

Refugio o trinchera: reflexiones sobre el hogar durante la pandemia.

Juan Manuel Zaragoza Bernal. Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia.

jm.zaragozabernal@um.es

Recepción 27/7/2020

Resumen

Desde el comienzo de la pandemia causada por la enfermedad COVID19, los gobiernos del Norte Global han demandado políticas dirigidas a “aplanar la curva”, principalmente a través del distanciamiento social, utilizando pruebas y rastreo donde fuese factible y, en algunos casos, imponiendo confinamientos casi totales e indiscriminados. Este fue el caso de España, donde desde el 15 de marzo hasta el 21 de junio se impuso una cuarentena que hizo que la mayor parte de la ciudadanía se viese confinada en su casa. En este texto intentamos reflexionar acerca de esta experiencia y de las implicaciones que pudiera tener para el futuro. Para ello realizamos un análisis sobre las distintas funciones del hogar —como refugio, lugar de resistencia y lugar de acogida—, y los cambios a los que la experiencia del COVID19, entendido en relación con el nuevo régimen climático, puede originar en ellas. Para ello nos basaremos en las reflexiones de Judith Butler, Sarah Ahmed, bell hooks e Isabelle Stengers.

Palabras clave: COVID19, cuarentena, hogar, nuevo régimen climático, experiencia.

Abstract:

Refuge or Trench: Thinking about 'Home' in Pandemic Times

Since the start of the pandemic caused by the COVID19 disease, the governments of the Global North have demanded policies aimed at “flattening the curve”, mainly through social distancing, using tests and tracking where feasible and, in some cases, imposing almost total and indiscriminate confinements. This was the case in Spain, where a quarantine was imposed from March 15 to June 21, causing most of the citizenry to be confined to their home. In this text we try to reflect on this experience and the implications that it might have for the future. To do this, we carry out an analysis of the different functions of the “home” —as a refuge, a place of resistance and a place of hospitality and welcome—, and the changes that the COVID19, understood in relation to the new climate regime, can imply. For this we will base our analysis on the reflections of Judith Butler, Sarah Ahmed, bell hooks and Isabelle Stengers.

Keywords: COVID19, Quarantine, Home, New Climatic Regime, Experience.

Este trabajo es resultado del proyecto de investigación “Improvisación y contagio emocional. Historia y teoría de experiencias emocionales” (PID2019-108988GB-I00) del Ministerio de Ciencia e Innovación y del proyecto “La naturaleza como horizonte ético. Modernidad, crisis ecológica y experiencia del orden”, financiado por el Programa Renovación Generacional para el Fomento de la Investigación (RG2020-004UM) de la Universidad de Murcia.

eikasía
REVISTA DE FILOSOFÍA

Refugio o trinchera: reflexiones sobre el hogar durante la pandemia.

Juan Manuel Zaragoza Bernal. Facultad de Filosofía. Universidad de Murcia.

jm.zaragozabernal@um.es

Recepción 27/7/2020

1. En casa

Y así fue que, de repente, nos vimos encerrados en casa. Nadie imaginó que esto iba a pasar, por supuesto, aunque muy pronto, tras el primer impacto, salieron muchos a decir “yo ya lo dije”. Y nos vimos lanzados a una carrera extraña, en la que intentábamos dilucidar qué nos estaba pasando. Desde Agamben, diciéndonos que vivíamos una epidemia inventada con la que pretendían coartar nuestras libertades (Agamben, 2020), hasta Paul B. Preciado, que nos pedía hacer más estricto nuestro encierro a través de un *blackout* que nos permitiera retirarnos a leer y pensar sobre las formas de resistencia al poder (Preciado, 2020). Una forma de privilegio que la mayoría de nosotros y nosotras, obligados a hacer coincidir en tiempo y espacio las tareas de producción y el cuidado de nuestros hijos/hijas/padres/madres/parejas, no podíamos permitirnos. ¿Cómo renunciar a internet cuando era la única forma de hablar con nuestras madres? ¿Cómo renunciar a internet cuando se había convertido en la escuela de nuestros hijos e hijas?

Tras esta primera oleada llegaron otros textos, más reposados, menos inmediatos, que profundizaban en algunas de las claves que estos pensadores y pensadoras habían avanzado o que, directamente, las desechaban sin remordimientos, porque la realidad, siempre por delante, las convertía en obsoletas. O porque directamente habían nacido muertas. Nadie podía pensar en serio que el coronavirus había sido un golpe mortal “al estilo Kill Bill” para el capitalismo (Zizek, 2020). Bastaba mirar las cantidades ingentes de dinero público que se inyectaron a la industria farmacéutica para darse cuenta de ello.

Se pensó sobre sanidad pública, sobre la relación entre pandemia y crisis ecológica, sobre los efectos sociales de la crisis, sobre la relación entre política y ciencia, sobre ayuda mutua y solidaridad, sobre los límites del capitalismo... temas necesarios, urgentes, imprescindibles¹. Pero nadie pensó en el lugar donde se producía este encierro. Estuvimos 99 días confinados en nuestras casas. 99 días sin poder salir a tomar un café, sin salir a pasear, sin hacer tantas cosas que dábamos por sentadas y a las que no prestábamos atención. 99 días en los que nuestra casa fue el único espacio que pudimos habitar. Tal vez sea hora de pensar sobre nuestro hogar.

Pensar la casa, el hogar, sin pensar sobre la división entre espacio público y privado es casi imposible. Se nos ha dicho que la modernidad se constituye desde la estricta separación de ambas esferas. Una separación que tiene su límite en la puerta de casa. El hombre de negocios encuentra, así, un refugio que le permite convertirse en hombre de familia. Un espacio de amor y cuidado, en el que la mujer ocupaba una posición de privilegio (Ariès&Duby, 2001). Y, sin embargo, sabemos que esta historia es más compleja (Morant&Bolufer, 2009).

En la década de 1970 el feminismo nos recordó que lo personal era también un asunto político (Hanisch, 2000). No era esta una discusión que se pudiera tachar de banal. Lo que estaba en cuestión era el principio de justicia. En tanto que, supuestamente, la lógica que regía dentro de nuestros hogares “era” la del amor (Coontz, 2005), lo que se debería haber entendido como opresión e inequidad era pensado como formas lógicas de comportamiento que debían verse acompañadas por las emociones adecuadas (Cancia & Gordon, 1988). El hogar se constituía, así, como un lugar al margen de la justicia, donde el reparto desigual de las tareas domésticas se justificaba en nombre del amor (Gager & Hohman-Marriott, 2008). Donde que una mujer abandonase su carrera y trabajo para cuidar a sus hijos no se comprendía como una injusticia, sino como una cuestión de amor. Donde una mujer que quisiera abortar no estaba ejerciendo un derecho, sino un acto egoísta que demostraba que no amaba a su familia lo suficiente.

¹La iniciativa de la Red Española de Filosofía “El Laboratorio”, reúne e incentiva muchos de estos debates. Además, ha creado una base de datos dedicada a la relación entre la pandemia de COVID19 y el Antropoceno, con cerca de 400 registros. Más información en esta dirección web: <https://redfilosofia.es/laboratorio/>

No había espacio para la crítica política en una esfera, la privada, que se regía por otra lógica. Proclamar que lo personal es político tiene como efecto secundario que el hogar, y no sólo el cuerpo, se convierte en un campo de batalla. Redefinir el hogar como espacio seguro, como espacio de cuidados igualitarios, repensar la familia, de forma que se alejase de antiguas formas de dominación, fue también una tarea que se emprendió desde el feminismo (Zinn, 2000). Una tarea inconclusa, tal vez, pero en la que se han producido avances considerables en muy poco tiempo.

Pero esta intuición nos lleva mucho más allá de las desigualdades de género. Una vez que rompemos la férrea distinción entre público y privado que se había generado en la modernidad, empezamos a ser conscientes de cómo el hogar, nuestra casa, está atravesada por todas las dinámicas sociales que, de forma ingenua, habíamos pensado que dejábamos fuera cuando cerrábamos la puerta. De repente, gracias a los esfuerzos de la geografía feminista, nos dimos cuenta de que los flujos globales de capital, información y personas no sólo atravesaban, sino constituían y marcaban nuestros hogares y la relaciones que éramos capaces de establecer en ellos (Dyck, 2005). La mujer que limpiaba nuestra escalera era un inmigrante ilegal a la que la comunidad pagaba “en negro”. Los vecinos del segundo son refugiados de guerra. La vecina del quinto acaba de perder su empleo en una empresa de transportes debido a la crisis de un país asiático del que nunca habíamos oído hablar. Pero no se detiene aquí: nuestros armarios están llenos de ropa confeccionada por mujeres explotadas en Bangladesh; nuestro móvil, de coltán extraído de las minas del Congo por niños esclavizados por grupos terroristas; nuestra nevera, llena de carne producida en macrogranjas que expulsan a las poblaciones originarias de los países del Sur Global, al tiempo que destruyen el medioambiente y profundizan la crisis del cambio climático... ¿Dónde parar?

Durante la pandemia se ha hecho evidente para todos que vivimos (no de forma metafórica, sino física y real) en el centro de la globalización. Remedios Zafra ha pensado el hogar como un espacio interconectado (Zafra, 2010), pero nuestra experiencia de estos meses supera esta definición. De repente, toda la política económica, sanitaria y social del mundo globalizado tenía por núcleo nuestra casa. Nuestras casas. No estábamos siendo recludos en la esfera privada. Ese el error de algunas de las lecturas de esta crisis. ¡Todo lo contrario! Éramos arrastrados al centro

de los flujos globales de poder, dinero y personas. La globalización, ese ente extraño e informe, se había quedado a dormir en casa.

2. Momento de efervescencia

En su libro *Historia cultural del dolor*, Javier Moscoso nos cuenta la historia de un joven recluta al que el estallido de la Guerra Civil Española sorprende en Cartagena (Moscoso, 2011). Podía haberle pasado en cualquier otro sitio, esto no es relevante. A fin de cuentas, este joven marinero, del que conocemos el nombre, Luis Sarabia, no estaba solo. Todo lo contrario. Según James Matthews, en su libro *Soldados a la fuerza*, fueron cerca de 3 millones los españoles movilizados forzosamente (Matthews, 2013). ¿Qué convierte a este marinero en una excepción?

Que conservamos de él un pequeño libro, compuesto de bosquejos a carboncillo y lápiz, de reflexiones rápidas y anotaciones intempestivas, con los que intentaba dar forma al momento terrible que le había tocado vivir. Un momento que, siguiendo a Durkheim, podemos identificar como de “*efervescencia general*” y que el francés caracterizaba como momentos compartidos, en los que aparecen intensas pasiones y que son, también, especialmente creativos (Durkheim, 1912). Nuestro joven marinero (toda su generación, en realidad) necesita dar sentido a ese *shock* colectivo que fue la guerra. Necesitaba poner orden en lo que estaba sintiendo, en lo que estaba viviendo. Dar forma a toda esa maraña de vivencias, impresiones, deseos, emociones, pensamientos... que lo atravesaban.

Para ello, Luis Sarabia se dedicó a retratar aquello que *le estaba ocurriendo*. Con un estilo elaborado, pero al tiempo inocente, este joven realizó decenas de bocetos con los que buscaba dar un sentido a aquello que era incapaz de comprender si tan sólo lo *pensaba*. Así, la falta de suministros, los bombardeos, los niños y niñas que contemplan la entrada de los militares conviven, sin solución de continuidad, con la expresión desesperada en el rostro de sus madres y con los milicianos que buscaban olvido y sexo en los burdeles de la ciudad. Para dotar este *patchwork* de sentido, para poder lidiar con la tragedia de una guerra, tuvo que emplear todos sus recursos. Ante un mundo que se caía en pedazos, un joven marinero dibujaba las escenas que le permitirían, después, intentar poner las cosas de nuevo en su sitio. En algún sitio, al

menos. El dibujo que cierra este cuaderno de bocetos pertenece a la década de los 60. Se trata de un autorretrato donde podemos leer: “*Han pasado los años, pero a veces, cuando surgen atropellados los recuerdos de aquellos días, nos preguntamos si hemos vuelto a ser los mismos de aquel ayer*”.

En el que tal vez sea uno de sus mejores textos, Reinhart Koselleck acuñaba dos conceptos que, con el paso del tiempo, han sido adoptados incluso por el gran público: espacio de experiencia y horizonte de expectativas (Koselleck, 1993). Son dos términos *metahistóricos*, en tanto y cuanto no señalan ninguna realidad concreta, pero resultan indispensables «para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro». Es precisamente la tensión entre experiencia y expectativa, entre lo que ya ha ocurrido y lo que nos cabe esperar que ocurra, lo que dota al tiempo histórico de una direccionalidad: «La tensión entre experiencia y expectativa es lo que provoca de manera cada vez más diferente nuevas soluciones, empujando de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico».

Usando estos dos conceptos, caracteriza la modernidad como un momento en el que la tensión, la distancia entre la experiencia y la expectativa es cada vez mayor. La idea de progreso implica que «el horizonte de expectativa ya no encerraba al espacio de experiencia, con lo que los límites entre ambos se separaban». Esta *sensación* de un futuro cada vez menos dependiente del pasado se vería intensificada por el progreso técnico e industrial: la aparición constante de *novedades* (disruptivas) «no derivables de la experiencia permitía la certeza de que los descubrimientos científicos crearían un mundo nuevo» que, unido a la idea de *aceleración*, dieron lugar a la que sería (y sigue siendo) una de las grandes narrativas de la modernidad.

Lo que Koselleck nos ofrece en este texto es una herramienta que nos permite entender la existencia de momentos históricos en los que nuestro repositorio de experiencias culturalmente significativas no nos aporta un guía fiable de actuación frente a estos eventos que, como diría Hayden White, carecen de historia (White, 2008). Cuando esto ocurre, el único camino que queda disponible es el de la improvisación.

No podemos aprender nada del marinero con el que empezamos este texto. Su experiencia, recogida en las imágenes que componían su cuaderno, es absurdamente lejana. No puede darnos nada. Y sin embargo...

Sin embargo, compartimos el ansia por entender, por dar significado, por dar forma a lo informe, por iluminar lo que está en sombras. Esta necesidad compartida es la que sentíamos en nuestras casas, cuando salíamos a los balcones a aplaudir. A aplaudirnos. Hemos atravesado, tal vez, un momento de efervescencia diferido, en el que antes de proyectar hacia el futuro, debemos levantar acta del presente. Y esto, precisamente esto, es lo que podemos aprender de Luis Sarabia. Cuando no tenemos espacio de experiencia que nos sirva de apoyo, tenemos que improvisar uno nuevo.

Pensar el hogar debe ser parte fundamental de esta *acta* que estamos levantando en común, de este espacio de experiencia que construimos a marchas forzadas, en un entorno que todavía es hostil, en un momento que se resiste a acabar. Para ello, se hace necesario partir de una constatación que nos conduce a una conclusión casi inevitable: si, como hemos visto, nuestro hogar es un espacio atravesado por el mundo, las posibilidades de acción que este espacio nos ofrece son, también, formas de cambiarlo. Esto no tiene nada que ver con los llamamientos a la responsabilidad individual, ya sea a llevar mascarilla o a reciclar la basura. No. Cada vez que constituimos un hogar estamos reorganizando las redes que lo atraviesan, creando algo único. Y al hacer esto, exploramos nuevas formas de hacer mundos, alimentando una pluralidad que no es sólo política, sino también ontológica. Al crear un hogar cambiamos (un poquito) el cosmos.

Nos proponemos pensar el hogar, desde la materialidad de “la casa”, alrededor de tres ejes. El primero será la casa como refugio. Tal vez el más primitivo e intuitivo de todos ellos y el más relacionado con su etimología. Según el *Diccionario Etimológico* de Roque Barcia, la voz «hogar», tiene su origen en la palabra latina *focâre* que deriva, a su vez, de *focus*, que designaría al fuego. Por extensión, llamamos hogar al lugar donde encendemos fuego y, de forma metafórica, lo empleamos, por metonimia, para referirnos al conjunto de la casa. Un origen similar señala tanto el de Vicente García de Diego como el Corominas, que nos conduce directamente a la entrada «fuego». La casa como un espacio que nos aísla de las amenazas del exterior, del frío del invierno y de la oscuridad de la noche. En el segundo, exploraremos el hogar como espacio de resistencia. Seguiremos aquí la obra de bellhooks para abrir el espacio a la acción interpersonal y política, como un lugar en el que no sólo nos refugiamos de los peligros externos, sino en el que enfrentamos (y resistimos) a las dinámicas deshumanizadoras

en las que nos vemos envueltos. En tercer y último lugar, proponemos pensar la casa, el hogar, como lugar de encuentro, como lugar de acogida en el que el trabajo común y la colaboración son fundamentales en la constitución de redes comunitarias de confianza y ayuda mutua.

3. Refugio

En 1970, el grupo de folk norteamericano *Crosby, Still, Nash and Young* publicaba el disco *Déjàvu*, que contenía una canción titulada *Our house*. Compuesta por Graham Nash, la letra de la canción refleja un momento en el que nada ocurre, excepto lo cotidiano. Llegar a casa, poner unas flores en el jarrón y sentarse frente al fuego. *Life used to be so hard / Now everything is easy*. Pensar el hogar como refugio podría significar algo así. Cerrar las puertas y dejar fuera todo aquello que nos hace pesados. Pero como hemos visto, no es tan fácil.

La idea de refugio nos conduce a pensar, en primera instancia, en su materialidad. En efecto, el refugio debe proteger, debe aislar de las condiciones exteriores. Debe tener una puerta que cerrar y un fuego que encender. Este ha sido, posiblemente, uno de los elementos relacionados con el hogar que han tenido mayor recorrido durante la crisis, que venía empujado por una experiencia vital compartida (Moreno, 2020) y por una tradición militante alrededor de la casa que podemos remontar hasta *Stop Desahucios*, la PAH (Zaragoza & Moscoso, 2017), o *Entre Barris*, en la ciudad de Valencia (Miquel Bartual, 2016). También ahora han sido muchos los colectivos (no tanto los pensadores) que han señalado la importancia de las condiciones materiales en que se realizaba el confinamiento. No podías salir a aplaudir al balcón si tu casa no cuenta con uno. El encierro se hacía terrible en un piso interior, o en una casa de tres habitaciones habitada por una familia numerosa. Al tiempo, en una economía paralizada y con un importante descenso de ingresos en muchos hogares, el precio de los alquileres volvió a convertirse en un tema prioritario y con gran presencia en los medios de comunicación. Si muchos pensaron en el virus como una suerte de *gran nivelador*, señalando que no entendía de clases sociales a la hora de infectar, lo cierto es que la pandemia sí lo hacía (Padilla & Gullón, 2020). Por otra parte, la violencia de género nos ha recordado que las condiciones materiales no son suficientes para

considerar a nuestro hogar un refugio. A veces, más que refugio es una cámara de tortura (Agámez Llanos & Rodríguez Díaz, 2020; Ruiz-Pérez & Pastor-Moreno, 2020). Partiendo de esta realidad, en este apartado exploraremos otra serie de factores que debemos considerar para entender qué convierte a una casa en un refugio, en un lugar seguro.

En un texto publicado en 1999, Sara Ahmed se preguntaba qué quería decir, exactamente, “estar en casa” (Ahmed, 1999). Ahmed se enfrenta a esta pregunta a través de las experiencias de diversas mujeres migrantes, que, en la realidad transnacional de la globalización, habitan en múltiples “hogares”. En esta existencia nómada a la que nos obligan las necesidades de mano de obra del norte global, en un contexto que genera vidas hiper-precarizadas (Lewis et al., 2015), nos encontramos con que lo que nos conforta no es tanto el lugar que encontramos al final del camino, como el hecho de tener la seguridad de tener un destino al que llegar. El hogar no sería el espacio físico que nos espera en nuestro destino, al final de una jornada de trabajo, sino el hecho de saber que ese lugar existe. Como también señala Mijo Miquel, la idea de refugio se relaciona con la idea de movimiento, aunque en su caso ese movimiento sea *de retirada*: “Ya en su etimología, el refugio se dibuja como una solución parcial, temporal, de retroceso más que de avanzadilla” (Miquel Bartual, 2020, 348). Sea como sea, ambas (Ahmed y Mijo Miquel) nos invitan a pensar en el refugio como horizonte, como lugar al que se llega.

En esta crisis hemos pensado el hogar como un lugar de retirada, en sintonía con la idea expresada por Mijo Miquel². Sin embargo, debemos matizar esta idea. Nuestras casas no fueron un espacio en retaguardia al que retirarnos sino, empleando la metáfora bélica de la que tanto abusamos en este periodo, la primera línea de fuego. Si fue una guerra contra el virus, lo fue de posiciones, y nuestras casas eran la trinchera

²La postura de Miquel es más sofisticada, en todo caso. Para ella, el refugio no deja de ser una ficción de la que debemos desembrarnos: “el hogar, esa gran ficción, sólo se sostiene parcialmente a costa de que muchas personas renuncien a vivir sus propias vidas para cuidar de los otros” (Miquel 2020, 352). No obstante, su propuesta final, con la que coincidimos plenamente, pasa por la construcción de *otro* refugio, de otra ficción: “Erijamos refugios basados en derechos humanos, asistencia sanitaria, bancos de semillas, parques naturales, instalaciones biofílicas, construcciones colectivas; inventemos otros que permitan no ser prisión ni pérdida de derechos para aquellos que se acojan a ellos, refugios que no sean nuevas delimitaciones de fronteras, de grupos de incluidos y excluidos” (Miquel 2020, 355). Esta supuesta contradicción no es tal, ya que sólo podremos construir ese nuevo refugio si “abandonamos” el primero.

desde la que combatíamos. Es cierto que ofrecía *refugio*, pero en el frente de batalla. Por eso no podemos pensar el encierro como un retiro del mundo, sino todo lo contrario: nuestros hogares se convirtieron en la posición estratégica en la que el capitalismo tardío se guarneció para combatir al virus. Todo lo que normalmente ocurría fuera de él, en la arena pública, se concentró en nuestros hogares: la política sanitaria, el buen funcionamiento de la economía, el mundo del trabajo, el de la formación, las estrategias de vigilancia y control social... todos estos aspectos dependían de la lucha en la trinchera en que se había convertido nuestro hogar, de la práctica, para nada cotidiana, de limpiar todos y cada uno de los productos de la compra con lejía. No había posibilidad de retirada, de retroceso. Nuestro hogar era el frente de batalla y por eso todas las contradicciones materiales se pusieron de manifiesto.

La segunda idea que entra en crisis es la expresada por Ahmed: el hogar, el refugio, como un destino que alcanzar, como un lugar al que llegar. La idea de la “nueva normalidad” tiene algo que ver con esto. Pensar que hay una nueva cotidianeidad que, pese a no ser idéntica a la anterior, se parecerá lo suficiente como para sentirnos aproximadamente en el mismo lugar. Para muchos de nosotros y nosotras, sin embargo, la crisis causada por la COVID19 no es más que un episodio del Antropoceno (Laboratorio, 2020). Despejadas ya las dudas sobre el origen zoonótico del virus y advertidos de que las —cada vez más frecuentes— enfermedades causadas por este tipo de contagio tienen como causa la presión ecológica a la que hemos sometido a los ecosistemas (Bonilla-Aldana et al., 2020; Zaragoza, 2020), enmarcar la pandemia dentro del contexto más amplio del nuevo régimen climático es la opción más plausible. Al presentar la situación presente como parte de la crisis climática la idea expresada por Ahmed del refugio como un horizonte entra en crisis, puesto que la irrupción dramática de Gaia implica, precisamente, la cancelación de todo horizonte. Como señala Stengers, «no existe un porvenir previsible donde ella [Gaia] nos restituya la libertad de ignorarla» (Stengers, 2017, p. 43), no hay un final feliz ni un horizonte de expectativas que nos permita imaginarlo. No hay un hogar al final del camino.

¿Cómo construir un refugio en estas condiciones?

Resulta evidente, y esta es una de las consecuencias que debemos extraer de la crisis del coronavirus, que, si cambia nuestra comprensión de la relación entre lo interior y lo exterior, también deben cambiar nuestras ideas acerca de qué significa *refugiarse*. Si entendemos que el *hogar* no puede desvincularse completamente del entorno en que se rodea y que no podemos “dejar los problemas fuera” cerrando la puerta, pero al mismo tiempo mantenemos la necesidad de seguir intentando construir un *refugio*, lo que debemos cambiar es cómo pensamos que debe ser éste. El trabajo del historiador de las emociones William M. Reddy puede resultarnos útil en esta tarea.

En su libro *The Navigation of Feelings*, Reddy explora las vicisitudes de nuestra experiencia emocional y cómo nuestras emociones permiten que nos relacionemos con el mundo. A partir de este análisis, nos habla de los usos sociales de las emociones y de su función política, caracterizando diversos *regímenes emocionales*, que define como el conjunto de regulaciones emocionales, las prácticas y rituales asociados, que son parte fundamental de todo sistema político (Reddy, 2001, p. 129). Pero dentro de todo sistema, nos dice Reddy, se generan espacios en los que se permiten mayores grados de libertad emocional que aquellos sancionados por el *régimen*. Espacios donde, por ejemplo, podemos expresar emociones fuera de lo establecido por las convenciones de género (*boys don't cry*). O que nos permite un nivel de *relajación* emocional que no podemos mantener en otros espacios. Reddy, además, no entiende el *refugio emocional* como un “lugar”, sino que para él es toda “relationship, ritual or organization (whether informal or formal) that provides safe release from prevailing emotional norms and allows relaxation of emotional effort” (Reddy, 2001, p. 129).

La definición que nos ofrece Reddy resulta de interés porque nos permite añadir dos elementos que, desde nuestro punto de vista, resultan fundamentales para explorar las posibilidades de generación de nuevos *refugios*. El primero es la labor emocional que el refugio desempeña, y que no puede despreciarse, pues sin ella no existiría. Esto implica una comprensión dinámica de las emociones, que se aleja de las concepciones dominantes (Zaragoza, 2021) para centrarse en su función dentro de nuestras redes experienciales y nuestros procesos de composición de mundos. El segundo tiene que ver con la idea misma de refugio. Hasta ahora, hemos pensado el refugio, el hogar, como un espacio en el que nos sentíamos seguros, sin entrar a analizar qué es lo que conseguía que nos sintiésemos así. El texto de Reddy nos da una

pista, pero para ello debemos dejar de pensar el *hogar* como un “lugar” estable, y pensarlo como un espacio constituido por las relaciones que lo atraviesan, por las redes que lo tejen. De ahí su insistencia en que el refugio es “relationship, ritual or organization”. Si despojamos al refugio de esta faceta relacional (que incluye a humanos y a no humanos en su red de relaciones), nos veremos obligados a abandonarlo, pues será incapaz de protegernos de la incertidumbre que nos acecha. Pero si lo convertimos en una realidad dinámica, abierta a las relaciones que lo atraviesan, que son las que le confieren la *potencialidad* de ser refugio, entonces podremos encontrar espacios (relaciones, rituales, organizaciones) que nos permitan sentir esa relajación emocional que siempre acompaña al sentirse seguro. En este sentido, no hablaríamos tanto de *refugiarnos* como de *hacer refugio*. Ya no hablamos de un estado, sino de una actividad que está constantemente en proceso y que desborda los muros de la casa, que, por otra parte, y como ya hemos señalado, nunca fueron capaces de contenerla.

En 1982, el grupo inglés *Madness* publicaba, como sencillo de su cuarto álbum de estudio, un tema titulado *Our house*. Al contrario que en la canción de Graham Nash, la casa que el grupo londinense describe no es, en absoluto, un remanso de paz, más bien al contrario: *Our house, it has a crowd / there's always something happening*. Si la casa del cuarteto estadounidense no podía ser más que una cabaña de madera en alguna montaña de California, la del grupo de Camden Town es, inevitablemente, una *terrace house* en un barrio obrero de los suburbios de Londres, donde las cosas no son fáciles, pero, pese a todo, consiguen hacerlas funcionar. Y donde, de forma precaria y frágil, han sido capaces de generar un espacio donde sentirse seguros. El refugio que podemos construir, en mitad de la pandemia y con la crisis climática en el horizonte, se parece mucho más a esta casa abarrotada que a la cabaña de los californianos.

4. Resistencia.

Será a partir de esta nueva definición de *refugio* que definiremos la segunda función que el hogar puede y debe desempeñar en el mundo post-COVID19, ya que sólo cuando la casa es, también, refugio puede desempeñar en toda su potencialidad su función como espacio de resistencia. Esto lo describe muy certeramente bell hooks

en el texto titulado, precisamente, *Homeplace: a site of resistance* (hooks, 1991). En este texto, la autora afroamericana describe cómo eran las visitas a la casa de su abuela materna, que vivía en un vecindario mixto y de clase baja:

I remember the fear, being scared of walk to Baba's (our grandmother's house) because we would have to pass that terrifying whiteness — those white faces on the porches staring at us down with hate. Even when empty or vacant, those porches seemed to say "danger", "you don't belong here", "you are not safe" (hooks, 1991, p. 383)

Frente a esta sensación de inseguridad, la llegada a la casa de su abuela, el olor del tabaco de su abuelo en el porche, la llenaba con una sensación de seguridad, de *homecoming*. Es precisamente la capacidad de ser refugio, de ser lugares donde "all that truly mattered in life took place" (hooks, 1991, p. 383), lo que hace posible que el hogar, la casa, sea algo más: un lugar donde sanar las heridas producidas por la dominación racista y tener así la oportunidad de "to grow and develop, to nurture our spirit" (hooks, 1991, p. 384), para, de esa forma, combatir el proceso deshumanizador en que los envolvía el racismo. Al hacer esto, nos dice hooks, no nos debe importar tanto que el hogar sea la posición asignada a la mujer por una sociedad sexista, sino la forma en que las mujeres negras fueron capaces de tomar ese espacio al que tanto el sexismo como el racismo querían reducir las para construir un lugar de resistencia no sólo para ellas, sino para toda la comunidad que las rodeaba.

Debemos aprender también de esta experiencia si no queremos que nuestro hogar sea únicamente un refugio, una balsa salvavidas en mitad de una tormenta. Como señalábamos anteriormente, la constitución de un refugio depende de nuestra capacidad para organizar las múltiples redes que nos atraviesan, creando en el proceso nuevos mundos a los que llamamos "nuestro hogar". Para ir más allá del "refugio" debemos ser capaces de organizar esas redes de forma que nos permitan resistir los procesos deshumanizadores que nos rodean, mediante un trabajo continuo decuidado mutuo "that elevated our spirits, that kept us from despair, that taught some of us to be revolutionaries able to struggle for freedom" (hooks, 1991, p. 385). Se abre así la posibilidad de aquello que Esquirol llama *resistencia íntima* y que está en el centro de su propuesta de una *filosofía de la proximidad* que es, inevitablemente, una filosofía de

la cotidianidad (Esquirol, 2019). En hooks, la resistencia, que se establece en y desde el hogar, es manifiestamente *política*, en tanto que comunitaria:

It is not an accident that this homeplace, as fragile and as transitional as it may be, a makeshift shed, a small bit of earth where one rests, is always subject to violation and destruction. For when a people no longer have the space to construct homeplace, we cannot build a meaningful community of resistance (hooks, 1991, p. 388).

Sin embargo, el camino que nos propone hooks entraña una gran dificultad. La propuesta de hooks pasa por un reconocimiento y una incorporación de la experiencia de las generaciones pasadas a nuestro propio proyecto vital (hooks, 2008, p. 5), un camino que nos ha sido parcialmente vedado por la irrupción de Gaia. Cuando nuestro espacio de experiencia se presenta cada vez más lejano de nuestro horizonte de expectativas, las posibilidades de encontrar en el pasado respuestas pertinentes para nuestro futuro, evitando salidas puramente *nostálgicas*, son cada vez menores. Hay, sin embargo, buenos ejemplos de que todavía es posible intentarlo, muchos de ellos realizados desde las filas de un feminismo que mira hacia el pasado para recuperar una genealogía distinta a la de las *oleadas* de los libros de texto, que dejaban de lado una historia más pequeña, pero más próxima, que se debe reivindicar y de la que todavía es posible aprender (Sánchez, 2019). Pero incluso estas lecturas, poderosas y con aliento, están rodeadas de una inevitable nostalgia:

Algo así tiene que ser el hogar:
Oír fandangos mientras las ovejas van
tras sus corderos
Rebuscar con los dedos las raíces
Ofrecer a los tubérculos los tobillos
Convertir la voz en ternura
y en presa (Sánchez, 2017)

Es posible rescatar parte de esas experiencias, de esos saberes, e incorporarlas a las respuestas que nos exige el nuevo régimen climático, a este nuevo espacio de experiencia que construimos en común, pero por sí solas no son suficientes. La

modernidad ha creado un abismo demasiado grande entre lo que fuimos y lo que somos. Volver a una condición premoderna está fuera de nuestro alcance. Por otra parte, la confluencia post-humana, que señala Rosi Braidotti, nos impone una serie de desafíos inéditos. Algunos podremos enfrentarlos empleando esa memoria del pasado. Para otros, sin embargo, relacionados con las nuevas formas de inhumanidad, necesitamos explorar respuestas nuevas, ya que no contamos en nuestro repertorio con recursos para hacerles frente. Por eso son necesarias políticas afirmativas y nuevos itinerarios éticos (Rosi Braidotti, 2018), que nos permitan enfrentar la “nueva economía política de los afectos” resultado de una serie de procesos históricos que han “embrutecido nuestros síes morales, en un aumento del cinismo moral entre los humanos” (Rosi Braidotti, 2015, p. 132). Este embrutecimiento es el que nos toca resistir, para lo que necesitaremos todos los recursos a nuestro alcance. En el mundo del capitalismo tardío, post-postmoderno y digitalizado debemos explorar nuevas formas de resistencia, de lucha:

[...] que tomen debida nota de que se trata de aprender desde ahora lo que requiere una respuesta que no sea salvaje a la cuestión impuesta por la intrusión de Gaia. Prácticas que [...] no reemplacen las luchas sociales sino que las acoplen con otros tipos de modos de resistencia, que logren conexiones allí donde predominaba una lógica de las prioridades estratégicas (Stengers, 2017, p. 55).

Aquí las apreciaciones de bell hooks vuelven a ser pertinentes. El hogar como lugar de resistencia se construye a partir del refugio, pero sólo alcanza su plenitud cuando constituye una *comunidad de resistencia* (hooks, 1991, p. 383; Isoke, 2011). Como dice, nuevamente, María Sánchez citando esta vez a Caroline Lamarche: “Cuando digo *nosotros*, me refiero sobre todo a mí. Vivo solo, pero es nosotros. Sobre todo desde que desapareció. Necesito un nosotros en mi vida. ¿Todavía quedan nosotros en nuestras vidas?” (Sánchez, 2020). Este nosotros es variable y puede ser desde la pareja cis, hetero, blanca, hasta comunidades más amplias que incluyan a amigos, vecinos, paisajes, etc., pasando por todos los tipos de familia extendida imaginables (Gillis, 1997; Lloyd et al., 2009; Berry & Yonemoto, 2019). En todo caso, el *hogar* ya no queda constreñido a *la casa*.

Constituir una comunidad de resistencia frente a los procesos deshumanizadores es la segunda función del hogar, entendido, lo repetimos, no como lugar sino como proceso. Lo que la irrupción de Gaia nos demanda es que esa comunidad se amplíe. Esto implica una redefinición de qué quiere decir estar *emparentados* (Haraway, 2016). Llegamos así a la tercera función: el hogar como lugar de acogida.

5. Acogida

Partíamos de una nueva definición de refugio, que no implicaba retiro sino apertura, y que no es un tan sólo un lugar, sino un proceso, “una relación, un ritual, una organización”. El refugio, por tanto, es una organización particular de las relaciones con el mundo, una forma de ordenar las distintas redes que nos atraviesan y de las que formamos parte, de forma que nos proporcionen esa sensación de seguridad, de libertad emocional. No lo hemos desarrollado en el texto, pero los factores materiales son fundamentales para desarrollar esta experiencia (Broncano, 2008, 2012; Zaragoza, 2015). Sin unas condiciones mínimas de habitabilidad no hablamos de un refugio, sino de otra cosa. Pero tampoco debemos olvidar que esta *habitabilidad* es una relación, y, por tanto, no se deriva necesariamente de un determinado estado de cosas. Una simple cortina de algodón puede bastar para generar un momento de refugio, al tiempo que reúne todas las contradicciones posibles de una época (Freedgood, 2006, pp. 55-80).

A partir de esta idea de refugio como relación, hemos avanzado hacia una segunda función: la del hogar como espacio de resistencia. Hemos seguido para ello la obra de bellhooks, su *philosophy of belonging*, para definir el hogar no sólo como refugio, sino como un espacio en el que resistir los procesos deshumanizadores que nos rodean. Este proceso nos ha llevado, finalmente, a plantear como horizonte la creación de una *comunidad de resistencia*.

En esta tercera función, la del hogar como espacio de acogida, nos plantearemos qué tipo de *actores* (humanos y no-humanos) pueden formar parte de estas comunidades de resistencia. Partiremos para ello del análisis que Judith Butler hace del término *grievability*. Se trata de un concepto que surge a partir de su análisis de aquellas muertes que no reciben un duelo público, como fue el caso de los muertos por

el SIDA en los 80 o los soldados muertos en la guerra de Afganistan (2001-2014) (Butler, 2009). Para Butler, “grievability” sirve como un atajo para referirse a las “vidas vivibles”, aquellas vidas que se encuentra soportadas económica, política y socialmente. Una vida digna de ser llorada es una vida que es reconocida (Butler, 2006). Distingue así las vidas de quienes son elegibles para tener derechos, soporte y reconocimiento, de aquellas que no lo son, marcando de esta forma el límite a *nuestra* comunidad, que acaba donde no *lloramos* la vida que se pierde. Nuestra comunidad termina, por tanto, en las aguas del Mediterráneo o en la isla de Lesbos, en la antigua prisión de Moria, reconvertida en “campo de refugiados”. Y también, o al menos eso parece, en las residencias de ancianos de nuestro país.

La idea de hogar que estamos manejando en este texto, y que va mucho más allá del espacio privado definido por la modernidad, debe pensarse desde estas coordenadas: apertura total al exterior, lo que lo convierte en vulnerable, pero que es al mismo tiempo lo que le permite ser refugio; espacio de resistencia frente las acciones inhumanas que excluyen a determinados cuerpos (migrantes, mujeres, transgénero...) del conjunto de los que *merecen ser llorados*, forzando un *endurecimiento moral* (Rossi Braidotti, 2015); y, por fin, un lugar desde el que extender nuestra comunidad, acogiendo a aquellos que otros buscan excluir a través de políticas autoritarias e inhumanas. Pero este trabajo de acogida no se compone exclusivamente de intenciones e “ideales”, más bien al contrario. *Acoger* es establecer vínculos, y esto es un trabajo duro que requiere de constantes retoques, ajustes y remiendos.

En su libro *Making Refuge*, la antropóloga estadounidense Catherine Besteman nos habla de cómo un grupo de refugiados bantúes, provenientes de Somalia, se establecieron en la ciudad de Lewiston, en el estado de Maine (Besteman, 2016). Durante el proceso de acogida, las fricciones entre los grupos (somalíes, somalíes de origen bantú y población de Lewiston) fueron constantes, y la necesidad de *retocar* los procesos sociales y culturales de todos los grupos de forma que ajustasen entre sí implicaron la realización de un esfuerzo ingente por todas las partes, de la cual ninguna de ellas salió *ilesa* (Besteman, 2016, p. 280). Algo similar ocurre en aquellos casos en los que lo que irrumpe en la vida en común no es un ser humano, sino otra *cosa*: un ecosistema, una nueva especie o un virus. En la época del Antropoceno, en el nuevo régimen climático, la irrupción de nuevos actores que buscan ser reconocidos

como parte de nuestra comunidad, de nuestro hogar, que nos piden *asilo*, se multiplican: desde refugiados climáticos que piden un espacio en nuestro país (Felipe Pérez, 2016), hasta entes naturales que solicitan ser integrados en nuestro sistema jurídico como sujetos de derecho (Vicente Giménez, 2016). Podemos negarles el paso, decidir que no merecen nuestras lágrimas. O podemos acogerlos, construyendo un nuevo hogar que dé cabida a esta comunidad ampliada. Ambas opciones son lícitas. Es más, son necesarias. No tenemos por qué acoger a cualquier actor que llame a las puertas de nuestro hogar. Pero sí que es una decisión que debe tomarse de forma consciente y compartida, asumiendo las consecuencias y conociendo sus efectos. Este es el desafío ético y político de nuestros días.

6. Conclusiones

En la que posiblemente sea su composición más popular, el cantautor catalán Jaume Sisa invita a su casa a una multitud. Personajes salidos de las lecturas de su infancia, de los textos clásicos (Simbad, Ali Baba, Gulliver) a los personajes del TBO (doña Urraca, Carpanta), todos ellos tienen cabida en una casa, nos dice, que es tan suya como nuestra: *A casa meua és casa vostra / si es que hi ha cases d'algú*. Pero junto a estos, también entran otros seres. Los monstruos, los que nunca invitaríamos: *Frankenstein i l'home llop / el compte Dràcula...* No importa cuántos vengan, hay lugar para todos: *Benvinguts, passeu, passeu / de les tristors en farem fum*.

Una vez que nos deshacemos de la fantasía moderna (de la ficción, decía Mijo Miquel) que distinguía entre el espacio privado y el público, empezamos a ser conscientes de que, querámoslo o no, a nuestro hogar está “todo el mundo” invitado. Que construir un hogar no es más que realizar el esfuerzo de mantener todas estas fuerzas alineadas, de forma que consigamos esa sensación de seguridad, y que parte de ese esfuerzo consiste en decidir qué entra y que no. Qué queremos en casa y qué fuera de ella. Y que esto es lo que hemos hecho siempre, aunque no necesariamente de la misma forma. En la familia troncal japonesa, por poner un ejemplo, los ancestros no dejaban de ser parte de ella por el simple hecho de *estar muertos*, hasta el punto de convertirse en “an imagined community of the living and the dead” (Drixler, 2019, p. 85). Un hogar compuesto por los vivos y por los muertos, en una comunidad que era, por fuerza, profundamente distinta a la nuestra. Nuestro hogar está hecho con materiales diferentes, porque busca dar respuesta a necesidades distintas. Pero al final

no deja de ser un ensamblaje de fuerzas, de humanos y de no-humanos, de emociones y de vínculos que, visto de cerca, nos recuerda que tampoco en esto fuimos nunca modernos (Latour, 2007).

La irrupción de Gaia nos planteaba una pregunta espantosa que, como señala repetidamente Stengers, no es necesario contestar directamente, pero sí pensar qué implicaría dar una respuesta que no fuera salvaje (Stengers, 2017, p. 86), que no fuera inhumana. En este artículo hemos intentado presentar una alternativa que, enraizada en la necesidad del refugio, favorezca la creación de una comunidad de acogida y resistencia, abierta a la multiplicidad, el cambio y la improvisación, pero también a la permanencia y al enraizamiento. Como hemos señalado, esta construcción no es metafórica, sino que requiere del esfuerzo por *acompañar* exigencias y demandas de todo tipo, en un trabajo constante de aproximación y recalibrado, en el que habrá que asumir contradicciones y negociar transacciones. Somos conscientes de ello, como somos consciente de que las posiciones de partida son, muchas veces, abiertamente antitéticas, pero también que en el actual contexto de crisis climática debemos aspirar, inevitablemente, a encontrar ese equilibrio.

Pero el hogar, entendido como refugio, puede ser, también, el lugar desde donde desarrollar una respuesta salvaje, una respuesta inhumana. La tentación de una solución etnicista, autoritaria, a los problemas que nos plantea el nuevo régimen climático está presente, y encuentra en una idea restringida de comunidad el lugar desde el que afianzarse. Vemos así los riesgos de entender lo local, el hogar, únicamente como refugio. La multiplicación de propuestas identitario/soberanistas de signo nacionalista-conservador (Fernández-Riquelme, 2020), que incluyen, pero no sólo, la administración Trump, el Brasil de Bolsonaro, la Hungría de Orban, la Polonia de Andrej Duda, pero también a VOX, a Alternativa por Alemania, La Liga de Salvini, la Agrupación Nacional de Marine Le Pen, etcétera., que oponen lo “local” a lo “global” y que apuestan por un repliegue alrededor de identidades fuertes vinculadas al “estado-nación”, subrayan la cada vez más palpable posibilidad de esta salida autoritaria a la crisis. Frente a esta oposición local/global, que se encuentra en el origen de muchos de los descontentos que recorren los primeros años del siglo XXI, no basta, sin embargo, con fortalecer uno de los extremos sobre el otro, sino que es necesario centrar nuestros esfuerzos en la oposición misma, olvidando lo que sabemos sobre los

puntos finales y prestando atención a las dinámicas y relaciones que recorren el espacio entre ambos (Latour, 2008).

Pero esto, que tiene un evidente interés científico, no basta para enfrentar políticamente el problema que las nuevas derechas plantean. No basta con rastrear las redes, es necesario proponer un nuevo polo que desvíe y relocalice a los actores que se distribuían alrededor del eje previo (Latour, 2019). De ahí la necesidad de ofrecer alternativas enraizadas que escapen al eje global-local, y que defiendan que, si pertenecemos a alguna parte, es, como señala Latour, a lo terrestre:

Porque lo ilegítimo es el desarraigo, no la pertenencia [...] La negociación —¿la fraternidad?— entre los partidarios de lo Local y de lo Terrestre debe centrarse alrededor de la importancia, la legitimidad, incluso la necesidad de la pertenencia a un suelo, pero sin ser absorbida por esa otra faceta de lo Local: la homogeneidad étnica, la patrimonialización, el historicismo, la nostalgia y la autenticidad inauténtica (Latour, 2019, p. 82).

La idea de hogar, tal y como hemos intentado presentarla en este texto, ofrece una respuesta a nuestras necesidades de arraigo, de pertenencia, con la potencialidad, además, de ser una alternativa que favorezca la creación de alianzas nuevas, de mundos posibles que sean más amables. Puede ser un espacio que nos haga “capaces de vivir esas adversidades sin volcarnos en la barbarie, creer en lo que alimenta la confianza allí donde amenaza la impotencia terrorífica” (Stengers, 2017, p. 157). Para ello, la visión tradicional del hogar como refugio debe complementarse con las otras dos funciones exploradas en este texto, y que le confieren su potencialidad política: el hogar como lugar de resistencia y como lugar de acogida. Estas tres funciones, debidamente conjugadas, nos permiten pensar horizontes que nos ayuden a generar ese nuevo espacio de experiencias que necesitamos para enfrentarnos a la crisis climática en común. Porque de esta crisis, nos decían, tenemos que salir juntos.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2020). “La invención de una epidemia”. En Amadeo, Pablo (Ed.), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 17-20). ASPO.
- Agamez Llanos, Valeria de los Ángeles, Rodríguez Díaz, Melissa Alejandra (2020). “Violencia contra la mujer: La otra cara de la pandemia”. *Psicología desde el Caribe*, 37(1).

- Ahmed, Sara (1999). "Home and away: Narratives of migration and estrangement". *International Journal of Cultural Studies*, 2(3), 329-347. <https://doi.org/10.1177/136787799900200303>
- Ariès, Philippe, Duby, George (2001). *Historia de La Vida Privada. De la Revolución francesa a la Primera Guerra Mundial* (Vol. 4). Barcelona: Taurus.
- Berry, Mary Elizabeth, Yonemoto, Marcia (2019). *What Is a Family? Answers from Early Modern Japan*. Oakland: University of California Press.
- Besteman, Catherine (2016). *Making Refuge*. Durham & London: Duke University Press.
- Bonilla-Aldana, Katherine, Dhama, Kuldeep, & Rodriguez-Morales, Alfonso J. (2020). "Revisiting the one health approach in the context of COVID-19: A look into the ecology of this emerging disease". *AdvAnimVetSci*, 8(3), 234–237.
- Braidotti, Rosi. (2018). *Por una política afirmativa: Itinerarios éticos*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Braidotti, Rossi. (2015). *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Broncano, Fernando (2008). "In media res: Cultura material y artefactos". *Artefactos*, 1(1), 18-32.
- Broncano, Fernando (2012). *La estrategia del simbiote. Cultura material para nuevas humanidades*. Salamanca: Editorial Delirio.
- Butler, Judith. (2006). *Vida precaria*. Barcelona: Ediciones Paidós Iberica.
- Butler, Judith (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?* New York: Verso.
- Cancia, Francesca M., Gordon, Steven L. (1988). "Changing Emotions Norms in Marriage: Love and Anger in U.S. Women's Magazines Since 1900". *Gender & Society*, 2(3), 308-342. <https://doi.org/10.1177/089124388002003006>
- Coontz, S. (2005). *Marriage, a History: From Obedience to Intimacy or how Love Conquered Marriage*. New York: Viking.
- Drixler, Fabian (2019). "Imagined Communities of the Living and the Dead. The Spread of the Ancestors-Venerating Stem Family in Tokugawa Japan". En M. E. Berry & M. Yonemoto (Eds.), *What is a Family? Answers from Early Modern Japan* (pp. 68-108). Oakland: University of California Press.
- Dyck, Isabel (2005). "Feminist geography, the 'everyday', and local-global relations: Hidden spaces of place-making". *Canadian Geographer / Le Géographe Canadien*, 49(3), 233–243. <https://doi.org/10.1111/j.0008-3658.2005.00092.x>
- Durkheim, Emile. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. Paris: Librairie Félix Alcan.
- Esquirol, Josep Maria (2019). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado.
- Felipe Pérez, Beatriz (2016). "La degradación ambiental, el cambio climático y las migraciones". *Encrucijadas: Revista Crítica de Ciencias Sociales*, 11, 2.
- Fernández Riquelme, Sergio (2020). "Entre la derecha liberal y el soberanismo identitario". *Historia Digital*, 20, 35.

- Freedgood, Elaine (2006). *The Ideas in Things. Fugitive Meaning in the Victorian Novel*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gager, Constance T., Hohman-Marriott, Bryndl (2008). "Distributive Justice in the Household. A Comparison of Alternative Theoretical Models". *Marriage and Family Review*, 40(2-3), 5-42.
- Gillis, John R. (1997). *A World of Their Own Making: Myth, Ritual, and the Quest for Family Values*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hanisch, Carol (2000). "The personal is political". En Barbara A. Crow (Ed.), *Radical Feminism: A Documentary Reader* (pp. 113-116). New York: NYU Press.
- Haraway, Donna J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press Books.
- hooks, bell (1991). "Homeplace: A Site of Resistance". En hooks, b. *Yearning: Race, gender, and cultural politics*. London: Turnaround.
- hooks, bell. (2008). *Belonging: A Culture of Place*. New York: Routledge.
- Isoke, Zenzele (2011). "The Politics of Homemaking: Black Feminist Transformations of a Cityscape". *Transforming Anthropology*, 19(2), 117-130.
- Koselleck, Reinhart (1993). «Espacio de experiencia» y «Horizonte de expectativa», dos categorías históricas. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 333-357). Barcelona: Paidós.
- Laboratorio, El (2020, junio 21). La pandemia, un episodio del antropoceno. *El Laboratorio*. [https://redfilosofia.es/laboratorio/2020/06/21/el-debate-del-mes/\[26/07/2020\]](https://redfilosofia.es/laboratorio/2020/06/21/el-debate-del-mes/[26/07/2020]).
- Latour, Bruno (2007). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial.
- Latour, Bruno (2019). *Dónde aterrizar*. Barcelona: Taurus.
- Lewis, Hannah, Dwyer, Peter, Hodgkinson, Stuart, & Waite, Louise (2015). "Hyper-precarious lives: Migrants, work and forced labour in the Global North". *Progress in Human Geography*, 39(5), 580-600.
- Lloyd, Sally A., Few, Aril L., & Allen, Katherine R. (2009). *Handbook of Feminist Family Studies*. London: Sage.
- Matthews, James (2013). *Soldados a la fuerza: Reclutamiento obligatorio durante la Guerra Civil, 1936-1939*. Madrid: Anaya.
- Miquel Bartual, Mijo (2016). "La manzana perdida de Russafa: Estrategias de autogestión frente a procesos de gentrificación". *kult-ur*, 3(5), 155-176. <https://doi.org/10.6035/Kult-ur.2016.3.5.7>
- Miquel Bartual, Mijo (2020). "De la precariedad a la intemperie, el refugio como ficción". *Escritura e imagen*, 16, 347-356.
- Morant, Isabel, Bolufer, Mónica (2009). El matrimonio en el corazón de la sociedad: Introducción historiográfica. *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, 6(18), 5.

- Moreno, Lara (2020). *Deshabitar: Un recorrido vital por las habitaciones de la crisis inmobiliaria*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Moscoso, Javier (2011). *Historia cultural del dolor*. Barcelona: Taurus.
- Padilla, Javier, Gullón, Pedro (2020). *Epidemiocracia: Nadie está a salvo si no estamos todas a salvo*. Madrid: Capitán Swing.
- Preciado, Paul B. (2020). "Aprendiendo del virus". En Amadeo, Pablo (Ed.), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 165-185). ASPO.
- Reddy, William M. (2001). *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruiz-Pérez, Isabel, Pastor-Moreno, Guadalupe (2020). "Medidas de contención de la violencia de género durante la pandemia de COVID-19". *Gaceta Sanitaria*. <https://doi.org/10.1016/j.gaceta.2020.04.005>
- Sánchez, María (2017). *Cuaderno de campo*. Madrid: La Bella Varsovia.
- Sánchez, María (2019). *Tierra de mujeres: Una mirada íntima y familiar al mundo rural*. Barcelona: Planeta.
- Sánchez, María (2020). ¿quedan nosotros? *maría sánchez*. <https://maria-sanchez.es/quedan-nosotros> [26/07/2020]
- Stengers, Isabelle (2017). *En tiempos de catástrofes: Cómo resistir a la barbarie que viene*. Barcelona: Ned Ediciones.
- Vicente Giménez, Teresa (Ed.). (2016). *Justicia ecológica en la era del Antropoceno*. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- White, Hayden (2008). The historical event. *differences*, 19(2), 9–34.
- Zafra, Remedios (2010). *Un cuarto propio conectado: (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*. Málaga: Fórcola Ediciones.
- Zaragoza, Juan Manuel (2015). "Ampliar el marco. Hacia una historia material de las emociones". *Vínculos de Historia. Revista del Departamento de Historia de la Universidad de Castilla-La Mancha*, 4, 28-40.
- Zaragoza, Juan Manuel (2020). "El cambio climático y su incidencia en la salud: Un reto que no podemos obviar". *Actuarios*, 46, 28-32.
- Zaragoza, Juan Manuel (2021). "A Change of Pace: The History of (Emotional) Experiences". *History of Psychology, forthcoming*.
- Zaragoza, Juan Manuel, & Moscoso, Javier (2017). Presentación: Comunidades emocionales y cambio social. *Revista de Estudios Sociales*, 62, 2-9.
- Zinn, Maxine B. (2000). "Feminism and Family Studies for a New Century". *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, 571(1), 42-56.
- Zizek, Slavoj (2020). "El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill y podría conducir a la reinención del comunismo". En Amadeo, Pablo (Ed.), *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias* (pp. 21-28). ASPO.