

Los fillos de un mandato: Cuidar en el siglo XXI

Giovanna Rivero, Magela Baudoin, Fernanda Trías

Mónica Velásquez Guzmán

Universidad Mayor de San Andrés

Abstract

In the current context, it seems an unavoidable requirement to take care of the planet, of the economies challenged by the post-COVID panorama, of health in systems evidenced as precarious, of ours beloved ones. On the other hand, both from an existential and community perspective, the tasks of caring for the other have always been constant, but, in accordance with generic patriarchal roles, have fallen more on women. In this framework, three writers (Giovanna Rivero, Magela Baudoin and Fernanda Trías) represent in their works the edges of this mandate by evidencing cultural frameworks adverse to its realization.

Keywords

Poetics of care, gender mandate, Giovanna Rivero, Magela Baudoin, Fernanda Trías

Resumen

En el contexto actual, parece una exigencia ineludible cuidar del planeta, de las economías desafiadas por el panorama pos COVID, de la salud en sistemas evidenciados como precarios, de los allegados familiares o amados. Por otra parte, tanto desde una perspectiva existencial como desde una comunitaria,

las tareas de atender al otro han sido siempre constantes, pero han sido encomendadas en concordancia con roles genéricos patriarcales y, por tanto, han recaído más en las mujeres. En ese marco, tres escritoras, Giovanna Rivero, Magela Baudoin y Fernanda Trías, representan en sus obras los fillos de ese mandato al evidenciar marcos culturales adversos a la deseada realización del mismo.

Palabras Clave

Poéticas del cuidado, mandato de género, Giovanna Rivero, Magela Baudoin, Fernanda Trías

1. Previos

Existen momentos históricos en los que apremia una atención al entorno y a los otros seres vivientes; así las guerras, hambrunas o desastres naturales suelen redirigir las prioridades personales, sociales y políticas hacia lo urgente. En lo que llevamos del siglo XXI, la contundencia del cambio climático ha dejado más que claro el poco tiempo con el que se cuenta para aminorar daños a la ecodevastación producida por la humanidad. Situación empeorada en nuestro continente y país por serias crisis políticas que impiden el efectivo manejo gubernamental del bienestar colectivo y en equilibrio con la naturaleza (baste nombrar las revueltas sociales en Chile y Bolivia en 2019, o la serie de recambios presidenciales en Perú o la prolongada crisis económica en Argentina, por citar ejemplos). El apremio pareciera inevitable, hay que salvar lo que se pueda, para no colapsar como una civilización interdependiente de otras.

A esas urgencias, agravadas notablemente en los últimos años, se suma la exploración por constituir nuevas comunidades menos agobiadas por los órdenes del capitalismo desde alianzas que trasciendan lo personal. El imaginario literario ha encarado la sensación de fin en variadas distopías o finales certeros del mundo tal y como lo conocemos (Pedro Mairal en *El año del desierto*, Maximiliano Barrientos en *Miles de ojos*, Rafael Pinedo en *Plop*, etc.). Pero también se podría pensar en escritoras como Gabriela Cabezón Cámara, quien en *Las aventuras de la China Iron* imagina una comunidad trans-especie, cuir y cosmogónica, o en Cristina Rivera Garza, quien, a partir de la noción de “tequiu mixe”, se replantea, en *Los muertos indóciles*, formas de alianza y colaboración en un mundo regido por la necropolítica.

Otra perspectiva desde donde problematizar si todavía hay posibilidades para la vida y si se pueden pensar algunas formas de resistencia ante el acabamiento, son lo que denominaré “poéticas del cuidado” —esas que, mientras fabulan/narran, piensan la condición del presente en función a la atención, preocupación y cuidado del medio y de los otros vivientes. Cabe recordar al respecto, algunas de las reflexiones de Heidegger. El filósofo, al situar al *Dasein* (ese existente que no es el simple ser humano del idealismo) como un ser en el mundo, pensó el cuidado como “la disposición del *Dasein* a estar alerta, despierto, dispuesto a considerar en todo momento que lo que yace en el mundo son cuestiones en las que es posible inmiscuirse, involucrarse en mayor o menor medida; y así ser de un modo u otro” (Placencia Yáñez 22). Visto así, el cuidado implica y exige una toma de conciencia del alrededor y de los otros y exige, además, un hacer al respecto, un poder intervenir y alterar el entorno como un modo de ser.

El cuidado, pues, no es solo una labor, sino “la estructura del *Dasein* porque supone involucrarse en un modo de existir y, por tanto, organizar su propia vida conforme a esa posibilidad (cuidado de sí). Es estructura, asimismo, porque representa la esencia fundamental que hace del *Dasein* un ser atento a las cosas del mundo” (Placencia Yáñez 31). Esto quiere decir que ni el cuidado ni la preocupación le son accidentales, sino estructurales. De manera complementaria, Heidegger denominó *solicitud* a eso que llama y pide permanentemente atención y que no es otra cosa que el estar y ser parte del mundo. Sobre este segundo término, el autor afirma: “Ser uno para otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros, son posibles modos de la solicitud” (Heidegger 146). Otra vez la insistencia en los modos, que son las únicas maneras de existir del ser.

“En la solicitud”, aclara Placencia Yáñez, “el *Dasein* no entiende al otro como un útil. Por el contrario, la solicitud implica cuestiones como, por ejemplo, la dominación, la libertad y el respeto, todos asuntos orientados por su naturaleza a individuos. La dominación, la libertad y el respeto sólo se comprenden en la medida en que aluden a una relación directa o indirecta con alguien y no con algo” (33). Cuidado, solicitud y preocupación son pues modos de situarse en el mundo y entre otros. Implican tanto una conciencia como una posición y una toma de decisión que conduce al acto.

Ahora bien, no es sólo el marco sociocultural político el que evidencia la urgencia del cuidar. Y no es sólo la manera de existir del *Dasein* lo que convoca a hacerse cargo de lo vivo y sus demandas. También culturalmente se ha

organizado las tareas del cuidar de modo genérico, cayendo esta labor más en las mujeres que en los hombres. Y, porque constituyen una desproporción (el tiempo solo para-otros siempre disminuye el tiempo-para-sí), tanto las condiciones como los mandatos de género evidencian una crisis que interpela a todos/as: ¿quién tendría que hacerse cargo? El problema es mayor dado que las condiciones materiales reales interpelan en mayor o menor medida una conciencia, una decisión y una acción responsables con lo vivo, pero esa interpelación no llega de manera idéntica a todos/as sus ciudadanos/as. Históricamente, ha habido formas en que la tradición ha asentado la idea de que es a las mujeres a quienes toca hacerse cargo, en desmedro de sí mismas, de los otros a quienes cuidan, atienden en la esfera privada y no en la productiva, por amor —entendido como un ejercicio naturalizado de abnegación; es decir, como negación de su condición política de sujetos plenos). Así,

Los cuerpos de las mujeres son cuerpos-para-otros (Basaglia, 1983) en todos los sentidos: son cuerpos que alimentan, que sanan, que enseñan, que erotizan a-otros, que se prostituyen para otros, que se venden, que procrean, etcétera. Son cuerpos educados para los demás, para cuidar a otras personas. Son cuerpos que no saben estar consigo mismos, que no se conocen, que no saben dónde están sus puntos de placer, que no se comprenden como territorios autónomos de los demás. (Bonavitta 25)

Entre las urgencias del presente, las condiciones existenciales del ser entre-otros (espacio público) y el mandato de ser-para-otros (espacio privado) se abre una fisura llena de contradicciones. ¿Qué hacer en un momento en el que, por un lado, es evidente la necesidad de extender y profundizar la solicitud y la preocupación ante la urgencia de salvar lo que queda de naturaleza como soporte del mundo y lo que queda de los derrumbes sociales si, al mismo tiempo, las condiciones materiales exigen sobrevivir en contra del cuidar? ¿Qué pasa si las mujeres deben trabajar y no cuidar? Y, más todavía, ¿cómo revitalizar esa tarea sin caer en la abnegación o el sacrificio que involucra la anulación de lo propio?

Cuidar es en el momento actual, el verbo más necesario frente al neoliberalismo patriarcal y la globalización inequitativa. Y, sin embargo, las sociedades actuales, como muchas del pasado, fragmentan el cuidado y lo asignan como condición natural a partir de las organizaciones sociales: la de género, la de clase, la étnica, la nacional y la regional-local.

Así, son las mujeres quienes cuidan vitalmente a los *otros* (hombres, familias, hijas e hijos, parientes, comunidades, escolares, pacientes, personas enfermas y con necesidades especiales, al electorado, al medio ambiente y a diversos sujetos políticos y sus causas). Cuidan su desarrollo, su progreso, su bienestar, su vida y su muerte. De forma similar, mujeres y hombres campesinos cuidan la producción y la tierra y las y los obreros la producción y la industria, la burguesía cuida sus empresas y sus ganancias, el libre mercado y hasta la democracia exportada a países ignorantes. La condición de cuidadoras gratifica a las mujeres afectiva y simbólicamente en un mundo gobernado por el dinero y la valoración económica del trabajo y por el poder político. Dinero, valor y poder son conculcados a las cuidadoras. (Lagarde y de los Ríos 157)

Los textos “Hermano ciervo” de Giovanna Rivero (en *Tierra fresca de su tumba*, 2020), “Ajayu” de Magela Baudoin (en *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos*, 2021) y *Mugre rosa* de Fernanda Trías (2021) actualizan las complejidades del mandato/modo de existir que es el cuidado. En el primero, se narra la historia de un matrimonio que sufre de carencias económicas, laborales y de reconocimiento, por ser migrantes académicos en EEUU. Él padece una enfermedad y ha cedido su cuerpo a las experimentaciones de la medicina y la farmacología. Mientras, una cierva yace muerta en las inmediaciones de la casa sin que la pareja reporte el cadáver para que lo recojan. En el cuento de Baudoin, una adolescente sufre una acedia total luego de sobrevivir a un accidente en el que murieron sus padres. Ante su negativa de vivir, su abuela llama a su nana para que la cure. Así llega Flora desde su pueblo, con sus cantos en quechua, su saber curandero y un secreto. La novela de Trías explora una sociedad distópica, en la que se lucha por sobrevivir a una epidemia feroz que acabó con los animales y que intoxica de varios modos la ciudad. La protagonista se refugia en el trabajo a cargo de un niño enfermo que no puede saciar su hambre, las visitas a su exmarido enfermo con el virus, y los enfrentamientos con su madre —con quien mantiene una batalla simbólica memorable. En los tres casos es central la feminizada preocupación por cuidar al otro: sea al marido enfermo, a la adolescente que una vez se crió, al exmarido o a un niño enfermo. En todas estas escrituras se representan mujeres cuidadoras, pero no desde el mandato de abnegación, sino desde la resistencia y con los filos que ese cuidar puede ser vivido y asumido.

2. ¿La culpa, la ira, el pago son los mismos de la primera fase?

El cuento de Giovanna Rivero escenifica sujetos precarizados en más de un modo: son migrantes académicos y están desempleados; han pactado con la ciencia médica y reciben pagos según la etapa de tratamiento experimental que él reciba; están rodeados de un clima que les es ajeno y que los sitúa, a causa de la nieve, bajo cierta inmovilidad; los efectos del tratamiento les han quitado tanto el sol como el sexo y la posibilidad de tener hijos. Es notable la manera en que se van yuxtaponiendo permanentemente su deseo de futuro (especialmente económico) y su realidad material; así, se admite que “la paga es buena, eso es cierto” (195), pero se sabe que a cada ventaja corresponde un costo: “la demanda fue altísima, por eso firmamos la cláusula 27. Nada de demandas. Nada de sol. Nada de hijos” (197). La paradoja de haber ganado perdiendo gobierno sobre el cuerpo propio se manifiesta directa o irónicamente: “vencidos nosotros por un desánimo que el dinero tendría que hacer desaparecer y que extrañamente solo se acentúa” (198), pero también: “la sangre de Joaquín también hace milagros. Éramos pobres y ya no lo somos” (205). En esa situación, y conociendo las amenazas posibles (“no queremos que las cajas automáticas de autoservicio nos quiten este miserable trabajo part-time”, 201), no queda más que seguir negociando.

Cuando la condición del marido empeora, él decide hacer rendir el cuerpo propio en su calidad de mercancía: “¿el mismo tipo de pago de la primera fase? /Same conditions./ Entonces no./ ¿Cómo no? . . . deben pagarme el doble. De otro modo buscaré atención hospitalaria por mi cuenta” (213). Las victorias pírricas de la pareja serán su condena legal de cualquier manera, pues han sido despojados de su condición de sujetos y convertidos en materia de experimentación; son solo “Prospective Subject”, como lo denominan. En ese contexto, el rol cuidador de la esposa deviene también vigilancia y complicidad: “Joaquín firma muchos documentos y a mí me hacen firmar uno en que me comprometo a dejar que el equipo de investigación se quede con el cuerpo de mi marido si él muere durante la fase X” (213). El filo comienza justo allí donde la vida halla su sobrevivencia, pues el contenido de lo que se firma y aquello que se desea se contradicen; la primera acción manifiesta que él quiere seguir vivo, la segunda, pacta su rendición. Es el mismo Joaquín quien firma, pero implora lo contrario: “si me muero, rescatame, dice mi marido con los ojos húmedos . . . te lo juro. Si morís, vendré por vos” (214).

Paralelamente, mientras se asiste al proceso de degradación de Joaquín, yace en las inmediaciones de la casa una cierva cuyo cuerpo cambia de estatuto para los personajes. Al inicio se habla de él como de un “bulto muerto que nos da una pereza brutal reportar a la oficina de animales o como se llame” (198), aunque ya “huele terrible”, no se deciden a actuar: “llamá vos”, le dice ella, “pronto va a nevar y con eso santo remedio” (202). A medida que transcurre la historia médica, ella descubre una empatía con ese cuerpo muerto, ahora sabe que “es una cierva”, tal vez preñada, que merece una nominación singular: “no le digas bestia. Por favor... no la llames así” (207). La relación cierva-esposo es proyectiva, aquella como él yacen ya muertos y sus cuerpos inertes serán tapados por la nieve o por el trabajo de la ciencia. En la escena final, después de dejar al marido muriente y sabiendo ambos que es posible que no vuelvan a verse, ella se encuentra con la cierva:

Ahí está ella. No me ha dejado sola.

Le aparto la nieve de las ancas y la cubro con la gasa. Su cuerpo abierto ya no anida gusanos. Es casi una cueva en la que yo misma podría caber . . . intento rezar algo, pero no me sale . . . Entonces, poco a poco, viene a mí la oración de Ptolomeo.

Escuchá, cierva. Es para vos: “bien sé que soy mortal, una criatura de un día. Pero mi mente sigue los serpeantes caminos de las estrellas. Entonces mis pies ya no pisan la tierra, sino que al lado del mismo Zeus me colmo de ambrosía, el divino manjar”. (215)

Se repite una y otra vez ese rezo-canto o conjuro que es, a la vez, impotencia y transfiguración “para que todo oiga”, “para que la culpa y la ira no me ahoguen” (215).

¿Qué hacer si el medio no cuida económicamente a sus ciudadanos (en el sentido de proveerles de un mínimo ingreso producto de su trabajo)? ¿si el poder médico compra cuerpos vivientes o murientes?, ¿si se promete enterrar al amado, pero se firma la cesión de su cuerpo al laboratorio?, ¿qué se cuida en un cadáver de animal gestante y devorado mientras se le canta la oración de Ptolomeo? Para revertir la disociación de los individuos entre su estar alienados en la consecución del éxito propio y el impuso vital empático (Gilligan), en esta poética se cuida al otro, o a sus restos, asumiendo su estatus de cuerpo concreto (que necesita ser alimentado, vestido, sanado), mercantilizado (que es vendido, explotado, sostenedor de experimentos que le van minando los órganos y le dejan a cambio olores de químicos, días sin sol ni sexo). El cuidado, como mandato, exige sacrificios; paralelamente, la

condición concreta de existencias violentadas pone en entredicho la voluntad de permanecer y limita sus posibilidades.

¿Cómo retiramos el cuerpo lejos del mejor postor si somos ya, todos, un resto, un afuera? Esta escritura lo hace en “tono menor” (haciendo hablar lo tremendo sin mayor espanto), en yuxtaposición de discursos cósmicos, científicos y afectivos en permanente tensión. Lo hace, enfáticamente, colocando a sus personajes en cruces, en impases éticos imposibles de resolver. Algo ya señalado por Duchesne-Winter: “la teoría deseante producida por Giovanna Rivero y sus personajes no conduce a certezas sino a crecientes incertidumbres” (92), o porque, como aseveró Gutiérrez León, “en los cuentos de Giovanna Rivero el humor y la ironía se constituyen en las principales herramientas narrativas que, dispuestas con sagacidad por la autora, le permiten deconstruir y jugar con los estereotipos de la femineidad y el rol ocupado por las mujeres en una sociedad cerrada, patriarcal y conservadora a la cual la autora satiriza” (53). Sea porque ni el deseo cede, ni la precarización posibilita, esta escritura se sitúa en el umbral irresoluble de no poder realizar con plenitud la fuerza vital ni poder, tampoco, rendirse a lo irreversible de condiciones materiales adversas.

Este rasgo es analizado y profundizado desde otra perspectiva por Anna Boccuti (2020) en un ensayo sobre cómo, en la escritura de Rivero, la enfermedad y la niñez son detonadores de una desestabilización de las nociones de cuerpo, familia y sociedad. La crítica afirma, respecto de Rivero y Schwebelin que:

En ambos casos se trata de patologías ‘sintomáticas’ de la época contemporánea, muy extendidas y diagnosticadas en el mundo occidental post-industrial, que está experimentando una contracción demográfica y un envejecimiento generalizado de su población. La relación entre la patología y el contexto de la escritura es un elemento en el que no nos hemos fijado hasta ahora. . . .

La enfermedad se torna en lo que imprime una diferencia inevitable y obliga a repensar y reposicionar la propia identidad, algo que no se puede separar de los horrores contemporáneos reflejados en el espejo de la ficción. Y es en este punto en el que Rivero y Schwebelin difieren. Rivero utiliza la enfermedad como una condición extraordinaria que permite percibir el mundo más profundamente y favorece las epifanías identitarias. (328)

Es notable, pues, que se trate tanto de situaciones existencialmente irresolubles como de condiciones socialmente irreversibles. El establecimiento del precio de vender el cuerpo como única manera de sobrevivencia económica demanda una lucidez y un hacer arriesgado, en que todo se pone al filo de la

navaja. Si el marido hace “milagros” contra la pobreza de la familia, la mujer, llena de ira, culpa e impotencia, desvía su mínimo poder-hacer en la escena final, cuando canta-reza-grita su sitio de impase ético, su inmovilidad frente a la muerte que no se consigue ni velar ni simbolizar, porque ha sido desatendida (cierva) o mercantilizada (Joaquín). La condición de enfermedad en nuestro continente, ya lo habían dicho con contundencia tanto José Donoso como Diamela Eltit, devela la condición hospitalaria y mortuoria del mundo tal y como está. Lo que devela “su vulnerabilidad como ‘animal humano’ y a la relación de interdependencia que instaura con otros humanos y a la que dicha vulnerabilidad le aboca” (Martínez García 461). Es esa fragilidad la que empuja a una solicitud de ayuda, de empatía, de contención y de políticas del cuidado, que incluya, mínimamente, posibilidades de bienestar. “Según Broyard, esto es precisamente ‘lo que más desea de los demás’ el enfermo: no un amor ‘desesperado’, ‘sino un entendimiento y una apreciación críticos de su situación’, lo que se conoce en la literatura de la enfermedad como ‘testimonio empático’” (Martínez García 472).

3. “Deja de hacerte la muerta, mierda”

El cuento de Magela Baudoin también se estructura a través de un complejo montaje de niveles. Me centraré en la figura de Flora, quien, como señalé, va a cuidar a la adolescente, le restaura el cuerpo, el alma, la memoria perdidas y, al final, le traspasa de manera muy paradójica algo como la fuerza de hacer, de volver a ser un sujeto entre otros, responsable y agente de sí. Pero paralelamente, en el otro espacio, el rural, el propio, ella ha sido culpada de un homicidio: había amenazado a un pariente por violentar a una niña de nueve años y es sospechosa cuando ese hombre aparece asesinado. Da para pensar: ¿cuál labor de cuidado validamos?, ¿puede la misma mano sanar y matar?, ¿se puede no matar un animal, pero sí a un hombre? ¿cómo se restaura el impulso vital de otro, sin vivir por él, sin morir/matar por él?

Además, como los migrantes de Rivero, los rasgos de quienes padecen y cuidan revelan estructuras sociales dispares. La relación entre una mujer indígena que cuida y una abuela blanca que delega las tareas de cuidado reaviva más telones de fondo, como la racialización de estas labores, las de labor-trabajo (Arendt) equivalentes a las del campo versus la ciudad. La clase social de quienes pueden o no cuidar, las políticas que permiten la renuncia a la vida (el tema de las nanas como símbolos de conciencia de clase o de dominación o como detonadores de acción en personajes clasemedieros es de

larga raigambre en América Latina, baste recordar a la nana de *Balún Canán*, o la nana del cuento “El huésped” de Amparo Dávila, por ejemplo). Anabel Gutiérrez León aporta señalando cómo en varios de los cuentos de Baudoin se yuxtaponen dos temporalidades. Añado, también dos saberes y tensiones que no dejan idealizar roles (2017).

Flora encarna, por un lado, el conocimiento de otra medicina, la indígena; pero también una capacidad de llegar al acto y hacer algo frente al desastre. Quizá por ello, aunque reconoce “tanta calamidad, hija: tu papi, tu mami muertos; y, ahora, vos también quieres morirte, parece . . . no quieres hablar, no quieres comer, como un vegetal te has quedado” (115), también le exige volver a la vida, ser responsable de sí: “bajito le dice a la chica: ¡deja de hacerte la muerta, mierda!” (116). Llama la atención cómo transmite a la chica cierta sabiduría de la naturaleza que le permite seguir viviendo: “no hay semilla que no se invente un modo para alejarse de su madre. Las plantas no son como los animales, frágiles, que necesitan crecer chupando la teta. Las semillas que caen al pie del árbol se pierden” (121), “se puede vivir sin los papás, Alicia, . . . si yo he podido, por qué vos no vas a poder” (122).

La realidad del campo, devastado por las quemadas, reafirma la diferencia entre clases. Así, la cuidadora sabe, decide y actúa. Todo lo opuesto a la clase alta, anclada en una casa-cementerio plena de lamentos e inmovilidad (como la de Alicia) o de negación (la abuela que se va a retomar sus jornadas de juego). Por la acusación que pesa sobre la mujer, se sabe de su pasado, en el que la madre y tía carneaban animales, mientras que ella cuenta que no podía participar de la matanza. Esa alusión distingue dos formas de dar muerte: se niega a matar para el negocio de venta de carne animal, pero se insinúa que bien pudo ser la asesina de Artemio, un primo que habría violado a la sobrina de Flora: “con la wawa de la Carola se ha metido. ¡Nueve años!, oficial. Y eso sí que no lo podía soportar yo” (127).

Sobre ese marco, y a escondidas de la abuela, que niega permanentemente la presencia del mundo indio en la casa, la cuidadora lleva a Alicia a ver al curandero para llamar su “ajayu” (palabra aymara difícil de traducir porque implica alma, pero también algo como la esencia personal). Vale la pena el paréntesis para aclarar y dimensionar el quehacer-cuidar de Flora. En la cultura aymara:

las entidades anímicas que poseen los seres humanos . . . reciben la denominación de *ch'iwi*, “sombra”, siendo tres (*kimsa ch'iwi*) las entidades que los aymaras poseen con la característica de ser sombras gemelas entre sí y con respecto a su propietario . . .

la primera y más importante es conocida como *ajayu*, término antiguo recogido por Bertonio (1612) que define como ‘la sombra de todas las cosas’, pero sin referencia expresa al concepto de ‘alma’, como refleja Albó (2003). El *ajayu* es la sombra principal, su pérdida implica la muerte irreparable del doliente. Las otras ‘sombras’ reciben denominaciones prestadas del castellano, tal es el caso del *animu*, ‘ánimo’, de carácter secundario a la primera, su pérdida puede ser recogida puesto que existe un plazo de tiempo pertinente en que el ‘ánimo’ se presta a ser restituido al doliente para su cura satisfactoria . . . La tercera de las “sombras” recibe la denominación de *kuraji*, ‘coraje’ y su pérdida resulta tan solo un episodio sin importancia, puesto que tiende a reincorporarse sin mayores problemas a la disciplina corporativa de las “sombras . . . Los afectados por la pérdida de alguna de las ‘sombras’ presentan una sintomatología caracterizada por la desgana, la pérdida de apetito y sueño, el “ojo blanco y hundido”, la diarrea, el aburrimiento generalizado, la pereza y en los casos más graves . . . la locura, que se manifiesta en los enfrentamientos familiares, las agresiones filiales y conyugales, la desnudez y falta de policía del afectado. (Fernández 260-262)

Flora atestigua los fracasos de la medicina tradicional y decide desafiar al mal de la chica acudiendo al ritual que, en su marco cultural, la salvaría. Es destacable la incorporación de un saber, por parte de quien cuida, de las dimensiones no físicas del cuerpo. Y es que “las almas de los seres humanos interesan a toda una pléyade de personajes de características excepcionales que ejercen cierto tipo de tutela ceremonial sobre la vida humana”, por lo que, en caso de reconocer los síntomas de pérdida del *ajayu*, “hay que intervenir con prontitud para evitar que el alma sea devorada; de lo contrario, el paciente fallece. Para ello es necesario acudir a un *yatiri* o *ch’amakani*, especialistas rituales aymaras, para que liberen el alma capturado [sic] y la restituyan a la persona enferma” (Fernández 260).

Cuando las mujeres llegan muy tarde y la abuela llama a la policía, Flora se lamenta: “he sido irresponsable y para nada, vos no quieres curarte . . . no es nuestro tiempo ahurita, Alicia, ya será” (132). En el fondo de la bolsa que entrega a la chica, antes de irse, está un arma blanca (como la que se habría usado en el homicidio de Artemio). Por medio de ese objeto Flora dota a Alicia de un detonador de vida que la devuelve a la acción, al hacer, a salir a la calle (a la vida) de nuevo. El ritual se ha oficiado, en verdad, en dos planos: en la ceremonia restaurativa con el *yatiri* y en la transferencia de un arma-objeto que transporta fuerza al cuerpo de la adolescente. Por medio de ambos, Flora evidentemente impone su saber por sobre el de la medicina tradicional, así supera la verdadera acidia, aquella de una clase alta que no sabe movilizar los

deseos de vida. Como en otros cuentos, a decir de la crítica bolivianista Magdalena González Almada (2018), en este se exploran diversos desplazamientos de saberes que cuestionan roles y representaciones de lo femenino, potenciándolas (41).

4. ¿Necesitas que te necesite?

Como adelanté, también en la novela de Trías una protagonista cuida a un niño genéticamente enfermo (padece el síndrome de Prader Willis) asumiendo el rol que la madre biológica no soporta. La excusa para sostener este trabajo es que necesita ahorrar dinero para poder irse del pueblo e intentar con ello preservar la vida amenazada por el virus, o eso es lo que cuenta a su madre y a veces a sí misma. Ese cuidar es también el refugio más tremendo que la mantiene lejos de su inquisidora madre, de su incapacidad para sostener alguno de sus lazos afectivos, del estado crónico de su exmarido Max, lejos o en suspenso de la falta de alimentos, la ecodestrucción y la epidemia del afuera.

De fondo, cuidar a Mauro de sí mismo, para que no se acabe devorando o se aniquile con lo que halle a la mano, es también vigilar el hambre insaciable de las fábricas de carne artificial, de los vientos rojos tóxicos, de la devastación como condición de vida, del capitalismo insatisfecho siempre, aun en su debacle. Todo a costa de sí misma, o, por lo menos, de no hacerse cargo de sí misma.

La protagonista se enfrenta a su propia inacción, pues no logra salir ni de las relaciones tóxicas ni del espacio epidemiológico del que debiera salvarse. Ella reconoce esa impotencia y declara que no puede “detener un futuro que ya está aquí” (278). La condición de devastación se encarna en dos figuras: de un lado, la industria alimenticia artificial, “la función de la mugre rosa: multiplicar la carne y alimentarnos” (54); de otro, el niño a su cuidado, quien, por su enfermedad, es “una boquita de piraña, rápida e imparable” pero que le representa cierto paradójico refugio: “Y, sin embargo, yo creía conocer a Mauro; me creía capaz de anticipar las cosas que lo pondrían nervioso Solo frente a él me sentía en la facultad de no ocultar ninguna parte de mí misma” (64).

Como para los personajes de Rivero, para ésta también es ineludible su condición de cuidadora de pago: “me pagaban por eso, también, por enseñarle una y otra vez la misma cosa” (69), “no solo habían comprado mi tiempo sino también mi energía; habían comprado mis músculos, mis cuádriceps doloridos

y mis brazos temblorosos de tanto levantar a Mauro” (93), “me pagaban para que, cuando llegara ese día, lo dejara ir” (264). Como el cuerpo enfermo y comprado como zona de experimentación del cuento de Rivero, aquí el cuerpo cuidador soporta literalmente el peso y el hambre-demanda del paciente; paga su costo.

En más de un sentido, la cuidadora de Trías es consciente de su autoengaño, de sus miedos y de sus excusas: “yo siempre había confundido el miedo con el amor, ese terreno inestable, esa zona de derrumbe. Mauro era mi responsabilidad, y de a poco se fue convirtiendo también en mi obligación” (95). Esto conduce a pensar un punto álgido en estas poéticas del cuidado: ¿existe, detrás del sacrificio y el amor de quien asiste a alguien, una necesidad de reafirmación personal que represente al yo fortalecido frente a alguien permanentemente debilitado?, ¿necesitamos la falta ajena para tener propósito y subestimar la propia herida, la impropia hambre?, ¿será como para asfixiar a los otros en el vicio de no dejarles autonomía?, ¿qué quiere demostrar la cuidadora?, ¿qué se vacía en la carencia del otro o del mundo?

Esa confusión entre amor y miedo, entre cuidado y control, es más evidente en las relaciones con la madre y con el exmarido, adultos con quienes la protagonista no sabe o no puede interactuar, a no ser desde la necesidad. Así, aunque aparentemente estos seres queridos la sacan del trabajo (“ver a mi madre o a Max eran los lujos de aquellos días en los que mi cuerpo dejaba de tener precio” 16), también se constituyen en fuerzas de demanda. A propósito de eso, su madre pregunta: “¿qué querés demostrar, hija? ¿Cuánto te hicieron sufrir que ya no te importa ni tu propia vida?” (27). La pregunta es medular para saber si la cuidadora está trabajando productivamente, está sublimando su propia carencia o si está escondiéndose detrás de la fragilidad de otro para no afrontar la propia vulnerabilidad. Asunto que se agravará tras la devastación que deja el virus que rodea la ciudad y la desaparición de la madre.

Cuando la hija advierte a su progenitora: “¿Querés ayudarme? . . . si querés ayudarme, no me obligues a ocuparme también de vos” (146) explicita el eje de sus relaciones con los otros, siempre anclado en la necesidad, o más, en la demanda. La paradoja de sólo amar vía sacrificio o desaparición de sí, carga el sentido del lado de un sacrificio que, sin embargo, se devuelve en forma de reclamo (el clásico reproche que encierra la frase ‘todo lo hecho por ti y así me pagas’, que bien delata las fantasías de omnipotencia del que da y la impotencia de devolución del que recibe o padece la dádiva). Frente al exmarido sucede algo similar: “¿Necesitás algo, Max? ¿Necesitás plata?/ —yo no. ¿y vos?/ —¿yo qué?/ —¿Necesitás que yo necesite algo?” (160). Tanto la

madre como Max le devuelven su reflejo y evidencian lo tremendo que subyace a su amor desbordado. ¿Qué significa necesitar la necesidad del otro para amarlo?

La protagonista recuerda que “después, en una de esas peleas amargas previas al divorcio, le reproché que yo lo había cuidado en sus épocas más oscuras. Se lo dije gritando. Él, también gritando, me dijo que vigilar no era lo mismo que cuidar” (277). No es, pues, sólo el amor confundido con el miedo (¿a qué: a perder o a verse a solas consigo misma?) lo que convierte el amor en demanda, es también cierto discreto horror de saber que la más abnegada de las entregas puede esconder su propio horror y reverso. Algo de ese modo de estar entre los otros, sacrificial de sí, se sintetiza en un pasaje metafórico. Aunque ya no hay animales en ese mundo distópico, ella encuentra un pájaro moribundo en una jaula y le pregunta: “¿Quién te necesita tanto? —dije y mi propia voz me dio pavor” (219).

Probablemente, entre el sacrificio y el abandono, sea el lenguaje la única fuente de recuperación tanto de una subjetividad dolida o ilegible como de otra que desea ofrecer, dar, cuidar (también controlar). Mauro cada tanto se aísla y protege “en un lenguaje inventado” (81). La protagonista sospecha que: “allá nadie le hablaba, que lo tenían como un animalito rampante, dando vueltas al aire libre, metiendo la mano en cualquier hueco lleno de bichos” (77). Carencia de lazo humano que en ese universo que se deshace parece no sólo afectar al niño, sino a todos los sobrevivientes. Por ello, la cuidadora sabe que

sin lenguaje, sin cariño o contención, los límites de lo humano se difuminan. Es solo la madre suplente (hija de otra madre suplente) quien conversa con él, lo escudriña, le cuenta historias y juega con él, buscando ir más allá del síndrome “impostor”, para sacar a la luz al “verdadero” Mauro. (Amaro 22)

Cierta empatía se da no con la madre ni el exmarido, sino con el niño enfermo: “¿qué haría el síndrome abandonado a sí mismo?” (132), “un futuro monstruo, incapaz de saciarse. ¿Cómo sería sentir hambre constante? Un hambre que avasalla e impide cualquier otro pensamiento. La necesidad vital de apagar la voz, de llenar un vacío incomprensible” (75). Es en el vacío y el hambre insatisfecha siempre, que caracterizan la enfermedad de Mauro, donde la cuidadora encuentra su función; no sólo al darle lenguaje y humanidad al niño, también al distraer y contrarrestar el hambre y la ansiedad con el juego y el cariño. “Una ética de cuidado” se extiende desde una atención a las señales del medio ambiente y de otros vivientes, hasta la inclusión de

seres sin lazo consanguíneo a quienes se asiste, lo que permite “descentrar los dualismos jerárquicos que posicionan al humano en la cima de la soberanía” (Mackey 281). Siguiendo a Mackey, se puede decir que la protagonista elige “rechazar la maternidad biológica . . . a favor de perseguir otros modelos de cuidado que no solo incluyen a los seres humanos” (281).

Si bien los filos del cuidado revelan aquí las contradicciones de ese sitio tan encomendado a las mujeres y tan idealizado o, también, tan usado desde cierta manipulación o escondite de la falla propia, es verdad que, al mismo tiempo, plantean que es en el cuidado mutuo donde se halla una luz tenue de resistencia. Algo como “una forma de involucrarse no solo con injusticias históricas y criticar modelos de producción dominantes, sino también de ofrecer un camino para imaginar visiones alternativas de una ética de cuidado multiespecie” (Mackey 252).

Lo que posibilita otra verdad dolorosa, cuando se comprende que “lo realmente ‘monstruoso’ no es la naturaleza inquietante, sino la complicidad humana dentro de sistemas tóxicos de producción y reproducción que han llevado a un total fracaso de cuidado” (Mackey 258).

En medio de esa múltiple devastación, en medio del desastre (de la subjetividad anulada en el para-otro, de los lazos filiales intolerables y delegados a otros, de los lazos sociales o comunitarios rotos), ¿para qué cuidar la vida? Como apunta Mackey, una yuxtaposición de duelos ordena la novela, “el duelo personal de la protagonista con respecto a sus relaciones afectivas ocurre en conjunto con el duelo colectivo por un mundo que ha sido —y que aún está en el proceso de ser— completamente destruido” (278).

La pregunta queda en el aire, ¿cómo cuidar o proteger a la cuidadora de la fatiga, la sobreexigencia y la postergación de sí misma? Y más, ¿cómo cuidar el modo ‘cuidado de sí y de otros’, como forma de situarse y de hacer un mundo común?

Apuntes para pensar

Si, como evidencian varias de las escrituras de este presente (Mariana Enríquez, Maximiliano Barrientos, Samanta Schweblin, Sara Uribe, entre muchos), vivimos en estado de emergencia y la violencia no reside ni en un acto ni en muchos, sino que es en sí misma una condición de vida (Sergio Rojas), ¿qué cuidar? El cuidado de sí y el de un mundo, ambos devastados, requieren de otra dimensión no sacrificial de la cuidadora (de los cuidadores, si se incluye, como paulatinamente se está haciendo, a las pocas personas dedicadas a estas

labores), pero, ¿qué hacer si todas las condiciones materiales le juegan en contra? Algunas escrituras centradas en lo enfermo como zona pensante y actuante (Lina Meruane, Guadalupe Nettel, por citar dos muy conocidas), permiten ver el mundo desde la encarnación de lo frágil y mortal, de lo ajeno en el propio cuerpo como sitio desde donde desordenar la prepotencia social realizada y perfecta, que podría soñarse sólo atendiendo los alcances de la ciencia.

Pensar la ética del cuidado no acaba con el conflicto, si acaso lo escenifica en impases imposibles de resolver, ¿basta orar a un cuerpo muerto u ofrendar otro?, ¿cuánto le dejamos hacer al que cuida?, ¿puede matar, por ejemplo? Podría decirse con cierto optimismo de quien aún respira, que este es un tiempo que, saturado de urgencias, aspira todavía a un bien común, a una protección del resto que todos somos, pero ¿cómo hacerlo resguardando lo vivo?, ¿cómo construir un futuro posible e inclusivo si éste no puede ya revertir sus condiciones? Desde una generación “huérfana” (Elsa Drucaroff 2011) o que sufre de “ansiedades de bastardía” (Amir Hamed 2014), la escritura de quienes nacieron en las dictaduras de los setenta en América del sur, todavía reelaboran lazos no exentos de agotamiento y de renuncia a cualquier mandato, ideal o causa mayor. Ya no queda tiempo. Pero urge eso de hacerse cargo, eso de enterrar al animal muerto en las inmediaciones de los espacios habitados por humanos, eso de armar no un contramandato sino una voluntad que, como lo vivo, siempre siga insistiendo y mutando su forma. Los tres textos comentados bordean tres salidas diferentes para las poéticas del cuidar: la rendición a lo imposible de detener un futuro que ya está presente, pero cuidar mientras se pueda, humildemente, antes de que se erradique todo sentido vital volcado al cuidado de otro (Trías); la de llegar al acto desde el lazo amoroso con otros saberes (Baudoin); o la de transformarse cósmicamente en algo mayor pero no trascendental, más bien reconocedor de las potencias de lo vivo (Rivero). En ningún caso se soporta ese sitio desde su omnipotencia de sentido o su altruismo, más bien desde los quiebres que permiten pensarlo.

De fondo, la poética del cuidado exige pensar eso común que todavía posibilite un lazo, una alianza, un amor. Idea nada simple dadas las condiciones que las tres escritoras estudiadas evidencian como una generalizada adversidad contextual. Los protagonistas, de hecho, sufren algo que el pensador López Petit enunció de esta manera: “querer vivir y no poder. Y ese querer vivir que no puede actúa tanto hacia adentro (interiorización del vacío, sistema inmunitario estallado...) como hacia fuera (descoloca, frena...). ¿Cómo llamar a la enfermedad de la normalidad? El nombre más adecuado es

seguramente el de fatiga” (77). Una fatiga que fue llevada al extremo después, durante la pandemia.

Esa condición que parece encerrar a los sujetos en un “ser precario” y precarizado no es un asunto existencial, o no lo es solamente, sino social y retrata un tiempo en que afrontamos simultáneamente “una verdadera fragilización del querer vivir” (López Petit 77) que retrata un marco de condiciones anclado en necropolíticas y devastaciones. El desafío es, pues, afrontar “la ‘vulnerabilidad común’ y la interdependencia”, para intentar “trascender la noción de individuo que circula en los imaginarios políticos de la inmunidad y que daña nuestras experiencias de enfermedad”, pues solo de esa manera “podremos construir formas concretas de ‘ser-en-común’ (en la enfermedad, pero también en la salud)” (Martínez García 476).

Finalmente, señalo una tenue pero audaz luz esperanzadora sobre cómo y entre quiénes cuidar-nos. Algunas otras escrituras, como la de Gabriela Cabezón Cámara, han pensado comunidades posibles, retroactivas, cuir y desbordadas entre especies. En esta opción, el cuidar es mutuo, intergénero, intergeneracional e interespecie. No cuida el que más puede o el que necesita sobrevivir económicamente o el que renuncia a sí mismo; cuida el que convive, el que se asume co-responsable de los demás y de su medio ambiente. Parafraseando el título de la novela de Samanta Schweblin, ¿qué distancia de rescate nos cuida antes de que su exceso haga morir al otro por intoxicación alimenticia?, parafraseando a Gisela Heffes, ¿podremos implantar en el imaginario colectivo, a tiempo si no es que ya vamos tarde, unas poéticas del cuidado que resistan las políticas de la destrucción?

Bibliografía citada

- AMARO, Lorena. 2021. “Infancias monstruosas: *Debimos ser felices*, de Rafaela Lahore y *Mugre rosa* de Fernanda Trías”. *Mistral: Journal of Latin American Women’s Intellectual & Cultural History* 1 (2): 20-34. [<https://doi.org/10.21827/mistral.2.38026>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- ARENDT, Hanna. 1993 [1958]. *La condición humana*. Ramón Gil Novales, trad. Buenos Aires: Paidós
- BARRIENTOS, Maximiliano. 2021. *Miles de ojos*. La Paz: Editorial El Cuervo.
- BAUDOIN, Magela. 2021. *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos*. La Paz: Plural Editores.
- BOCCUTI, Anna. 2020. “En la intersección de fantástico y enfermedad: Una lectura de ‘El Hombre de la Pierna’ de Giovanna Rivero y ‘La

- respiración cavernaria' de Samanta Schweblin". *Dossier Escrituras de la enfermedad y discurso decolonial en la literatura Hispanoamericana reciente* 24. 306-333. [<https://riviste.unimi.it/index.php/AMonline/article/view/14638/13548>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- BONAVITTA, Paola. 2019. "¿Por qué cuidamos las mujeres? Cartografía sobre el espacio privado como territorio para otros". *Revista del Cisen Tramas/Maepova* 7 (2): 23-43. [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7072142>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- CABEZÓN CÁMARA, Gabriela. 2017. *Las aventuras de la china Iron*. Buenos Aires: Literatura Random House.
- CASTELLANOS, Rosario. 1957. *Balún Canán*. México, DF.: Fondo de Cultura Económica.
- DÁVILA, Amparo. 2018. *El huésped y otros relatos siniestros*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- DRUCAROFF, Elsa. 2011. *Los prisioneros de la torre. Política, relatos y jóvenes en la posdictadura*. Buenos Aires: Emecé.
- DUCHESNE-WINTER, Juan R. 2020. "Giovanna Rivero, pensar con la Jovencita terrible y la esquizogamia en la nueva narrativa suramericana". *Kipus* 48. 91-109. [<https://doi.org/10.32719/13900102.2020.48.6>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- ENRÍQUEZ, Mariana. 2019. *Nuestra parte de noche*. Barcelona: Anagrama. [<https://archive.org/details/nuestra-parte-de-noche-enriquez/mode/2up>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- FERNÁNDEZ, Gerardo. 2004. *Yatiris y ch'amakanis del altiplano aymara*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- GILLIGAN, Carol. 2013. *La ética del cuidado. Cuadernos de la Fundació Víctor Grifols i Lucas* 30. Barcelona: Fundació Víctor Grifols i Lucas. [https://www.revistaseden.org/boletin/files/6964_etica_del_cuidado_2013.pdf] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- GONZÁLEZ ALMADA, Magdalena. 2018. "Escrituras migrantes: desplazamientos identitarios y territoriales en textos de Magela Baudoin, Fabiola Morales y Liliana Colanzi". *Cuadernos del Hipogrifo. Revista Semestral de Literatura Hispanoamericana y Comparada* 10. 32-46. [http://www.revistaelhipogrifo.com/?page_id=1557] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- GUTIÉRREZ LEÓN, Anabel. 2017. "El cuento boliviano del siglo XXI: Ruptura de fronteras en los cuentos de Giovanna Rivero, Magela Baudoin y Liliana Colanzi". *El cuento hispanoamericano del siglo XXI*. Agustín Prado Alvarado, coord. *América Sin Nombre* 22. 49-59. [<https://doi.org/10.14198/AMESN.2017.22.04>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- HAMED, Amír. 2014. "La ansiedad de bastardía: Muestra de narrativa joven uruguaya". *Hispamérica* 43 (127): 67-72.
- HEIDEGGER, Martin. 1997 [1927]. *Ser y tiempo*. José Gaos, trad. México: Fondo de Cultura Económica.

- HEFFES, Gisela. 2013. *Políticas de la destrucción, poéticas de la preservación: Apuntes para una lectura (eco) crítica del medio ambiente en América Latina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. 2004. "Mujeres cuidadoras: Entre la obligación y la satisfacción". *Congreso Internacional SARE 2003. Cuidar cuesta: Costes y beneficios del cuidado*. Vitoria-Gasteiz: Emakunde, Instituto Vasco de la Mujer. 155-160. [https://www.emakunde.euskadi.eus/contenidos/informacion/publicaciones_jornadas/es_emakunde/adjuntos/sare2003_es.pdf] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- LÓPEZ PETIT, Santiago. 2009. *Breve tratado para atacar la realidad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- MACKEY, Allison. 2022. "Aguas ambiguas: Encarnando una conciencia antropocénica a través del ecogótico rioplatense". *Revista CS* 36. 247-287. [<https://doi.org/10.18046/recs.i36.4773>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- MAIRAL, Pedro. 2005. *El año del desierto*. Buenos Aires: Interzona.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Miguel Ángel. 2015. *Una lengua común: Poéticas y políticas de la enfermedad*. Tesis de Doctorado. Universidad de Valencia. [<https://core.ac.uk/download/pdf/71052351.pdf>] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- MERUANE, Lina. 2018. *Sistema nervioso*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- . 2012. *Sangre en el ojo*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- NETTEL, Guadalupe. 2020. *La hija única*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- . 2011. *El cuerpo en que nació*. Barcelona: Anagrama.
- PINEDO, Rafael. 2002. *Plop*. Buenos Aires: InterZona.
- PLACENCIA YÁÑEZ, Cristián Patricio. 2016. *Una aproximación entre los conceptos de cuidado en Martin Heidegger y preocupación en Harry Frankfurt*. Tesis de Maestría. Universidad de Concepción, Chile.
- RIVERA GARZA, Cristina. 2013. *Los muertos indóciles. Necroescrituras y desapropiación*. México: Tusquets Editores México. [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7747397/mod_resource/content/1/1%20RIVERA%20GARZA%20CRISTINA.%20Los%20muertos%20indociles.pdf] página descargada el 25 de septiembre, 2023.
- RIVERO, Giovanna. 2020. *Tierra fresca de su tumba*. La Paz: Editorial El Cuervo.
- ROJAS, Sergio. 2017. *Escribir el mal: literatura y violencia en América Latina*. Santiago de Chile: Cuadro de tiza.
- SCHWEBLIN, Samanta. 2014. *Distancia de rescate*. Barcelona: Literatura Random House.
- TRÍAS, Fernanda. 2022. *Mugre rosa*. Santa Cruz de la Sierra: Editorial Mantis.
- URIBE, Sara. 2012. *Antígona González*. Oaxaca: Sur+ediciones.



New articles in this journal are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).