrie Thorne y Marilyn Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Boston, Northeastern University Press.

- GORZ, André (1999), *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*, Cambridge, Polity [ed. cast.: *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 1998].
- GRAY, Anne (2004), *Unsocial Europe: Social Protection or Flexploitation?* Londres, Pluto.
- GREENWOOD, Ernest (1966), «The Elements of Professionalization» en Howard M. Vollmer y Donald L. Mills (eds.), *Professionalization*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- GUTMAN, Herbert G (1977), *Work, Culture, and Society in Industrializing America*, Nueva York, Vintage.
- HALBERSTAM, Judith (2005), *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, Nueva York, New York University Press.
- HARAWAY, Donna (1985), «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s», *Socialist Review*, núm. 80, pp. 65-107 [ed. cast.: *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*, Valencia, Universitat de València, 1995].
- HARDT, Michael y Antonio Negri (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2005].
- (2009), *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press [ed. cast.: *Commonwealth: el proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011].
- HARTSOCK, Nancy C. M. (1983), *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston, Northeastern University Press.
- HAYS, Sharon (1996), *The Cultural Contradictions of Motherhood*, New Haven, Yale University Press [ed. cast.: *Las contradicciones culturales de la maternidad*, Barcelona, Paidós, 1998].
- (1998), «Reconsidering the “Choice”: Do Americans Really Prefer the Workplace over the Home?», *Contemporary Sociology*, núm. 27 (1), pp. 28-32.
- (2003), *Flat Broke with Children: Women in the Age of Welfare Reform*, Oxford, Oxford University Press.
- HEMMINGS, Clare (2005), «Telling Feminist Stories», *Feminist Theory*, núm. 6 (2), pp. 115-39.
- HENNESSY, Rosemary (2000), *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*, Nueva York, Routledge.
- HENWOOD, Doug (1997), «Talking about Work», *Monthly Review*, núm. 49 (3), pp. 18-30.
- HIGBIE, Toby (1997), «Crossing Class Boundaries: Tramp Ethnographers and Narratives of Class in Progressive Era America», *Social Science History*, núm. 21 (4), pp. 559-592.
- HIGGINS, Kathleen Marie (1987), *Nietzsche's Zarathustra*, Filadelfia, Temple University Press.

- HOCHSCHILD, Arlie (1983), *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press.
- _____ (1989), *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*, Nueva York, Viking.
- _____ (1997), *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work*, Nueva York, Metropolitan [ed. cast.: *La mercantilización de la vida íntima: apuntes de la casa y el trabajo*, Madrid, Katz, 2008].
- HUNNICUTT, Benjamin Kline (1988), *Work without End: Abandoning Shorter Hours for the Right to Work*, Filadelfia, Temple University Press.
- _____ (1996), *Kellogg's Six-Hour Day*, Filadelfia, Temple University Press.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Simon and Schuster [ed. cast.: *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1998].
- ILICH, Ivan (1978), *The Right to Useful Unemployment and Its Professional Enemies*, Londres, Marion Boyars [ed. cast.: *El derecho al desempleo útil y sus enemigos*, Madrid, Díaz y Pons, 2015].
- JACOBS, Jerry A. y Kathleen Gerson (2004), *The Time Divide: Work, Family, and Gender Inequality*, Cambridge, Harvard University Press.
- JAGGAR, Alison M. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa, Rowman and Allanheld.
- JAMES, Selma (1975), *Sex, Race and Class*, Bristol, Falling Wall.
- _____ (1976), *Women, the Unions, and Work; Or... What Is Not to Be Done and the Perspective of Winning*, Bristol, Falling Wall.
- _____ (1985), *Strangers and Sisters: Women, Race and Immigration*, Bristol, Falling Wall.
- JAMESON, Fredric (1971), *Marxism and Form*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *Marxismo y forma*, Madrid, Akal, 2016].
- _____ (1973), «The Vanishing Mediator: Narrative Structure in Max Weber», *New German Critique*, núm. 1, pp. 52-89.
- _____ (1977), «Of Islands and Trenches: Neutralization and the Production of Utopian Discourse», *Diacritics*, núm. 7 (2), pp. 2-21.
- _____ (1982), «Progress versus Utopia: or, Can We Imagine the Future?», *Science Fiction Studies*, núm. 9 (2), pp. 147-58 [ed. cast.: *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009].
- _____ (1991), *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press [ed. cast.: *Teoría de la posmodernidad*, Madrid, Trotta, 2001].
- _____ (1994), *The Seeds of Time*, Nueva York, Columbia University Press [ed. cast.: *Las semillas del tiempo*, Madrid, Trotta, 2000].

- _____ (2001), «“If I Find One Good City I Will Spare the Man”: Realism and Utopia in Kim Stanley Robinson’s Mars Trilogy» en Patrick Parrinder (ed.), *Learning from Other Worlds: Estrangement, Cognition, and the Politics of Science Fiction and Utopia*, Durham, Duke University Press.
- _____ (2005), *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, Nueva York, Verso [ed. cast.: *Arqueologías del futuro: el deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2009]
- JARDINE, Alice, y Brian Massumi (2000), «Interview with Toni Negri», *Copyright*, núm. 1, pp. 74-89.
- JENNESS, Valerie (1993), *Making It Work: The Prostitutes’ Rights Movement in Perspective*, Nueva York, Aldine De Gruyter.
- JOREEN (1973), «The BITCH Manifesto» en Anne Koedt, Ellen Levine y Anita Rapone (eds.), *Radical Feminism*, Nueva York, Quadrangle.
- KELLEY, Robin D. G. (1994), *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class*, Nueva York, Free Press.
- _____ (2002), *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston, Beacon.
- KELLIHER, Ciare, y Deirdre Anderson (2010), «Doing More with Less? Flexible Working Practices and the Intensification of Work», *Human Relations*, núm. 63 (1), pp. 83-106.
- KESSLER-HARRIS, Alice (1990), *A Woman’s Wage: Historical Meanings and Social Consequences*, Lexington, University Press of Kentucky.
- KITCH, Sally L. (2000), *Higher Ground: From Utopianism to Realism in American Feminist Thought and Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- KOLAKOWSKI, Leszek (1978), *Main Currents of Marxism: Its Rise, Growth, and Dissolution. Vol. 2*, Oxford, Clarendon Press of Oxford University Press [ed. cast.: *Las principales corrientes del marxismo, II, La edad de oro*, Madrid, Alianza, 1985].
- KORNBLUH, Felicia (1997), «To Fulfill their “Rightly Needs”: Consumerism and the National Welfare Rights Movement», *Radical History*, núm. 69, pp. 76-113.
- LAFARGUE, Paul (1898), *The Right to Be Lazy: Being a Refutation of the “Right to Work” of 1848*, Nueva York, International Publishing [ed. cast.: *El derecho a la pereza*, Madrid, Maia, 2011].
- LASLETT, Barbara y Johanna Brenner (1989), «Gender and Social Reproduction: Historical Perspectives», *Annual Review of Sociology*, núm. 15, pp. 381-404.

- LAZZARATO, Maurizio (1996), «Immaterial Labor» en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LEBOWITZ, Michael A. (1992), *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Nueva York, St. Martin's [ed. cast.: *Más allá de El capital*, Madrid, Akal, 2005].
- LEHR, Valerie (1999), *Queer Family Values: Debunking the Myth of the Nuclear Family*, Filadelfia, Temple University Press.
- LEIDNER, Robin (1993), *Fast Food, Fast Talk: Service Work and the Routinization of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press.
- (1996), «Rethinking Questions of Control: Lessons from McDonald's» en Cameron Lynne Macdonald y Carmen Sirianni (eds.), *Working in the Service Society*, Filadelfia, Temple University Press.
- (2006), «Identity at Work» en Marek Korczynski, Randy Hodson y Paul Edwards (eds.), *Social Theory at Work*, Oxford, Oxford University Press.
- LEIGH, Carol (1997), «Inventing Sex Work» en Jill Nagle (ed.), *Whores and Other Feminists*, Nueva York, Routledge.
- LENIN, V. I. (1989), «The Immediate Tasks of the Soviet Government», en V. I. Lenin, *Lenin's Economic Writings*, Atlantic Highlands, Humanities Press International [ed. cast.: *Las tareas inmediatas del poder soviético*, Moscú, Progreso, 1980].
- LEVITAS, Ruth (1990), *The Concept of Utopia*, Londres, Philip Afian.
- (1997), «Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia» en Jamie Owen Daniel y Tom Moylan (eds.), *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Londres, Verso.
- LINDER, Marc (2004), *Time and a Half's the American Way: A History of the Exclusion of White-Collar Workers, from Overtime Regulations, 1868-2004*, Iowa City, Fanplhua.
- LIPSET, Seymour Martin (1992), «The Work Ethic, Then and Now», *Journal of Labor Research*, núm. 13 (1), pp. 45-54.
- LOCKE, John (1986), *The Second Treatise on Civil Government*, Amherst, Prometheus [ed. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999].
- LOGAN, Shirley Wilson (2002), «“What Are We Worth”: Anna Julia Cooper Defines Black Women's Work at the Dawn of the Twentieth Century» en Sharon Harly y Black Women and Work Collective (eds.), *Sister Circle: Black Women and Work*, New Brunswick, Rutgers University Press.

- LÓPEZ, María Milagros (1994), «Post-Work Selves and Entitlement “Attitudes” in Peripheral Postindustrial Puerto Rico», *Social Text*, núm. 38, pp. 111-133.
- LUTTRELL, Wendy (1984), «Beyond the Politics of Victimization», *Socialist Review*, núm. 73, pp. 42-47.
- LUXTON, Meg (1987), «Time for Myself: Women’s Work and the “Fight for Shorter Hours”» en Heather Jon Maroney y Meg Luxton (eds.), *Feminism and Political Economy: Women’s Work, Women’s Struggles*, Toronto, Methuen.
- _____ y June Corman (2001), *Getting By in Hard Times: Gendered Labour at Home and on the Job*, Toronto, University of Toronto Press.
- LYON, Janet (1991a), *Manifestoes: Provocations of the Modern*, Ithaca, Cornell University Press.
- _____ (1991b), «Transforming Manifestoes: A Second-Wave Problematic», *Yale Journal of Criticism*, núm. 5 (1), pp. 101-127.
- MACAROV, David (1980), *Work and Welfare: The Unholy Alliance*, Beverly Hills, Sage.
- MACDONALD, Cameron Lynne y Carmen Sirianni (1996), «The Service Society and the Changing Experience of Work» en Cameron Lynne Macdonald y Carmen Sirianni (eds.), *Working in the Service Society*, Filadelfia, Temple University Press.
- MALOS, Ellen (1995a), «Introduction» en Ellen Malos (ed.), *The Politics of Housework*, Cheltenham, New Clarion.
- _____ (1995b), «The Politics of Household Labour in the 1990s: Old Debates, New Contexts» en Ellen Malos (ed.), *The Politics of Housework*, Cheltenham, New Clarion.
- _____ (ed.) (1995c), *The Politics of Housework*, Cheltenham, New Clarion.
- MARX, Karl (1964), *The Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Madrid, Alianza, 2001].
- _____ (1973), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, Nueva York, Vintage [ed. cast.: *Grundrisse. Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Madrid, Siglo XXI, 1971].
- _____ (1976), *Capital: A Critique of Political Economy. Vol. 1*, Nueva York, Vintage [ed. cast.: *El capital. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Madrid, Siglo XXI, 2008].
- _____ (1978), «Critique of the Gotha Program» en Robert C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, Nueva York, W. W. Norton [ed. cast.: *Crítica del Programa de Gotha*, Moscú, Progreso, 1977].

- _____ (1981), *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. 3, Londres, Penguin [ed. cast.: *El capital. Libro tercero. El proceso global de la producción capitalista*, Madrid, Siglo XXI, 2009].
- MARX, Karl y Friedrich Engels (1970), *The German Ideology, Part One*, Nueva York, International Publishers [ed. cast.: *La ideología alemana*, Madrid, Akal, 2014].
- _____ (1992), *The Communist Manifesto*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *Manifiesto Comunista*, Madrid, Akal, 2004].
- MASSUMI, Brian (1995), «The Autonomy of Affect», *Cultural Critique*, núm. 3, pp. 83-109.
- MATHERS, Andy (1999), «Euromarch-the Struggle for a Social Europe», *Capital & Class*, núm. 68, pp. 15-19.
- MAY, Martha (1987), «The Historical Problem of the Family Wage: The Ford Motor Company and the Five Dollar Day» en Naomi Gerstel y Harriet Engel Gross (eds.), *Families and Work*, Filadelfia, Temple University Press.
- MCARDLE, Louise et al. (1995), «Total Quality Management and Participation: Employee Empowerment or the Enhancement of Exploitation?» en Adrian Wilkinson y Hugh Willmott (eds.), *Making Quality Critical: New Perspectives on Organizational Change*, Londres, Routledge.
- MCGREGOR, Douglas (1960), *The Human Side of Enterprise*, Nueva York, McGraw-Hill [ed. cast.: *El lado humano de las empresas*, Madrid, McGraw-Hill, 2006].
- McKAY, Ailsa (2001), «Rethinking Work and Income Maintenance Policy: Promoting Gender Equality through a Citizens' Basic Income», *Feminist Economics*, núm. 7 (1), pp. 97-118.
- _____ y Jo Vanevery (2000), «Gender, Family, and Income Maintenance: A Feminist Case for Citizens Basic Income», *Social Politics*, núm. 7 (2), pp. 266-284.
- McKENNA, Erin (2001), *The Task of Utopia: A Pragmatist and Feminist Perspective*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- McLELLAN, David (1969), «Marx's View of Unalienated Society», *Review of Politics*, núm. 31 (4), pp. 459-465.
- MEAGHER, Gabrielle (2002), «Is It Wrong to Pay for Housework?», *Hypatia*, núm. 17 (2), pp. 52-66.
- MIES, Maria (1986), *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour*, Londres, Zed [ed. cast.: *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2019].
- MILL, John Stuart, 1986, *On Liberty*, Nueva York, Prometheus [ed. cast.: *De la libertad. Del gobierno representativo. La esclavitud femenina*, Madrid, Tecnos, 1964].

- _____ (1988), *The Subjection of Women*, Indianápolis, Hackett [ed. cast.: *El sometimiento de las mujeres*, Madrid, Edaf, 2018].
- MILLER, Walter James (2000), «The Future of Futurism: An Introduction to *Looking Backward*» en Edward Bellamy (ed.), *Looking Backward, 2000-1887*, Nueva York, Penguin.
- MILLS, C. Wright (1951), *White Collar: The American Middle Classes*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: *White collars. Las clases medias en Norteamérica*, Madrid, Aguilar, 1973].
- MILLS, Jane (1989), *Woman words: A Dictionary of Words about Women*, Nueva York, Free Press.
- MINK, Gwendolyn (1998), *Welfare's End*, Ithaca, Cornell University Press.
- MOLYNEUX, Maxine (1979), «Beyond the Domestic Labour Debate», *New Left Review*, núm. 116 pp. 3-27 [ed. cast.: «Más allá del debate sobre el trabajo doméstico» en Cristina Carrasco et al. (eds.), *Las mujeres y el trabajo: rupturas conceptuales*, Barcelona, Icaria, 1994].
- MORRIS, William (1999), «Useful Work Versus Useless Toil» en Norman Kelvin (ed.), *William Morris on art and socialism*, Nueva York, Mineola [ed. cast.: «Trabajo útil vs. trabajo inútil», *REIS*, núm. 66, pp. 181-198, 1994].
- MOYLAN, Tom (1986), *Demand the Impossible: Science Fiction and the Utopian Imagination*, Nueva York, Methuen.
- _____ (1997), «Bloch against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function» en Jamie Owen Daniel y Tom Moylan (eds.), *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, Londres, Verso.
- _____ (2000), *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Boulder, Westview.
- MUIRHEAD, Russell (2004), *Just Work*, Cambridge, Harvard University Press.
- MUÑOZ, José Esteban (2007), «Queerness as Horizon: Utopian Hermeneutics in the Face of Gay Pragmatism» en George E. Haggerty y Molly McGarry (eds.), *A Companion to Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, and Queer Studies*, Malden, Blackwell.
- NADASEN, Premilla (2002), «Expanding the Boundaries of the Women's Movement: Black Feminism and the Struggle for Welfare Rights», *Feminist Studies*, núm. 28 (2), pp. 271-301.
- NEGRI, Antonio (1988), *Revolution Retrieved: Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects (1967-83)*, Londres, Red Notes [ed. cast.: *Crisis de la política: escritos sobre Marx, Keynes, las crisis capitalistas y las nuevas subjetividades*, Buenos Aires, El cielo por asalto, 2003].
- _____ (1991), *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse*, Brooklyn, Autonomedia [ed. cast.: *Marx más allá de Marx*, Madrid, Akal, 2001].

- _____ (1996), «Twenty Theses on Marx: Interpretation of the Class Situation Today» en Saree Makdisi, Cesare Casarino y Rebecca E. Karl (eds.), *Marxism beyond Marxism*, Nueva York, Routledge.
- _____ (2005), *Books for Burning: Between Civil War and Democracy in 1970s Italy*, Nueva York, Verso [ed. cast.: *Los libros de la autonomía obrera*, Madrid, Akal, 2004].
- NEUBECK, Kenneth J. y Noel A. Cazenave (2001), *Welfare Racism: Playing the Race Card against America's Poor*, Nueva York, Routledge.
- NIETZSCHE, Friedrich (1966), *Beyond Good and Evil*, Nueva York, Vintage [ed. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1997].
- _____ (1967), *On The Genealogy of Morals*, Nueva York, Vintage [ed. cast.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1996].
- _____ (1968), *The Will to Power*, Nueva York, Vintage [ed. cast.: *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, 2018].
- _____ (1969), *Thus Spoke Zarathustra*, Nueva York, Penguin [ed. cast.: *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2000].
- _____ (1974), *The Gay Science*, Nueva York, Vintage [ed. cast.: *La gaya ciencia*, Madrid, EDAF, 2002].
- NODDINGS, Nel (1984), *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley, University of California Press.
- OFFE, Claus (2008), «Basic Income and the Labor Contract», *Basic Income Studies*, núm. 3 (1), pp. 1-30.
- PARKER, Mike y Jane Slaughter (1988), *Choosing Sides: Unions and the Team Concept*, Boston, South End.
- PATEMAN, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press [ed. cast.: *El contrato sexual*, Madrid, Ménades, 2019].
- _____ (2003), «Freedom and Democratization: Why Basic Income Is to Be Preferred to Basic Capital» en Keith Dowding, Jurgen De Wispelaere y Stuart White (eds.), *The Ethics of Stakeholding*, Londres, Palgrave Macmillan.
- _____ (2006), «Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income» en Bruce Ackerman, Anne Alstott y Philippe van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution: Basic Income and Stakeholder Grants as Alternative Cornerstones for a More Egalitarian Capitalism*, Londres, Verso.
- PEARCE, Kimber Charles (1999), «The Radical Feminist Manifesto as Generic Appropriation: Gender, Genre, and Second Wave Resistance», *Southern Communication Journal*, núm. 64 (4), pp. 307-315.
- PETERS, Tom (1997), «The Brand Called You», *Fast Company*, núm. 10, pp. 83-94.

- PETERSON, Spike V. (2003), *A Critical Rewriting of Global Political Economy: Integrating Reproductive, Productive and Virtual Economies*, Nueva York, Routledge.
- PFAELZER, Jean (1990), «Response: What Happened to History?» en Libby Falk Jones y Sarah Webster Goodwin (eds.), *Feminism, Utopia, and Narrative*, Knoxville, University of Tennessee Press.
- POPPER, Karl (1947-48), «Utopia and Violence», *Hibbert Journal*, núm. 46, pp. 109-116 [ed. cast.: «Utopía y violencia», *Conjeturas y refutaciones*, Barcelona, Paidós, 1991].
- ____ (1950), *The Open Society and Its Enemies*, Princeton, Princeton University Press [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1957].
- POSTONE, Moishe (1996), *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press [ed. cast.: *Tiempo, trabajo y dominación social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Madrid, Marcial Pons, 2006].
- POWER OF WOMEN COLLECTIVE (1975), «The Home in the Hospital» en Wendy Edmond y Suzie Fleming (eds.), *All Work and No Pay: Women, Housework, and the Wages Due*, Bristol, Falling Wall.
- PRECARIAS A LA DERIVA (2006), «A Very Careful Strike-Four Hypotheses», *Commoner*, núm. 11, pp. 33-45 [ed. cast.: «Una huelga de mucho cuidado», *Contrapoder*, núm. 9, pp. 25-36, 2005].
- PUCHNER, Martin (2006), *Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant-Garde*, Princeton, Princeton University Press.
- RAJCHMAN, John (2001), «Introduction» en Gilles Deleuze, *Pure Immanence: Essays on A Life*, Nueva York, Zone.
- RAVENTÓS, Daniel (2007), *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*, Londres, Pluto [ed. cast.: *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007].
- READ, Jason (2003), *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of the Present*, Albany, State University of New York Press.
- RINEHART, James (2001), «Transcending Taylorism and Fordism? Three Decades of Work Restructuring» en Rick Baldoz, Charles Koeber y Philip Kraft (eds.), *The Critical Study of Work: Labor, Technology, and Global Production*, Filadelfia (PA), Temple University Press.
- ROBEYNS, Ingrid (2001), «An Income of One's Own: A Radical Vision of Welfare Policies in Europe and Beyond», *Gender and Development*, núm. 9 (1), pp. 82-89.
- ROBIN, Corey (2004), *Fear: The History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press [ed. cast.: *El miedo: historia de una idea política*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2010].

- ROBINSON, Randall (2000), *The Debt: What America Owes to Blacks*, Nueva York, Penguin.
- RODGERS, Daniel T. (1978), *The Work Ethic in Industrial America: 1850-1920*, Chicago (IL), University of Chicago Press.
- ROEDIGER, David R. (1991), *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class*, Londres, Verso.
- _____ y Philip S. Poner (1989), *Our Own Time: A History of American Labor and the Working Day*, Londres, Verso.
- ROOF, Judith (1997), «Generational Difficulties; or, The Fear of a Barren History» en Devoney Looser y E. Ann Kaplan (eds.), *Generations: Academic Feminists in Dialogue*, Minneapolis (MN), University of Minnesota Press.
- ROSCHELLE, Anne R. (1999), «Gender, Family Structure, and Social Structure: Racial Ethnic Families in the United States» en Myra Marx Ferree, Judith Lorber y Beth B. Hess (eds.), *Revisioning Gender*, Thousand Oaks, Sage.
- ROSE, Hilary (1988), «Dreaming the Future», *Hypatia*, núm. 3 (1), pp. 119-137.
- ROSE, Michael (1985), *Re-Working the Work Ethic*, Londres, Batsford.
- ROSS, Andrew (2003), *No-Collar: The Humane Workplace and Its Hidden Costs*, Nueva York, Basic.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques (1988) [1762], «On Social Contract» en Alan Ritter y Julia Conway Bondanella (eds.), *Rousseau's Political Writings: New Translations, Interpretive Notes, Backgrounds, Commentaries*, Nueva York, W. W. Norton [ed. cast.: *El contrato social*, Madrid, Alianza, 2003].
- ROWBOTHAM, Sheila, Lynne Segal y Hilary Wainwright (1979), *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*, Londres, Merlin.
- RUSS, Joanna (1981), «Recent Feminist Utopias» en Marlene S. Barr (ed.), *Future Females: A Critical Anthology*, Bowling Green, Bowling Green State University Press.
- SALZINGER, Leslie (2003), *Genders in Production: Making Workers in Mexico's Global Factories*, Berkeley, University of California Press [ed. cast.: «De los tacones altos a los cuerpos cubiertos: significados generizados en (la) producción de la industria maquiladora para la exportación de México», *Debate Feminista*, núm. 35, pp. 3-30].
- SANDOVAL, Chela (2000), *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Metodología de la emancipación*, Ciudad de México, UNAM, 2015].
- SARGENT, Lyman Tower (1994), «The Three Faces of Utopianism Revisited», *Utopian Studies*, núm. 5 (1), pp. 1-37.

- SCHEMAN, Naomi (2001), «Non-Negotiable Demands: Metaphysics, Politics, and the Discourse of Needs» en Juliet Floyd y Sanford Shieh (eds.), *Future Pasts: The Analytic Tradition in Twentieth Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHLEUNING, Neala (1990), *Idle Hands and Empty Hearts: Work and Freedom in the United States*, Nueva York, Bergen and Garvey.
- SCHOR, Juliet (1997), «Utopias of Women's Time» en Alkeline van Lennin, Marrie Bekker y Ine Vanwesenbeeck (eds.), *Feminist Utopias in a Postmodern Era*, Tilburg, Tilburg University Press.
- SCHULTZ, Vicki y Allison Hoffman (2006), «The Need for a Reduced Workweek in the United States» en Judy Fudge y Rosemary Owens (eds.), *Precarious Work, Women, and the New Economy: The Challenge to Legal Norms*, Portland, Hart.
- SEIDMAN, Michael (1991), *Workers against Work: Labor in Paris and Barcelona during the Popular Fronts*, Berkeley, University of California Press [ed. cast.: *Los obreros contra el trabajo. Barcelona y París bajo el Frente Popular*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2014].
- SHAIKEN, Harley, Stephen Herzenberg y Sarah Kuhn (1986), «The Work Process under More Flexible Production», *Industrial Relations*, núm. 25 (2), pp. 167-183.
- SIRIANNI, Carmen y Cynthia Negrey (2000), «Working Time as Gendered Time», *Feminist Economics*, núm. 6 (1), pp. 59-76.
- SMITH, Dorothy E. (1987), *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Boston (MA), Northeastern University Press.
- SMITH, Paul (1978), «Domestic Labour and Marx's Theory of Value» en Annette Kuhn y AnnMarie Wolpe (eds.), *Feminism and Materialism: Women and Modes of Production*, Londres, Routledge and K. Paul.
- SOLANAS, Valerie (1991), *The SCUM Manifesto*, London, Phoenix [ed. cast.: *Manifesto Scum*, Barcelona, Her-Story, 2011].
- SOMIGLI, Luca (2003), *Legitimizing the Artist: Manifesto Writing and European Modernism, 1885-1915*, Toronto, University of Toronto Press.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (2000), «From Haverstock Hill Flat to US Classroom, What's Left of Theory?» en Judith Butler, John Guillory y Kendall Thomas (eds.) *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory*, Nueva York, Routledge.
- STACEY, Judith (1996), *In the Name of the Family: Rethinking Family Values in the Postmodern Age*, Boston (MA), Beacon.
- STEENSLAND, Brian (2008), *The Failed Welfare Revolution: America's Struggle over Guaranteed Income Policy*, Princeton, Princeton University Press.

- STILLMAN, Peter G (2001), «“Nothing Is, But What Is Not”: Utopias as Practical Political Philosophy» en Barbara Goodwin (ed.), *The Philosophy of Utopia*, Londres, Frank Cass.
- STOREY, John (1989), «Introduction: From Personnel Management to Human Resource Management» en John Storey (ed.), *New Perspectives on Human Resource Management*, Londres, Routledge.
- STRAUSS, George (1992), «Human Resource Management in the USA» en Brian Towers (ed.), *The Handbook of Human Resource Management*, Oxford, Blackwell.
- SUVIN, Darko (1972), «On the Poetics of the Science Fiction Genre», *College English*, núm. 34 (3), pp. 372-382.
- TALWAR, Jennifer Parker (2002) *Fast Food, Fast Track: Immigrants, Big Business, and the American Dream*, Boulder, Westview.
- TAPLIN, Ian M. (1995), «Flexible Production, Rigid Jobs: Lessons from the Clothing Industry», *Work and Occupations*, núm. 22 (4), pp. 412-438.
- TARI, Marcello y Ilaria Vanni (2005), «On the Life and Deeds of San Precario, Patron Saint of Precarious Workers and Lives», *Fibreculture*, núm. 5; disponible online.
- TAYLOR, Barbara (1983), *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, Nueva York, Pantheon.
- THEOBALD, Robert (1966), «Preface» en Robert Theobald (ed.), *The Guaranteed Income: Next Step in Economic Evolution?*, Nueva York, Doubleday.
- THOMPSON, Edward P. (1976), «Romanticism, Moralism and Utopianism: The Case of William Morris», *New Left Review*, núm. 99, pp. 83-111.
- _____ (1991), «Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism» en *Customs in Common*, Londres, Merlin [ed. cast.: «Tiempo, disciplina y capitalismo industrial», *Costumbres en Común*, Madrid, Capitán Swing, 2019].
- TOWNLEY, Barbara (1989), «Selection and Appraisal: Reconstituting “Social Relations”?» en John Storey (ed.), *New Perspectives on Human Resource Management*, Londres, Routledge.
- TRONTI, Mario (1980), «The Strategy of Refusal», *Semiotext(e)*, núm. 3 (3), pp. 28-35.
- TRONTO, Joan C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Nueva York, Routledge.
- TROTT, Ben (2007), «Walking in the Right Direction?», *Turbulence*, núm. 1, pp. 14-15.
- TYLER, Gus (1983), «The Work Ethic: A Union View» en Jack Barbash, Robert J. Lampman, Sar A. Levitan y Gus Tyler (eds.), *The Work Ethic-A Critical Analysis*, Madison, Industrial Relations Research Association.

- VAN PARIJS, Philippe (1992), «Competing Justification of Basic Income» en Philippe van Parijs (ed.), *Arguing for Basic Income: Ethical Foundations for a Radical Reform*, Londres, Verso.
- _____. *et al.* (2001), *What's Wrong with a Free Lunch?*, Boston, Beacon.
- VERCELLONE, Carlo (1996), «The Anomaly and Exemplariness of the Italian Welfare State» en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneápolis (MN), University of Minnesota Press.
- VINCENT, Jean-Marie (1991), *Abstract Labour: A Critique*, Nueva York, St. Martin's.
- VIRNO, Paolo (1996), «Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus» en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneápolis, University of Minnesota Press [ed. cast.: *Virtuosismo y revolución*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].
- _____. (2004), *A Grammar of the Multitude*, Los Ángeles, Semiotext(e) [ed. cast.: *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003].
- _____. y Michael Hardt (1996), «Glossary of Concepts» en Paolo Virno y Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneápolis (MN), University of Minnesota Press.
- VOGEL, Lise (2000), «Domestic Labor Revisited», *Science & Society*, núm. 64 (2), pp. 151-70.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998), *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-First Century*, Nueva York, New Press [ed. cast.: *Utopística*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1998].
- WASHINGTON, Booker T. (1971), *Up From Slavery: An Autobiography*, Williamstown, Comer House.
- WEBER, Max. (1946), «Science as a Vocation» en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press [ed. cast.: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967].
- _____. (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, Charles Scribner's Sons [ed. cast.: *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Madrid, Alianza, 2001].
- WEEKS, Kathi (1998), *Constituting Feminist Subjects*, Ithaca, Cornell University Press.
- _____. (2007), «Life within and against Work: Affective Labor, Feminist Critique, and Post-Fordist Politics», *Ephemera*, núm. 7 (1), pp. 233-249.
- WEGNER, Phillip E (2002), *Imaginary Communities: Utopia, the Nation, and the Spatial Histories of Modernity*, Berkeley (CA), University of California Press.

- _____ (2007), «Here or Nowhere: Utopia, Modernity, and Totality» en Tom Moylan y Raffaella Baccolini (eds.), *Utopia, Method, Vision: The Use Value of Social Dreaming*, Bern, Peter Lang.
- WEST, Candace y Don H. Zimmerman (1991), «Doing Gender» en Judith Lorber y Susan A. Farrell (eds.), *The Social Construction of Gender*, Newbury Park, Sage [ed. cast.: «Haciendo género» en Marysa Navarro y Catharine Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1999].
- WIEGMAN, Robyn (2000), «Feminism's Apocalyptic Futures», *New Literary History*, núm. 31 (4), pp. 805-825.
- WIERSEMA, Fred (ed.) (1998), *Customer Service: Extraordinary Results at Southwest Airlines, Charles Schwab, Lands' End, American Express, Staples, and USA*, Nueva York, Harper Business.
- WILLIAMS, Joan (2000), *Unbending Gender: Why Family and Work Conflict and What to Do about It*, Oxford, Oxford University Press.
- WILLIS, Paul (1977), *Learning to Labor: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Nueva York, Columbia University Press [ed. cast.: *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal, 2017].

traficantes de sueños

www.traficantes.net

C/Duque de Alba 13, 28012. Madrid



Los talleres ocultos del capital

Un mapa para la izquierda

Nancy Fraser

Colección: Prácticas constituyentes 21

PVP: 20 €

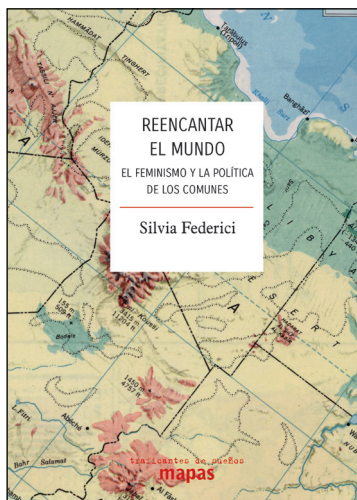
El objeto de este libro es claro: la sociedad capitalista. Se trata de comprender qué es y cómo funciona; sus irracionalidades, coerciones e injusticias endógenas; sus tendencias inherentes a la crisis y sus líneas de conflicto; sus potenciales inmanentes para la transformación. Partiendo libre y eclécticamente de «los dos Karls» (Marx y Polanyi), así como de las teorías feministas y ecologistas y de las teorías críticas de la raza, este libro propone una visión ampliada de la sociedad capitalista. Esta visión abarca no solo la economía visible, «productiva», sino también los «talleres ocultos», las condiciones de posibilidad subyacentes de esta última, en concreto: los procesos de reproducción social asimétricos en cuanto al género, la dinámica racializada de la expropiación, las formas de dominio político estructuradas por las diferencias de clase, así como la depredación sistemática de los ecosistemas. Todo ello es parte integrante esencial de lo que es, en realidad, una sociedad capitalista.

Una visión ampliada del capitalismo implica también una visión ampliada del socialismo. Desde esta perspectiva, el socialismo debe superar no solo la explotación del trabajo asalariado por parte del capital, sino también sus múltiples formas alternativas de explotación parasitaria: el trabajo de cuidados no remunerado, los bienes públicos y la riqueza expropiada a los sujetos racializados y a la naturaleza no humana. El socialismo debe ser, pues, feminista, antirracista y antiimperialista, ecosostenible y democrático.

traficantes de sueños

www.traficantes.net

C/Duque de Alba 13, 28012. Madrid



Reencantar el mundo

El feminismo y la política de los comunes

Silvia Federici

Colección: mapas 60

PVP: 20 €

Común, procomún, comunes, comunales... las denominaciones varían, pero todas ellas apuntan a formas de propiedad, uso y

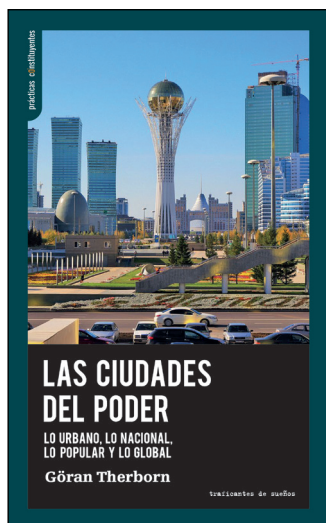
aprovechamiento de los recursos, la vida y el planeta que no pasan ni por la mercancía ni por el Estado. En este libro, Silvia Federici explora la noción de lo común. Nos dirige la mirada hacia la gran expropiación, todavía en curso, que supone la inacabable imposición del capitalismo. Los comunes, las formas de organización comunitaria de los ecosistemas humanos, existen desde que se formaran las primeras sociedades. Y los comunes han sido el objeto prioritario de sucesivas rondas de rapiña y cercamiento capitalista, que todavía hoy persisten sobre la tierra, el cuerpo, la vida y el conocimiento, especialmente cuando estas materias se dicen en femenino.

Federici apunta, de este modo, a un futuro posible de emancipación, de organización no patriarcal y no capitalista de la reproducción social, que pasa necesariamente por una ampliación y reinención de lo común. Como ella misma dice: «El horizonte que nos propone el actual discurso y política de los comunes no consiste en la promesa de un retorno imposible al pasado, sino en la posibilidad de recuperar el poder de decidir colectivamente nuestro destino en esta tierra». Esto es lo que ella llama reencantar el mundo.

traficantes de sueños

w w w . t r a f i c a n t e s . n e t

C/Duque de Alba 13, 28012. Madrid



Las ciudades del poder

Lo urbano, lo nacional, lo popular y lo global

Göran Therborn

Colección: prácticas constituyentes 23

PVP: 26 €

En esta brillante investigación sobre la política y los significados de los paisajes urbanos, el original sociólogo Göran Therborn nos propone un viaje alrededor de las ciudades capitales del

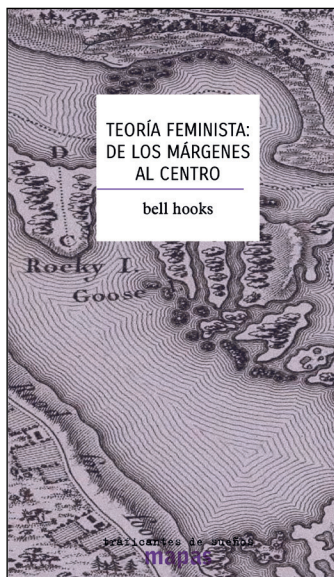
mundo. El recorrido comienza con la emergencia de los Estados nación, para los que la constitución de su propia capital se convirtió pronto en una cuestión problemática. El análisis sigue luego con el impacto de las grandes reformas urbanas, los movimientos de protesta y resistencia popular, el auge y caída del fascismo y la experiencia del comunismo. Finalmente concluye con lo que llama «momentos globales» de la formación urbana.

A través del entrecruzamiento de distintas perspectivas (política, sociológica, urbana, iconográfica), Therborn cuestiona las asunciones acerca de las fuentes, manifestaciones y alcance del poder urbano. Defiende que existe un fuerte vínculo entre la ciudad y el Estado nación y que la globalización de las ciudades está fuertemente dirigida por la aspiración global de políticos y urbanistas, pero también por el capital local y las viejas tradiciones nacionales e imperiales. Con su visión única y sistemática, desde Washington hasta el París revolucionario, pasando por la capital de Kazajistán del siglo XXI (Astaná), sus ricas observaciones en todos los continentes, y su agudos y multifacéticos análisis, Las ciudades del poder nos fuerza a repensar nuestro futuro urbano a través de la constitución histórica del presente.

traficantes de sueños

www.traficantes.net

C/Duque de Alba 13, 28012. Madrid



Teoría feminista:

De los márgenes al centro

bell hooks

Colección: mapas 61

PVP: 18 €

«Estar al margen es ser parte del todo, pero fuera del cuerpo principal», escribe bell hooks. A partir de su trayectoria biográfica dentro de una comunidad negra en su Kentucky natal y luego como estudiante y académica negra en el movimiento feminista, hooks nos ofrece una mirada particular, al mismo tiempo desde dentro y desde fuera del núcleo del dominio capitalista, blanco y patriarcal.

La crítica teórica de hooks es aguda y fuerte: la teoría feminista carece de totalidad, carece del análisis general que podría abarcar una variedad de experiencias humanas, porque sus más visibles promotoras, mujeres blancas burguesas, han imprimido a las prioridades y propuestas del movimiento feminista un fuerte sesgo de clase y «raza». El feminismo persigue el fin de la opresión sexual en todas sus formas, no solo la igualdad de las mujeres con los hombres o la libertad individual de las mujeres.

Su propuesta es aún más fuerte: el feminismo debe convertirse en un movimiento político de masas. Para que esto sea posible hay que transformar la teoría y la práctica. El movimiento feminista debe interpelar a la gran mayoría de mujeres y también a la gran mayoría de los hombres. Para que el feminismo sea masivo y transforme la sociedad debe poner en el centro los problemas de los inmensos márgenes: la pobreza, el racismo, la explotación laboral, la falta de medios públicos y comunitarios.

En la visionaria perspectiva de hooks, solo estableciendo alianzas sin ocultar las desigualdades entre mujeres podremos alcanzar una sororidad política y solo haciendo frente a todas las opresiones podremos cambiar cada una de ellas, y con ello nuestro presente y nuestro futuro.

Si EL TRABAJO
FUERE COSA BUENA
LO GUARDARIAN
LOS RICOS PARA
ELLOS SOLOS



★
☀️
⚙️
INTENTA ESFORZARTE
LO MENOS POSIBLE.
DISFRUTA EL ABSENTISMO
LABORAL.
PRACTICA EL
SABOTAJE.



VENDE CADA TU FUERZA DE TRABAJO