

El capital emocional en la era de la feminización del trabajo: una relectura de Eva Illouz desde Cristina Morini

María Tocino Rivas. Universidad de Salamanca (España)

Recibido 21/07/2025 • Aceptado 28/02/2026

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-1252-0989>>

Resumen

Mediante el término «capital emocional» Eva Illouz explora la idea de que en el capitalismo contemporáneo existen grupos sociales que, en virtud de sus habilidades afectivas e interpersonales, pueden obtener ventajas económicas y sociales. La autora analiza este fenómeno en el marco de sus estudios sobre el «capitalismo emocional», que retrotrae a los orígenes del siglo pasado y que interpreta como un proceso de traslación del *habitus* emocional de las mujeres al ámbito del empleo asalariado. Como se pretende mostrar, resulta problemático colegir de estos planteamientos que las mujeres sean las principales beneficiadas de las transformaciones laborales aparejadas al capitalismo emocional, así como asumir una concepción estática del mismo concepto «mujeres».

A partir de Cristina Morini y de otras teorías del llamado «biocapitalismo», se argumentará que la feminización del trabajo es hoy inseparable de la precariedad generalizada que invade los circuitos productivos y que afecta también a los sujetos situados como «hombres» en la división sexual del trabajo del capitalismo contemporáneo.

Palabras clave: capitalismo emocional, feminización, biocapitalismo, Eva Illouz, Cristina Morini.

Abstract

Emotional capital in the era of feminization of work: a critical reading of Eva Illouz through Cristina Morini

By using the concept of «emotional capital» Eva Illouz seeks to explore the idea that, in contemporary capitalism, certain social groups can obtain economic and other forms of advantage due to their affective and interpersonal skills. The author analyses this phenomenon within the framework of her studies on emotional capitalism, which she traces back to the early 20th century and interprets as a process whereby the emotional *habitus* traditionally associated with women is transferred to the sphere of waged labour. As this paper aims to demonstrate, it is problematic to deduce from these premises that women are the main beneficiaries of the labour transformations brought about by emotional capitalism, as well as to assume a static conception of the very category of «women».

Drawing on the analyses of Cristina Morini and other theorists of so-called «biocapitalism», it will be argued that the feminization of labour is now inseparable from the generalized precarization that permeates productive circuits and that also affects subjects positioned as «men» within the sexual division of labour in contemporary capitalism.

Keywords: emotional capitalism, feminization, biocapitalism, Eva Illouz, Cristina Morini.

El capital emocional en la era de la feminización del trabajo: una relectura de Eva Illouz desde Cristina Morini

María Tocino Rivas. Universidad de Salamanca (España)

Recibido 21/07/2025 • Aceptado 28/02/2026

ORCID: <<https://orcid.org/0000-0003-1252-0989>>

§ 1. Introducción

Este trabajo se propone pensar la viabilidad de una forma emocional de capital en las sociedades contemporáneas. Dicho brevemente, se trata de preguntarse si disponer de habilidades afectivas e interpersonales, crecientemente valorizadas en el capitalismo posfordista, puede revertir en ventajas o privilegios (económicos o de otros tipos) para los sujetos que las poseen. Como se mostrará, el interés de esta cuestión radica en que atañe directamente a un análisis de las relaciones productivas con perspectiva de género. Pues, como ha estudiado extensamente Eva Illouz, de cuyos diagnósticos se partirá, el capital emocional es un patrimonio vinculado a la división sexual del trabajo y, por ende, a los roles que las mujeres han desarrollado tradicionalmente en el capitalismo en virtud de su socialización.

Cabe señalar que Illouz adopta una noción más bien estática de las categorías de «mujer» y «hombre», sin asumir los hallazgos de los debates sobre la interseccionalidad procedentes del feminismo negro (Crenshaw, 1989) y de la teoría *queer* (Kosofsky Sedgwick, 1998; Butler, 2007) que, desde la década de los ochenta y noventa del pasado siglo, complejizan extraordinariamente lo que se entiende por estas identidades. En este artículo se parte de las premisas que atraviesan dichas discusiones, entendiendo que tales categorías no son biológicas, homogéneas ni estables, sino «posiciones de sujeto», en la línea de las reflexiones seminales que se encuentran ya en Foucault (2003). Es desde aquí desde donde tiene sentido abordar cualquier consideración sobre la existencia de un capital emocional, vinculado precisamente a la posición que los sujetos adoptan en la división sexual del trabajo del capitalismo contemporáneo, imbricada con la clase social, el estatus migratorio y la condición racializada. Dicho

brevemente, un análisis de la forma emocional del capital con perspectiva de género no puede obviar las matrices de poder múltiples que intersecan en la propia categoría «mujeres» (Shields, 2008).

Con todo, el interés que mueve estas páginas es ir más allá de las ideas de Illouz para preguntarse en qué medida la convergencia entre este *ethos* emocional feminizado y las demandas afectivas del mercado laboral contemporáneo puede desembocar verdaderamente en alguna clase de rendimiento beneficioso para las *mujeres* —como piensa la autora— y, cabe problematizar, para cuáles. Para ello, se recurrirá al análisis de un conjunto de autoras que, vinculadas a las teorías del biocapitalismo, estudian esta «feminización» de las relaciones productivas con conclusiones distintas a las de Illouz. En especial, se atenderá fundamentalmente a las reflexiones de Cristina Morini, cuyos trabajos se sitúan en la intersección entre la tradición *operaísta* y la biopolítica foucaultiana.

La idea, por tanto, es partir de las teorizaciones en torno al «capital emocional», como forma de capital vinculada al género, formuladas por Illouz (1), para después ahondar en las implicaciones ventajosas que, según la autora franco-israelí, posee la feminización del capitalismo emocional para las *mujeres* (2). A modo de contrapunto, se intentará responder a Illouz desde la lectura de este mismo fenómeno llevada a cabo por Cristina Morini, quien equipara la feminización del trabajo a la precarización de las condiciones laborales posfordistas en general y de las que afectan a las mujeres racializadas, migrantes y pobres en particular (3).

§ 2. El capital emocional: la herencia bourdieusiana de Eva Illouz

La reflexión de Illouz en torno al capital emocional debe entenderse como heredera de una tradición de largo recorrido que, desde mediados del siglo pasado, ha tratado de identificar distintas formas de capital que van más allá de su sentido económico clásico. Aunque sus inicios se encuentran en las teorizaciones sobre el «capital humano» de Gary Becker (1984) en los sesenta, sin duda fue Pierre Bourdieu (2010) quien consolidó la idea de que existen diferentes recursos no monetarios que pueden convertirse en capital económico y en otros privilegios sociales. Si Bourdieu acuñó en los setenta las nociones de «capital social», «cultural» y «simbólico», desde entonces han

aparecido multitud de reflexiones a propósito de estas formas no económicas de capital, como el «capital de salud», el «capital cognitivo» o el «capital lingüístico». La propia Illouz, en su obra junto a Dona Kaplan (2020), ha analizado el surgimiento en la modernidad tardía de un «capital sexual», que vincula el acceso a la sexualidad con el grado de empleabilidad de los sujetos.

Aunque el concepto de «capital emocional» fue acuñado en los años ochenta por la socióloga austriaca Helga Nowotny (1981), ha sido sin duda Illouz quien lo ha desarrollado profusamente en las dos últimas décadas, desde unos presupuestos que remiten claramente a la matriz teórica de Bourdieu. Al igual que con el capital sexual, su interés por la existencia de un capital vinculado a lo afectivo debe contextualizarse en una preocupación por el modo en el que las habilidades emocionales y el bienestar psicológico se distribuyen de forma no igualitaria a nivel social. Como apunta Bourdieu, «[e]l capital es una fuerza inscrita en la objetividad de las cosas que determina que no todo sea igualmente posible o imposible» (2010: 132). En esta misma línea, para Illouz los capitales no económicos también actúan como ejes de jerarquización social. Dicho brevemente, partiendo de la concepción bourdieusiana del capital —a saber, cualquier recurso que puede generar un beneficio económico o social—, la noción illouziana de «capital emocional» alude a la forma en que las desigualdades también se reproducen y perpetúan a través del desarrollo de ciertas habilidades afectivas.

En definitiva, la autora busca identificar qué perfiles emocionales resultan privilegiados en el capitalismo contemporáneo y con qué sujetos se corresponden, desde la premisa de que «la vida emocional no sólo está estratificada sino que también estratifica» (Illouz, 2010: 254). Esta influencia de Bourdieu se hace patente en su caracterización del capital emocional, que también denomina «competencia emocional» y que entiende de manera análoga a la categoría bourdieusiana de «capital cultural»:

Al igual que la competencia cultural, la competencia emocional debe ser traducida en un beneficio social tal como el avance profesional o el capital social. De hecho, para que una forma particular de comportamiento cultural se convierta en una forma de capital, debe poder convertirse en algo que los agentes puedan jugar en ese campo, algo como un beneficio social y económico que a su vez les dará un derecho de entrada y los ayudará a obtener lo que está en juego en ese campo. En ese sentido, podemos hablar de un concepto de capital emocional, similar en función al del capital cultural. [Illouz, 2010: 267]

En particular, Illouz equipara el capital emocional con el capital cultural y, en concreto, con lo que Bourdieu denomina el «capital cultural incorporado» o «interiorizado», a saber, «una posesión que se ha convertido en parte integrante de la persona, en *habitus*» (Bourdieu, 2010: 140). De acuerdo con esta analogía, el capital emocional es la forma de capital que atañe a las dimensiones más irreflexivas e inconscientes del sujeto, toda vez que es parte de lo que Bourdieu llama *habitus*. En el *habitus* el *tener* se transforma en *ser*: el capital emocional, como el capital cultural incorporado, es un recurso inseparable del sujeto que lo detenta. Así, esta competencia emocional no se basa eminentemente en un aprendizaje dirigido y consciente de herramientas afectivas, sino que constituye un conocimiento tácito y no tematizado, adquirido por medio del hábito. De este modo, Illouz aludirá a la existencia de un «*habitus* emocional» que «conforma los modos como las propias emociones son expresadas corporal y verbalmente y utilizadas a su vez para negociar interacciones sociales» (2010: 272).

Esta caracterización del capital emocional tiene una implicación sobresaliente desde el punto de vista de la distribución social de estas competencias. Por definición, los *habitus* emocionales no se adquieren voluntariamente, esto es, no pueden transmitirse ni aprenderse de forma consciente y, en consecuencia, no son habilidades democratizables, al alcance de cualquier sujeto. Al igual que sucede con el capital cultural bourdieusiano, la competencia emocional se obtiene por pertenecer a una determinada clase social y se adquiere principalmente durante la infancia, es decir, se transmite por eso que Bourdieu llama «la vía de la herencia social» (2010: 140). Por decirlo brevemente, si algunos *habitus* emocionales resultan más capitalizables que otros, y si su adquisición no se produce de manera democrática, entonces la posesión de ciertos *et-hos* emocionales, derivada de la pertenencia a un grupo social por nacimiento, será decisiva a la hora de acceder a los bienes que se derivan de ellos.

Siendo esto así, habría que preguntarse entonces qué *habitus* emocionales pueden llegar a constituir una forma de capital en el presente. Primero de todo, es importante señalar que lo afectivo puede transformarse en un recurso capitalizable únicamente en un contexto histórico-cultural en el que lo económico y lo emocional se determinan y producen recíprocamente. Illouz denomina este paradigma «capitalismo emocional», en el que «los discursos emocional y económico se moldean mutuamente de modo tal que el afecto es convertido en aspecto esencial de la conducta económica, y la vida

emocional [...] sigue la lógica de las relaciones y el intercambio económico» (2010: 83-84). Si bien sus orígenes se remontan a las primeras décadas del siglo XX, cuando las empresas comienzan a incorporar psicólogos a sus plantillas en Estados Unidos, el capitalismo emocional se habría desarrollado fundamentalmente a partir del último tercio del siglo pasado. En un marco en el que el trabajo inmaterial —ligado a la terciarización y a la financiarización de la economía— adquiere una relevancia cada vez mayor, lo cognitivo y lo afectivo se sitúan en el eje central de la producción posindustrial, en tanto que elementos vertebradores de la comunicación y la cooperación intersubjetiva.

En este sentido, Illouz identifica la forma que adopta el capital emocional en el presente en los discursos sobre la llamada «inteligencia emocional», popularizados desde la década de los noventa por psicólogos como Daniel Goleman o John Mayer, y herederos de la teoría de las inteligencias múltiples de Howard Gardner. Definida «tautológicamente» como «la capacidad para manejar las propias emociones de manera tal que sean disciplinadas por la comprensión cognitiva y práctica de los propios intereses» (Illouz, 2010: 258), la inteligencia emocional sería actualmente la mejor expresión de dicha correlación entre el *habitus* emocional y la obtención de rendimientos económicos y de otros tipos. Entre sus rasgos se encontrarían, por citar algunos, la capacidad de escucha, el control de los impulsos, el desarrollo de relaciones basadas en la empatía, la adaptabilidad flexible a entornos cambiantes o el poder de automotivarse; habilidades todas ellas crecientemente demandadas en el paradigma productivo posfordista. Pues, por un lado, son competencias imprescindibles para integrarse en las formas laborales del capitalismo inmaterial, al tiempo que, por otro, sirven al propósito de amortiguar los malestares psíquicos que se derivan de estas formas de trabajo, que cada vez invaden más áreas de la vida de los sujetos.

En este sentido, para Illouz (2007: 146):

[L]a inteligencia emocional refleja especialmente bien el estilo emocional y la disposición de las nuevas clases medias que están ubicadas en puestos intermedios, [...] cuyas profesiones exigen un cuidadoso manejo del yo, que dependen del trabajo en equipo y que deben usar su yo de manera creativa y productiva.

La autora subraya que la inteligencia emocional se identifica con el *habitus* afectivo de eso que aquí llama «nuevas clases medias»; urbanas, cosmopolitas y asociadas al trabajo inmaterial, que exige habilidades relacionadas con la gestión de relaciones interpersonales. En este sentido, más que una forma de capital vinculada a una clase social (estas supuestas clases medias emergentes de las que habla la autora), la inteligencia emocional sería un *habitus* asociado a una clase *profesional*, a saber, la aparejada a las nuevas formas laborales del capitalismo inmaterial, en las que la producción de valor tiene lugar a partir de elementos lingüísticos, simbólicos, comunicativos y relacionales. Illouz denomina a esta forma de capital incorporado «*habitus* terapéutico global» (2010: 275 y ss.), que pertenece a aquellos sujetos que se encuentran más interpellados por los procesos de globalización.

En resumen, la inteligencia emocional, como forma de capital emocional por excelencia en el capitalismo posfordista, facilita la inserción de los individuos en las dinámicas del trabajo inmaterial y les permite acceder a ciertos beneficios económicos y sociales dentro de ellas. Ahora bien, para Illouz la clase social no es el único vector que atraviesa el capital emocional. Dejando de lado que intuitivamente resulta difícil asumir que la inteligencia emocional sea una prerrogativa de clase (teniendo en cuenta la realidad precaria del trabajo inmaterial), Illouz señala el otro gran grupo social al que se vincularía dicho *habitus*: las *mujeres*. Si el capitalismo emocional entraña una emocionalización del trabajo, entonces será preciso aclarar en qué medida el género interviene en las nuevas jerarquías sociales condicionadas por el *habitus* emocional. Dicho de otro modo, conviene preguntarse con Illouz si las mujeres pueden obtener algún beneficio de su posesión de un *ethos* emocional más alineado con los requerimientos del capitalismo inmaterial posfordista. Ello supondrá preguntarse también por qué entiende Illouz por esta categoría, «mujeres», que no problematiza y que emplea como una identidad monolítica, sin atender a las distintas posiciones de sujeto que intersecan en ella.

§ 3. La feminización del capitalismo emocional según Illouz

Illouz retrotrae a la década de 1920 en Estados Unidos esta incorporación de la cultura emotiva de las mujeres al trabajo. La autora explica que, en este contexto, los

psicólogos introdujeron en el ámbito corporativo un discurso que dotó de sentido a los problemas derivados de la alienación que experimentaban los empleados en el capitalismo taylorista, debida a la creciente racionalización del trabajo.

Los psicólogos parecían prometer que ayudarían a incrementar las ganancias, a combatir el descontento laboral, a organizar las relaciones entre trabajadores y gerentes de una manera no confrontativa y a neutralizar las luchas de clases encauzándolas en el lenguaje benigno de las emociones y la personalidad. [Illouz, 2010: 117]

En concreto, fue el teórico de la administración Elton Mayo quien protagonizó este proceso, al introducir en el entorno del trabajo una nueva metodología de resolución de conflictos basada en la comunicación de las emociones. Entre 1924 y 1927 Mayo, entonces profesor en Harvard, desarrolló junto a sus colaboradores una serie de entrevistas en la fábrica de la Western Electric Company de Hawthorne (Chicago) para estudiar la relación entre los entornos laborales y las tasas de productividad:

Si la cuestión de cómo formar y mantener los lazos sociales dentro de la empresa se convirtió en un motivo clave para Mayo y para otros teóricos que lo siguieron, ello es así porque sus descubrimientos iniciales tenían (sin saberlo) un sesgo de género, y reflejaban así la cultura emocional de las mujeres, en la que el apoyo emocional, el cuidado, el despliegue de las emociones, las expresiones exteriorizadas de apoyo y la comunicación lingüística eran elementos centrales de la identidad social y del desarrollo de lazos sociales que pretendían estudiar el vínculo entre el ambiente de trabajo y la productividad. [*Ibidem*: 97]

La tesis de Illouz es que los resultados de esta investigación estuvieron sesgados por género, pues Mayo realizó sus entrevistas mayoritariamente a mujeres, quienes, a diferencia de los varones, abordaban los conflictos laborales desde el lenguaje de las relaciones intersubjetivas y de la vida emocional. Fue de este modo como, de forma involuntaria, Mayo y sus colaboradores introdujeron en los espacios de trabajo un nuevo método de resolución de problemas mediante el cual «las experiencias emocionales y personales de las mujeres quedaron incorporadas a los nuevos lineamientos de la administración de las relaciones humanas en el lugar de trabajo moderno» (2007: 42). Illouz denomina a este ideal cultural el «modelo de la comunicación» (*ib.*: 48 y ss.), articulado a partir de un *habitus* emocional feminizado, en el que prevalecen rasgos

como el control de la ira, la facilidad para exteriorizar los propios sentimientos y para interpretar los ajenos o la capacidad de trabajar en equipo. Este modelo, atravesado por las dinámicas de racionalización de las emociones propias del capitalismo emocional, es, sin duda, un claro precursor del paradigma finisecular de la inteligencia emocional.

Por medio de esta arqueología de los sesgos de género de la cultura laboral estadounidense, Illouz pretende responder a una crítica procedente del ámbito de los estudios feministas del capitalismo según la cual el mercado laboral y los entornos profesionales serían ámbitos dominados por lógicas masculinas (Acker, 1990). Frente a la idea de que el modelo de la comunicación privilegiaría conductas emocionales asociadas a los hombres, la autora sostiene que la racionalización y la gestión emocional que los psicólogos introdujeron en los espacios de trabajo supuso que las mujeres fuesen las principales portadoras del *habitus* que devino dominante en ellos. Aunque no llega a emplear este término más que de manera anecdótica (2010: 164), la autora describe cómo la cultura del capitalismo emocional se constituyó desde sus albores sobre una «feminización» de los espacios laborales, al sustituir los atributos asociados a la masculinidad tradicional por un modelo «que esencialmente mezclaba y combinaba un léxico de emocionalidad con uno de productividad» (*ib.*: 98).

Aclarado esto, conviene preguntarse entonces por las posibles consecuencias de esta feminización del *habitus* emocional dominante en los entornos laborales, que se vuelve más relevante si cabe en el marco posfordista de la inmaterialización del trabajo. Dicho brevemente, si las mujeres son, en términos generales, quienes se asocian por excelencia al *habitus* aparejado a la inteligencia emocional, cabe replantearse si realmente pueden verse favorecidas por la estructura del capital emocional que describe Illouz. En *La salvación del alma moderna* la autora responde del modo siguiente:

[...] la noción de inteligencia o competencia emocional puede señalar también que la identidad social de los privilegiados ha cambiado sutilmente, pero de manera importante: en la nueva economía emocional, las mujeres juegan un rol más significativo que el que se les ha asignado tradicionalmente. [...] Tal como el mismo Marx sugirió, a su manera inconscientemente profética, a medida que el desarrollo de la industria moderna lleva a que el trabajo manual requiera menos habilidad y fuerza, es mayor la proporción en que el trabajo de la mujer desplaza al del hombre. [*Ib.*: 297]

De acuerdo con esta lectura, en el marco del capitalismo inmaterial, las *mujeres* serían el sujeto emocionalmente competente por antonomasia, desde el momento en que su *habitus* emocional coincidiría con los atributos que definen la inteligencia emocional. Más aún, en *Intimidades congeladas*, su otro gran texto sobre el capitalismo emocional, Illouz llega a afirmar que, en la medida en que «el capitalismo exige y crea redes de interdependencia y llevó el sentimiento al corazón mismo de sus transacciones, también desestructuró las mismas identidades de género que en un primer momento había contribuido a establecer» (2007: 58). Su idea es que, en su fase posindustrial, el modo de producción capitalista habría terminado por erosionar el binarismo de género que en sus orígenes contribuyó a articular por medio de la división sexual del trabajo. Paradójicamente, en el capitalismo emocional los roles que se asignaron fundamentalmente a las mujeres con el surgimiento del capitalismo — que las redujeron a la función de cuidadoras en la esfera reproductiva — se habrían convertido hoy en la medida de la explotación de todos los sujetos. En este sentido, refiriéndose a la actualidad, la autora llega a identificar una tendencia hacia la «androginia emocional» (2010: 297), es decir, hacia la convergencia de *habitus* emocionales entre géneros.

De este modo, no solo el trabajo se feminiza, sino que también lo hacen los *hombres*. Illouz emplea la expresión «Hombre Nuevo» (2008), que utiliza uno de los varones a los que entrevista para aludir a esta nueva forma de masculinidad emocional que rechaza rasgos de lo que tradicionalmente significa *ser hombre*, como la autoconfianza, la independencia, la fuerza y, particularmente, la incapacidad para identificar y expresar los propios sentimientos. De nuevo, en *Intimidades congeladas* se lee literalmente que «el *ethos* de la comunicación diluye las divisiones de género al invitar a hombres y mujeres a controlar sus emociones negativas, ser amistosos, verse a través de la mirada de los otros y establecer relaciones de empatía con los demás» (2007: 58). Según esto, parecería por tanto que la convergencia de *habitus* emocionales entre hombres y mujeres en el capitalismo contemporáneo, unida a la feminización de los entornos laborales, contribuiría a alterar las jerarquías de género existentes.

Pues bien, de todo lo dicho sobre Illouz y su sugerente teoría del capital emocional llama la atención una idea que no parecen resistir al contraste con la realidad del mercado laboral contemporáneo y con el orden de género vigente: en el contexto occidental que describe, el mundo del trabajo está hoy vertebrado por la precariedad, así como

por la persistencia de la división sexual del trabajo, que convive con la expansión — aunque profundamente desigual a escala global — de la incorporación femenina al empleo remunerado. Y es que Illouz no deja claro en qué sentido la posesión de un *habitus* emocional crecientemente valorizado a nivel laboral puede revertir en rendimientos ventajosos para las *mujeres*, es decir, puede realmente constituir una forma de capital. En estrecha conexión con esto, la autora tampoco llega a explicar en qué medida esta feminización puede transformar y erosionar de un modo significativo el orden de la división sexual del trabajo.

Este punto ciego en la argumentación illouziana puede explicarse por un hecho que ya se ha adelantado: Illouz no problematiza el sujeto «mujeres», al que atribuye prerrogativas en el contexto del capitalismo emocional. ¿A qué sujetos se refiere la autora cuando emplea esta categoría? Parece claro que, al trazar los orígenes de esta feminización de la cultura emocional del trabajo, Illouz alude a mujeres estadounidenses, pertenecientes a las clases trabajadoras industriales urbanas de las primeras décadas del siglo pasado, en las que se basa el Experimento de Hawthorne. En último término, «mujeres» alude a una posición en la división sexual del trabajo: aquellos sujetos tradicionalmente encargados del trabajo reproductivo que desarrollan estas capacidades afectivas que, ulteriormente, se convertirán en moneda de cambio en el ámbito laboral. Al referirse a las potenciales beneficiarias del capital emocional en la actualidad, el sujeto no es exactamente el mismo: mujeres occidentales ocupadas en el sector servicios, en el que la exigencia de competencias emocionales es hoy un requisito transversal. He aquí la cuestión: entre una trabajadora doméstica y una empleada de *call center* precarias y una alta ejecutiva que moviliza competencias emocionales como recurso estratégico no solo median diferencias de ingreso, sino también modos diferenciados de exposición a la vulnerabilidad. Esto es: el sujeto «mujeres», aun restringido a este grupo laboral que trabaja en el sector terciario, es un sujeto múltiple y complejo, atravesado por relaciones de privilegio y desigualdad, que dista mucho de ser homogéneo. Más aún, contrariamente a lo que piensa la autora, para la mayoría de las mujeres el despliegue de habilidades emocionales en el entorno laboral se produce hoy en contextos de precariedad y explotación.

Dicho brevemente, si en los años 20 del siglo pasado Mayo extrapoló la posesión de un *ethos* emocional feminizado al conjunto de la fuerza de trabajo, Illouz hace lo mismo

con una categoría concreta de mujeres cuando habla de quiénes podrán verse beneficiadas por este capital emocional. Dicho brevemente, no repara en las diferentes posiciones de sujeto que intersecan con la categoría «mujer», como la raza, la edad, la orientación sexual, la clase social o el estatus migratorio, de manera tal que no tiene sentido referirse a estas como un único sujeto, como si todas pudiesen beneficiarse del mismo modo de poseer un determinado *habitus* emocional. Sin una explicitación de estas diferencias, la tesis illouziana del capital emocional corre el riesgo de operar en un nivel excesivamente abstracto y, en consecuencia, de ser inexacta.

§ 4. La crítica de la feminización del trabajo en el biocapitalismo: Cristina Morini

Si bien Illouz apenas emplea el término «feminización» para referirse a las transformaciones productivas posfordistas más que de forma marginal, sí lo ha hecho un conjunto de autoras feministas vinculadas a las teorías que se refieren al paradigma productivo contemporáneo en términos de «biocapitalismo» (Reis, 2020). Entre ellas cabe destacar a Judith Revel, Sara Ongaro, Antonella Corsani, Alisa del Re y, particularmente, a Cristina Morini, quien junto a Andrea Fumagalli es conocida por ser una de las principales teóricas del biocapitalismo. Situadas en la convergencia entre la tradición del operaísmo italiano y la biopolítica foucaultiana, para estas el capitalismo posindustrial se caracteriza por la creciente indistinción entre la vida y el trabajo. Como apunta Fumagalli (2010), en un contexto en el que cualquier actividad del sujeto es susceptible de producir valor, ya sean los afectos, el cuidado o las relaciones interpersonales, el biocapitalismo es «la vida puesta a trabajar».

Curiosamente, el término «feminización» no es el único que estas teóricas han utilizado para referirse al fenómeno al que también alude Illouz, pues se valen asimismo de la expresión de Deleuze y Guattari «devenir mujer» (1994), que aplican a la producción¹. Este fenómeno, remarcan, no debe ser entendido en un sentido *cuantitativo*, es

¹ Con ninguno de estos términos pretenden estas autoras esencializar la idea de *lo femenino* o *lo mujer*, pues, como señala Judith Revel, la diferencia de las mujeres siempre debe ser pensada en situación: «La diferencia en sí *no existe*: se *construye* a partir de la cartografía y del diagnóstico político de aquello que la misma diferencia es en un momento dado y en un lugar específico» (2014: 19). Como se verá, «feminización» implica la traslación de las condiciones y contenidos propios del trabajo que, en general, las mujeres han desarrollado en la esfera de la reproducción a lo largo de la modernidad capitalista, sin que

decir, en alusión a la integración de las mujeres en el ámbito del empleo remunerado, sino de forma eminentemente *cualitativa*. Así, el trabajo en el posfordismo incorpora habilidades relacionales, imaginativas, simbólicas, corporales, sensitivas, comunicativas, cognitivas y, por encima de todo, afectivas, como también defiende Illouz. Esto es, en el biocapitalismo el trabajo se feminiza en la medida en que importa cualidades experienciales, ante todo emocionales, que en la modernidad capitalista se asociaban exclusivamente a las mujeres. En una palabra, en un marco en el que las habilidades consideradas «femeninas» son adoptadas en los espacios de trabajo, la reproducción de la vida se torna productiva.

Ciertamente, en esto las autoras del biocapitalismo e Illouz parecen coincidir: el paradigma posfordista y la subsiguiente feminización de los circuitos productivos trae consigo una mutación en la «economía política del patriarcado», expresión de Christine Delphy (2013), sostenida sobre la división sexual del trabajo. Como tematizó en la década de los setenta un grupo de feministas también asociadas al operaísmo italiano —entre ellas, Maria Rosa Dalla Costa (1972), Silvia Federici (1975) y Leopoldina Fortunati (1981)—, el modo de producción capitalista se sostiene sobre el establecimiento de una esfera reproductiva, orientada al sostenimiento de la vida por medio del trabajo de cuidados no remunerado. Dicho brevemente, estas autoras sacaron a la luz el trabajo reproductivo, desarrollado tradicionalmente por las mujeres en la oscuridad de los hogares, como fuente de acumulación indirecta de capital. Hoy, en cambio, medio siglo después del ocaso del fordismo, no solamente se ha asistido a una incorporación paulatina de las mujeres al mercado de trabajo en el Norte y en el Sur globales. Más aún, como indica Sara Ongaro (2003), la reproducción de la vida se ha tornado *productiva* y, a su vez, y quizás aún más importante, la esfera productiva se ha vuelto *reproductiva*.

Que la producción se vuelva reproductiva significa algo que Illouz parece no llegar a vislumbrar: la feminización del trabajo no implica únicamente la traslación de *contenidos* emocionales de la esfera reproductiva al ámbito de la producción, sino asimismo la conversión de las condiciones *formales* del trabajo reproductivo en paradigma del trabajo productivo. Como explica Judith Revel, la feminización de la producción

ello obste para que ciertos hombres también hayan podido desempeñar posiciones feminizadas en la división sexual del trabajo.

consiste así en «una extensión monstruosa de las condiciones de explotación y sujeción que históricamente pertenecen a las mujeres hacia toda la esfera de producción» (2014: 16). Y es que toda una serie de rasgos que históricamente han caracterizado al trabajo reproductivo desempeñado por las mujeres, como la fragmentariedad, la escasa o nula remuneración, la flexibilidad, la disponibilidad permanente o la domesticidad, se convierten hoy en las condiciones en las que se desenvuelve el trabajo posfordista. En definitiva, en la era del biocapitalismo la *precariedad* es el atributo más notorio del empleo remunerado, del mismo modo que históricamente lo ha sido del trabajo realizado en la esfera reproductiva.

En último término, para estas teóricas, y especialmente para Morini, no se trata únicamente de que los varones que se desempeñan en trabajos propios del capitalismo inmaterial adquieran formas de ser feminizadas, como defiende Illouz a través de la idea del Hombre Nuevo. Yendo más lejos del análisis illouziano, muestran que uno de los principales resultados de la feminización de la producción es «la entrada de los hombres en la precariedad vivida por las mujeres» (Morini, 2014: 27). Hoy el mercado laboral exige de los sujetos algo más que cualidades vinculadas al manejo de emociones; demanda al mismo tiempo una elevada flexibilidad que garantice su disponibilidad total, a cambio de salarios cada vez más exiguos y de condiciones cada vez más degradantes. En concreto, Morini habla de una «precariedad ontológica» (*ib.*: 25), que no se reduce a sus implicaciones económicas y laborales, sino que alude en general a las condiciones de inestabilidad y de expropiación del tiempo en las que transcurren las vidas contemporáneas.

Ahora bien, y llegando a la cuestión principal que aquí se pretende abordar, conviene preguntarse entonces desde Morini y estas teóricas si, en el contexto de estos procesos de feminización del trabajo, la mayoría de las mujeres puede efectivamente resultar beneficiada mediante el despliegue de sus habilidades emocionales, tal y como Illouz parece sugerir al hablar del capital emocional. Dicho de otra manera, si se asume esta sinonimia entre «feminización» y «precarización», es preciso aclarar en qué medida el *devenir femme* de los contenidos y, especialmente, de las condiciones del trabajo productivo coadyuvan a una transformación significativa de la división sexual del trabajo. Como se verá, siguiendo los análisis de las autoras biocapitalistas, las

perspectivas resultan mucho menos optimistas que las que se desprenden de la autora del capitalismo emocional.

En primer lugar, no es difícil constatar que la incorporación de las mujeres al empleo asalariado a partir de la década de los setenta ha estado condicionada por una traslación de la división sexual del trabajo hacia el propio interior de la producción. Así, como analiza Morini (2007), en el capitalismo posfordista las mujeres son abrumadoramente mayoría en los sectores laborales vinculados a la reproducción de la vida y a los cuidados; un fenómeno especialmente ligado a la feminización de la migración. Asimismo, su presencia es igualmente mayoritaria en los trabajos temporales y a tiempo parcial, en los empleos que se realizan desde el propio domicilio y en las profesiones que se desenvuelven bajo la forma de la economía sumergida. En tanto que se les exige hacer uso de sus roles feminizados dentro y fuera del trabajo, se acaban concentrando en los puestos de trabajo relacionados con los cuidados y en los que se demanda una mayor flexibilidad (con superiores tasas de discontinuidad, elevadas exigencias de disponibilidad, horarios permanentemente cambiantes, etc.), lo que las condena la precariedad. Como apunta Morini, el biocapitalismo explota el hecho de que «las mujeres tienen una mayor capacidad para *desplazarse en terrenos de arenas movedizas*» (2007: 54)².

En segundo lugar, estas autoras defienden que si la feminización del trabajo perjudica a las mujeres más de lo que las beneficia, ello se debe a su rol central dentro del biocapitalismo: en el escenario de la feminización laboral posfordista, lo *feminizado* deviene la figura paradigmática de la explotación, pues sobre la mayoría de las mujeres recae el imperativo social de desarrollar simultáneamente los roles productivo y reproductivo. Como afirma Morini, en la era del biocapitalismo, devienen una «cuenca estratégica para el mercado de trabajo y la fuente de mayor beneficio» (2014: 135). En este sentido, en lugar de conformar un grupo social susceptible de obtener ventajas por sus habilidades afectivas, son ellas —por encima de los hombres— las que mayores beneficios generan para los empleadores. En palabras de Morini, «[s]i existe una modalidad histórica que pueda encarnar la explotación total de la persona por parte del capitalismo, esta figura es femenina» (2014: 83). En definitiva, además de continuar siendo quienes se encargan de los cuidados dentro de sus propios hogares, al

² La traducción es mía.

incorporarse al empleo asalariado las mujeres se han integrado en las profesiones que explotan sus habilidades afectivas y que, a su vez, resultan más conciliables con las obligaciones familiares de cuidado que socialmente recaen sobre ellas.

De todo lo anterior se sigue que, si bien de acuerdo con Illouz los procesos de feminización establecen una escisión entre las nuevas formas de ser hombre adaptadas al capitalismo inmaterial — más «femeninas» — y las vinculadas a la masculinidad tradicional, para Morini (2001) otro de sus resultados es el surgimiento de nuevas formas de desigualdad dentro del propio sujeto «mujeres». Como ya se señaló, esta perspectiva cuestiona la hipótesis de que la posesión de habilidades feminizadas constituye, por sí misma, una ventaja en el contexto del biocapitalismo, incluso para los varones. No obstante, la crítica resulta aún más relevante si se considera que en torno a la feminización del trabajo se configura un incremento de las desigualdades entre mujeres. Fundamentalmente, el eje Norte-Sur, y su vinculación con los flujos migratorios, desempeña un papel central en la determinación de quiénes están destinadas a ocupar los espacios laborales que exigen del manejo de competencias emocionales, y en particular en el ámbito de los cuidados. Las mujeres que desarrollan mayoritariamente estos empleos son, en términos generales, mujeres migrantes, racializadas y pobres. Si bien es necesario subrayar que el trabajo emocional no se agota en las tareas de cuidado, la emergencia de estas jerarquías intragénero revela que poseer eso que Illouz denomina «capital emocional» no se traduce necesariamente en beneficios económicos y laborales, o al menos claramente no lo hace para todas las mujeres. Más aún, demuestra que en el capitalismo contemporáneo la gestión emocional se ha convertido en una dimensión económicamente explotable, en el proceso de colonización de un número cada vez mayor de áreas en la vida de los sujetos que define al paradigma biocapitalista.

§ 5. Consideraciones finales

A modo de conclusión, se ha visto que, si bien Illouz no llega a explicitar del todo en qué medida la feminización del trabajo puede beneficiar a las *mujeres*, esta tesis se encuentra presente en sus textos, o al menos se deriva nítidamente de sus planteamientos. Como se ha reconstruido, la autora vincula la posesión del *habitus* emocional más

rentabilizable en el capitalismo inmaterial a la socialización femenina en el escenario de la división sexual del trabajo. Ciertamente, es difícil negar que poseer inteligencia emocional y, en general, un buen manejo de determinadas habilidades interpersonales resulta capitalizable en entornos de trabajo que reclaman una gestión permanente del yo y de las relaciones con los otros, máxime en un contexto de precariedad *ontológica*, como analiza Morini. Sin duda, es en este sentido en el que cabría hablar de sujetos *feminizados* como portadores de un capital emocional vinculado al trabajo inmaterial posfordista, incluyendo también ahí a muchos varones.

Sin embargo, las implicaciones de este proceso son más complejas de lo que cabría entender a partir de la lectura de Illouz: como muestran Morini y las teóricas del biocapitalismo, debido a este mismo *habitus* emocional, la mayoría de las mujeres devienen los sujetos explotables por antonomasia en el capitalismo contemporáneo, una situación que se acentúa especialmente en el caso de las menos privilegiadas. En este sentido, su realidad en el trabajo posfordista parece contradecir la esperanza en que los procesos de feminización pudieran modificar significativamente las relaciones jerárquicas entre los sexos. No se trata únicamente de que la propia feminización siga regida por la división sexual del trabajo. Más aún, como indica Morini, «[h]oy el poder no desdeña la “feminización”, incluso de los hombres, si ello significa rebajar sus condiciones y reducir los derechos» (2014: 201). He aquí la principal respuesta que desde las teóricas del biocapitalismo puede darse a Illouz: se trata asimismo de que este fenómeno no resulta desligable de la precariedad generalizada que invade los circuitos productivos, que afecta también a los hombres y que amplía la brecha existentes entre las mujeres más y menos privilegiadas.

Bibliografía

- Acker, Joan (1990), «Hierarchies, jobs, bodies. A theory of gendered organizations», *Gender and Society*, vol. 4, n.º 2, pp. 139-158.
- Becker, Gary (1984), *El capital humano. Un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Madrid, Alianza.
- Bourdieu, Pierre (2010), «Las formas del capital. Capital económico, capital cultural y capital social», en *Poder, derecho y clases sociales* (trad. M.ª José Bernuz Benítez). Bilbao, Desclée de Brouwer, pp. 131-164.

- Butler, Judith (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (trad. María Antonia Muñoz García), Barcelona, Paidós.
- Crenshaw, Kimberlé (1989), «Demarginalizing the intersection of race and sex. A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics», en *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1, n.º 8, <<https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>>, [24/02/2026].
- Dalla Costa, Maria Rosa (1972), *Potere femminile e sovversione sociale*. Venecia, Marsilio.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1994), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. José Vázquez Pérez). Valencia, Pre-Textos.
- Delphy, Christine (2013), *L'ennemi principal I. Economie politique du patriarcat*. Paris, Syllepse.
- Federici, Silvia (1975), *Wages against housework*. Bristol, Falling Wall Press.
- Fortunati, Leopoldina (1981), *L'arcano della riproduzione sociale*. Venecia, Marsilio.
- Foucault, Michel (2003), *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI.
- Fumagalli, Andrea (2010), *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación* (trads. Antonio Antón Hernández, Joan Miquel Gual Bergas y Emmanuel Rodríguez López). Madrid, Traficantes de Sueños.
- Illouz, Eva (2010), *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda* (trad. Santiago Llach). Madrid/Buenos Aires, Katz.
- Illouz, Eva (2008), «Emotional capital, therapeutic language and the habitus of "The New Man"», en Nicole C. Karafyllis y Gotlind Ulshöfer (eds.), *Sexualized brains. Scientific modeling of emotional intelligence from a cultural perspective*. Cambridge MA, MIT University Press, pp. 151-177.
- Illouz, Eva (2007), *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo* (trad. Joaquín Ibarburu). Madrid/Buenos Aires, Katz.
- Illouz, Eva y Dona Kaplan (2020), *El capital sexual en la modernidad tardía* (trad. Vicente Merlo Lillo). Barcelona, Herder.
- Kosofsky Sedgwick, Eve (1998), *Epistemología del armario* (trad. Teresa Bladé Costa). Barcelona, La Tempestad.
- Morini, Cristina (2014), *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo* (trad. Joan Miquel Gual Bergas). Madrid, Traficantes de Sueños.
- Morini, Cristina (2007), «The feminization of labour in cognitive capitalism», en *Feminist Review*, n.º 87, pp. 40-59 <<https://www.jstor.org/stable/30140799>> [24/02/2026].
- Morini, Cristina (2001), *La serva serve. Le nuove forzate del lavoro domestico*. Roma, DeriveApprodi.
- Nowotny, Helga (1981), «Women in public life in Austria», en Cynthia Fuchs Epstein y Rose Laub Coser (eds.), en *Access to power. Cross-national studies of women and elites*. London, Routledge, pp. 147-156.
- Ongaro, Sara (2003), «Dalla riproduzione produttiva alla produzione riproduttiva», en *Multitudes*, 12, pp. 22-32.
- Reis, Mauro (ed.) (2020), *Neo-operaísmo* (trads. Mauro Reis, Marcelo Expósito y María Aranzazu Catalán Altuna). Buenos Aires, Caja Negra.
- Revel, Judith (2014), «Prefacio», en Cristina Morini, *Por amor o a la fuerza. Feminización del trabajo y biopolítica del cuerpo* (trad. Joan Miquel Gual Bergas). Madrid, Traficantes de Sueños, pp. 13-20.
- Shields, Stepahie A. (2008), «Gender: An intersectionality perspective», en *Sex Roles*, vol. 59, pp. 301-311.

