

La suspensión del presente

Miradas de la pandemia desde
las humanidades

José A. Sánchez / Antonio Sustaita
(coordinadores)

AKADÉMICA



José Alberto Sánchez Martínez

Profesor-Investigador en Ciencias Sociales y Humanidades en la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco, México. Miembro del Sistema Nacional de investigadores (SNI nivel II). Autor dentro de otros títulos: Figuras de la presencia (Siglo XX editores, 2013), Redes Socio-digitales en México por FCE-Conaculta, 2015), Estética de la interacción visual por Gedisa, Viralidad. Política y estética de las imágenes digitales (Gedisa, 2019). Ha publicado libros de poesía y literatura como Vestuario de tinta y El disfraz de los signos. Como investigador se perfila en los temas de la cultura visual digital, estética y cultura contemporánea.

Antonio Sustaita

Doctor por la Universidad Complutense de Madrid, especialidad Arte contemporáneo. Profesor investigador de tiempo a completo en el Departamento de Artes Visuales de la Universidad de Guanajuato. Miembro de CONACYT-SNI (nivel I). Miembro de la Editorial Board del American Research Journal of History and Culture (ARJHC), miembro del Colegio Referees CSACA del Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano, Perugia, Italia. Más de 300 participaciones en congresos y coloquios nacionales e internacionales. Ha publicado varios libros sobre el tema del cuerpo en la cultura contemporánea y participado en obras colectivas en América y Europa.

COLECCIÓN AKADÉMICA
Filosofía / Arte / Psicología



AKADÉMICA

Diseño de interiores y cubierta: RAG

Fotografía: Rahul Pandit

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra –incluido el diseño tipográfico y de portada–, sea cual fuere el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento escrito por los coeditores.

Primera edición: noviembre de 2021

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100, Colonia Villa Quietud,
Alcaldía Coyoacán, CP 04960, CDMX, México.
Sección de Publicaciones de la División de Ciencias Sociales y Humanidades.
Edificio A, 3er piso.
Tel. (55) 54 83 70 60
pubesh@gmail.com / pubesh@correo.xoc.uam.mx
<http://desh.xoc.uam.mx/repdig>
<http://www.casadelibrosabiertos.uam.mx/index.php/libroelectronico>

D. R. © 2021 Edicionesakal México S. A. de C. V.
Tejamanil Mz 13, Lote 15, Sección 6, Pedregal
de Santo Domingo, Coyoacán, CP 04369, CDMX, México.
Tel. (55) 50 19 04 48
coedicionesmx@akal.com
www.akal.mx

ISBN Akal: 978-607-8683-73-4

ISBN UAM X: 978-607-28-2395-2



Impreso en México.

JOSÉ A. SÁNCHEZ / ANTONIO SUSTAITA

Coordinadores

La suspensión del presente

Miradas de la pandemia
desde las humanidades



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades



akal

Introducción. La suspensión del presente

EL PRESENTE

Con la pandemia SARS-CoV-2, la pregunta por el presente, es decir, por la realidad, se torna acuciante. A Herbert Mead, gran pensador del tiempo, le debemos esa reflexión insoslayable entre el presente y la realidad. Sin presente, entendemos, no habría realidad social.

¿Qué es el presente? Resulta extraño que, viviéndolo a cada momento de nuestra existencia, nos cueste explicarlo. Sin acudir a los libros, basándonos en la pura experiencia de la existencia, podría entenderse que, en la comprensión del presente, hay dos componentes principales: así, el presente sería aquello que todavía no ha sido, pero que está empezando a ser; por otro lado, sería aquello que ya no es, pero que, sin embargo, fue. Un componente da cuenta del futuro y otro del pasado. El presente sería una transición entre dos tiempos que, justo en cuanto acontece, aquellos no son. El presente es lo que, indefectiblemente, inicia y concluye de forma efímera, marcando un antes y un después. Marca un ahora que en cuanto se realiza cesa.

El presente es la constatación de una pérdida, de la pérdida de la existencia. No es la conciencia de que somos tanto como de que hemos dejado de ser. En ese lapso donde se verifica el cambio, el haber sido y ya no ser, es donde Mead sitúa la realidad, concluyendo que esta existe solo en el presente.

La existencia social está hecha de presentes, del paso de un presente que concluye a uno que inicia; y así, sucesivamente. Ese devenir, ese cesar e iniciar es lo que constituye la vida humana. Debido a las condiciones impuestas por el confinamiento parece haber ocurrido una suspensión del presente.

El presente es una de las condiciones más agobiantes del tiempo, la carga de complejidad que implica pertenecer al instante, soportar

la interpelación del momento, cambiar y seguir siendo, cesar e iniciar, permanecer. Los vectores simbólicos y físicos que tensan nuestras relaciones con los otros, intervienen en el delineamiento de todas nuestras acciones diurnas y nocturnas. El trabajar y el soñar se envuelven y desenvuelven en este juego de temporalidades extremas. En suma, el presente es el espacio físico-temporal donde se tejen todas las hebras de la vida social. Por ello, solo desde el presente podemos establecer las interpretaciones sociales que nos convierten en sujetos históricos, como bien lo señala Walter Benjamin en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*. Cada cultura, cada grupo social, cada individuo entra en una sincronía con diversos ordenes, formas de organización, creativities, artes, sueños. Si en la concepción de Herbert Spencer la sociedad es un organismo equiparable al cuerpo y sus órganos, podemos decir que el presente es la rendija por donde se elabora la respiración, por donde ese organismo respira, desde donde salen y entran el pasado y el futuro.

Hemos puesto muy poca atención al ritmo social, a esa respiración agitada de los tiempos actuales, incluso, sin hacer una analogía con el factor de estrés respiratorio. No es casualidad que en el presente (siglo XXI) las filosofías orientales de la respiración tengan una enorme presencia en nuestro afán por explicar la aceleración de los ritmos de vida, cuyas consecuencias van desde problemas materiales hasta psíquicos. Aquello que llamamos ritmo social, una deriva de lo que en ciencias sociales se conocía como *dinámica social*, tal vez no sea otra cosa que una arritmia permanente, un anacronismo de las formas de vida cuya lógica ha decantado en socialización arrítmica o interrelaciones discontinuas.

El tiempo que nos define se sustenta en la aceleración de todos los procesos, superpoblación, alta movilidad urbana, hiperproductividad, fibra óptica, innovación tecnológica permanente, agitación, conflicto, flexibilidad, violencia, competitividad. Todos estos derroteros representan una crisis en sí misma, pero a la vez, son el sustrato de nuestros hábitos presentes, el lugar desde donde sobrevivimos. La paradoja es la velocidad que tiene sus fuentes en la idea de productividad y supervivencia impuesta a todos los niveles de la vida.

En este libro, asumimos dos aspectos: uno, el presente es un tema de la sociología y de la filosofía de la temporalidad; en los capítulos

que componen este trabajo, el presente no es un tiempo del aquí y el ahora; dos, el presente es, como dice Mead, el estatus de un sujeto u objeto mientras ocurre, lo cual se define por medio de su proceso, desarrollo, emergencia.

LA PANDEMIA Y LA SUSPENSIÓN

No es casualidad que la crisis sanitaria detonada por la pandemia tenga su origen en la respiración, en el ritmo del aire que debería entrar y salir de nuestros pulmones. En diciembre del 2019 apareció la COVID-19, aunque mediáticamente hizo su aparición en la segunda quincena de enero de 2020. Para los países fuera del continente asiático la noticia fue desestimada como grave. La propia Organización Mundial de la Salud (OMS) fue reticente a declararla pandemia. A pocas semanas de ello, el alto flujo de movilidad internacional de pasajeros, aunado a la extracción de Wuhan de los trabajadores occidentales allí presentes, había esparcido el virus y la preocupación a las principales naciones occidentales. Ninguna sociedad parecía estar lista para enfrentar tal amenaza, salvo China, el país donde inicio.

Lo que ha ocurrido con la COVID-19 no es un cambio de rumbo social, los impactos que tuvo y tiene en este momento de reapertura social es la reacentuación, la insistencia del humanismo capitalista, basado en la economización de todo, en el reparto desigual de las oportunidades, la administración del desastre. En julio de 2021, nada parece haber cambiado, la reapertura y los esquemas de funcionamiento son de una idea de retorno, la palabra *retorno* es peculiar, porque implica volver a un punto de partida, dar vuelta para instalarse en el origen. ¿Cuál es el origen antes de la pandemia? Sin embargo, ha ocurrido algo, la suspensión del presente, durante un año el mundo ha experimentado la suspensión de la velocidad de la vida, de las dependencias, ha vuelto en silencio, se ha suspendido el tránsito urbano, turístico. Confinados en las casas los ciudadanos han vivido la paradoja, la sensación de haber perdido algo, su vida. ¿Cuál es esa vida sustentada en premuras, estrés, tumultos, ruidos, contaminación, competencia?

Hay, sin embargo, en la suspensión de las actividades derivada de la COVID-19, una paradoja, y es que solo la suspensión de las activi-

dades puede regresarnos la respiración, la clínica nos dice que cuando estamos en un problema de fatiga psíquica-nerviosa (*burnout*) debemos suspender lo que hacemos, separarnos de las actividades y re-contrarnos con algo perdido. La pandemia es, a la vez, tragedia y reencuentro con aspectos humanos, revelaciones del accidente social capitalista, transparencia de fallos, como dice Jean Luc Nancy: «La pandemia de la COVID-19 no es más que el síntoma de una enfermedad más grave, que alcanza a la humanidad en su respiración esencial, en su capacidad de hablar y de pensar más allá de la información y el cálculo» (2020: 10). Nancy ha retomado a Frederich Nietzsche para argumentar que estamos ante un virus demasiado humano, aludiendo a lo humano como un sarcasmo de las consecuencias irreparables de la práctica social capitalista. Humano demasiado humano es también enfermo demasiado enfermo. Hay, por lo tanto, una sensación de que hemos elaborado nuestra humanidad sobre lo ilimitado, las libertades infinitas que terminan agrediendo y destruyendo las fronteras de las acciones. Frente a ello suspender las acciones es visto como una agresión a lo ilimitado de mis derechos, porque morir está también considerado como un derecho ilimitado aun por encima de los otros. La suspensión del presente provocado por el coronavirus es, por lo tanto, el retorno a lo limitado, generando una tensión entre lo que no tiene frontera y lo que debe establecerse como límite.

Nancy ve en ello, también, una nueva sociedad derivada del coronavirus entre los viralistas y los neoviralistas, entre aquellos que asumen la vida social como una responsabilidad mutua y aquellos que ven en el virus de la COVID-19 una frontera que debe romperse y seguir adelante en la misma lógica, en estos momentos de reapertura el escenario es cada vez más claro, los gobiernos han incorporado la razón neoviralista. Los neoviralistas ven la vejez como una forma de desecho y la idea de que las inmunizaciones masivas llevarán a fortalecer a la especie humana, la vacunación conlleva este proceso de inmunización sin entender el comportamiento social. No es casual que el neoviralismo tenga las mismas bases que el neoliberalismo, el reforzamiento de las libertades económicas y subjetivas sin límite. Quizás el neoviralismo sea el resultado del fracaso sanitario de los sistemas mundiales: no tener herramientas para rastrear (salvo China) los contagiados, la inmunización comunitaria y, ahora, el poco acceso a la vacuna.

En medio de ese conflicto y otros que se derivan del coronavirus, hay algo que Franco Bifo llama *respirare*. La restauración de la respiración en el caos viral. Bifo ve que en el caos la poesía es un factor singular para regular las presiones de lo irrespirable, de la crisis respiratoria mundial. Su análisis es muy adecuado para establecer un giro en los enfoques de estudio de la COVID-19. La relación entre lo poético y la respiración cruza un tramo amplio de las lecturas humanistas, sobre todo, en el debate entre Georg Wilhelm Friedrich Hegel y Friedrich Hölderlin, mientras Hegel observa la realización del espíritu a través de la historia, Hölderlin apela a la inspiración, inspirar deviene de respirar, el ritmo de la respiración, la poesía impone el ritmo que le da constitución como crítica a la modernidad. Estamos ante una lógica poética frente a una lógica conceptual. El concepto es lo que le da forma a la sociedad moderna desplazando la condición poética; así, una forma de traducir esto es señalando que desde la modernidad el ritmo es una forma de arritmia derivada de la intensa presión por la constitución de un nuevo tiempo: el tiempo del progreso.

De esta manera, entramos en un problema del tiempo. El tiempo que no se detiene es la figura más trabajada en los ámbitos intelectuales para referirse a la imposibilidad de romper con la arritmia, resultado de la edad moderna. Probablemente, la sentencia ontológica de la época del siglo XXI es «No tengo tiempo» y «No puedo respirar»; la subsumisión total del tiempo humano al tiempo productivo despoja de toda temporalidad a las acciones humanas, esto delinea el humanismo en tiempos de pandemia. Recientemente, el Instituto del Tiempo Suspendido (ITS) ha realizado una exposición, la cual consiste en hacer todo sin prisa, tomar el espacio-museo para proponer la suspensión del tiempo, atendiendo a la tiranía de los relojes y del cronodelito, las dos características más elocuentes en momentos de productividad sin fin.

En tal contexto, ha surgido este libro, el cual hemos tenido a bien titular *La suspensión del presente*. Se trata de un intento por mirar y explicar, desde distintos ángulos, el problema de la pandemia, de tomar, necesariamente, distintas posiciones, en el sentido expresado por Georges Didi-Huberman, cuando la catástrofe se presenta de tal forma que uno mismo pareciera convertirse en una víctima más en cualquier momento. Hemos buscado una posición para mantenernos

a salvo, para respirar en primer lugar, después, y solo después, para mirar y analizar. Para mirar al ritmo que hemos sido capaces de mantener la respiración –algunos de nosotros afectados por el nuevo virus–, para analizar, por último, para escribir. En ese sentido, los materiales contenidos en este libro suponen un aporte al debate de la pandemia y sus escenarios pospandémicos.

LA PANDEMIA Y LAS HUMANIDADES

Lo que sorprende en los análisis inmediatos relativos a la pandemia de la COVID-19 es el enfoque con el que leen y leyeron; se ha construido una perspectiva de apología del capitalismo. Si bien existen diferencias sustanciales en las formas de haber y estar enfrentando la pandemia –recordemos que estamos en una fase donde no está finalizada, sino que se ha estipulado un discurso de apertura y una aculturación al virus en los esquemas de vida–, tenemos el caso europeo donde la apertura ha sido más cautelosa; el modelo asiático donde desde el inicio se distinguió por la utilización de tecnologías digitales para controlar, vigilar y castigar la movilidad de los ciudadanos; el caso en América Latina ha sido muy diferente, pero resalta la tenue respuesta a cerrar y controlar la movilidad de los ciudadanos; por ejemplo, México nunca tuvo un confinamiento obligatorio, la movilidad estaba permitida bajo las autorresponsabilidades. Hay, en todos los escenarios, formas, matices y diferencias que no son la intención de este libro; mucha literatura hay al respecto.

La suspensión del presente. Miradas de la pandemia desde las humanidades, es el título de este libro, atendiendo a la contradicción que se deriva de la aparición de la emergencia sanitaria por la COVID-19 y los estragos del biopoder para controlarla, más allá de las formas analíticas económicas y políticas que ya han sido muy debatidas. Este libro toma las humanidades como el eje central al hablar del caos, de la arritmia y la crisis de la respiración social.

Hay una enorme discusión acerca de las humanidades; el concepto mismo es polisémico, pero se pueden ubicar bien algunos rasgos singulares. Fue en el Renacimiento donde las humanidades hacen su aparición (siglo XVI), elaborando una crítica muy fuerte hacia el Estado

teocrático medieval y la imposibilidad de pensar y actuar individualmente. Si bien los valores de del Renacimiento son recuperados en las sociedades como la grecorromana, hay en el movimiento un giro a la razón, abriendo una posibilidad que da el valor de la libertad humana: poner al ser humano como el centro de creación, libertad, apertura. Así, la razón deja de tener una responsabilidad jurídica con las ideas de dios; aparece otra interioridad social derivada de formas como la razón emocional. Disciplinas que antes parecían no decir nada acerca de la cultura del ser humano comienzan a tener una participación singular en el debate: la *poiesis*, por ejemplo, o la dimensión oculta del lenguaje humano, que se traduce en valores simbólicos y que será una influencia para la creación más tarde en la historia de disciplinas como la antropología.

Sin embargo, la consolidación de las humanidades no ocurrirá sino hasta el siglo XIX. En este libro, asumimos la de Wilhelm Dilthey, que –por medio de la aseveración: la razón es creación de la imaginación, cuya forma dará origen a la crítica de la razón histórica– marca el nacimiento de las humanidades ligadas a las facultades del arte y la cultura. Esta ciencia subjetiva o ciencia del espíritu colinda con el nacimiento de una crítica hacia el empirismo, cuya práctica es siempre la de demostrar y no interpretar. La forma del círculo hermenéutico es central para Dilthey en su manera de asumir la interpretación de lo humano; es un punto de partida para entender lo que ocurrió con el giro hermenéutico y su utilización en campos tan diversos y en disciplinas como historia del arte.

El lector encontrará en este libro lecturas de la pandemia en una dimensión que recoge la experiencia en su forma compleja-hermenéutica, cuerpos, espacios, artes, imágenes, comunidades, lenguaje, abyección y cultura. Elabora un mapa de la transición que ha quedado como *suspense* (suspensión) de un tiempo que se resiste a regresar, pero que cada vez vemos signos humanos por su restauración. Se trata de fotografías sobre la época de la COVID-19, perspectivas que dialogan en secreto y directamente, un libro que busca ser un documento no para vaticinar ni proyectar, sino para comprender la experiencia humana en su fenomenología. Su principal aporte consiste en observar fenómenos que son tratados a la luz de un enfoque interpretativo. Si bien su escritura y dimensiones parecen no dialogar, lo que tenemos

es una correlación que no busca representar la pandemia bajo la cifra, sino mediante sus simbolismos.

De tal suerte, el ejercicio de visión-análisis-escritura, sustentado en perspectivas diferenciales, se ha dividido de acuerdo al área de especialización de los colaboradores. Un apartado con el título de «Cuerpos», donde Diego Lizarazo, Antonio Sustaita y Dona Arrieta buscan dar cuenta de las vicisitudes de los cuerpos en el marco de la pandemia. En el apartado «Imaginarios», José Alberto Sánchez, Dulce Martínez, Rafael Mauleón, Mar Juan Tortosa y Liuva Sustaita han llevado a cabo su ejercicio de análisis con base en el espacio y las acciones, categorías claves para comprender esos duros meses considerados del gran confinamiento mundial. Por último, en la sección «Cultura», Dora Elvira García, José Luis Cisneros y Sergio Alejandro Méndez toman en consideración aspectos contextuales más amplios, relativos a la cultura, para analizar el trastorno provocado por el nuevo coronavirus, aquí se estudia la educación como uno de los ejes centrales del humanismo.

Bibliografía

- BERARDI, F. (2020). *Respirare, Caos y poesía*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- NANCY, J. L. (2020). *Un virus demasiado humano*. Argentina: Palinodia.
- MEAD, G. H. (2008) *Filosofía del presente*. Madrid: Centro de investigaciones Sociológicas.
- DLITHEY, W. (1994). *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.

CUERPOS

El cuerpo extrañado en tiempos de pandemia

DIEGO LIZARAZO ARIAS

*...yo mismo vivo inmensamente pegado a mi casa,
tanto que a veces las paredes tienen manchas
de mi sangre o mi grasa. Sí, mi casa es biológica.
En el aire hay un latido suave, un pulso que
con los años se ha concertado con el mío.*

José Watanabe

La reclusión demandada o ejercida de facto durante la extensa pandemia de la COVID-19 se ha ejercido sobre el cuerpo. En la enfermedad, el cuerpo se retrae de su dominio ordinario del espacio, y, quizás, algo parecido ocurre en la vejez. Cuando enfermamos, el cuerpo reduce sus alcances. La enfermedad promedio nos recluye en casa y la enfermedad grave nos desplaza a un hospital en el cual nuestros dominios motrices no rebasan un cuarto o una cama. En casa, también la reclusión en una cama es signo de gravedad y lesión del cuerpo. La vejez depara una experiencia análoga de restricción progresiva del espacio. La juventud está asociada a una alta movilidad corpórea y sus alcances son casi ilimitados. La diferencia de potencial de desplazamiento entre diversos individuos jóvenes radica menos en el estado atlético de sus cuerpos que en sus dotaciones económicas y socioculturales. El proceso de envejecimiento, en dirección contraria al proceso de maduración, es también de reducción de los alcances del cuerpo¹. Podríamos decir que los niños y los adolescentes ganan

¹ Es obvio que, según dotes socioeconómicas, culturales y profesionales, podemos hallar ancianos con mucha mayor movilidad que jóvenes en circunstancias restringidas.

progresivamente el espacio del mundo, mientras los ancianos lo pierden. El ocaso de la vida y la enfermedad están emparentados con la retracción del espacio alcanzado por el cuerpo; en sus puntos extremos, se reduce a pocos metros y, en algunos casos, es casi la pura motricidad de las partes del cuerpo en una suerte de yacencia: aquel que apenas se sienta, mueve un poco sus manos o sus piernas, deglute, y aquellos que ni siquiera eso consiguen. En tales casos, el espacio dominado no llega a cubrir ni la totalidad del cuerpo propio.

No puede pasar desapercibido que la estrategia principal de las actuales sociedades ante la COVID-19 haya sido justamente la reclusión. La arrogante modernidad ha tenido como su mejor estrategia para encarar el virus la misma que usan los animales de presa: inmovilizarse para no ser percatados por el depredador. Analogía de tres términos: la estrategia anti-COVID-19 reconvierte nuestros cuerpos a la condición del enfermo, de quien vive el ocaso de la vida, o del animal de presa. En todos ellos, el signo es la contención de su motricidad y la reducción de su espacio vital.

CUERPO FENOMÉNICO

Para la fenomenología del segundo Edmund Husserl², como para la ontología heideggeriana, el ente humano *es su cuerpo*. Esta posición constituyó un rompimiento radical con la separación cuerpo/

² Husserl es considerado, generalmente, como un filósofo idealista, quien continuaría, bajo un giro fenomenológico –en el que Immanuel Kant ocupa una función definitoria–, la filosofía de la conciencia de René Descartes, al punto de que algunas interpretaciones señalan una imposibilidad de superar el solipsismo. No obstante, esta interpretación parece anclada en el conocimiento de la obra de Husserl antes de 1952 –con la publicación de *Ideas II*–, porque, desde esa fecha, el conocimiento y la edición de las obras del autor no publicadas previamente muestran un interés por la cuestión del cuerpo y también –lo que quizás es más importante– dan cuenta de una forma de entender la mente en relación con la situación y la circunstancia en las que vive, es decir, la cuestión capital del «cuerpo vivido» (*Leib*). Esta forma de ver las cosas ha implicado otra interpretación a la que algunos han llamado el *nuevo Husserl*, que tendría como una de sus cualidades significativas la superación del dualismo cartesiano mente-cuerpo.

conciencia de la filosofía moderna. Husserl opone la *naturaleza material de las cosas* a su *naturaleza animal*. En el primer caso, se trata de la condición puramente geométrica y física de las cosas, mientras que, en el segundo, son concebidas en términos de la sensibilidad, el significado y la emoción que deparan para el cuerpo y para la mente. Las cosas siempre están en situación, ocupan ciertas posiciones, aparecen en secuencias temporales, se perfilan en esquemas y modalidades. Todo ello es posible porque el cuerpo sensible se orienta hacia ellas. Percibimos un olor y volteamos nuestro cuerpo para ver unas plantas que presumimos son su origen. Escuchamos un canto y miramos hacia el cielo para identificar el pájaro que lo produce. La constelación de cosas, sus ubicaciones y sus orientaciones se definen en relación con nuestro cuerpo, que nunca es solo mera cosa. Cualquier acción que realizamos proviene de nuestro cuerpo como *punto cero* de la experiencia espacial. El cuerpo como órgano-centro de la percepción no es cosa física, sino «cuerpo vivido». Además de percibir los objetos, el cuerpo se percibe a sí mismo cuando los percibe. Percibo la piedra al tocarla y percibo mi mano que la toca. Tocar mi pecho es tocarme, no solo con la mano, sino con el propio pecho. Esto da una nueva referencia del yo husserliano –a diferencia del cartesiano–: no hay subjetividad personal sin la conciencia del propio cuerpo. El cuerpo aparece en las sensaciones cutáneas y táctiles que adquiere de los objetos, pero también como cierta unidad orgánica que otorga conjuntos de sensaciones y cinestésias. El *cuerpo-punto-cero* del espacio es el lugar de reunión entre lo tocado y el tocar, entre lo sentido y el sentir. Antes que ser representaciones conceptuales o significados, las cosas solo son posibles en la vivencia de ese encuentro. El sistema del espacio es construido por el cuerpo a partir de la potencialidad móvil que articula sensaciones visuales y táctiles, estímulos sonoros y olfativos, con los cuales identifica y ubica las cosas en un territorio.

Para hacer una ensalada, combinamos múltiples y finos movimientos, cortando vegetales y manipulando utensilios de diverso calado. Maurice Merleau-Ponty llamó a esta rica articulación de movimientos musculares el *esquema corporal*: una estructura de partes y movimientos no conscientes pero que pueden concientizarse. El cuerpo constituye una estructura de movilidad orientada a fines

en contextos prácticos y de experiencia. No damos cuenta de forma reflexiva de los movimientos que realizamos para tomar el cuchillo, seleccionar las espinacas, verter aceite de oliva o espolvorear sal sobre la mezcla. Como esquema corporal, hacemos la ensalada sin más reflexividad que la dada para recordar alguno de los ingredientes³. Antes del acceso al lenguaje y cualquier proceso de reflexión sobre sí o sobre su movimiento, los bebés tienen una amplia dinámica cinestésica y un campo de movilidad que el cuerpo conquista progresivamente. Se trata de las formas primigenias de apropiación tanto de su cuerpo como del espacio circundante. Al mismo tiempo que van apareciendo las cosas, el cuerpo se revela. No necesitamos conciencia o reflexión para movernos y, en ciertas condiciones, la reflexión obstaculiza el movimiento. Pero ello no significa que los movimientos carezcan de conexión intencional. El cuerpo del infante no es pura *physis*, no es solo extensión, es extensión intencionada.

Precisamente, aquí está el punto de quiebre entre Husserl y Merleau-Ponty. Hay una continuidad entre ambos respecto a la condición fenomenológica básica: lo real es siempre lo sentido, y la realidad es encarada de modo intencional. Sin embargo, Merleau-Ponty rompe con Husserl porque no admite ninguna alusión trascendental del sujeto –ninguna reminiscencia cartesiana de pureza de la conciencia–. El cuerpo no es un espacio en el que habita una mente. No es tampoco un cerebro que piensa en un cuerpo que siente. Es un cuerpo que piensa en su totalidad, un *cuerpo pensante*. Derogación de él como máquina cartesiana. El cuerpo es carne-espacio que siente y que piensa. El pensamiento no habita en una suerte de nada abstracta y remota, está siempre constituido en la carne que somos.

En su *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty acudió al caso de Johann Schneider, un exminero de veintitres años que fue convocado a las trincheras por el frente alemán durante la Primera Guerra Mundial. Astillas de metralleta penetraron la zona occipital de su cráneo, tras lo cual pasó unos días en estado inconsciente. El neurólogo

³ Es útil distinguir entre «imagen corporal» y «esquema corporal», la primera implica una suerte de intencionalidad mental, un campo de significaciones e incluso valores que asociamos a nuestra imagen propia, el «esquema corporal», en cambio, no tiene una intencionalidad racionalizada.

Kurt Goldstein determinó que padecía, entre otras cosas, alexia o incapacidad de leer, pérdida de razonamiento abstracto, agnosia de formas y tactilidad –no recordaba estímulos previos y no lograba aprender nuevos–, y pérdida de percepción de posición, pero la mayor parte de estos problemas no emergía en contextos ordinarios, se presentaban solo en situaciones de evaluación. Schneider leía si no había preaviso o atención específica a sus actos, pero si se le pedía leer en situación de examen requería largos tiempos, ayudas adicionales y, casi siempre, la tarea resultaba infructuosa. No lograba tocar su nariz cuando se le indicaba, pero, inadvertido, no tenía problema para sacar el pañuelo y sonarse. Goldstein planteaba, entonces, que a su paciente le resultaba imposible responder en «actitud de señalar», propia del movimiento abstracto, mientras que era funcional en la «actitud de tomar», propia del movimiento concreto. Merleau-Ponty introdujo el concepto de *intencionalidad motriz*, con el que refirió una capacidad puramente corporal. Antes de que la conciencia decida el movimiento y su finalidad, el cuerpo ya ha dispuesto dicha intención. La intencionalidad motriz del cuerpo sería más primigenia que la intencionalidad consciente. La atrofia de la intencionalidad consciente de Schneider permitía la emergencia de la intencionalidad corporal al primer plano. La capa más profunda de la intencionalidad era ahora visible por la parálisis de la intencionalidad de la conciencia (Merleau-Ponty, 2000).

La tradición moderna concibe la intención consciente como centro de poder que gobierna al cuerpo maquínico; con Merleau-Ponty, las cosas giran radicalmente. La intencionalidad corporal se ejerce más allá de la conciencia y constituye una primeridad prereflexiva, preconsciente y puramente motriz: un pensamiento del cuerpo no radicado en la conciencia ni en el cerebro. El planteamiento de Merleau-Ponty confronta las concepciones mecánicas del cuerpo que subyacen a la mentalidad moderna y, a la vez, resulta adelantado a las investigaciones neurocientíficas que, sin abandonar del todo el mecanicismo, han descubierto que el cerebro no solo es encéfalo, sino sistema nervioso que inerva la totalidad del cuerpo.

Desde hace cuatro décadas, la medicina abandona progresivamente la idea de que las neuronas son exclusivas del tejido cerebral –imaginado como habitáculo privilegiado del pensamiento, de las emociones

y de la conducta—. Hoy sabemos que diversos órganos del cuerpo poseen células con funciones neuronales. Los neurocientíficos hablan del sistema digestivo como un tipo de cerebro⁴. Sus células no solo coadyuvan al sistema inmunitario, sino que cumplen funciones emocionales y cognitivas. El «cerebro entérico» tiene la capacidad de medir el tiempo, cuenta con una memoria y alcanza una singular facultad perceptiva (Pallardy, 2003)⁵. La neurocardiología, por su parte, afirma que el corazón posee un sistema nervioso propio, con la capacidad de recopilar y reticular información, recordar, aprender, conectarse con el cerebro encefálico y tomar decisiones propias (Armour, 2003).

El cuerpo inteligente organiza la experiencia en una iriada de ejes espaciales. Pero no siempre el cuerpo propio es el punto cero de sus coordenadas. Su epicentro se relativiza en la socialización y en referencia a los espacios de los otros. La intersubjetividad y el contexto colectivo descentran el punto egocéntrico. ¿Dónde estoy? No siempre significa el lugar que ocupa mi cuerpo. Cuando nos dirigimos a un objeto en un determinado espacio, nuestro punto cero ya no es nuestro cuerpo, sino aquello que perseguimos. Buscar una persona es convertirla en el centro de orientación.

La experiencia del presidiario está, en algún sentido, siempre dividida: está adentro de la cárcel y afuera. Como le ocurría a Herman Wallace, el activista negro preso de por vida en el Centro Penitenciario de Luisiana, a quien Jackie Sumell, una artista de Brooklyn, acompañó por carta y con algunas visitas esporádicas en los últimos años de su vida. La artista y el preso construyeron juntos una casa imaginaria a la que llamaron La Casa de Herman, en ella habitaba también este hombre capturado en una celda de 2 x 3 metros, en confinamiento solitario por cerca de treinta años. La relación con Sumell le permitió imaginar ese otro espacio y su cuerpo, de alguna forma, no solo habitó la prisión, sino también tuvo la experiencia imaginaria de ese lugar ansiado⁶.

⁴ Cerca de 100 millones de células nerviosas entre las estructuras musculares de los tubos digestivos, que, además, liberan neurotransmisores para regular inteligentemente la liberación de toxinas y la asimilación de nutrientes.

⁵ Las viejas y despectivas metáforas de «piensa con el estómago» han de revalorarse en este nuevo contexto.

⁶ Pero el lugar añorado fue, sin duda, también un recordatorio de las limitaciones y oclusiones que, sobre su cuerpo, aplicaba el mismo Estado racista

Diverso signo emocional y axiológico pueden tener las situaciones sociales en las que el cuerpo propio no tiene el eje central del espacio, sino una posición periférica. La atención del grupo familiar sobre un pariente que acaba de accidentarse, o en torno a un bebé recién nacido, define la centralidad del otro y la contingencia propia. Prácticamente, ninguna situación –ni siquiera de manera rotunda en las primeras etapas de adquisición de la motricidad– es totalmente autocentrada porque para asir un objeto, para ver mejor un punto en el cielo, para tocar la mano de otra persona, debo partir de mi cuerpo, pero también desdoblarme hacia el cuerpo de lo otro y del otro, de tal manera que, más bien, vivimos en un complejo mundo espacial policéntrico definido según complejas articulaciones intencionales y socioculturales⁷.

CUERPO DUAL, CUERPO PANDÉMICO

La situación del cuerpo en la pandemia remite a las improntas modernistas de la dualidad cuerpo/conciencia. El llamado profiláctico-institucional a la reclusión supone, en términos cognitivos, productivos y comunicacionales, que se puede trabajar solo con la cabeza, o que, en las sociedades modernas tardías, el nodo de la productividad es básicamente *no-informacional* y, por ello, realizable como conciencias conectadas a redes virtuales. Aunque la economía de hoy sabe muy bien que la actividad económica no es solo un flujo en redes cibernéticas, como tienden a suponer algunas visiones de la sociedad

que, en el siglo XIX, oprimía a los esclavos negros que trabajaban en las plantaciones de algodón. La prisión se asienta justamente en el mismo sitio que estaban las plantaciones, y hoy la mayoría de los presos son personas negras, como lo fueron, en su tiempo, los trabajadores esclavos.

⁷ La adquisición del lenguaje ocupa una posición significativa en este proceso: aquí/allá; sobre/debajo; a la derecha/a la izquierda; delante/detrás: son categorías clave para el posicionamiento de sí y de lo otro, que no solo tienen implicaciones de coordinación espacial, sino también de delimitación del campo de la propia psique. Los deícticos, quizás tanto como los pronombres, definen el espacio del «yo» ante el «tú», como ha mostrado Émile Benveniste (2004).

de la información⁸; la política procura sobrellevar este tiempo de colapso sanitario convocando a la reducción de la acción-cuerpo y al llamado a la acción-cerebro en casa. En realidad, esta exhortación no se dirige a todos los cuerpos porque la mayoría de ellos solo pueden fincar su acción laboral en espacios no domésticos: talleres, fábricas, comercios, calles.

En el primer trimestre del 2020, la mayor parte de las ocupaciones de las personas, en México, radicó en actividades de transformación, comercio, agricultura o servicios personales –58.7 % del total de la población ocupada⁹– y, en el grupo restante, destacan cuerpos ocupados en la construcción, el turismo, el transporte o las actividades extractivas, las cuales tampoco pueden realizarse en las parcelas de la *domoi*. Característicamente, los cuerpos llamados a la contención domiciliaria son cuerpos a proteger: aquellos que por educación o por herencia económica tienen funciones menos, o nada, apegadas al trabajo directo con materiales de transformación o en procesos de manipulación y venta de mercancías. Los cuerpos más desprovistos –en el campo de las clases y sectores de trabajadores motrices, agrícolas y urbano-callejeros– quedan a la intemperie del riesgo del contagio, *so pena* de perder el sustento económico.

Una cínica impronta cae sobre los pobres en la pandemia: si sales de casa para trabajar corres el riesgo de contagiarte y no sobrevivir; si no sales, no trabajas y, de todas formas, no sobrevivirás. Las cuotas de contagio y muerte por SARS-CoV-2, en México, según las condiciones económicas de la población, muestran claramente que son los pobres quienes han sufrido las peores consecuencias. En la zona conurbada de la Ciudad de México y el Estado de México, son las zonas de Iztapalapa, Ecatepec y Nezahualcóyotl (Gobierno de la Ciudad de México, 2021; Secretaría de Salud del Estado de México, 2021). Las que proveen la mayoría de las víctimas; a nivel nacional, también son los municipios industriales de altas concentraciones de trabajadores y obreros, así como las zonas comerciales urbano-populares las que

⁸ El primer lugar, como la empresa más grande del mundo por su capitalización bursátil, se disputa entre una empresa energética y una informática: Aramco de Arabia Saudí, y Apple de Estados Unidos.

⁹ Según cifras de la Encuesta Nacional de Ocupación y Empleo (2020).

tienen mayor número de contagios, enfermos graves y muertes (según datos de la Secretaría de Salud del Estado de México, 2021).

Los cuerpos de infantes y jóvenes experimentan una sentencia análoga: aprender no es cuestión de cuerpo, sino de mente. Por ello, no hay problema en sustituir los espacios físicos de escuelas y universidades, en que dichos cuerpos se mueven e interactúan —experimentan, tocan y son tocados—, por espacios virtuales en los que las clases, los talleres y los ejercicios son actividades noseológicas de mentes que hablan a mentes en cuerpos inertes: pantallas de *zoom* o *teams*, programas de televisión, series educativas de YouTube, sistemas de Google, interfaces y dispositivos para la intención cerebral, para la cognición puramente formalista y discursiva; *coimplicación* entre los sistemas virtuales y la contención pandémica del cuerpo que ha resultado especialmente exitosa, como si hubiese cierto principio de sincronización, de coinerencia ya preexistente antes de este momento.

¿Es modernista la concepción del sujeto cibernético?, ¿sujeto de intencionalidad puramente mental, capaz de sobreponerse o, incluso, suprimir cualquier intencionalidad corpórea? ¿Es casual el vínculo entre el triunfo del capitalismo financiero e informacional de nuestro tiempo y las estrategias corporativas e institucionales de abordaje de la pandemia contemporánea? Capitalismo financiero y capitalismo informacional comparten un rasgo nuclear: *ambos generan plusvalía con los procesos de virtualización*. Del dinero monetario —en papel y en metal— al dinero bancario —que multiplica el dinero monetario en dinero bursátil—, y de este al dinero virtual de la especulación puramente financiera —que en algún punto se desprende de la cadena de sustentación—, se produce una operación de valorización que requiere, cada vez menos, del referente o de la fuente de valorización. Del monetario, que representa un valor mineral, al dinero virtual, queda muy poco de la referencia en la que se finca su valor. Se ha perdido el sentido de la representación. La presión capitalista por minar las bancas centrales regionales o las bancas centrales nacionales no obedece, obviamente, a la democratización de los sistemas financieros, sino a la posibilidad de establecer bancas corporativas autónomas que no tengan que obedecer a la vigilancia estatal o supraestatal de sustentación del valor nominal en valor tangible, sino

que puedan llegar al punto de generar valor netamente performático: valor económico sobre su pura operación de segregación autocrática. Estaríamos, así, en el culmen del capitalismo: un dispositivo que produce valor sin producir nada y sin representar nada¹⁰.

CUERPO VIRTUAL

La confluencia entre logos institucional pandémico y capitalismo cibernético parece imponer el descarte tanto del cuerpo como del valor de referencia, considerados innecesarios en última instancia para la generación del acto cognitivo o productivo, pero también supuestos como soslayables para el acto social, para la sinergia sensible, incluso, para la experiencia afectiva y erótica. El cuerpo-intención es lo cancelado, y lo que se despliega es el entimema imposible de que, en nosotros, hay una separación ya dada entre nuestro ser como mentes y nuestro ser como cuerpos, de tal forma que lo determinante sería ser mentes cognitivas y productivas, antes que cuerpos –negados aquí como intencionalidad cárnica–. Sin embargo, sabemos que la intencionalidad no es una residencia situada en una parte del cuerpo. Somos más bien constitución corpóreo-intencional, por lo cual la fragmentación implícita en el entimema de la telepresencia implica no una supuesta dualidad del ser ya presente en su naturaleza, sino la realización misma de una operación de cercenamiento. Dicho desmembramiento apuesta por suprimir el cuerpo para mantener los esquemas de productividad económica, cognitiva y pulsional, no obstante la proliferación del virus causada por las lógicas de depredación del modelo capitalista moderno (Lizarazo, 2020)¹¹. Productividad tam-

¹⁰ No podemos dejar de pensar en lo que esto significa como contraparte de la lucha contra la representación que casi todo el pensamiento deconstruccionista y postmetafísico ha desplegado: quizás la lucha contra la representación implique, en una irónica paradoja, la validación de las formas más enérgicas y totalizadoras de la metafísica. Una metafísica capaz de imponer, por sí sola, su configuración de las cosas, dado que ha superado cualquier llamado a la representación.

¹¹ Entre el proceso sociohistórico que produjo la pandemia y la solución cibertécnica que la modernidad ha inventado, hay una misma concepción y

bién pulsional porque la necesidad de sinergia y contacto del cuerpo propio con otros ha desembocado en una demanda sin precedentes, tanto de los vínculos virtuales, por medio de redes sociales, como de sistemas de entretenimiento –entre-tener es tener algo *con otro*–, que estaría buscando llenar la ansiedad de contacto, experiencia dérmica y sentido de acompañamiento que justamente las corporaciones del capitalismo cibernético sustituyen mediante la inmersión imperfecta en la narratividad visual y la comunicación vía chat.

El entinema telepresencial que apuesta por productividad y fruición reticentes de cuerpo ejerce un bucle, una paradoja sobre el cuerpo: lo retiene, pero, a la vez, lo extraña. Cuerpo retenido a su despliegue en el espacio, cuerpo imposibilitado del contacto con otros, cuerpo negado, pero, al mismo tiempo, cuerpo reclamado como instancia de necesidad que se realiza como sucedáneos de cuerpos del otro, como experiencias de ansiedad aliviadas mediante la fantasía siempre incompleta y abierta del servicio comunicativo e informático. A otro nivel, la misma paradoja de cuerpo/no-cuerpo aparece en la tensión economía-política que señalamos previamente: cuerpo de producción económica –industrial, agrícola, comercial– exigido a realizar sus labores para permitir el proceso de extracción de plusvalía/cuerpo capturado políticamente, encerrado para evitar el máximo colapso sanitario. Son los cuerpos –mayoritariamente de las personas pobres– los que soportan sobre sí esta contradicción, y son ellos los que, a su manera, –eligiendo en disyuntivas trágicas– deben encarar –no resolver– la paradoja¹².

una misma actitud: suponer que no somos animales (y que en ello el cuerpo humano, diferencial, es esencialmente reconvertible por la técnica) y creer que estamos por encima de sus condiciones (por eso podemos depredar a todos los otros, a todo ser vivo que no sea nosotros, como si no hubiesen consecuencias).

¹² Quizás la explicación general del *Homo sacer*, planteada por Giorgio Agamben (2006), pueda tener algo de aplicación aquí: justo pueden devenir de alguna manera en *Homo sacer* porque viven sobre sí la confluencia imposible de ser y no ser cuerpos políticos –es decir, cuerpos que cuentan–; para que cuenten como cuerpos económicos –que sean productivos–, deben no serlo como cuerpos políticos –es decir, que no se les proteja–, y para ser cuerpos políticos –es decir, que decidan por su cuenta protegerse–, deben dejar de ser cuerpos económicos –tendrán que resignarse al desempleo y la inanición económica.

La retracción del espacio, la sensación de incompletud y el estado ansioso garantizan el retorno, una y otra vez, a un nuevo consumo, a nuevos episodios de fantasía de inclusión y de contacto realizables solo como una dermis que se pliega sobre sí misma. Usando la remisión Deleuze-Guattari, y poniéndose un poco a contrapelo de su concepción siempre creadora del deseo, lo que el capitalismo cibernético aprovecha y logra es intensificar la falta, generarla para producir su sucedáneo y ofertarlo. Cuerpo extrañado, cuerpo fuente de dolor y de deseo dispuestos como sistema de intensificación de lo que falta al ser. El capitalismo cibernético produce la falta que permite la generación de formas imperfectas de satisfacción como retornos virtuales de esos cuerpos ausentes que, justamente, constituye el producto que este capitalismo oferta. La oferta imperfecta garantiza un retorno de demanda que nunca termina, y, por lo tanto, el establecimiento de una fuente de plusvalía permanente y también creciente –ilusión virtual del cuerpo propio y del otro, fantasía de coligación, sensación de sincronía social [...]–.

Usando la contrapartida de Deleuze-Guattari ante la cura psicoanalítica del Edipo –el Edipo nunca es curado– y, por ello, su sentencia de «curarse de la cura», quizás hoy podemos decir que la nostalgia de cuerpo ha sido tomada por el capitalismo cibernético como lo asible-inasible por medio del avatar o del cuerpo digital propio y del otro, experimentados en su gravedad: no solo la lúdica del autodiseño, la fluidez y la proliferación en múltiples, sino especialmente el drama de la alienación y de la imposibilidad del contacto dérmico y corporal. Lo demandado hoy, en nuestras condiciones, sería *curarse de la cura*. Dos operaciones realiza, así, el capitalismo cibernético –esta cura sin cura–: *a)* instigar la adaptación a producir sin cuerpo, es decir, apostar por desplazar al territorio digital el mayor número de acciones y quizás el esquema completo del trabajo –control digital de los procesos, desplazamiento de costos en instalaciones y energías de la producción a los trabajadores, encabalgamiento de los tiempos laborales en los tiempos vitales, atenuación de las potencias de sublevación de los cuerpos otrora congregados–, y *b)* disponer de un cuerpo-objeto cada vez más recluso y escaso de contactos físicos con otros y, por ello, más necesitado de sucedáneos de cuerpo: un *cuerpo carente* que copa casi todo su tiempo conectado a redes que extraen de su

necesidad la mayor plusvalía de consumo. Una paradoja propia hace sede aquí: contención del cuerpo del consumidor y exacerbación del cuerpo discursivo que los sistemas imaginarios ofrecen e imponen como norma de competencia entre los cuerpos en redes. Alta eroticidad de todo tipo de cuerpos: en los deportes, en los espectáculos, en la publicidad, en el ocio, incluso, en la política..., pero restricción de acceso erótico a otros cuerpos para producir su intensificación erótico-virtual. La paradoja corpórea como fuente de extracción de valor (Lizarazo, 2021).

¿Qué significa un sujeto sin cuerpo? En la sociedad medieval y hasta en parte de la renacentista, los sistemas autoritarios configurados en la lógica institucional de las alianzas monárquico-religiosas produjeron sujetos que negaban su cuerpo por la presión de la culpa que el espíritu ejercía sobre este –discursivamente *sujetos sin cuerpo*–, y por la insignificancia que sus cuerpos tenían en contraste con los cuerpos de los que contaban –los nobles y sus linajes–. Este no-cuerpo era la base de la doble potencia religioso-nobiliaria; para la primera, porque instauraba la partícula de todo el sistema de lo sagrado: los individuos no contaban como cuerpos, sino como almas y, en términos políticos, solo sobre estas se sustentaba la estructura metafísica que llegaba a las partes altas: jerarcas religiosos y papado, e, incluso, más arriba: al numen divino. Para la segunda potencia, porque las condiciones de sometimiento, de *ser-solo-en-función-del-amo*, requerían cuerpos banales que resultaran para el propio individuo ajustables a la máxima docilidad: disponibles como propiedad de otros.

En el capitalismo cibernético de lo que se trata es de la sustitución de cuerpos cárnicos por cuerpos virtuales, justo porque el médium de realización de dicho capitalismo halla en la digitalidad las mejores condiciones para una segregación sin precedentes de plusvalía tanto en la posición productiva como de consumo. Esta alta rentabilidad exige, entonces, que los sujetos entren en el ciberespacio y que su vida se distienda plenamente en ella. La posibilidad de absorción total del sujeto en el ciberespacio capitalista demanda intensamente el cuerpo virtual: principio de garantía de desconexión de las dependencias exógenas a la red. El ancla fundamental al territorio no-red es el cuerpo cárnico con sus necesidades, condiciones y apetencias. La disposición de los individuos para reconvertir su cuerpo cárnico como

cuerpo virtual constituye, así, una de las principales demandas estratégicas del capitalismo cibernético, y la persistencia del cuerpo cárnico, uno de sus obstáculos.

EL SHOCK DEL CUERPO

Es irreductible el shock del detenimiento, de la captura en la que el cuerpo se encuentra, no obstante la conatividad del discurso institucional o profiláctico; no obstante la inexorabilidad anunciada de diversos discursos teóricos –tanto conservadores como progresistas– que sentencian el fin de la vida social y su irreductible porvenir tecnodigital; no obstante las pretendidas condiciones tecnocientíficas contemporáneas que, en el devenir en cuerpos cada vez más tecnológicos, nos harían casi dioses. La realidad es que somos cuerpo-carne y, aunque podamos desplegar experiencias, gestiones y sinergias virtuales o digitales, el retorno de nuestra carnicidad, la persistencia de nuestra organicidad y la pregnancia de nuestro cuerpo sensacional son irreductibles.

La pandemia de la COVID-19 no solo ha mostrado la facticidad de la reconversión digital de una buena parte de las operaciones de gestión económica, educativa y comunicacional de la sociedad contemporánea –algo en lo que se ha reparado insistente y prolijamente–, sino también, y esto es lo que ahora debe enfatizarse, el hondo trastorno que produce la inmovilización del cuerpo, la contención del contacto físico entre las personas y la reducción de nuestras posibilidades de acción y movimiento en el espacio. Estos tres ejes experienciales trastornados es lo que llamo el *cuerpo extrañado*, en su doble sentido: ansiar lo que se ha perdido y el sentimiento de enrarecimiento, desorden y trastorno que implica su actual situación. En su forma más dramática, es extrañamiento de los cuerpos de parientes y amigos cercanos fallecidos por las consecuencias graves del contagio de SARS-CoV-2, o de quienes, padeciendo otros males, han sido deficientemente atendidos dada la centralización que la pandemia ha acarreado en todos los sistemas de salud, o de quienes, atendiendo a los enfermos, se han contagiado. Cuerpos extrañados también de quienes, habiendo sobrevivido, han quedado con lesiones significa-

tivas. Pero el extrañamiento más transversal –casi global– del cuerpo es el que sobreviene en la doble forma: cuerpo propio trastornado y cuerpo del otro retenido o reticente.

Mi cuerpo trastornado fundamentalmente por la sustracción de espacio que sobre él se ejerce. Previamente se mostró la conexión entre la disminución del dominio del espacio en el cuerpo enfermo y la disminución obligada –autónoma o heterónoma– de los cuerpos durante la pandemia. La sustracción del espacio constituye una forma de delimitación y reducción del ser mismo; en tanto que ser cuerpo es ser espacio y el espacio no está constituido solo como el distendido en el cuerpo, sino que implica el espacio en el que el cuerpo se distiende. Aunque se promulgue una distinción entre cuerpo-espacio y cuerpo-en-espacio –bajo el modo, por ejemplo, de espacio-interno y espacio-externo–, allí se da una continuidad. La experiencia dérmico-muscular permite la constatación de los objetos que topa –las protuberancias de las piedras o la lenidad de la silla en que estamos sentados– y constituye, simultáneamente, la constatación de nuestra propia piel, de nuestra musculatura. Sin el «espacio externo» no hay «espacio interno» y viceversa, y no solo por razones perceptivas, sino, principalmente, por razones físicas: sin espacio el cuerpo-espacio es imposible. Solo en el espacio es posible el ser espacial. No hay más espacio que la estructura de relaciones complejas entre cuerpos-espacios y sus intervalos. Lo que opera en los cuerpos durante las condiciones extendidas de la contención pandémica es, entonces, una suerte de retención del ser y contracción de sus condiciones de flujo, de su devenir-espacio que se experimenta como pérdida y zozobra.

Esta contracción del espacio se produce en una densa discursividad social de razonamientos e improntas de su aceptación –aceptar la reducción sobre sí por distintos argumentos, el más radical: evitar la muerte–, pero también de promesas de su liberación o recuperación tras un largo lapso de reclusión. La promesa institucional, mediática, mítica y social de la salvación por la vacuna tiene diversas superficies simbólicas de registro: desde los viacrucis de flujo de la información científica –cercadas por *fake news* y teorías negacionistas– hasta las experiencias psicológicas de sacrificio y recompensa bajo la espera del retorno del paraíso perdido; que, en realidad, no fue paradisiaco y no lo será más que para muy pocos. Hay, entonces, una zona heteróclita de

redes de simbolización de la experiencia que se producen en torno al hilo narrativo de la curva de contagio y sus posibilidades de remisión.

El trastorno de cuerpo no solo opera como reducción de la movilidad, sino como reducción del aire, la luz solar y otros elementos en entornos abiertos. El cuerpo carente de dichas dotaciones que, dependiendo las condiciones de habituación previa a todo ello, se experimenta más o menos como forma de mutilación, pero esta mutilación es menor o mayor, dependiendo de las condiciones socioeconómicas de los cuerpos referidos –en confortables casas dotadas de jardines y albercas o en espacios minúsculos, carentes y hacinados–. El cuerpo fragmentado como cuerpo propio extrañado es el cuerpo establecido institucionalmente ante la pandemia y también es, de alguna forma, un cuerpo-expectativa para la pospandemia (por ejemplo, en su devenir avatar digital para el trabajo y para el placer).

Sin embargo, el extrañamiento es principalmente del *cuerpo del otro*. El otro en su amplio abanico de proximidad: desde la otredad lejana y desconocida hasta el otro cercano y amado. El otro lejano, con quien tenemos solo encuentro casual o quien forma parte del anónimo con el que topamos a diario, especialmente en la vida urbana –la gente–, aparece alterado en la forma de quien desaparece de nuestro paisaje –porque la impronta radica en evitar los espacios donde el otro proliferante y estructurador figuraba como marco de nuestra socialidad– o de quien, apareciendo, lleva el rostro de lo anómalo y amenazante como en la basta iconografía de los espacios saturados –mercados, playas, zonas comerciales–, mostrados por el periodismo o las redes sociales como señal de la indolencia pública y la ineficacia oficial. *Otredad-marco* podemos llamarle, en tanto que forma parte de las multitudes que constituyen el ambiente público que ordinariamente experimentamos en las sociedades modernas –las multitudes en el metro, en las calles, en los almacenes, en las universidades y centros de trabajo– y que tienen una doble función en la experiencia; son aquellos que otorgan la certeza de nuestra vida societaria: esos otros que, al igual que nosotros, están sometidos a los mismos principios estructurales generales de la economía, la cultura y la política, congéneres sociales y biológicos susceptibles de análogos padecimientos y fragilidades, pero también de la misma continuidad de lo social, de una especie de corporalidad difusa pero común: el cuerpo de lo

social, donde, en ciertas condiciones, nos trocamos por otros tanto en posibilidades como en riesgos. Pero que también tienen la función de la potencialidad del vínculo. Están allí, en su lejanía-marco, pero representan la posibilidad de aproximación, de acercamiento, según el cual siempre está abierta para nosotros una nueva relación, una amistad, una compañía, un nuevo colega de trabajo o de actividad, hasta un afecto posible, la posibilidad de transfiguración del otro-marco en otro-vínculo, en una otredad con la cual estableceríamos, así, un nuevo régimen de contacto.

El extrañamiento de la otredad durante la pandemia reviste la forma de la retención, incluso, de la función marco de esos otros, porque lo solicitado es la desintegración de las concentraciones, de tal manera que su condición de marco se virtualice como una especie de modelo disgregado y flotante de sujetos puros remitidos a mónadas cada vez más distanciadas y sin núcleos. Las concentraciones pasarían, ahora, a las formas virtuales ofertadas por las estructuras posmediales: Twitter, Facebook, Instragram. Concentraciones de cuerpos sin cuerpos. Concentraciones sometidas a los principios de sinergia de dichas plataformas. Pero la sociedad, de una u otra manera, se resiste a la totalización de dicho desplazamiento y de dicha transfiguración. Si, por una parte, se intensifican las aglomeraciones virtuales, por otra, cada vez que hay oportunidad, cada vez que se permite una ocasional apertura o se baja el nivel del semáforo epidemiológico –por descenso de la curva de contagio, por presión de la economía o por necesidades de la popularidad política–, las multitudes retornan tomándose todos los lugares posibles; regresan con su rotunda carnicidad a los espacios cosustanciales. Los sitios se llenan, las agendas proliferan, los contactos se multiplican. Las multitudes se encuentran en la tensión entre la impronta reclusoria y la fuerza de retorno de sus cuerpos. El espacio se enfrenta a la tensión entre la moral de la contención y la necesidad del contacto cárnico.

Sin embargo, el otro también es el cercano: amistades, parientes, amores, colegas..., la compleja y variada pléyade de cuerpos con los cuales nuestro cuerpo embona, conecta, intercambia, especialmente, los cuerpos con los cuales nuestro cuerpo se define, se experimenta y se complementa afectivamente. El extrañamiento más intenso de la pandemia quizá consiste en la imposibilidad de tocar, de abrazar, de contactar, en diversos grados de intimidad, los cuerpos amados. Ante

ello, la estrategia que principalmente ha desplegado lo social ha sido la de mantenerse en racimos, sustentar cierta unidad a partir de los cuerpos que ordinariamente habitan la misma burbuja. Tal vez no aplique mejor que en este caso la noción de Bourdieu sobre el «efecto de cuerpo». Las personas remitidas en un mismo sitio están configuradas como si estuviesen enfundadas en una misma piel. La piel-casa, que como veremos más adelante, no implica necesariamente adecuación o armonía orgánica. Ello funciona sobre un principio de exclusión o restricción con otros cuerpos cercanos emocionalmente, pero que habitan espacios distintos. Este es el lado que quizás más se ha enunciado tanto en el discurso social como en buena parte de la retórica publicitaria de estos tiempos: extrañar el cuerpo de los padres o los abuelos, el cuerpo de los amigos o el cuerpo de los amantes.

En la publicidad, dicha nostalgia de cuerpo se elabora como promesa de reencuentro, ligada a las marcas o como principio de sucedáneo dado por los productos –saborear los platillos con la sazón de la madre, hacer videoconferencias con los abuelos, disfrutar a distancia el café de la misma marca, etcétera–. El cuerpo es sede de deseos, apetencias de tocar y ser tocado, urgencia de reconfortarse con abrazos y contactos, fuente de comunicaciones –no solo el saludo de manos, sino todo un repertorio culturalmente organizado de gestos de contacto con múltiples significados–, pero, especialmente, principio de circulación de energías emocionales y afectivas que, en las condiciones de reticencia de los cuerpos, constituye una forma de cercenamiento. Sustraer el abrazo, el beso, la caricia de las personas que nos resultan importantes tiene, en ciertas condiciones, las implicaciones emocionales de formas de mutilación y fragmentación. Los psicólogos llaman *hospitalismo* al retraso o, incluso, a la parálisis del crecimiento psicofísico de los bebés y los niños cuando carecen de las caricias y los contactos afectivos con padres y parientes significativos, pero dicha dotación de contacto es tan estructural para los infantes como para los adultos. El abrazo expresa significados de amistad, solidaridad o cuidado. Aunque lo más sustantivo de la gama de contactos corporales no está en los mensajes que transmiten, no es una cuestión semiótica, sino de experiencias y flujos de energía. La experiencia de ser reconfortado o aliviado por un abrazo no proviene de una significación, sino de una energía que circula entre los cuerpos. Por eso,

hay siempre una desventaja, una pérdida en el contacto remoto o en la conexión digital que no podrá solventar dicha falta.

Las investigaciones sobre contactos entre cuerpos en sistemas de inmersión en realidad virtual registran el señalamiento de carencia y de imposibilidad de igualar la experiencia del contacto cárnico con otros –en particular, cuando se trata del avatar de alguien significativo con quien no se tiene contacto hace tiempo–. En el ámbito de las comunicaciones digitales ordinarias –las que sostienen parte de la socialidad en el contexto de la pandemia–, la situación es mucho más carente. Hoy proliferan las plataformas y los sistemas de comunicación digital como principio de sustitución del encuentro físico. Aunque en términos funcionales dichos soportes han permitido una operación fluida del abanico amplio de prácticas sociales, no hay forma de desconocer que del otro se recibe muy poco: remisión abstracta o reducción casi a un esquema. Durante el transcurso del encuentro y especialmente al final, queda la impresión de incompletud.

Si, de un lado, hemos convenido e, incluso, nos hemos habituado a esta comunicación reductiva, dadas las exigencias de la pandemia, del otro, es patente la fragmentación del cuerpo a solo un busto bastante deflacionado –en un retorno digital a la impronta del retrato–. En realidad, es menos que ello porque asistimos a una interpretación digital de la captura electrónica de la luz que emitimos en ciertas condiciones, bustos de deficiente definición, dados en interrupciones y «congelamientos» reiterados, con mayor precariedad e impresión de yerro, según el grado de periferia regional a la que pertenecemos –porque en los países periféricos la conectividad es de baja densidad y de alta inestabilidad– y a la condición económica en la que nos encontramos. Entre más pobre se es, más miserables los sistemas de conexión –algunos estudiantes de universidades públicas en México, durante los semestres escolares de la pandemia, apenas tenían datos celulares para un par de clases– y más precarios sus dispositivos –computadoras con bajísima capacidad de procesamiento o teléfonos móviles desechables–. Incluso, la solución digital no pudo aplicarse en México para atender la educación básica, dado el miserable abastecimiento informático de la mayoría de la población. Las clases a distancia durante la pandemia se anclan en el modelo de enseñanza por televisión propio de la década de 1970 y no en la cibercultura contemporánea.

LA CASA Y EL CUERPO

El poema de Watanabe, citado en el epígrafe, hace un enlace crucial: «mi casa es biológica», nos dice. Entre su cuerpo y su casa no asistimos a una relación de objeto contenido en un contenedor. La casa es «membranosa y viva», respira y palpita con él. Es una especie de cuerpo prolongado o de simbiosis cuerpo-casa vivencialmente constatada. No debe pasar desapercibido que *Cosas del cuerpo* es un libro publicado por el poeta peruano después de haber sido operado doblemente de cáncer pulmonar y de experimentar la reclusión postoperatoria en su «pulposo tercer piso» (Watanabe, 1999). Recluido en casa por la fragilidad de sus pulmones, vive una situación análoga a nuestros cuerpos retraídos por la pandemia, y con la amenaza sobre el sistema respiratorio como una espada de Damocles. En ambos casos, la casa es más que puro objeto contenedor dispuesto al albergue, y adquiere, quizá, su verdadera condición de continuidad de los cuerpos que en ella habitan.

La continuidad cuerpo-casa aparece en su gama de sentidos: desde la ductilidad de movernos en ella y dominarla, como hacemos con nuestro cuerpo, enfatizando la autonomía y el control que profesamos, hasta la experiencia de sus limitaciones y fragmentaciones, de su reticencia y su reclusión: cuerpos recluidos extrañando cuerpos amados ausentes; cuerpos en sincronización con otros expresando la significación de la casa como refugio, como espacio de intimidad y mismidad, como sitios de protección y arraigo. La casa, en este sentido, estaría significada y sentida como espacio en el que el ser realiza y satisface sus apremios fundamentales: el descanso y la regeneración, la alimentación y la sexualidad, la afectividad y la compañía (Tuan, 2001; Bachelard, 2000).

Los lugares no son solo espacio físico-geométrico, sino recintos fenoménicos tramados y significados por las vidas que en ellos yacen o transitan. En los lugares, podríamos decir, se despliegan tramas afectivas y se organizan flujos emocionales, pero estas redes no necesariamente cargan experiencias y sentimientos positivos o apolíneos. La casa tiene, en la pandemia, por lo general, una significación ambigua, porque significa recinto de seguridad frente al riesgo del exterior, pero, a la vez, en ella está implicado el encierro. Refugio

y resguardo ante la amenaza del contagio, y simultáneamente aislamiento y renuncia.

Esta ambigüedad vivencial tiene su raíz en la particular condición del riesgo que pone en juego esta pandemia. Yi-Fu Tuan ha señalado que el miedo o el temor, además de las causas individualmente vividas como amenazantes, tiene también una objetivación en el espacio. El medio puede cargar sentidos amenazantes. Dicha amenaza proviene de que, en tal ambiente, hay un elemento que produce el riesgo. Los animales, dice Tuan, lo enfrentan o huyen. El retorno a casa es nuestra forma de huir. El elemento nocivo produce alarma, pero también produce ansiedad. Esta es la parte más interesante en el análisis de Tuan: «La ansiedad es un presentimiento de peligro cuando nada en el entorno inmediato puede identificarse como peligroso» (Tuan, 1979: 5). El espacio externo a nuestra *domoi* no presenta, visiblemente, un riesgo patente en esta pandemia. Nadie puede percibir el virus en las superficies o en los cuerpos de los posibles portadores —a menos que la enfermedad haya avanzado sustantivamente y, entonces, no se perciba el virus, sino sus consecuencias en el cuerpo—.

En su apariencia, el espacio-mundo es el mismo. La invisibilidad e intangibilidad del virus, su facilidad de transmisión y su potencial de circulación aérea producen un extrañamiento del espacio conocido. Ese es, quizá, el punto: lo conocido deviene, no obstante, su aparente continuidad, en algo desconocido y anómalo. La ansiedad, entonces, adquiere densidad por este trastorno bajo la forma de una «sensación difusa de pavor», que justamente radica en la dificultad de fijar un objeto amenazante específico. El paisaje ordinario deviene como «paisaje de miedo» (Tuan, 1979: 6). Ese miedo está radicado, según Tuan, en la sensación de colapso del mundo y en la impresión de que algunas fuerzas malignas lo pueblan con una voluntad propia. La pandemia es el contexto claro para dar cuenta de esta doble sensación; por una parte, la transfiguración del mundo en sus elementos clave: las relaciones sociales e intersubjetivas trastornadas, el espacio enrarecido, el tiempo colapsado y las gestiones ordinarias obstaculizadas o desplazadas. Un colapso. Por otra, hoy vivimos la impresión del virus como una suerte de malignidad imaginada con voluntad propia y, a veces, representada como una intencionalidad. Las caricaturas, los memes y demás comunicaciones, especialmente de tipo gráfico, representan

al virus como un pequeño monstruo esférico y puntiforme con avidez salvaje por devorar personas. Las imágenes lo figuran en múltiples escenas y narrativas, tomando ciudades y países, dominando el mundo. Esta dominación global ejerce un elemento adicional en la ansiedad contemporánea: la impresión de que no hay un lugar al cual «escapar» para estar a salvo, lo que convoca los imaginarios y narrativas apocalípticas de la contaminación o la devastación global profusamente elaborados por el cine y la literatura.

El imaginario público, en los meses en que inició la esperada vacunación, comenzó a elaborar el proceso como la confrontación entre el virus-monstruoso y la vacuna. La figuración de una suerte de *ser-vacu-
na* antropomorfo o a veces encarnada en médicos y demás personal de salud. De inmediato, la historia pasó de la *diégesis* de un monstruo soberano a la lucha entre el bien y el mal. La vacunación, por su parte, ha implicado una experiencia vicaria: por un lado, la esperanza en la cura elaborada con las narrativas del combate y, por otro, la grave impresión de insuficiencia, tanto por los procesos de rebrote como por las dificultades del proceso de cura: la monumental tarea de vacunar millones de personas con infraestructuras incapaces de solventar tales objetivos en un tiempo que se experimenta como interminable. Así, la ansiedad no logra solventarse con el anuncio del proceso de vacunación y puede generar cierta desesperación de una colectividad que percibe la tensión entre mayor cercanía de la promesa de cura y, simultáneamente, mayor intensidad en el riesgo y el colapso.

Se mencionó antes que la casa se vive como un refugio, como espacio de resguardo ante la amenaza del virus. Sin embargo, esta representación es relativa, en primer lugar, porque en la casa, en menor o mayor medida, se experimentan fisuras, resquicios de ingreso, riesgos de entrada y contaminación. El exterior nunca puede mantenerse a raya, dada la inevitable gestión de los suministros, la sobrevivencia y las irreductibles necesidades de ingreso y retorno de las personas. Las casas son porosas o los límites entre casa/no-casa, en algún punto, son difusos. Pero, en términos más sustantivos, esto sucede porque el supuesto de la casa como espacio de seguridad y confianza es relativo. Para muchas personas, la casa no significa un espacio seguro. En ella, más bien, se experimentan violencias de diverso tipo y en distintas intensidades: desde el maltrato infantil y la pederastia

hasta la violencia contra las mujeres que puede llegar al feminicidio, pasando por núcleos familiares con alta irascibilidad y confrontación.

La *casa* es una categoría usada múltiplemente, pero poco analizada. La topología misma de *casa* rebasa los espacios de habitación a los que la mayoría de la población tiene acceso. La figuración arquitectónica imaginaria de la casa se hace añicos ante la realidad de los minúsculos apartamentos de los multifamiliares, de las vecindades o de los terrenos de invasión donde los habitáculos de clanes familiares completos apenas si tienen muros. Pero, especialmente, las significaciones de armonía, cariño y protección son una ironía en espacios de violencia acendrada, conflicto permanente y condiciones de alta marginación económica.

Con categorías como los «espacios de desaparición» de Pamela Colombo o «necrolugar» de Carolina Meloni, se da cuenta de la huella y reconversión del espacio que operó en el terrorismo de Estado de la dictadura argentina en las décadas de 1970 y 1980 (Colombo, 2017; Meloni, 2019), esa experiencia y esa significación de los lugares como espacios de destrucción, desaparición y muerte. La pandemia agrega a la experiencia de agresión y vulnerabilidad que viven las personas en condiciones análogas¹³ la desarticulación del alivio relativo que implican la fuga o los momentos fuera de casa. La disyuntiva se vuelve trágica: soportar la agresión adentro o ponerse a la intemperie de la pandemia; sumada al conjunto de agresiones que, de por sí, depara para los más vulnerables el espacio público.

Quizás esta percepción compleja de la vinculación cuerpo-casa-espacio social no sea tan específica, y algo de ella resuene como marca silenciosa en el movimiento de reconversión espacio-cuerpo que subyace al proceso de montaje global del capitalismo cibernético, tal como hemos expuesto: el juego de ilusiones y deseos de espacios paradójicos que tensan la relación entre espacios-fácticos –al mismo tiempo retraídos y marcados por el miedo– y espacios-virtuales luminiscentes cargados de la ilusión de la presencia. Con la conexión entre el sistema penitenciario y la promesa poética del espacio que se suscitó

¹³ En países como México o Colombia, por ejemplo, las poblaciones más pobres y marginales viven tanto la violencia del narcotráfico como la agresión y el asedio de las fuerzas policíacas y militares (Lizarazo y Paniagua, 2018).

en el cuerpo de Herman Wallace, tendríamos todos como principio: cuerpos reclusos de manera simultánea en una facticidad regresiva y sueño poético de espacio en una virtualidad extendida, pero capturada por el capitalismo cibernético.

POR UN RETORNO DEL CUERPO

Con categorías como «retorno a la normalidad» o «nueva normalidad», medios y sociedad han procurado figurar y encaminarse a una forma de reparación del quiebre que este elongado momento ha generado a la población global. «Nueva normalidad» presenta claramente dos planos de sentido: el primero se refiere a la expectativa –cargada de significados emocionales de nostalgia y consuelo– de rehacer los espacios de convivencia social, de operación de la economía y, especialmente, de recuperación de las posibilidades de contacto físico entre los cuerpos. El segundo alude, a su vez, a que tal categorización pone en juego un plano de significados que repara en las adecuaciones, los cambios y las consecuencias que la experiencia vivida y las condiciones generadas por la pandemia han puesto en juego. Esta segunda dimensión del significado es más ambigua que la primera, y tiende a desdibujarse. No hay claridad ni institucional ni social sobre lo que implica ni, menos aún, sobre el compromiso de redefinición que reclama.

La nueva normalidad planetaria se parece mucho a una especie de impulso de regresión, una conciencia colectiva que escamotea encarar lo que produjo este colapso. Nueva normalidad tal vez sea normalizar lo anómalo y sobrevolar a un retorno acrítico y sin consecuencias –como si eso fuese posible–. La marca de lo prepandémico y lo pospandémico tendrá distintos grados de registro en la memoria social y, en realidad, lo esperado sería que quedara una huella sustantiva en la memoria pública, una cicatriz, aunque, en verdad, se sospecha que, con los años, será principalmente anecdótica, más que un parteaguas de nuestras decisiones como colectivo humano global.

En todo caso, y como un esfuerzo de prefiguración ansiosa de evitar la ingenuidad, es posible identificar tres ejes –no totalizadores ni exhaustivos, solo tentativos– en los que un retorno social habría de

reparar para establecer un camino nuevo –no una «nueva normalidad», dado que no queda claro cuál es la norma, especialmente, en un mundo que en sus condiciones prepanidémicas rebozaba de irresponsabilidad humana, de violencias y de injusticias– en el que el recuerdo es tan relevante como la necesidad de generar acuerdos entre lo que, aún con cierta inocencia, podríamos llamar humanidad global.

1. Reconocimiento de los procesos y las concepciones humanas que desataron el estado de colapso

Excepto por mentalidades como las del expresidente Trump, antes de la pandemia teníamos clara la íntima conexión entre cambio climático, desastre ecológico y lógicas dominantes de desarrollo tecnológico, industrial y económico de la sociedad contemporánea. Sabíamos que hay una tensión evidente –en realidad, una contradicción– entre los esquemas de producción sin límites, la voráGINE del consumo, la producción ilimitada de deshechos y basura, y las posibilidades de sustentación de los finísimos y complejos equilibrios ecológicos de la vida planetaria (IPCC, 2007; Dutta, 2017). Zoonólogos y ecologistas de diversas partes del mundo han mostrado que la pandemia no es un azar, que está conectada con las concepciones y las formas en que los seres humanos hemos organizado nuestra vida: la sociedad ejerciendo continuamente una presión al mundo natural para extractarle, sin medida, sus energías y ocupar, sin límite, el espacio y las posibilidades de sobrevivencia de otras especies (Quammen, 2013). En otra parte, se llamó a esta actitud esencialmente depredadora *humanismo autoritario* y, con ello, nos referimos a una concepción y una praxis humana que ha sido dominante en la cultura moderna y que, a la luz del balance histórico que hoy podríamos hacer, ha implicado globalmente un colapso de dicha arrogante modernidad. La posibilidad de plantearse y emprender un camino nuevo implica, justamente, un esfuerzo institucional y social por reconocer –con base en el conocimiento ecológico, los estudios tecnológicos y una ciencia económica no comprometida con el capital, sino con el campo de la vida– las condiciones, decisiones y modelos que han producido la presente crisis. No se puede salir de un colapso si no se entienden, a fondo, las razones que lo produjeron.

Dicho reconocimiento no debe detenerse en el nivel más inmediato de sus causalidades, no puede orbitar solo en torno a la cuestión de la insuficiencia de las infraestructuras de investigación sobre los virus y las formas de encararlos, o de la fragilidad de las estructuras de prevención y atención médica y de salubridad a nivel global. Por debajo de ese nivel, se encuentra la pregunta crítica –en el sentido kantiano– de qué condiciones de posibilidad subyacen en esta perpetración. Si el reconocimiento se detiene en la interrogación por las condiciones para responder a la crisis, el camino posible se cancela. Ya no operaría como comprensión, sino como alianza con el olvido y la ignorancia. Este quizás es el riesgo más grave del momento actual: asumir la vacuna como el final del episodio y retornemos, como si nada hubiese ocurrido, a una «nueva normalidad» ciega y desmemoriada.

El riesgo fundamental de la inoculación masiva de la vacuna radica en el relato concomitante que pueda ser generado en la conciencia mediática, política y social. La predominancia de un relato ecológico optimista que suponga superados los riesgos y compatible la política económica, la cultura de consumo y la relación con el ambiente, hoy, dominantes, con una nueva normalidad restitutiva. Pero debemos comprender que la inmunización global no cerrará el problema porque la cuestión va más allá del color del tapiz que pongamos a un campo de la vida agredido, depredado y con señales claras de agotamiento. La pregunta que guía las posibilidades de un reconocimiento más cabal es la que inquiriere por las condiciones históricas que producen una humanidad capaz de generar los procesos de su propia aniquilación y suponer que puede seguir por la misma ruta de depredación y destrucción del campo de la vida.

Las cúpulas políticas globales cuentan con asesoramiento suficiente de especialistas que han planteado claramente los riesgos y las implicaciones de los modelos vigentes; en el campo científico ecológico, hay una producción continua de información que señala el deterioro de los fundamentos de la sobrevivencia ecológica de nuestro planeta, pero los sistemas enunciativos y las rutas de acción política institucional dominantes no dan recibo de tal conocimiento. La generación contemporánea está al filo de decidir si deja a las siguientes un planeta en el que puedan vivir. Las señales que tenemos muestran que no se ha asumido a fondo lo que ello significa y que probablemente

la decisión –decidimos también cuando no decidimos– sea la de dejar un planeta a punto de volverse inhóspito. Si lo que ha producido este estado de cosas es justamente la concepción y los modelos globales de economía, implantación tecnológica y política establecidos en un trayecto histórico de hegemonía y arrogancia depredadora, es precisamente ese el asunto que hay que encarar y reencaminar.

Posiblemente, lo que el nuevo contexto plantea es la disyuntiva entre una imbricación de poderes político-económicos que no se perfilan *a hacer nada* –aunque tengan acceso privilegiado a la mejor información científica al respecto– y una sociedad que tendrá que tomar la decisión de hacerlo –teniendo información confusa, escasa, asediada por *fake news* y con poca educación científica–. La cuestión de fondo, asumida sin acicalamientos ni atenuantes, es que la sobrevivencia ecológica de nuestro planeta es incompatible con el esquema civilizatorio del capitalismo, tanto como la incompatibilidad entre respeto a la heterogeneidad humana, a las posibilidades de la convivencia no violenta y el colonialismo o el patriarcado depredador. En su forma más directa y elemental, un sistema de organización y generación de lo social para el cual *todo otro* solo vale en tanto mercantilizable y fuente de extracción de plusvalía, un sistema para el cual *el otro* es siempre la diferencia menoscabada sobre la cual se afirma un solipsismo delirante, es un sistema, una forma civilizatoria, incompatible con la sobrevivencia ambiental y social; lo fue durante mucho tiempo, pero ahora *ya no puede ser*.

Hoy, en el umbral de sustento de la estructura geofísica y biológica del planeta al que pertenecemos, lo social está en el límite. Múltiples señales en congresos internacionales, en estudios interdisciplinarios, en movimientos ecologistas y ambientalistas de todo calado han señalado, han advertido con gran anticipación que llegaríamos a este punto. En términos globales, podríamos decir, parafraseando el título de la novela de Gabriel García Márquez, que estamos –que hemos estado durante casi un siglo– ante la crónica de una muerte anunciada. Tristemente, podemos decir que, como en la crónica, no se tomaron las decisiones que ello requería, y en la vida posficcional, más bien, las cosas –por decisión de los poderes corporativos y políticos neoliberales que dominan el planeta– corren en dirección de la aniquilación de las bases de la sobrevivencia. Por eso, la primera cuestión que

concita seriamente la pospandemia es la clarificación social, a nivel global, del profundo significado ambiental y humano de lo ocurrido, el reconocimiento de que esta pandemia es una más –no la única, no la última y no la principal– de las claras señales de yerro civilizatorio en el que nos encontramos. Es un signo que se acumula en el variado y amplio discurso de científicos y activistas ambientales, pero también del decir silencioso y en otra lengua, con el que el propio planeta que habitamos nos habla. Ese lenguaje del aumento de la temperatura, de la desgarradura de la piel del ozono, del descongelamiento polar, de la desaparición brutal de cientos de especies –el exterminio diario de los otros–, del cerco a los polinizadores, de la desecación de cientos de ríos, lagos y humedales, etc., ese lenguaje que la ciencia podrá traducir y ese lenguaje de la poesía, de la narrativa, del documental, de la acción social, de la comunicación comprometida en redes, que deberá hacer visible esa palabra científica y esa palabra de la Tierra para que podamos, aún, pensar en la factibilidad de otros caminos. Una vez clarificado, dialogado, asumido en toda su gravedad y amplitud, habremos de preguntarnos seriamente: ¿Qué vamos a hacer al respecto?

2. La urgencia de una nueva racionalidad económico-política

*La idea de un mercado que se regula a sí mismo...
no podía existir de forma duradera sin aniquilar
la sustancia humana y la naturaleza de la sociedad,
sin destruir al hombre y sin transformar
su ecosistema en un desierto.*

Karl Polanyi

«¿Qué vamos a hacer al respecto?». Como quizás ante cualquier pregunta, no hay, aquí, una prefiguración de hierro que defina un destino. Tampoco es una pregunta que apele al conjunto abstracto –a veces invocado por necesidad– de la humanidad global contemporánea. Los ancestrales pueblos amazónicos hacen algo al respecto, quizá, desde sus orígenes, y es algo muy sintonizado, en general, con la actitud de

las diversas sociedades indígenas. La sobrevivencia de las amazonas se debe fundamentalmente a su pertinaz resistencia y a su profunda concepción de que su cuerpo se halla entrelazado con el cuerpo de la selva¹⁴. Si no fuera por ello, la selva hubiese desaparecido bajo la rapaz voracidad de la ambición neoliberal. Esos pueblos no están esperando para hacer algo al respecto, ya lo han hecho y lo hacen ahora, aunque cada vez con más obstáculos y agresiones en contra.

Tal vez una de las cuestiones más infames de lo que ahora experimentamos globalmente es que esta crisis ambiental acelerada en los últimos decenios es el resultado de una pleonexía neoliberal incontenible, de una ambición ciega que ha beneficiado a las élites globales, a los países occidentales ricos, y ha cargado los costos, el desastres ambiental y humano sobre las poblaciones del Sur, sobre las regiones pauperizadas, sobre esos pueblos indígenas que están dando la batalla para sustentar la tierra. Es una paradoja: las fuerzas y las potencias colonizadoras y capitalistas que han producido el desastre ambiental son las que están más protegidas ante sus implicaciones, mientras que los pueblos y culturas que lo han encarado, y a las que debemos buena parte de la sobrevivencia del planeta común, son las que enfrentan la miseria y el dolor producido por la debacle ambiental.

En el caso de la cura inmunitaria por las diversas vacunas contra la COVID-19, la cuestión está a la vista de todos: las poblaciones que primero fueron vacunadas, las que acaparan la inmensa mayoría de los recursos de inmunización, son las mismas que han producido y se han beneficiado con el esquema de depredación ambiental que está en la base de este colapso. Los mismos pueblos que padecieron la violencia mayúscula de la colonización y de la modernización capitalista

¹⁴ El pueblo yakuna habita la región aleña del río Mirití en la Amazonía colombiana. Piensa que cada lugar del mundo tiene un pueblo que crece en él para cuidarlo y conocerlo; por esta razón, lo que nosotros consideramos plantas, animales o suelos no son, para ellos, seres disfóricos o subordinados de lo humano. Estamos en un fino tramado de interconexiones ante el cual debemos producir un conocimiento que sustente nuestro trabajo para contribuir al equilibrio. Ninguna de las partes puede acumular la energía que fluye entre todas o estropearla. Con la noción de «jardín de lo comestible» (la *chacra*) las cosas quedan claras: las personas que ahora comen plantas serán plantas que otros comerán.

son los vacunados en último lugar –y son también los que han recibido los peores golpes de la pandemia–.

Hoy, las migraciones masivas en el mundo no son solo el resultado de conflictos armados –que, en casi ningún caso, obedecen a causas locales, sino que están alineados a tensiones geopolíticas que involucran poderes de escala global–; buena parte de ellas responden a trastornos climáticos que afectan las formas de sobrevivencia y trabajo de los más pobres. Millones de personas están padeciendo recurrentes desastres ambientales de origen industrial para los cuales las infraestructuras y las posibilidades de sus gobiernos locales son totalmente insuficientes.

El cambio climático no significa lo mismo para Inglaterra que para Bangladesh. Inglaterra, Estados Unidos, Japón, sus corporativos, los corporativos globales y los gobiernos más poderosos del mundo son los que han impuesto los modelos económicos que han propiciado la escala mayúscula de la destrucción de la vida en el planeta. Son poblaciones de países como estos las que han tenido los mayores beneficios en infraestructuras, servicios, ingreso per cápita, salud, educación, etc., y no los habitantes de Bangladesh, de Guatemala o de Burundi. Son los países más poderosos los que han producido el cambio climático, son sus poblaciones las que se han beneficiado de los frutos que ha generado la depredación que está en su base, mientras que las poblaciones de los países más pobres del mundo han recibido las peores consecuencias de dicho colapso ambiental, y las han padecido más brutales por el enriquecimiento de los corporativos y los poderes que han impuesto tales modelos. En Estados Unidos y Europa, habita 17% de la población mundial, pero concentran 60 % de la riqueza global; esa minoría consume cerca de 70 % de los recursos del planeta (*Global Wealth Report 2018*, que elabora Credit Suisse Research Institute).

Ante esta violencia al planeta, las iniciativas y los esfuerzos más notables no han provenido de los gobiernos ni de sus conexiones corporativas; la búsqueda de soluciones no ha prevenido de los políticos profesionales. Además de los pueblos indígenas y de las organizaciones campesinas que han luchado contra los taladores de bosques o contra la codicia de las corporaciones de comercialización del agua o los recursos silvestres, múltiples movimientos ecologistas han de-

safiado la pleonexía capitalista y su cofradía con las élites políticas¹⁵. En la década de 1970, estos movimientos lograron la adopción de las primeras leyes de control del uso de pesticidas –como el DDT– o la realización de convenciones internacionales para regular el comercio de especies amenazadas. La intensa lucha desarrollada en la década de 1980 se cristalizó en el Protocolo de Montreal de 1987, que definió el control de las sustancias químicas que destruyen la capa de ozono¹⁶. Lo que debemos tener claro y lo que debe comunicarse a la sociedad contemporánea es que, detrás de todas las convenciones multilaterales por el ambiente y frente al calentamiento global –como la del 93 por la Diversidad Biológica, el Protocolo de Kioto del 97 o el acuerdo climático de París en el 2015–, están las luchas, las presiones y las movilizaciones de grupos sociales organizados, de científicos movilizadas que señalan la necesidad de limitar la voracidad y detener la destrucción de las delicadas membranas que sustentan la vida¹⁷. No es la política institucional y gubernamental la que ha generado esos acuerdos, es, más bien, la fuerza política de los movimientos sociales

¹⁵ La conexión y la protección política explica el poder y la expansión ilimitada de las corporaciones. No son esferas separadas como el discurso modernista pretende. Dicho poder corporativo se erige gracias al periódico rescate económico, a la financiación estatal de investigación tecnológica, a la dotación de infraestructuras a gran escala, a la protección a los monopolios, a las garantías de mercados y a muchos otros instrumentos que la política económica ha inventado.

¹⁶ En el 2019, millones de jóvenes de 130 países se indignaron por la inacción de los gobiernos del mundo ante el cambio climático y la destrucción de la Tierra. Empezamos a percibirnos globalmente como especie amenazada.

¹⁷ Muchas de estas luchas provienen de organizaciones que comprenden que la defensa de la Tierra es la misma que la defensa de su sobrevivencia económica, y que ello exige una racionalidad alterna. Es el caso del Grupo de Acción por el Biobío (Chile), el Movimiento Narmada Bachao Andolan (India), el Consejo de Pueblos Unidos por la Defensa del Río Verde (México), la coalición contra la represa de Bakun (Malasia) o las comunidades de Guerrero contra la construcción de la presa hidroeléctrica de La Parota. Estas organizaciones también comprenden que dicha lucha tiene raigambre local, pero sentido e identidad global, como lo muestran redes internacionales como el Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, la Red Latinoamericana contra las Presas y por los Ríos, sus Comunidades y el Agua (REDLAR) o el Movimiento de Pueblos Ambientalmente Afectados

ambientales la que ha logrado, a contrapelo de esos poderes, contener un poco el ecocidio e introducir cierta racionalidad en esta máquina ciega. Si no fuera por esas luchas las cosas, estarían peor.

No es este el contexto para discutir la definición del nuevo modelo político-económico que las sociedades contemporáneas requieren para encarar consecuentemente el profundo significado del colapso pandémico del SARS-CoV-2, pero resulta claro que dicha redefinición constituye la cuestión más urgente que lo acontecido demanda. No sabemos si será la propuesta de la economía azul de Gunter Pauli, el Green New Deal de Jeremy Riffkin con su confianza en la capacidad de la internet para sobreponer una *economía del compartir* –acceso en lugar de propiedad, redes en lugar de mercados, regeneración en lugar de productividad– a las economías de la acumulación y la privatización¹⁸ y su pronóstico del tránsito estructural de las energías fósiles a energías renovables; no sabemos si provendrá de la capacidad de las teorías de la bioeconomía, la economía ecológica y la economía neoinstitucional para proponer racionalidades económicas alternas al capitalismo (Carpintero, 2006; Barkin y Rosas, 2006; Aguilera y Alcántara, 1994; Leff, 2004), pero una cuestión resulta clara, y esta constituye, talvez, un hilo de Ariadna: el actual modelo neoliberal corporativo y su rearticulación en las lógicas del capitalismo cibernético no tiene en su estructura ningún elemento que considere los riesgos humanos y ambientales producidos por el socavamiento de las estructuras de la vida del planeta. No hay, en él, ninguna interrogación por las implicaciones de su sistema de obtención de valor, dado que se trata de una máquina cuya única finalidad es la generación creciente de dicha plusvalía, y cualquier otra consideración le resulta un factor de minado de su código genético. En sus finalidades, no está ni la vida humana, ni la vida de la naturaleza.

A la luz de una conciencia social y humana decantada e histórica, resulta sobrecogedor el hecho de que las diversas sociedades planetarias hayan asumido dicho modelo y hayamos desembocado en su totalización. La vida humana y la naturaleza son, para dicho modelo,

¹⁸ Pensamos que las señales de la captura capitalista de la cibernética son sustantivas y matizan el optimismo informático de Riffkin, como el de muchos de los teóricos progresistas en torno a internet y las redes digitales.

medios para la obtención de su finalidad. Dicha finalidad solo es la generación de plusvalía que acumula como capital y la acumulación de capital que genera plusvalía. Su dispositivo rueda interminablemente en esta relación biunívoca en un movimiento sordo y omnímodo. El giro preciso implicará, entonces, la construcción de modelos que rompan esa inercia suicida, o, en otros términos más básicos, que la vida humana y de la naturaleza no sea el medio para la acumulación de capital, sino que la generación de valor lo sea para el fin de generar una vida social y ambiental digna de vivirse —emulando a Herbert Marcuse cuando indicaba los valores de un modelo alternativo—. Nada secundaria es en ello la necesaria renovación de las ciencias económicas definidas ya no por sus improntas matemáticas ciegas, por sus categorías como la eficiencia de la productividad o el lucro de la propiedad individual, sino por criterios que reúnen saberes provenientes de la historia, la geografía, la antropología o la ética, y saberes ecológicos, biológicos y ambientales. Necesitamos recuperar el saber económico extraviado en su servilismo corporativo o, francamente, coludido en la corrupción financiera y puesto en una nueva lógica aliada de la economía social y la ecología.

El episodio del crack económico de 2008, causado por la ambición sin límites de las industrias financieras de Wall Street, mostró una dimensión sutil, pero de alta gravedad: la corrupción de la otra industria, la industria académica de las conveniencias en que se han convertido varios de los centros de investigación y de prominentes profesores de las universidades más poderosas del mundo. Producción de argumentos, generación de estudios a conveniencia, venta de legitimidad, suministro de plataformas teóricas y de modelos útiles son el rostro visible, por ejemplo, en la ingente producción del discurso disponible en debates públicos y políticos para fundamentar los beneficios de la desregulación y, luego, para defender a los ejecutivos criminales de las empresas financieras y bursátiles que fueron procesados cuando cayó el sistema internacional y se pudo apreciar el tamaño del oprobio¹⁹.

¹⁹ En la década de 1980, ilustres investigadores del campo de la economía comenzaron la defensa de la desregulación, definieron la política económica norteamericana y, con ello, contagiaron al mundo de la misma lógica. Ninguno

3. ¿Otra cibernética?

En la década de 1990, cuando el paradigma de la sociedad de la información y los procesos de digitalización cargaban aún cierto significado utópico, las ideas se planteaban en un sentido teleológico. Nicholas Negroponte (1996) encomiaba el paso del mundo de los átomos al de los bits, y pronosticaba un destino inexorablemente digital. Hoy, la transfiguración tecnocibernética del mundo, por el despliegue social de las redes y por la fuerza de totalización económica y política de los corporativos contemporáneos, está imbricada con una compleja densidad cultural en la que figura la expectativa de la transfiguración digital del mundo frente a su ocaso. Junto con la diégesis de los mitos de futuro –en la forma de las múltiples narrativas modernas de la evolución técnica de la vida–, prolifera, en formas narrativas y entimemáticas, el sentido de que la cibernización es realmente una solución ante el proceso de inhospitalidad creciente del planeta. Las raíces de

de ellos indicó los riesgos de la crisis económica que se avecinaba, incluso, en la década de 2000, mantuvieron su terca defensa de los modelos desregulados después de la debacle. En Estados Unidos, los profesores de más renombre mantienen sus plazas universitarias, trabajan para los organismos del Estado y transitan como asesores de los corporativos. Una suerte de circuito de privilegios y corrupción. El diáfano documental de Charles Ferguson, *Inside Job*, muestra como Martin Feldstein, destacado profesor de Economía de Harvard fue el asesor económico clave de Ronald Reagan como diseñador principal de la desregulación; fue parte, también, del directorio de AIG desde 1998 hasta 2009, donde obtuvo millones de dólares por sus servicios. No es distinto el caso de Laura Tyson, profesora de la universidad de California, directora del Consejo de Asesores Económicos y del Consejo Económico Nacional durante el gobierno de Clinton y, después, parte del directorio de Morgan Stanley, donde obtenía 350 000 dólares al año. Ruth Simmons, presidenta de Brawn University, ganó 300 000 dólares al año en el directorio de Goldman Sachs; Leri Sommers, secretario del Tesoro en USA y pieza clave en la desregulación de derivados, se volvió presidente de Harvard University en 2001, donde ganó millones de dólares asesorando bancos privados y fondos de inversión. El documental de Ferguson muestra con claridad que se trata de un sistema de operación de beneficios corruptos academia-función pública-industria financiera (Ferguson, 2010), operando en un contexto académico ciego ante tal improbidad moral y epistemológica.

esta concepción, aunque muy antiguas²⁰, tienen su expresión filosófica en el movimiento posmodernista de las décadas de 1970 y 1980, y alcanzaron su imagen en la obra de Jean Baudrillard.

El filósofo francés proyectó la idea de que la cultura contemporánea, potenciada tecnológicamente, constituye una suerte de segunda capa hipersignica sobre la esfera simbólica propia de la cultura. Una sobresignicidad o hipersignicidad autotélica, desgajada de referencia y generativa, capaz de producir sobre el vacío su propia ontología. «La imagen es el reflejo de una realidad básica» (Baudrillard, 1978), con esto, iniciaba una ristra que buscaba señalar la pulverización del compromiso signico con el mundo. «La imagen enmascara y pervierte la realidad básica», con ello indicaba el segundo momento de esta zaga icónica de pérdida de la inocencia –en su desprendimiento del mundo clásico al revelarse la capacidad de la imagen para mentir–. «La imagen señala la ausencia de una realidad básica», propia del mundo moderno en el cual la imagen se distiende masivamente, destituyendo el aura tal como anunciara Walter Benjamin; y por fin, «el simulacro de la propia imagen», donde ya no hay relación con realidad alguna, donde los límites entre la representación y la realidad se derrumban, y no viene al caso la diferencia entre los signos y su referencia: el simulacro devora el mundo y produce su propio topos, su ciberespacio en el que ya la idea de representación no tiene sentido. Es un nuevo *regnum simulcaral* –ya no semiótico– de potente hipersignicidad autotélica desplegada hoy –es algo que Baudrillard no conoció– no solo en las interfases de límpidas pantallas, sino particularmente en los aditamentos corpóreos. No es un régimen de significantes, como algún lacanianismo podría suponer, porque el significante, en algún punto, enlaza significaciones y las significaciones no dejan de requerir, como *punctum*, sus referencias –su necesidad de objeto–. Se trata de signos neoreales. No son

²⁰ El sueño de superación de las limitaciones humanas por la técnica se expresa en mitos antiguos –como el relato de las alas de Ícaro y Dédalo en la cultura griega o la balsa solar de Ra en la cultura egipcia–, en el Renacimiento –donde se formula la radical aspiración de sobreponerse a las limitaciones de una sociedad sometida a la naturaleza mediante la construcción de lo que los renacentistas denominaron «una morada digna para el hombre»– y moderadamente en vanguardias como el futurismo.

signos traslúcidos, sino densos, opacos, casi orgánicos. Una neorganicidad de orden técnico.

La *precesión de los simulacros* revienta toda relación con el objeto porque el simulacro es *somático*: ya no hay intelección terciada por un lenguaje extracorpóreo, sino experiencia viva y total de la cosa sobre su ausencia²¹. Cosa en el cuerpo, en ausencia de la propia cosa. Fatalidad semiótica invertida: porque no estamos ya ante el símbolo que abarca todo real –como en la señal de Roland Barthes cuando planteaba la semiotización fatal del mundo por la cultura–, sino ante lo neoreal engendrado por el simulacro. Se trata de la inmersión virtual tan íntegra perceptivamente que ya no tiene el objetivo de engañar los sentidos, sino de absorberlos en el sistema cibernético, probablemente aquello que Paul Virilio llamó el «no-lugar de las tecnologías teletópicas». Un extraño y familiar mundo que ofertaría una experiencia virtual del mundo controlado y elegido por las ilusiones de cada usuario. Espacio hiperreal capaz de superar el espacio al producir su experiencia plena sobre el vacío, incluso, en lógica ciberpunk, como la elisión del propio cuerpo y su sustitución virtual en ondas ya no electromagnéticas –como en las utopías ciberpunk–, sino ciberdigitales.

Sin embargo, si el propio cuerpo puede sintetizarse, también puede hacerse lo mismo con el cuerpo del otro, en un proceso de estilización, refiguración, sustitución por el clon virtual elegido. El otro deleuziano que abre y da constancia de la extensión del mundo, resulta colapsado, comprimido a la proyección propia del deseo de otro que no se plantea ya el trayecto a su mirada, sino que la produce a partir

²¹ Nada hay de representación en ellos, no deben su estatuto a la carga de un sentido sobre una mediación material arbitraria, una sustancia significativa que no dejaría duda de la diferencia entre la cosa y su representación. Dos dislocamientos fundamentales preservan la cosa de su disolución en el signo: la inmaterialidad del concepto y la corpuscularidad del soporte de la representación; en la palabra, por ejemplo, la constancia de que un sonido porta una noción que interpreta la cosa en un trayecto cultural e histórico, es decir, en un lenguaje. En los hipersignos no hay remisiones ni resonancias: la experiencia tecnosignica que ponen en juego es envolvente e inmersiva. Más que usar el signo en una enunciación o un silogismo que hable de cosas (lenguaje-objeto) o que hable sobre los propios signos (meta-lenguajes), el hipersigno convoca un acontecimiento de experiencia en el que la persona se precipita o se enfunda; y en ello hay cierta experiencia de disolución.

de la oquedad de la mirada propia. Pero la *precesión de los simulacros* de Baudrillard está en una doble relación con Jorge Luis Borges²²: se funda en la metáfora de los cartógrafos del lejano imperio que construyeron un mapa tan grande como el territorio y, a la vez, interpreta que el relato resulta insuficiente. Es así porque para Baudrillard ahora las cosas no comienzan en un territorio del que emergerá un mapa que, en la hipótesis de Borges, proyecta un enigma sobre el estatuto del territorio, sino que, en realidad, no hay más que mapa. De dicho mapa, ha planteado Baudrillard, emerge ya no lo real, sino lo hiperreal, neomundo en el que los fantasmas orgánicos son el punto de partida. Aunque probablemente el filósofo, maestro de la retórica filosófica, incurre en un doble error de retórica porque, en primer lugar, al leer a Borges, no interpreta el poema como metáfora, sino como literalidad; y en segundo, porque desestima que, al final de la historia, «las generaciones siguientes» encontraron que ese dilatado mapa era inútil, y lo dejaron, en ruinas, sometido a las inclemencias del tiempo. El mapa quedó, en pedazos, sobre *el territorio*. No hay aserción ni deserción del mapa, lo que hay en Borges es la *anunciación* de una paradoja. Baudrillard ignora la paradoja para afirmar solo uno de sus cuernos.

En el océano hiperreal podríamos alcanzar la inmersión total, bajo modelos de *telepresencia*, piel artificial plagada de sensores nanotecnológicos, sistemas holoacústicos y lentes lenticulares que impactan su láser directamente sobre la retina: presencia *plena* sobre la nada; experiencia realista del mundo, alta definición de las formas, nitidez inimaginada en las líneas, los volúmenes y los colores de las cosas. El cuerpo del otro en toda su complejidad, en sus pliegues más íntimos, examinado por nuestros apéndices cibernéticos sobre la nada. Podremos tocarnos mutuamente aunque nuestros cuerpos estén físicamente separados por continentes²³. Podremos tocar e interactuar con un otro

²² Baudrillard se fundamenta en el célebre cuento de Borges «Del rigor en la ciencia».

²³ Tanto la imaginación literaria y cinematográfica como la fantasía social han identificado en las posibilidades de la sexualidad virtual y tecnológica uno de los nodos del potencial de interacción sin contacto entre los cuerpos humanos o de contactos humano-robóticos. Pero no es cuestión hipotética, hay un mercado para ello que promete ser cada vez más robusto y, naturalmente, una veta notable para las corporaciones. Llaman *sexnología* al campo de la

inexistente que puede regresarnos afectos e inteligencia. Podremos contemplar, en un efecto tridimensional y en constante reconfiguración, según nuestros movimientos, los más hermosos paisajes, las cascadas más vívidas imaginadas, los lagos, y las cuencas más embriagantes²⁴. Como los inmortales de Borges, podremos reaccionar ante la monotonía y el entumecimiento con la sensación del líquido primordial corriendo por nuestro rostro bajo la lluvia virtual porque, entonces, la sentiremos en toda *su eléctrica verdad*. Podremos tocar el agua de los ríos y sentir su temperatura y su textura..., *pero no podremos beberla*. El agua magnífica se secará en nuestra boca como un puño de arena. Su cristalina dulzura se tornará en aire, en evanescencia y resaca irremediables.

tecnología sexual en la que el sexo virtual mediante *sexting* parece primitivo. Uno de los pronósticos de Future of Sex es que, para el 2027, será posible la conexión cerebral de estimulación erótica con personas remotas a través de dispositivos ultratecnológicos. Estimulación mutua sin contacto físico. La *sextech* se avecina como campo factible y altamente rentable: realidad aumentada que permite escenarios interactivos, clones eróticos, hologramas de alta definición, incluso, dispositivos en la piel para guardar una memoria de los esquemas de estimulación personalmente preferidos para ser replicados mediante controles en el *smartphone* conectado, a su vez, al *blowbot* —un vibrador sincronizado con los movimientos de los videos o con participantes a distancia—. Otros dispositivos prometedores para la industria son los trajes hápticos capaces de dotar de impulsos erógenos: Ora 3, un estimulador oral femenino con potencial de operar de forma remota, y, en términos más sustitutivos, los robots sexuales que, desde el 2010, vienen desarrollándose: Roxxy en el 2010, Harmony en 2017, creada por Reall Doll, y para las mujeres heterosexuales Henry, un androide de Realbotix, el cual cuenta con pene regulable y diseño según preferencia raciales, que se pronostica para ventas a mediano plazo.

²⁴ La implantación y extensión social de la combinación realidad virtual/realidad aumentada constituye un proceso creciente que, después del congelamiento que vivió desde la década de 1980, se pronostica como un campo altamente rentable y transformador. No solo se trata del ámbito del entretenimiento en el que asociaciones como Zero Latency, HP y Microsoft avanzan en la tercera generación de realidad virtual con gráfica 5K y sonido envolvente para grupos jugando en lugares remotos, sino de proyectos como el de la hotelera Marriot, que empieza a ofrecer turismo anticipatorio —experimentar previamente el lugar a ser visitado— o sustitutorio —visitando las playas de Hawái o el Supertree Grove de Singapur—. Es una tendencia que abarca prácticamente todos los campos económicos: la industria, la medicina, la educación y las comunicaciones.

La paradoja que Borges advierte se instala en un mundo capaz de producir la más intensa, viva y hermosa percepción del agua en una realidad en la que el agua se agota, y su evaporación resuena, con fuerza, dejando en ruinas la telepresencia, quebrando la autopoiesis y la autofagia del simulacro. No nos sustraeremos a la paradoja: ninguna cinematografía hiperreal, ninguna holografía hipersensoria o filosofía del hiperefectorio cubrirá este faltante; este filo de la realidad que cortará las finas telas nanotecnológicas. No hay más remedio que encarar el asunto, el dilema extraño entre la experiencia virtual del agua y la *cura* de agua que el mundo requiere.

En 2000 la revista *Fortune* decía: «El agua promete ser, en el siglo XXI, lo que el petróleo fue en el siglo XX: una preciada mercancía que determina la riqueza de las naciones»; hoy sabemos que en eso se convirtió el agua, pero no para determinar la riqueza de las naciones, sino de las corporaciones. Cada semana mueren 42 mil personas por enfermedades relacionadas con la escasez y la mala calidad del agua; 2 600 millones carecen de inodoro y 1 100 millones de seres humanos en el mundo no tienen acceso al agua potable. En México y América Latina, cerca de 77 millones de habitantes no tienen abastecimiento de agua potable, en particular, las poblaciones indígenas y de las zonas rurales de México, El Salvador, Perú y Guatemala. Los más afectados son los pueblos pobres, por una razón sencilla: el agua de nuestro mundo se privatiza aceleradamente y sus propietarios ya no son las sociedades, sino las transnacionales. Según el Banco Mundial, la venta de agua embotellada produce ganancias anuales de 8 mil billones de dólares. ¿Los beneficiados? Vivendi, Suez, Monsanto, Coca-Cola, RWE o Nestlé²⁵. Malí depende del río Níger, pero su caudal ha disminuido y se ha contaminado de tal forma que está

²⁵ Es sabido que J. Anthony Allan, del King's College de Londres, mostró que para producir una bolsa de papas fritas se requieren 180 litros de agua, porque esto es imposible sin el regadío de la planta o el consumo propio de los procesos industriales que implican su elaboración, empaquetado y transporte. La masa de agua detrás de una hamburguesa es de casi 2 400 litros, mientras que un pantalón de mezclilla consume 10 mil litros en su fabricación. Sin embargo, vivimos aún en un mundo que no se pregunta cuánta agua se utiliza para producir lo que consume, aunque cada vez sea más superfluo e innecesario.

en los límites de un desastre ambiental. La mitad de la población de Nigeria no tiene acceso al agua potable. Diariamente, caravanas de mujeres recorren vastas regiones bajo un sol abrazador para encontrar un agua medianamente idónea para el consumo. Las Naciones Unidas han vaticinado que, en los próximos veinticinco años, el acceso al agua será una de las principales causas de conflictos y guerras en África. El caudal sagrado del río Ganges se ha reducido de tal forma que los manglares y pantanos de Bangladesh corren el riesgo de secarse, sus aguas muestran concentraciones riesgosas de arsénico y sus riberas se hayan sometidas a un proceso de deforestación inclemente que aumenta el riesgo de su desecamiento. El mar de Aral fue, alguna vez, el cuarto lago más grande del mundo, una de las regiones más fértiles del planeta. Hoy, es un desierto tóxico en el corazón de Asia Central. El agua virtual es un elixir experiencial, pero el cuerpo sin agua fallece antes del quinto día o se intoxica si está envenenada.

La cuestión no es si la tecnosociedad contemporánea puede, en los lapsos adecuados y con los capitales pertinentes, producir la extensión de los modelos de virtualización del mundo y la sustitución de cuerpos físicos por cuerpos digitales, sino la paradoja acuciante de que, al mismo tiempo, está produciendo la progresiva destrucción de las bases de la vida²⁶. Un agua potable cada vez más exigua y un

²⁶ Para sobrevivir al cambio climático, las plantas y animales tienen dos posibilidades: adaptarse o desplazarse. La velocidad del cambio climático propio del antropoceno hace casi imposible que se adapten en tan poco tiempo; la alternativa del desplazamiento también les está vedada. La sociedad humana no se contiene, al contrario, no deja de expandirse: ciudades y colonias en el campo, infraestructuras turísticas en zonas exóticas, carreteras atravesando bosques y selvas, represas cortando ríos, regiones industriales desplazando territorios silvestres. Las especies desaparecen de los lugares en que su vida rebotaba. El estudio de Mark Urban, «Accelerating Extinction Risk from Climate Change» (2015), indicó que hoy una de cada seis especies está en peligro de extinción como consecuencia del cambio climático. En la medida en que el planeta se calienta, las especies corren hacia los polos buscando tierras más frescas, y los animales marinos procuran sumergirse a zonas marinas más profundas. Esto implica un trastorno significativo. También los animales viven lo que aquí se ha dado por llamar el «cuerpo extrañado». En la tundra canadiense, los pequeños zorros del ártico deben ahora enfrentarse con los zorros rojos que habitaban zonas menos frías, los cuales son más grandes. Con el cambio climático

agua virtual cada vez más nítida y vívida. No es un asunto de alternativas ni de supresiones de alguno de los lados del dilema. No se trata de una paradoja superior al estilo de la *coincidentia oppositorum* de los símbolos jungianos porque aquí nada lleva a un ascenso cósmico liberador. Es una paradoja de carencia y, a la vez, de intensificación. Quizá tenemos una pasión tan grande por las cartografías como los habitantes del viejo imperio de Borges, pero las ruinas del mapa no son para nosotros una etapa ulterior de la historia, más bien es la percatación de que las grietas y ruinas que proliferan, en el territorio, en algún punto rasgarán, incluso, al simulacro –como ocurrió en 2008 cuando reventó la burbuja financiera Wall Street–. Nuestro tiempo no es ni el del simulacro postrero a la caída de lo real, ni el de la recuperación del mundo ante la ruina del mapa en las generaciones posteriores del imperio borgiano. Habitamos, con ilusión romántica ciberpunk o con nostalgia neoconservadora, el horizonte paradójico, contingente y difícil del simulacro y su desleimiento, o de lo real y su fantasma.

En México, el circo nos enseñó una imagen pregnante de esta condición ambigua: una mujer barbuda, al exhibir su rostro apelambrado, también mostraba los grumos y chorros del pegamento. Esta dualidad no restaba un ápice a la intensidad de la risa porque siempre

los zorros rojos, recién llegados, están convirtiendo en presas a los que antes eran depredadores. Los zorros del ártico prácticamente se están quedando sin espacio. Lo que nuestros cuerpos viven en la pandemia, no es ni ligeramente la constricción del espacio que sufren los animales de la Antártida, del Ártico, de las montañas altas o de los bosques fríos: ya no tienen a dónde ir. Los leopardos de las nieves del Himalaya y Asia Central experimentan actualmente un aumento de temperatura tres veces mayor al promedio global. Sin embargo, lo mismo enfrentan las tortugas verdes, las ballenas azules, los elefantes africanos, los orangutanes. En noviembre de 2018, murieron de forma repentina miles de murciélagos australianos al subir la temperatura más allá de lo que su especie puede soportar. Las inusuales bajas temperaturas en Texas, en febrero del 2021 –cada vez serán trastornos climáticos más usuales–, dejaron miles de tortugas marinas muertas o en estado de letargo en sus playas tras soportar temperaturas de menos 18 grados bajo cero. La complejísima interrelación que permite el funcionamiento de los ecosistemas está alterándose intensamente, mientras la lógica política gobernante en el planeta y los planes del capitalismo cibernético corren como si esto no ocurriera.

era una mezcla de asombro y escarnio, de deleite y descreimiento. La cuestión es que la oscilación que ahora encaramos no solo pone en juego la experiencia lúdica, sino también el circo abismal, a veces macabro, de un planeta que se va intoxicando y de una humanidad que no deja de verter en él los venenos que terminarán por sucumbirla. Hoy que la dinámica de la pandemia ha impulsado con más fuerza que cualquier estrategia de mercado, que cualquier publicidad intensificada o que cualquier acuerdo de coalición corporativa la extensión e intensificación de los procesos de digitalización de la vida y del trabajo bajo la clara dominancia de la esfera cibernética, de la ciberesfera del mundo, hemos de preguntarnos si podremos inventar una cibernética no capitalista, una cibernética que no opere bajo el principio del olvido de lo real para el usufructo pleno de lo virtual, sino que busque la sintonización de las esferas. En la década de 1970, en Latinoamérica, se inició un movimiento que propugnó por una cibernética social ante la cibernética de Norbert Wiener, del que, sin embargo, recuperó algunas tesis en una interpretación sociológica articulada con ciertos saberes del psicoanálisis, la antropología de Alfred Radcliffe-Brown –con su pretensión de describir la estructura social completa por medio de cartas holográficas– y la teoría de la lucha social marxista –apropiada en cibernética social como «juego triádico»–. No se sabe si el movimiento impulsado por Walderma de Gregori de Grerori, Eduardo Lizarazo y sus colegas contenga claves que ahora nos resulten determinantes, pero lo que parece crucial es la operación señera que lanzaron de pensar y ejercer el mundo cibernéticamente sin someterlo a las improntas –a los axiomas, diría Gilles Deleuze– del capitalismo (De Gregori, 1980). El potencial de interconexión, de modificación, de cooperaciones y flujos, de rizomaticidad y transformación permanente sin reducir todo ello a la impronta de la extracción de una plusvalía que se concentrará en aparatos, y sin aceptar su desconexión con el daño social y ambiental producido, más bien una cibernética pensada como fuerza social y ecológica para la sustentación de la vida.

Baudrillard ha jugado con la idea de que el mundo como simulacro realiza las ilusiones –y la pulsión– de los individuos, en lo que podríamos imaginar cómo burbujas de experiencia digital. Sin embargo, dicho juego de satisfacciones es bastante parcial, cuando menos

en dos sentidos cruciales: 1. porque el espacio de ilusión o de pulsión simulacral no es –no ha sido hasta ahora–, y mientras esté en el sistema de producción del capitalismo cibernético, no será la pura producción de ese deseo. Tiene siempre ese carácter mezclado del deseo que emerge en su espontaneidad –como en la productividad caótica y heterogénica de la que hablan Deleuze-Guattari– con la matriz de deseo que impronta el sistema que tecnológicamente lo usufructúa. Es decir, el deseo emergente del individuo es deseo rentable para el dispositivo de extracción de plusvalía y, a la vez, está distendido, organizado, en el lenguaje que dicho sistema ha codificado. Esto, aún más, en la medida en que la tecnología que sustenta la burbuja cibernética, en la que el sujeto despliega-engendra su deseo, es tan sofisticada que su diseño está bastante amarrado a las industrias capaces de proveerlo y usufructuarlo. Como el cuerpo pandémico, para devenir cuerpo virtual dado a la proclividad de su juego de deseo, está siempre, en el doble sentido planteado, retenido; 2. porque las burbujas se comparten, y si, de un lado, tal condición abre una ruta poética, del otro, también da cuenta de la constricción.

Hasta ahora, lo que las redes sociales nos han enseñado es que si, en ciertos casos, por lo general muy acotados, pueden aspirar a la utopía del comunitarismo, también se componen de la violencia, la agresión, el despliegue de las antipatías y el juego de las jerarquías; es decir, muestran el lado de la socialidad que Jean Paul Sartre clarificó con la sentencia de Garcín en *A puerta cerrada*: «el infierno son los otros». El infierno son los otros, también porque yo lo soy para ellos. Pero sabemos, en buena medida gracias a Levinás, que la cuestión nodal radica en que a la infinitud del otro antepongo mi propio esquema. La violencia de reducirlo siempre a mis esquemas, como si no fuese posible experiencia de otredad que no se encorsete en lo que me es dado como posible: «si experiencia significa precisamente relación con lo absolutamente otro –es decir, con lo que siempre desborda el pensamiento–, la relación con lo infinito lleva a cabo la experiencia por excelencia» (Levinás, 1990: 10). La experiencia negada, la que proviene solo de la reiteración de lo pensado, es justamente la que se produce en la lógica que hemos llamado *capitalismo cibernético*. Ante este capitalismo capaz de capturar el deseo –por ejemplo, el deseo en términos de *creación* en el sentido

de Deleuze-Guattari— por las dos vías que recién se señalaron, se opone una cibernética no capitalista que tendrá en su capacidad de conectividad infinita su función primordial. Conexión que significa apertura, posibilidad de ingreso del otro y lo otro en mí, conexión que actualmente, por lo dicho, adquiere un especial peso respecto a la necesidad de repensar la técnica cibernética en el sentido de una cibernética ecológica. Una cibernética no posibilitada en la captura del otro, sino en su trascendencia²⁷. En otros términos, una cibernética más audible para la filosofía contemporánea, no basada en la captura del otro como plusvalía, sino en la *hospitalidad*, en el sentido que Jacques Derrida o Jean-Luc Nancy dan a esta categoría (Derrida, 2006; Nancy, 2006), lo que hoy podríamos pensar como una *cibernética de la hospitalidad de los cuerpos*.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia, España: Pre-textos.
- AGUILERA, K. F. y Alcántara, V. (Comps.) (1994). *De la economía ambiental a la economía ecológica*. Barcelona: Icaria.
- ARMOUR, A. (2003). *Neurocardiology*. California: Institute of Heart-Math.
- BACHELARD, G. (2000). *La poética del espacio*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

²⁷ Dan Zahavi (2005) ha reparado en que tanto Sartre como Emmanuel Lévinas han pensado la otredad como trascendencia, pero con signos contrarios: «Para Sartre, el Otro es una amenaza a la integridad del yo. Para Lévinas sin embargo, el Otro es lo que me saca de mi mundo encapsulado y soy el único responsable por su singularidad irremplazable» (56). En ambos, el otro es lo que está más allá de mí, el principio de lo que me rebasa y por lo tanto, de aquello que hace posible la superación de mi ipseidad. Hoy podríamos decir que, en ambos, lo que está ausente es una filosofía más clara de la trascendencia de lo otro, lo *no humano*, como aparecerá, de alguna forma, en el Derrida de *El animal que luego estoy si(gui)endo* (2008) o en Tom Regan como «sujetos de una vida» (2004).

- BARKIN, D. y Rosas, M. (2006). ¿Es posible un modelo alternativo de generación de excedentes?: la nueva economía indígena-campesina. *Actas Latinoamericanas de Varsovia*, (29), 97-110.
- BAUDRILLARD, J. (1978). *Cultura y simulacro*. España: Kairós.
- BENVENISTE, E. (2004). *Problemas de lingüística general* (vol. II). México: Siglo XXI.
- CARPINTERO, O. (2006). *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*. Barcelona: Montesinos.
- COLOMBO, P. (2017). *Espacios de desaparición: Vivir e imaginar los lugares de la violencia estatal (Tucumán, 1975-1983)*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. España: Trotta.
- DERRIDA, J. y Dufourmantelle, A. (2006). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- ENCUESTA NACIONAL DE OCUPACIÓN Y EMPLEO (2020). https://www.observatoriolaboral.gob.mx/static/estudios-publicaciones/Ocupacion_sectores.html
- GOBIERNO DE LA CIUDAD DE MÉXICO. (2021). *Delegaciones con mayor afectación por Covid-19*. <https://datos.cdmx.gob.mx/pages/covid19/>
- GREGORI, W. DE (1980). *Social Cybernetics: An Interdisciplinary Approach to Social Sciences and Human Development*. Chicago: Universidad Abierta de Feedback de las Américas.
- LEFF, E. (2004). *Racionalidad ambiental la reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.
- LIZARAZO, D. (2021). Belleza capturada. Gramáticas del cuerpo y figuraciones de sí. En Lizarazo y Gatto (coords.), *Cuerpos inciertos. Potencias, discursos y dislocaciones en las corporalidades contemporáneas*. México: Siglo XXI/UAM.
- . (2020). Humanismo autoritario y depredación de la Tierra. *Entretejidos. Revista de Transdisciplina y Cultura Digital*, (19). <https://entretejidos.iconos.edu.mx/thesite/humanismo-autoritario-y-depredacion-de-la-tierra/>
- LIZARAZO, D. y Paniagua, Y. (2018). La sociedad atroz. Violencia y pacto social. En Lizarazo, Sánchez y Sustaita (coords.) *Horrores estridentes. Arte, violencia y ruina social*. México: Gedisa-UAM.

- MELONI, C. (2019). Fenomenología de un necrolugar. Huella, memoria y trauma en la provincia de Tucumán (Argentina). *Kamchatka. Revista de análisis cultural*, (13).
- MERLEAU-PONTY, M. (2000). *Fenomenología de la percepción*. España: Península.
- NANCY, J. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- . (2006). *El intruso*. Argentina: Amorrortu.
- NEGROPONTE, N. (1996). *Ser digital*. México: Océano.
- PALLARDY, P. (2003). *La sabiduría del vientre*. España: Kairós.
- QUAMMEN, D. (2013). *Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic*, New York: WW Norton.
- REGAN, T. (2004). *The Case for Animal Rights*. USA: University of California Press.
- SECRETARÍA DE SALUD DEL ESTADO DE MÉXICO. (2021). Municipios con mayor afectación por Covid-19. https://salud.edomex.gob.mx/salud/covid19_municipio
- SECRETARÍA DE SALUD DEL GOBIERNO DE MÉXICO. (2021). Municipios con mayor afectación a nivel nacional por Covid-19. <https://www.gob.mx/salud/es/archivo/documentos>
- TUAN, Y. (1979). *Landscapes of Fear*. USA: University of Minnesota Press.
- . (2001). *Space and Place. The Perspective of Experience*. USA: University of Minnesota Press.
- URBAN, M. (2015). Acelerating Extinction Risk from Climate Change. *Science*, 348(6234), 571-573.
- WATANABE, J. (1999). *Cosas del cuerpo*. Lima, Perú: El Caballo Rojo.
- ZAHAVI, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. London: The MIT Press.

No lugares y no cuerpos: performance pandémico SARS-CoV-2

ANTONIO SUSTAITA

No había quien pudiera imaginar que los hechos acontecidos, al parecer de forma aislada en China, a finales de enero de 2020, estaban ya imponiendo un sello siniestro al devenir del año que recién iniciaba. Se trataba del fin de una década y, definitivamente, el inicio de otra muy distinta. Tales sucesos estaban por imponer un cambio drástico al mundo en que habíamos vivido hasta entonces. El 22 de enero leí con gran atención y algo de alarma una noticia que despertaría un gran interés en alguien como yo, un investigador cuyo tema de estudio y análisis es el cuerpo humano en la cultura contemporánea. Tan era así, que el año anterior había realizado un viaje a tres lugares emblemáticos para mi tema de estudio: el primero fue Auschwitz, en Polonia, pues buscaba conocer de forma presencial el emplazamiento en que los alemanes habían llevado a cabo el exterminio de los judíos, lo que fue llamado el Holocausto; el segundo sitio fue Pompeya, esa colonia de veraneo romana, sepultada en cenizas por la erupción del Vesubio, y en cuyos restos es posible encontrarse con los cuerpos momificados de las víctimas instantáneas, que aún conservan la expresión corporal y el rictus de dolor propios de quien conoce que está viviendo el fin sin poder hacer nada para evitarlo; por último, llevé a cabo una estancia de investigación en el Centro de Donación de Cuerpos, de la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid (España), con el fin de conocer el proceso de despersonalización de los cadáveres que sirven para las prácticas quirúrgicas de prueba. Este paso, este paseo ominoso, por los lugares de la muerte y el sufrimiento humanos, era parte de mi proyecto, titulado «Producción y post-producción del cadáver en la cultura contemporánea». Digamos que, cuando me enteré de lo que estaba ocurriendo en China con el nuevo virus, mi mirada se sintió atraída, una mirada estética, pues se hallaba

calibrada para la identificación y el análisis de los cuerpos violentados y los cadáveres producidos y posproducidos en el sentido expresado por Nicolas Bourriaud, en su obra *Postproducción*, mediante procesos de destrucción natural y social. Hay que tener en claro que en estos últimos siempre interviene una tecnología que, entendida en términos sociales, es histórica.

La noticia comentaba que en ese país asiático habían perdido la vida algunas personas, víctimas de un nuevo virus causante de problemas respiratorios. Algo intuí en esa nota de alarmante, a pesar de que un virus tan semejante a este, tanto que heredó su nomenclatura, el SARS, había surgido en ese mismo país en 2002, causando un amplio revuelo mediático.

Durante varios meses, el virus fue llamado «nuevo coronavirus», aunque en algunos países, como Alemania, se referían a él como el «virus corona», algo que semióticamente denotaba su cualidad real, es decir, soberna y poderosa, desde una perspectiva semiótica. Su nombre científico, con el que se designó a finales de año, fue SARS-CoV-2, aunque en México se popularizó con la designación *covid*.

Ese 22 de enero, el año parecía estar iniciando, aunque, en realidad, todo aquello cuanto conocíamos como el mundo, nuestro mundo, se encontraba ya en pleno proceso de conclusión, es decir, de aniquilación, y no lo sabíamos. Nadie se imaginaba que ya no habría más devenir, pues parecíamos estar entrando en un presente suspendido. Una negrura desconocida hasta entonces, es decir, una imposibilidad de ver, muy propia de la estética contemporánea –tal como lo ha expresado Victor Stoichita, en *Ver y no ver*, y Georges Didi-Huberman, en varias de sus obras, especialmente en su análisis de la obra del fotógrafo chileno Alfredo Jarr–, descendía de forma lenta, pero ineluctable, sobre el mundo, como si se tratase de una fina lluvia de cenizas que terminaría por cubrirlo todo. No satisfecha de cubrir los objetos de nuestro mundo y todo cuanto le daba brillo a este; dicha lluvia trágica se cebaría con los cuerpos hasta convertirlos en ella, es decir, en ceniza. La víctima fatal del virus corona se convierte en un puñado de cenizas. De ella, no queda otra cosa. No hay cadáver para ocultar ni enterrar, sino una negrura que evidencia su aniquilación. Una cajita con cenizas es lo único que se les entrega a los deudos, quienes han perdido la oportunidad de mirar a sus parientes una vez que ingresan al hospital.

Ahora, al cabo de un año –escribo estas palabras en los últimos días del mes de enero de 2021–, difícilmente podría negarse que la pandemia causada por el nuevo coronavirus haya llevado a cabo un cambio en las condiciones en que vivían los ciudadanos en cada uno de los países del mundo. Se trata, para ser justos, del primer evento verdaderamente global o mundial. Paul Virilio (2009) había sentado las bases teóricas para entender lo que nos está ocurriendo ahora, cuando acuñó el término *accidente general*, partiendo de la idea de que cada avance tecnológico produce un tipo particular de accidente.

Desde este punto de vista, el conjunto de avances tecnológicos propios del neoliberalismo habría propiciado el surgimiento –gracias a los laboratorios de investigación de virus modificados como el de Wuhan– y la propagación de la pandemia de forma global y acelerada –debida a la globalización y tránsito de viajeros de un continente a otro permitidos por los aviones y la dimensión internacional de las corporaciones–. La normalidad que se había vivido en cada continente, en cada país, en cada ciudad y pueblo, dio pronto paso a una situación inesperada, desconocida y descontrolada. «Ya vendrá la nueva normalidad», decían las autoridades sanitarias y políticas, presas de un optimismo que parecía indicar, sino una ceguera, al menos una gran miopía científica. Nunca, como durante la pandemia, se había visto tal divorcio entre la política y la ciencia.

Una nueva normalidad es algo que, a poco más de un año del primer reporte de muertos en China por el nuevo coronavirus, no se ha conseguido encontrar. Se vive, más bien, a salto de mata, entre anormalidades desconocidas e incontrolables, que, a un año de la pandemia, han dejado un saldo rojo en ámbitos como el político, económico, laboral, empresarial, de la salud pública y psicológico, entre otros muchos.

No solo se trata del trastorno de los sistemas sociales de gran envergadura, es decir, los relativos al sistema clínico, político, económico y laboral. Más allá de este gran primer plano, prácticas menos transcendentales, que corresponden a una dimensión microsociedad, como la amistad, el erotismo o el consumo informal, se han visto igualmente afectadas. Todas y cada una de las prácticas sociales, grandes y pequeñas, significativas e insignificantes, han sucumbido ante el nuevo virus. Los daños causados por el nuevo coronavirus vinieron a minar el orden humano en todos los aspectos.

Desde una perspectiva cultural, en la cual se mezclan disciplinas como historia del arte, historia del presente, semiótica, antropología, sociología y estética, parece que es de gran relevancia analizar al cambio de la relación contexto-texto provocado por la pandemia. La migración forzada de los miembros de la sociedad, de espacios físicos en los cuales se llevaban a cabo interacciones sociales tan relevantes como trabajo, educación, religión, erotismo y esparcimiento –entre muchas otras–, se llevó a cabo de forma drástica, casi de un día para otro. Empresas de diversos órdenes, como los cines, restaurantes y hoteles, experimentaron pérdidas millonarias, mientras que los negocios que funcionaban con base en la red, como de Google, Amazon, Netflix, etc., reportaron en pocos meses ganancias de miles de millones de dólares.

Este cambio de paradigma, motivado por el paso de lo tangible a lo virtual, propició la aparición de nuevas narrativas. De esta manera, la interacción personal compuesta, en su gran mayoría, por el lenguaje verbal –hablado y escrito– dio paso al dominio del hipertexto, propio de las plataformas virtuales de internet. Como resultado de lo anterior, en términos semióticos, podría afirmarse que asistimos a una pérdida del referente signico, pues, separados de la realidad tangible, aislados –en muchos casos por sistemas restrictivos que hacen uso de la fuerza pública–, parece que nos encontramos distanciados del mundo al que hacen alusión las noticias, sin contar con la más mínima posibilidad de contrastar una noticia con el hecho de que la ha generado. Esto ha detonado una lógica desinformativa que ya había iniciado antes de la pandemia, pero que parece haberse incrementado desproporcionalmente con las *fake news*.

En la historia del arte y la cultura del siglo XX –un devenir marcado por situaciones terribles y siniestras que pusieron en duda la cualidad de lo humano–, resulta común encontrarnos con el término *catástrofe*, utilizado por los teóricos para referirse a los fenómenos sociopolíticos siniestros. La etimología de tal término de origen griego, *cata* (κατα), da cuenta de la caída. La Gran Guerra, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto, fueron algunas de las grandes caídas de lo humano en la primera mitad del siglo XX, un siglo marcado por la violencia y el oprobio. Lo tanático (Sigmund Freud) o necrofílico (Eric Fromm) se aliaban con la tecnología para alcanzar cifras de víctimas mayores

a las de cualquier otro período de la historia. Estos abismamientos de lo humano, esas caídas de la dignidad, fueron analizados por testigos que dieron muestra de una fortaleza descomunal, aquella precisamente que debe poseer quien esté dispuesto a enfrentarse con tal espectáculo terrible, sin la necesidad, en seguida, de retirar la vista y sin sucumbir como espectador ante eso que resulta insufrible. El dolor, la angustia, la pesadilla y la destrucción de la humanidad fueron exhibidos y analizados por artistas, como los militantes del dadaísmo y el surrealismo –pues, en aquellos años terribles, pertenecer a un gran grupo de artistas era como participar en un grupo paramilitar–, y analizadas por pensadores que se convertirían en pilares del siglo XX. Entre estos últimos, se encuentran Walter Benjamin y Georges Bataille.

La destrucción, el dolor, la ruptura de los planos corporales y físicos provocados por los bombardeos, la angustia y la profundidad de la pesadilla fueron convertidos en espectáculo, una estrategia del trabajo cultural del trauma. El dolor se desplegó en las pantallas de un arte politizado, transformando definitivamente la naturaleza y las metodologías de lo artístico, que, en otras épocas, había servido para construir apologías de los poderosos o para brindar objetos de buen gusto, es decir, decorativos, a los miembros de la nueva burguesía. Lo feo, lo trágico y lo siniestro eran algo que podía verse, que debía mirarse, para entender el horror y la dimensión siniestra alcanzada por la civilización, tal vez, con la esperanza de que sirviera de antídoto, buscando que no volviera a suceder, como lo creyó firmemente Ernst Friedrich cuando preparaba ese libro de un dolor y un horror espantoso, *Krieg dem Kriege* (*Guerra contra la guerra*). Sin embargo, como concluye Susan Sontag, con esta obra abyecta y desafiante, provocó todo lo opuesto: una atracción morbosa por la exposición del dolor ajeno. Este giro sirvió a Michela Marzano para escribir *La muerte como espectáculo*.

Sobre la espectacularidad de la destrucción humana, se puede escribir mucho, tanto que, lamentablemente, podemos llegar a México y exponer la metodología destructiva empleada por los carteles de la droga, quienes, en un período que inició en 2000 y se prolongó por más de veinte años, convirtieron la muerte en espectáculo, al consumir complejos escenarios de destrucción corporal en lugares públicos, como plazas y puentes, muy al estilo desarrollado por los artistas del *body art* a partir del accionismo vienés.

Sin embargo, a pesar de lo expuesto hasta aquí, habría otra estética de la destrucción corporal, que, aunque no inició con la pandemia, esta le permitió alcanzar una norma. Me refiero al término desastre. En su obra *La escritura del desastre*, Maurice Blanchot, detalla otro tipo de metodología de la destrucción humana, alejada, por completo, de lo espectacular.

La etimología de tal término alude a la pérdida del astro, de la luz. El desastre es lo sin astro. Es la pérdida del astro, de la luz: eso que nos sume en una oscuridad total y que, por ende, cancela toda posibilidad de visión, de espectacularidad. También Pascal Quignard, ha reflexionado sobre el término *consideración* en relación con los fenómenos terrestres, que para hallar su medida de justicia, proporción y percepción debían obedecer a los astros, a su forma y desplazamiento sideral. Es decir, a un orden superior al humano, no divino, sino estelar.

Pensemos en Frederich Nietzsche y sus reflexiones en torno al arte griego, en esas dos energías o fuerzas naturales que los antiguos griegos personificaron en los dioses Apolo y Dionisios. Pues bien, la catástrofe, con todo el dolor que implica, es un espectáculo, una construcción que, como tal, obedece a una narrativa visible y clara, que implica un orden, como sugiere Thomas de Quincey en *El asesinato como una de las bellas artes*. Se requiere, pues, un espacio de exposición –un escenario–, unos elementos que puedan ser ordenados o dispuestos en ese espacio –los cadáveres–, así como una iluminación para que todo aquello pueda ser percibido, para que el efecto de *shock*, decía De Quincey, «patetismo», resulte más efectivo.

Georges Didi-Huberman reflexiona sobre la situación siniestra y la toma de posición en *Cuando las imágenes toman posición*, y advierte: «Para saber hay que tomar posición. No es un gesto sencillo. Tomar posición es situarse dos veces por lo menos». La búsqueda del ángulo, de la perspectiva, el juego espacial propio del espectador de la escena ominosa y el juego con los párpados –buscando controlar el resplandor provocado por la negrura propia de lo siniestro– se hallan presentes en la exhibición y percepción del hecho catastrófico.

De modo opuesto, en términos estéticos formales, el fenómeno del desastre, al carecer de astro, resiente la falta de luz, de iluminación. Por lo tanto, no hay posibilidad de escena: faltan los elementos, los motivos, los temas; está ausente toda narrativa de la destrucción y el sufrimiento.

Algo que resulta capital en la historia del presente, es decir, de la contemporaneidad, es que de verdad existían casos definidos de estrategias de representación desastrosas, como el caso de Alfredo Jaar y su obra *El lamento de las imágenes* (una obra artística), la no-imagen o antiexposición de los cuerpos de los soldados norteamericanos en la guerra de Irak (una estrategia mediática) y el caso de los 43 normalistas de Ayotzinapa, desaparecidos en Iguala (una estrategia política perversa).

Con la pandemia, nos encontramos no frente a una catástrofe –algo para ser visto–, sino con o, quizá, en medio de un evento desastroso: se trata de algo que resulta imposible ver, lo cual no quiere decir que no haya acontecido, ausencia total de imágenes que expresen el dolor de la víctima y la ausencia de un testigo. Una vez que el paciente ingresa al hospital, desaparece para sus seres queridos, quienes se han convertido ya en deudos. No deudos de la vida, sino de la imagen. Ya no podrán verlo, por más que el personal administrativo del hospital les informe de la existencia de un horario de visitas y un número de información. Ni una ni otra serán factibles. Todo acontece en un régimen escópico, totalmente nuevo, donde se carece de imágenes de las víctimas del virus, de su avance, de su trágico desenlace, del resultado final que ha convertido al vivo en cenizas. De tal suerte, se ha superado la calidad de cadáver, que, para Julia Kristeva, resultaba el mayor acto de abyección. Así pasan los días, uno y otro, hasta que el pariente del enfermo recibe una llamada telefónica en la cual le informan que debe presentarse con el acta de nacimiento e identificación oficial del paciente. A las oficinas administrativas del hospital, se acerca el deudo solo para recibir la noticia de que su pariente murió y que debe firmar una serie de documentos para que se lleve a cabo la incineración del cuerpo. El acto postrero del deudo en el sistema clínico constituye la entrega de una caja cúbica, de unos 15 cm por cara, que contiene las cenizas de la víctima de la COVID-19.

Las cenizas allí contenidas, invisibles, son un símbolo de la totalidad de fases que componen el proceso de desaparición del contagiado a partir del momento en que ingresa al sistema hospitalario, público o privado. Tal cual lo experimentamos nosotros con la muerte de mis padres: ella, el 1 de junio de 2020, y mi padre, cinco días después.

Una fina lluvia de ceniza empieza a caer sobre el espacio que debía haber servido como escenario, donde era posible verificar los aconte-

cimientos, es decir, el devenir clínico del enfermo, como lo ha expuesto Michel Foucault en *El nacimiento de la clínica* (2004). En ninguna otra enfermedad, como en la COVID-19, se cumple aquello sobre lo que Sontag (2003) reflexiona a partir de *La muerte de Ivan Ilich*: el enfermo desaparece en su totalidad, no con la enfermedad, sino con su ingreso al espacio hospitalario.

NO ESPACIO Y NO LUGAR: ACERCAMIENTO AL PERFORMANCE MUNDIAL COVID-19

La flema, el trombo, algo como tierra en la garganta en un inicio, de un instante o un día para otro, grava, luego, al fin, roca que impide el ingreso y la salida del aire. El infectado, el enfermo, se hallará, entonces, atrapado en la caverna que es su propio cuerpo, sin conseguir que algo entre o salga de allí, ni un suspiro. La roca invisible e inasible, así como sus incontables réplicas virales, obstaculizará el flujo de los humores orgánicos hasta privar al cuerpo de la más mínima oportunidad de la vida.

Invisible al ojo humano, lo que da pie a una aterradora imaginación, el germen desconocido e incomprensible destruye todo aquello que corresponde al horizonte de la orgullosa visualidad humana, empezando por el cuerpo y el espacio que lo rodea, en una espiral, al parecer infinita, que va de lo orgánico a lo simbólico. La economía, la ciencia, la política, todo sucumbe o parece hacerlo ante este huésped maldito, esta especie de *alien*. Este horror, que fue prefigurado, tantas veces, a partir de la película *Alien* (1979) de Ridley Scott, abandonó de forma siniestra las pantallas para ocupar el mundo real. Tal como el *Desnudo bajando una escalera* (1912) de Marcel Duchamp marcaba el fin de una época en el arte y el inicio de otra, la aparición del nuevo coronavirus inaugura un nuevo mundo, dando muestra de una potencia y un peligro devastadores y, hay que decirlo, cómicos, pues se elimina y previene con simple jabón y un pedazo de tela cubriendo nariz y boca. Humor negro que devastó a la mayoría de las naciones más poderosas de Occidente.

El bicho maligno, tan invisible como peligroso, disputa la supremacía al organismo supuestamente más evolucionado en el reino de

los seres vivos: el ser humano. Tal virus se vale de estrategias militares en el cuerpo al que consigue penetrar: levanta barricadas y cava trincheras aquí y allá para obstaculizar el flujo de los procesos vitales. Reclama aquel cuerpo que antes fue de otro y pronto le pertenecerá por completo. Todo esto no es más que un tema de fluidos corporales interrumpidos. El virus declara la guerra y triunfa. Destruye, se replica, se contagia.

De igual modo, en el enfermo, resulta imposible la circulación de esas entidades hechas de aire: las palabras. El virus se las arrebató a un cuerpo que antes las tenía por el mayor logro de su espíritu. Este virus constituye un atentado irreparable tanto a la dimensión orgánica como a la simbólica del humano. Se muere en silencio, sin oportunidad de expeler las palabras de la voluntad última. Se muere sin voluntad, sin despedida, en un espacio clínico donde el cuerpo se ha perdido al devenir una cifra y, al final, solo cenizas, después que el fuego bienhechor ha conseguido lo que le fue imposible a la medicina. A la pérdida de palabras, iniciada con la falta de aire, contribuye la intubación del cuerpo contaminado. La ausencia de palabras anuncia la ausencia del cuerpo. Se muere en medio de un silencio sobrecogedor.

La circulación insuficiente y problemática del aire y los humores, causada por la trombosis en el cuerpo de la víctima, tiene su correlato en el cuerpo social en la problemática circulación de palabras, símbolos y discursos, que dan como resultado la inflamación e hinchazón del cuerpo social, conformado por las instituciones. Dejan de circular allí los equivalentes del aire y la sangre: el dinero, los recursos y los significados. Al colapso de los distintos componentes del organismo humano, le sigue la crisis y bancarrota de los componentes del cuerpo social, dando cuenta de una trombosis simbólica. De tal modo, el cuerpo social demuestra ser una analogía del cuerpo humano. Ambos cuerpos experimentan las desgracias y los desórdenes provocados por la pandemia.

Todos los gobiernos, desde los países más ricos hasta los más pobres –salvo China y algunos países orientales–, dieron muestra de una incapacidad para gestionar el nuevo problema de salud tanto clínica como políticamente. Los adversarios políticos, convertidos de un día para otro en categóricos enemigos del gobierno, vieron la oportunidad para atacar la gestión de la crisis de salud provocada por

la pandemia y alinearon sus baterías contra los gobiernos. Los *mass media*, atendiendo a su naturaleza empresarial, tomaron partido por el mejor postor. Además de esto, el flujo informativo regulado por los medios de comunicación y las redes sociales se alimentó de las *fake news* asociadas al fenómeno, lo que dio como resultado el estancamiento de la información. Se trataba de flujos alternos que no llevaron a ningún lado que no fuera el sinsentido y el enfrentamiento irreconciliable. La trombosis simbólica, claro reflejo de la orgánica, provocó contagio y muerte institucional. Donald Trump, el expresidente de Estados Unidos, fue la gran víctima de la trombosis simbólica, debido a su mala gestión de la crisis sanitaria.

Todo parece detenerse, en eso que se ha dado en llamar cuarentena o encierro (*quarantine* o *lockdown*), aunque transcurra de una forma distinta, cuando se vive la pandemia. Se afronta un devenir *unheimlich* (*sinistro*), pues todo lo familiar, el mundo construido por y para el humano, se torna ajeno o, de plano, amenazante. El propio cuerpo, las manos, para empezar, son un peligro: debe cuidarse dónde se posan, qué sujetan, hay que lavarlas. ¡Queda totalmente prohibido tocarse la cara!, no vaya a ser que uno mismo lleve el virus a la zona de la boca, la nariz o los ojos. Todo es ya incertidumbre, caos, desconuelo. Un día sí y el siguiente peor porque las cifras de muertos e infectados se incrementan de modo alarmante, porque una segunda ola, al parecer imparable y catastrófica, se ceba ya sobre Europa, y luego una tercera. Porque Estados Unidos, el país más poderoso del mundo, tiene más de 470 mil muertos a causa del virus, porque nuestro país, México, cuenta casi con más de 164 mil a principios de febrero de 2021. Crecen de forma alarmante las cifras de contagiados y muertos en todo el mundo, mientras el PIB de muchas economías se ha desplomado catastróficamente.

Es necesario, atendiendo a nuestra formación de historiadores del arte, volver la mirada hacia atrás, girando un poco la cabeza, y tal vez el torso, y, ¿por qué no?, todo el cuerpo, construyendo esa toma de posición a la que se refiere Didi-Huberman, la cual ha sido comentada en el primer apartado. Porque el presente nos resulta no solo incierto, sino ominoso e insoportable, debemos buscar fortaleza en algo –en nuestro posicionamiento como estudiosos del arte y la cultura– con el fin de volver la cabeza y ser capaces de mirar, de soportar

el resplandor de las oscuridades del presente –metáfora proveniente de Nietzsche que llega hasta Giorgio Agamben y el propio Didi-Huberman, pasando por Walter Benjamin–.

Para soportar las tinieblas y cenizas del presente, y los cegadores resplandores que de ellas se proyectan, es necesario fijar la vista, primero, en el anfractuoso sendero que nos ha traído hasta aquí, buscando un señalamiento en la ruta de la historia del arte, es decir, la historia de las imágenes, que nos auxilie en la comprensión del fenómeno incomprensible. No, no es nuevo el afán de buscar relaciones entre las catástrofes humanas y la actividad artística. Tan solo en el siglo XX, para no ir más lejos, Pablo Picasso, Otto Dix y Andy Warhol, por no mencionar un mayor número de artistas, fijaron la mirada en su tiempo, de modo tan persistente y desafiante que lograron enfocar los espacios tenebrosos: la desgracia, la tragedia, la catástrofe humana. La violentación de lo humano aparecía en sus obras en un primer plano, sostenida y animada por recursos estéticos, dando muestra de esa facultad propia del artista del siglo XX, que le permitía documentar la tragedia humana. Más adelante, los miembros del accionismo vienés apostaron por continuar con esta metodología. La exhibición del propio cuerpo como resto o despojo, en un entorno clínico, es el mayor logro de artistas como Günter Brus.

Hace relativamente poco, con motivo de una de las más grandes catástrofes de los últimos tiempos, la destrucción de las Torres Gemelas, el compositor alemán Karlheinz Stockhausen tuvo el valor de afirmar que se trataba de la mayor obra de arte que se hubiera realizado jamás. No vamos a detenernos aquí en las implicaciones y consecuencias de tal afirmación.

La hipótesis que se busca desarrollar aquí es que la realidad misma, en su infinita complejidad, no solo sirve como motivo artístico –por ejemplo, algunos artistas dadaístas, como Hanna Hoch, Raoul Hausman y John Heartfield– o como metodología creativa –así ocurrió con el impresionismo francés de finales del XIX en medio de esa larga guerra sostenida contra Alemania–, sino que hay un punto en que la realidad, sin mediación alguna, puede ser tomada como obra artística.

Tal afirmación se encuentra en la línea del pensamiento de Yves Michaud (2007), quien, en *El arte en estado gaseoso*, señala que en la época actual la estética se encuentra en todos lados, menos en el arte.

Debemos a Allan Kaprow (2007), en la *Educación del Des-artista*, obra de mediados de la década de 1970, la idea de que la realidad, simple y cruda, tiene mayores atributos estéticos que las manifestaciones más excelsas del arte contemporáneo, el arte objeto, la escultura, la danza, la intervención y la instalación. De acuerdo con lo anterior, podría señalarse que con la pandemia provocada por el SARS-COV-2 nos hallamos ante una obra de arte contemporáneo: el más grande performance jamás efectuado, de alcance mundial, una obra que dispone las acciones de la mayor parte de los habitantes del orbe. Dicho performance muy bien podría llevar por título «No lugares-no cuerpos». La línea conceptual que guía la acción artística colectiva sería la trombosis –orgánica y simbólica–, fluido y flujo, en relación con los cuerpos y los lugares.

Las dos categorías del performance, el cuerpo y el espacio, se encuentran en plena interacción con el fin de expresar una idea o proyectar algún tipo de contenido.

El espacio puede ser entendido, en esta reflexión, como el lugar de Marc Augé, pues el cuerpo y el espacio han sufrido una alteración radical con la pandemia, sobre todo, en esa normalización extrema llamada cuarentena o encierro. Como categorías de análisis socio-semiótico, han devenido otros a causa de las restricciones impuestas por los gobiernos de todos los países del mundo. Unos y otros se han reconformado semióticamente por la inscripción de nuevos signos. En ningún otro momento, y ello es digno de reflexión, los habitantes de todos los países se habían sujetado a las mismas rutinas disciplinares, poniendo en duda la heterogeneidad cultural que dicta prácticas diferentes de una región a otra y de un país a otro. Todavía, antes de la pandemia, se luchaba en varios países de Europa contra la eliminación de la *burka* en centros de educación y espacios públicos, característica de las niñas y jóvenes provenientes de la cultura islámica, mientras que, con la pandemia, la Organización Mundial de la Salud (OMS) ha impuesto el uso obligatorio de la máscara (cubre boca y nariz).

Augé (2000) entiende que el lugar «se cumple por la palabra, el intercambio alusivo de algunas palabras de pasada, en la connivencia y la intimidad cómplice de los hablantes» (p. 83). Para que se cumpla el lugar a cabalidad, es necesaria la interacción de los habitantes, así como sus interacciones, el intercambio de sus palabras y sus

complicidades tanto como sus enfrentamientos. Es decir, se trata de un despliegue performático de cuerpos. La pandemia, desplegada espacialmente desde el espacio público hasta los rincones más privados, cancela las interacciones de estos cuerpos y las palabras y discursos que, en distintos niveles, habían llevado a cabo una actividad cartográfica constructora del lugar. Las nuevas normativas aniquiladoras de la performatividad prepandémica destruyen todo vestigio histórico del lugar, pues prohíben y, con ello, erradican toda práctica, toda herencia, todo performance particular. Modelan un nuevo performance colectivo mundial, bajo una disciplina general, que no es ya la práctica de grupo, sino la directiva institucional unívoca, borrando las interacciones que habían servido para fundar el lugar particular y actualizarlo. Se trata de una reconfiguración del espacio, por decirlo en cierto modo, de la destrucción del lugar augeano y, en cierto modo, de la aparición radical del no lugar como única vía.

Sabemos que el cuerpo mismo es lugar, pues se trata del lugar de asentamiento del sujeto actuante, del accionista. Ser cuerpo implica ser el lugar de entrecruzamiento de múltiples discursos, lugar de negación de ciertos productos simbólicos, de negociación de otros y de aceptación incondicional de otros más. El cuerpo es el lugar de asentamiento de diversos signos y objetos por voluntad individual. Este cuerpo individual, como segmento espacial y actuante, se opone a la noción de cuerpo social desplegado, cartografiado de forma homogénea por la cultura. En la dimensión sicológica y ya no exclusivamente social, cada cuerpo es un filtro que permite el flujo solo de ciertos discursos y la realización de distintas acciones, así como la determinación de procesos particulares.

El uso del cubreboca o mascarilla tiene como efecto, aunque no sea su objetivo, la cancelación de la palabra. La posibilidad de la comunicación se reduce drásticamente, pues en la calle, el transporte público, el mercado o supermercado, el transeúnte ignora si su semejante se encuentra infectado o no. Esta doble cualidad del virus, infectar sin hallarse incubado, antes de que el enfermo manifieste cualquier síntoma, y la existencia de portadores asintomáticos, genera una atmósfera de peligro inminente y fuera de toda proporción en lugares públicos. Nadie quiere aproximarse al otro y nadie quiere que se le aproximen. Asistimos a la transformación del paseante en ser fantasmagórico y

espectral, quien solo, y tal vez perdido –perdido de sí mismo–, vuelto anónimo, irreconocible, no puede ya hablar, y si pudiera hacerlo, no encontraría con quién. Temor ante el desconocido portador del virus, quien –y este es el mayor riesgo– puede ser uno mismo. Prohibido tocarse la cara. Prohibido el contacto con el propio cuerpo si antes no se ha higienizado. La premisa de Jacques Derrida (2011), en el sentido de que «no se puede tocar o ver sin ser capaz de tocarse o verse» (p. 287), se rompe totalmente. En la pandemia, todo colocutor deviene un peligro. Si el lugar se define en relación con la identidad (Augé, 2000: 83), desde una perspectiva relacional e histórica, hay que decir que cada uno de los habitantes de la ciudad se ha convertido en un ser anónimo, mudo e irreconocible. La alteración del lugar, desde lo más cercano y familiar –la casa– hasta el más retirado –aquel que fluctúa entre la dicotomía lugar-no lugar–, ha dejado de ser un espacio de identidad, pues cuestiona e impide la relación e interacción de los cuerpos, así como su historicidad espacial en tanto cancela su genealogía.

Imagen 1. *Una línea que fue amarilla*



Fuente: Antonio Sustaita, foto digital, (2020).

UNA LÍNEA QUE FUE AMARILLA: CUERPO Y ESPACIO URBANO EN LA CUARENTENA

Aquí se busca ahondar en el análisis del fenómeno pandémico desde una perspectiva estético-política. Para ello, propongo el uso de la metáfora del juego de ajedrez, con el fin de analizar la relación cuerpo-espacio en el contexto pandémico, desde una perspectiva performática, en cuyo primer plano destaquen la situación y el desplazamiento de los sujetos en el espacio. Las siguientes categorías son esenciales para el análisis: situación, desplazamiento, apropiación, lectura y juego.

El sujeto, para serlo, es decir, para llevar a cabo alguna acción, debe, ante todo, hallarse situado en un espacio, tal como ocurre con las piezas del ajedrez, pues sin una casilla en la que se encuentre carece de sentido. Con el fin de llevar a cabo las prácticas necesarias para su existencia, el sujeto debe moverse, es decir, desplazarse, pues la sola situación no le brinda los elementos ni satisface las necesidades propias de la vida. Justo por ello, debe apropiarse del espacio, convertirlo en su espacio mediante el uso de signos, objetos y trayectos; el sujeto lleva a cabo una cartografía que da cuenta de su práctica y ejercicio existencial. Estas acciones alcanzan su sentido, su semiosis, la cual puede ser leída por un espectador, de tal modo que su existencia logre ser comprendida por otros, como ocurre en el ajedrez, juego en que, en todo momento, la situación de las piezas, su juego, se presta a la lectura tanto del contrincante como del propio jugador. Por último, la noción de juego, que incluye las categorías anteriores, sin las cuales no podría ser tomada en consideración, supone que existe una interrelación entre los sujetos que habitan la retícula urbana, en la analogía del ajedrez, hablaríamos de las distintas piezas. El movimiento de una sola de ellas entraña una estrategia, es decir, el potencial movimiento de otras. Se trata de una estrategia relacional que busca, sobre todo, el triunfo en el enfrentamiento. De esta manera, los sujetos urbanos, en cuanto nacen, se ven situados en un tablero –una clase o grupo social, un lenguaje, un apellido, una casa– y, aunque no lo sepan o no lo deseen, en seguida, se ven involucrados en una partida, de la cual son piezas esenciales.

Por todo lo expuesto hasta aquí, es posible pensar el espacio urbano como un tablero y al habitante de la ciudad como una de las piezas

que intervienen en el juego del ajedrez. Sin embargo, es sabido que, para su práctica, el ajedrez cuenta con dieciséis piezas, las cuales tienen distintas lógicas de movimiento o desplazamiento: un rey, una dama o reina, dos torres, dos alfiles, dos caballos y ocho peones. Este repertorio solo refleja una lógica de situación y desplazamiento espacial por las retículas del tablero, algo semejante a lo que ocurre con el sujeto urbano en el espacio que habita. De acuerdo con su capital económico, cultural, religioso, escolar, laboral, entre otros más, el sujeto urbano se sitúa y obedece a una lógica de circulación o desplazamiento por el tablero, siempre en relación con otras piezas, cuyo movimiento se sustenta en una lógica de juego.

En el mundo pre-pandémico, estos juegos urbanos, es decir, los desplazamientos de los habitantes de la urbe, obedecían a un proceso de normalización capitalista, entendido como neoliberalismo, cuyos componentes socio-político-culturales venían de mucho tiempo atrás y habían encontrado en lo que se llama *hipermodernidad* su estado más acabado.

En relación con el análisis que se desarrollará de aquí en adelante, no puedo hablar de esto más allá de México, pues desde que inició la pandemia no he podido salir del país. Se me canceló un viaje a España y otro a Alemania en marzo y junio, respectivamente. Por tal motivo, desde el inicio de la cuarentena, tuve que permanecer en la Ciudad de México hasta principios de abril de 2020, y volví varias veces en la segunda mitad del año, de julio a noviembre. Por eso, pude darme cuenta de las nuevas regulaciones espaciales, ese despliegue semiótico en las superficies de las calles del centro y en las superficies y locales comerciales, cuya intención era tanto indicar como forzar la situación y desplazamiento de los viandantes y consumidores.

En el centro histórico de la Ciudad de México, algunas calles experimentaron un cambio en su sentido. Hubo también una alteración en la logística referente a la forma en que los consumidores debían ingresar y salir de los locales comerciales y los espacios asignados. Los usuarios de tales espacios debían someterse a dichas medidas si querían hacer uso de estos: se trataba de esperar turno guardando el distanciamiento social sobre uno de los signos marcados en el piso para formar una fila e ingresar a un local o pagar en una caja. Todas estas medidas, que se convirtieron de la noche a la mañana en nuevas

prácticas de interacción espacial y social, daban cuenta tanto de una nueva lógica de juego como de una nueva partida. Nos encontrábamos en la partida pandémica, en la que surgieron nuevas piezas, que cobraron una visibilidad y una relevancia inesperada: el contagiado, el médico, el político, el desempleado.

Mucho se habló, en México, de forma indebida, sobre una segunda ola por el mes de agosto de 2020, cuando en Europa los contagios y el número de muertos casi habían llegado a cero y había iniciado de nueva cuenta casi un mes después. Todavía, en el mes de febrero de 2021, la primera ola en México no había terminado desde su inicio, ni se había experimentado una disminución real si atendemos a las estadísticas. Nunca se alcanzó una meseta ni un declive. El mentado «aplanamiento de la curva» fue una ficción que solo ocurría en la cabeza del titular de la Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud, Hugo López-Gatell Ramírez, dando cuenta de su deficiencia en cuanto al tema de prevención y manejo de la pandemia.

La imagen que mejor representa lo expresado en este apartado corresponde a una fotografía que yo mismo hice de la avenida 5 de Mayo. En la imagen se aprecia una franja oscura, de unos 20 cm, que corre a lo largo de la calle, justo a mitad de ella, sobre el adoquín, desde Eje Central hasta la Catedral Metropolitana. Dividiendo la calle en dos, esta franja va del núcleo hacia el extremo del centro histórico.

La franja oscura, cuya negrura se ha desgastado por el paso de los automóviles, deja ver un tenue y sucio color amarillo que, en otro tiempo, lucía esplendoroso. Fue en julio de 2020 cuando, por primera vez, se pintó esta franja que originalmente fue amarilla. Eran los tiempos que podrían considerarse del gran confinamiento, cuando las medidas restrictivas se impusieron tajantemente en la Ciudad de México, sobre todo, en el centro histórico y, aún con mayor fuerza, en el primer cuadro. El objetivo de tal marca era ampliar el espacio peatonal para garantizar el distanciamiento social, de al menos un metro y medio, entre un transeúnte y otro. Durante algunos meses, el Centro Histórico había sido cerrado, los negocios suspendidos, algunas estaciones del metro habían dejado de brindar servicio como parte de la cuarentena. Cuando la gente volvió, en el mes de julio 2020, ya sea como trabajadores o consumidores, descubrieron que el espacio había sido rediseñado con signos como esta larga franja, cruces de

cinta, círculos y otras figuras geométricas o figuras de pies que indicaban dónde debían situarse las personas, y flechas que explicaban el nuevo sentido de las calles y paseos peatonales. Esta estrategia político-semiótica, simbólica en el sentido peirciano, era sostenida por la fuerza pública.

El trastorno performático –entiéndase las lógicas de uso del espacio– era solo el correlato de los graves problemas clínicos, laborales, financieros, religiosos y deportivos de toda índole. Hubo países, en Europa, como España e Italia, donde la fuerza pública fue utilizada para garantizar que las nuevas normas performáticas se siguieran al pie de la letra, con el riesgo de ser castigado con una multa que, en algunas localidades, fue muy alta.

Cuando viajaba a la Ciudad de México, lo cual hice en varias ocasiones –entre julio y noviembre–, durante varios días, fui el único cliente en el hotel donde me hallaba hospedado, muy cerca de la Catedral Metropolitana, en esa misma avenida 5 de Mayo dividida por la franja amarilla y luego negra. El número de clientes había disminuido de forma drástica en muchos negocios, que durante varios meses lucieron vacíos. Sin embargo, los transeúntes parecían no haber disminuido o, en todo caso, muy poco, sobre todo, los fines de semana. Para cruzar el semáforo en Eje Central y Francisco I. Madero, donde se agolpan multitudes, la gente debía situarse en los signos de cruz que, para tal efecto, habían sido marcados con cinta adhesiva. Igual ocurría en la entrada a bancos, restaurantes, negocios de toda índole, donde una variedad de signos indicaba una ruta de acceso y otra de salida. En todos los locales comerciales uno se encontraba con dos tapetes desinfectantes, uno donde mojar las suelas de los zapatos con un líquido aséptico y otro en el cual uno se secaba dicho líquido.

La ciudad se presentaba como otro tablero de juego de ajedrez. El juego habitual de la vida urbana prepandémica había devenido, de un modo incuestionablemente siniestro, un nuevo juego. En este nuevo juego de horror, las piezas –los transeúntes– iban ataviadas con mascarillas, caretas o gafas de protección y algunas con guantes. De tal suerte, desaparecidos corporalmente, abstraídos, solo sus ojos daban cuenta, desde la profundidad más elocuente, de un temor también nuevo. En este sentido, la estética predominante de esos cuerpos era la del expresionismo de *El puente* (*Die Brücke*), pues, como en las pin-

turas de Ernst Ludwig Kirchner, los cuerpos humanos asfixiados por el espacio urbano hallaban su mayor vía de expresividad en los ojos y la mirada. En estos cuerpos actuales, la asfixia no era provocada por el espacio o el sistema económico, sino por una amenaza biológica, un virus desconocido. Es verdad que había seres temerarios que, sin ningún adminículo, libres de la parafernalia clínica que definía a los otros, circulaban todavía libremente, algunos callados, pero otros hablando a gritos y otros tosiendo o estornudando.

Este nuevo juego que se desplegaba en un espacio reticulado de una forma nueva no solo se protagonizó de forma tan evidente en el centro histórico y en los espacios comerciales o financieros, sino que también en los bancos o los cines, donde cierto número de asientos fueron igualmente cancelados para garantizar el aforo disminuido. La mayor tragedia performática se vivió en los hospitales. Ante el incremento de enfermos graves de COVID-19, las camas de hospitales adecuadas para el tratamiento, con equipo de ventilación artificial, fueron insuficientes. El acceso a los hospitales se problematizó de forma por demás evidente. De acuerdo con la analogía del ajedrez, podríamos decir que se experimentó el incremento desmesurado de piezas para las cuales ya no había suficientes casillas disponibles. La pandemia provocó en todo el mundo un desastre performático que se tradujo en miles de muertos durante la segunda y tercera ola –como se llamó y aconteció en Europa–, no solo en México, sino en países tan importantes como Alemania, España, Reino Unido, Italia y, de América, Estados Unidos y Brasil.

Los efectos de esta pandemia probaron el neoliberalismo allí donde, al parecer, resultaba más fuerte la globalización, la tecnología y las finanzas. El resultado fue terrible para un sistema socio-político-económico que demostró una fragilidad impensable y una insospechada incapacidad para gestionar los problemas de salud pública que han afectado a los ciudadanos de la mayor parte de los países. Salvo China y algunos otros países asiáticos, los demás países, sobre todo de Europa y América, han demostrado una cualidad y una calidad política reprobables, pues la gestión de una pandemia debe descansar en el gobierno y no dejarla en manos de los ciudadanos.

La imagen de la fotografía donde puede verse la línea negra desdibujada por el paso de los automóviles la hice en el mes de noviembre,

durante mi último viaje. Como puede apreciarse, el color negro sobresale unos diez centímetros a cada lado de la franja. La franja negra fue pintada, tal vez, en el mes de septiembre u octubre, cuando la ciudad pasó al color amarillo en el semáforo de la pandemia. Con este acto estético-semiótico, se daba por superada una etapa. Ingenuamente, se declaraba el fin de la primera ola. Ya los peatones solo podían circular por la banqueta y la avenida adoquinada quedaba enteramente a disposición de los automóviles.

Sin embargo, la realidad no suele someterse a los dictados oficiales, mucho menos en un país como México. La declaración de haber superado la primera ola y la del aplanamiento de la curva no fueron capaces de evitar la difusión del virus, con el correspondiente incremento en los contagios y muertes, en una espiral que ha colocado a México en el tercer país con mayor número de muertos a nivel mundial. El color amarillo retornaba dando muestras de su naturaleza *unheimlich* (siniestra) para refrendar el peligro del virus y la mala gestión de las autoridades gubernamentales encargadas de la salud pública.

Bibliografía

- AUGÉ, M. (2000) *Los no lugares. Espacios del anonimato*. Barcelona, España: Gedisa.
- DERRIDA, J. (2011). *El tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (2004). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- KAPROW, A. (2007). *La educación del des-artista*. Madrid, España: Ardora Exprés.
- MICHAUD, Y. (2007). *El arte en estado gaseoso*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SONTAG, S. (2003). *La enfermedad y sus metáforas*. Madrid, España: Punto de Lectura.
- VIRILIO, P. (2009). *El accidente original*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Ser y cuerpo: del desgarramiento al ciberespacio

DONA ARRIETA BARRAZA

*El hombre y sus prolongaciones constituyen
un sistema interrelacionado.
Es un error de garrafal magnitud hacer como
si el hombre fuera una cosa y su casa, su ciudad,
su tecnología y su lenguaje otra.
La interrelación entre el hombre y sus prolongaciones
nos obliga a prestar una atención mucho mayor
a las prolongaciones que creamos,
no solo para nosotros sino además para otros
para quienes tal vez no sean muy apropiadas.*

Edward Hall

El cuerpo está en el centro de todo. Actualmente, el ser parece subsistir en un espacio hueco, escindido del cuerpo, y la pandemia por la COVID-19 aceleró abrupta e intempestivamente este proceso que nos viene transformando a código binario.

Las imágenes mentales acerca de nosotros mismos –esa fantasía de la supremacía óptica del humano que el tiempo posterior al Renacimiento dejó como una estela de condensación en el cielo de nuestro imaginario– han derivado en una especie de secuestro del ser carnal. Hemos sido testigos de la dilución de aquellas aproximaciones y concepciones en las que el cuerpo y el ser coexistían en el mismo espacio. Persiste, en cambio, el ser humano como referente, un por qué y para qué de las construcciones y destrucciones humanas, una deformación de aquel antropocentrismo que vindicaba la esencia del hombre, sus ideas, manifestaciones culturales, su dignidad y poder transformador. Es precisamente en el Renacimiento que el cuerpo adquiere gran

relevancia en tanto refiere al hombre, ya que el humanismo lo sitúa como eje de la cosmovisión. El cuerpo se admira y se estudia. Encontramos reminiscencias grecorromanas en las expresiones artísticas y la anatomía estudiada por Leonardo da Vinci manifiesta la preocupación por la armonía y las proporciones. Un estudio iconográfico del arte nos aproximaría a la trascendencia del cuerpo humano, incluso, como un recurso retórico para la representación compleja de las características constitutivas del ser, de vicios y virtudes. Observaríamos no solo el uso del cuerpo como un medio de acción o expresión del ser, sino como un símbolo del ser mismo.

Presente en la dialéctica antropológica de Platón, el alma-sustancia está adscrita al cuerpo, este es su prisión en tanto que la muerte no se apodera de él.

Platón arguye (en el *Fedón*) a favor de la inmortalidad del alma. La existencia de cada alma espiritual tiene lugar desde antes del nacimiento; y la muerte no acaba con ella, sino que es la oportunidad de su liberación del cuerpo y de una contemplación feliz de las Ideas, de acuerdo con su grado de purificación espiritual en esta vida (Gutiérrez, 1996: 48).

Esta coexistencia dialógica ser-cuerpo atraviesa la mente de muchos pensadores en adelante; la concepción cartesiana, por ejemplo, considera que el cuerpo, semejante a una máquina, tiene una naturaleza distinta a la del alma y cuya unión constituye al hombre (Descartes, 2011: 675).

La necesidad por comprender quiénes somos y qué nos compone ha sido una constante a lo largo de la historia, esta alma/ser-cuerpo se ha venido elaborando, matizando y complementando. En *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault explica la utilización que Platón hace de *krisis* (κρίσις), lo que completa la noción del hombre y la lleva a tocar el borde del pensamiento moderno: ocuparse de uno mismo significa ocuparse de su alma, yo soy mi alma... Se trata, en suma –si ustedes quieren–, de hacer aparecer al sujeto en su irreductibilidad. El sujeto es aquel que se sirve de medio para hacer cualquier cosa que sea.

Cuando el cuerpo hace algo es que existe un elemento que se sirve de él, y este elemento no puede ser más que el alma y no el propio cuerpo. El sujeto de todas estas acciones corporales, instrumentales,

de lenguaje, es el alma, el alma en tanto que se sirve del lenguaje, de los instrumentos y del cuerpo. He aquí que, siguiendo esta senda, hemos topado con el alma. El alma, en este caso, no tiene nada que ver, por ejemplo, con la alma prisionera del cuerpo que será preciso liberar (Fedón), que será necesario conducir en la buena dirección (Fedro). Tampoco se trata del alma construida en función de una jerarquía de instancias que será preciso armonizar (*La República*). Es el alma únicamente en tanto que *sujeto de acción*, en tanto que se sirve de su cuerpo, de sus instrumentos, etcétera. Platón, cuando postula de esta noción de *krisis* para designar al uno mismo del que hay que ocupar-se, no se refiere, en absoluto, al alma-sustancia que ha descubierto, sino al alma-sujeto» (Foucault, 2011: 48). Esto es no solo el alma-sustancia espiritual, anteriormente mencionada, sino que da paso a la noción del ser como un sujeto actante que habita su cuerpo. En lo posterior, se incorpora a la subjetividad –relativa a este ser– la incidencia del mundo exterior. Foucault estudia las formas en las que el poder, la disciplina y la violencia traspasan el cuerpo y se inscriben con profundidad en el alma, es decir, «el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones» (Foucault, 2013) de las personas.

Para Pierre Bourdieu, la subjetividad es la existencia social escrita en el cuerpo, interiorizada en él, el *habitus*. Es decir, el sujeto tiene una relación de interdependencia con su propio cuerpo, el cuerpo es, pues, como un texto donde se inscriben las relaciones sociales de producción y dominación. Desde esta perspectiva sociológica –Foucault y Bourdieu– no solo es el ser cuya corporeidad le permite expresarse a sí mismo, sino que el cuerpo es el medio por el cual diversas formas de la exterioridad se incorporan al ser.

El antropólogo norteamericano Edward Hall, incluso, cree que la cultura como una forma de exterioridad permea y yace oculta en el fondo del sistema nervioso humano, por lo que determina su modo de percibir el mundo. Dicha percepción se realiza con y a través del cuerpo y de sus interacciones sensoriales con los otros y con su el espacio que lo rodea (Hall, 2003: 231). Así, con la mirada de Hall, es posible hilvanar una visión integrativa del ser como sujeto actante. El cuerpo permite la expresión y moción del sujeto, a la vez que es su vínculo con el exterior. Dicho de otro modo, el ser se exhala con el cuerpo y el exterior llega –y afecta– al sujeto mediante la inhalación del cuerpo.

De esta manera, podríamos decir que en el ser habitan las disposiciones cognitivas y afectivas que se expresan, accionan y le permiten relacionarse con el otro y con su entorno mediante el cuerpo. En una relación de correspondencia, es mediante el cuerpo que el exterior –incluyendo las relaciones sociales y de poder– se introducen al ser (sujeto), de tal manera que lo moldea, educa, domestica y/o condiciona. El ser escindido del cuerpo presupone, entonces, una especie de desgarramiento del mismo.

La significación del cuerpo ha cambiado considerablemente; sin embargo, el cuerpo aún está en el centro de todo. Al contrario de la apreciación estética y anatómica del cuerpo, este se encuentra subyugado no por el canon, sino por el estereotipo que, olvidándose de genotipos y fenotipos, uniformiza y «clona» los cuerpos acéfalos. El estándar no se admira, se alcanza o, por lo menos, eso se pretende. Poco importa el ser, pues en una sociedad de consumo el cuerpo es un objeto y los cuerpos son un *target*. Esta distorsión permea y se afianza con la democratización del uso de las redes sociales, que se estima es 50% de la población mundial. La publicidad ya no usa los cuerpos como un medio para alcanzar estatus u otorgar valor simbólico; la venta es todo lo relacionado con el cuerpo, su raza, género, masa corporal, su tipo de alimentación. Las aplicaciones más famosas entre los internautas de diversas edades promueven la popularidad de la imagen del cuerpo: Facebook, Instagram y la recientemente famosa, TikTok; se insertan y reproducen en una cultura incluyente que excluye lo más trascendente.

Como lo expresa Bauman (2007):

La «subjetividad» del «sujeto», o sea, su carácter de tal y todo aquello que esa subjetividad le permite lograr, está abocada plenamente a la interminable tarea de ser y seguir siendo un artículo vendible. La característica más prominente de la sociedad de consumidores –por cuidadosamente que haya sido escondida o encubierta– es su capacidad de transformar a los consumidores en productos consumibles (p. 26).

El ser queda relegado. No importa el impacto en la psique ni en las emociones. Las nuevas corrientes que en apariencia buscaron tener cuidado de las personas, de los trastornos derivados del consumo irra-

cional de la imagen corpórea, dieron un giro de 360 grados, volvieron al punto de partida. Aun intentando combatir normas «estéticas» inalcanzables, los movimientos como «vida *fitness*», «alimentación saludable» e, incluso, el denominado «*body positive*» mantienen al cuerpo en el centro de todo.

Paradójicamente la tecnología ha vislumbrado, facilitado e impulsado la existencia del ser descorporizado. La integración de la tecnología digital en nuestras vidas nos impele a hacer una transmutación: el ser virtual, sin el cuerpo, en el ciberespacio. El uso de la inteligencia artificial precipitará la singularidad tecnológica o mejoramiento humano. Corrientes como el poshumanismo y el transhumanismo, que han encontrado eco en las mentes que se reconocen como innovadoras, hoy se materializan en la biotecnología de implantes cibernéticos que doten a los humanos de mayores habilidades para ser competitivos con las máquinas y que sean el primer paso a un humano que prescinda, en todo caso, del cuerpo (Cortina, 2015: 18). Hoy es una realidad tangible: Neuralink²⁸ de Elon Musk es un dispositivo capaz de conectar el cerebro humano a una computadora y a la red. El primer paso a una sobreespecie, un *up-grade* para prescindir de las carencias y debilidades del cuerpo y que apunta a la «tencnodegradación» del ser. Esto es el extremo de lo que bien llamaba Hall «la interrelación del hombre y sus prolongaciones».

En tiempos de pandemia se refuerza la noción de obsolescencia del cuerpo. El cuerpo es el receptor de la enfermedad y, en gran parte de los casos, el perdedor en la batalla por la salud. Es también su portador, aunque ni siquiera sea visible. El cuerpo es el que alberga la potencia devastadora. Para cuidar al cuerpo, los cuerpos, es necesario confinarlos, mantenerlos en aislamiento, poner distancia, restringir el espacio, la libertad, la motricidad. El cuerpo suspendido, la existencia hipostasiada. Los avances de la ciencia y la tecnología, en diversos campos como la medicina, la biología, epidemiología, genética,

²⁸ Neuralink fabrica actualmente dispositivos médicos para tratar lesiones y trastornos neurológicos. Se trabaja en el descubrimiento de nuevas aplicaciones médicas y no médicas. La visión a largo plazo de Neuralink es crear IMC que sean lo suficientemente seguros y poderosos como para que las personas sanas quieran tenerlos.

farmacología, etc., y los gobiernos enfocan toda su atención en estudiar todo lo relacionado con la enfermedad: los síntomas, el comportamiento, las cepas, los tratamientos, las vacunas, las posibles curas. Los «genios» de la ciencia médica son tan relevantes como los magos en el imaginario primitivo²⁹: esos grandes oficiantes, la pronunciación de palabras complejas, la creación de rituales de prevención y curación realizados por y para el cuerpo. Una vez más, el cuerpo, aunque ausente, confinado, aislado, está en el centro de todo. El ser no es la prioridad puesto que, hasta hoy, necesita del cuerpo para existir. En la llamada «tercera ola», la pandemia serán las enfermedades mentales de origen emocional, derivadas del aislamiento del cuerpo y con él, aunque supeditado, del ser.

Atravesamos un entrecruce complejo como humanos y nuestras prolongaciones. El cambio climático da cuenta de nuestra potencia depredadora y los avances que hacemos en el campo de la tecnología de nuestra autofagia. Sumado a esto, las consecuencias de la pandemia afectarán no solo nuestro entorno y nuestros cuerpos, sino la totalidad de nuestro ser. Son los frutos de nuestra voracidad lo que nos ha hecho involucionar de un mundo global a la Pangea, del progreso a la regresión.

Mientras los grupos con poder, ya fuese legal o legítimo –políticos y científicos– (Foucault, 2013), se encargaban de encontrar una solución al problema de salud, la vida, por así decirlo, siguió su curso. Creímos que, si hacíamos un «como si», un ejercicio de realidad aumentada de la cotidianidad, de lo que consideramos la normalidad, rasgando la interdependencia del ser y el cuerpo para que existieran como un ente bífido, nos burlaríamos a nosotros mismos, pero no fue así. Nos asimos de la tecnología, nos sumergimos abrupta y violentamente en las aguas del ciberespacio; esa forma de existir en, con y a través del cuerpo conoció otros parámetros: cuentas, perfiles, avatares; todas, simulaciones virtuales de nosotros mismos. Quisimos digitalizar nuestra vida, traducirnos a código binario e intentamos ac-

²⁹ El antropólogo Bronisław Malinowski analiza, entre otras cosas, la función de los mitos en la psicología primitiva, la multifuncionalidad de los ritos de magia. Retoma la noción de Sir James Frazer sobre la semejanza entre la magia y la ciencia en los grupos humanos.

tualizar nuestro sistema operativo instalando el programa del «nuevo normal», ese que intenta desdibujar los bordes entre el espacio real y el virtual. Adaptamos, como fuera posible, el hogar para realizar actividades que tenían otros espacios y, así, lo perdimos un poco. Nos hemos dado cuenta que, aunque la tecnología es nuestra herramienta, nos pisa los talones; las escuelas no estaban preparadas para hacerse totalmente en línea, los maestros no contaban con la capacitación adecuada, los alumnos perdieron la capacidad de atender y los padres de familia tuvieron que multiplicarse para laborar desde casa y ayudar a los hijos pequeños; eso, en el mejor de los casos, porque, sin duda, también resaltaron con fosforescencia las desigualdades.

Las personas cuyos empleos son de tipo intelectual se aislaron con sus cuerpos, pero los cuerpos que realizan trabajos operativos quedaron expuestos. El teletrabajo se convirtió en una forma de autoalienación y, con la pérdida de la estructura horaria, la percepción del tiempo alargó las horas laborales. El caos enmudecido derivó en estrés y este redujo las horas del sueño. Cada vez, con más frecuencia y con más inconsciencia, el espacio privado perdió su límite con el público. Nos adaptamos a una nueva forma de percibir el tiempo que habíamos ajustado a las actividades del cuerpo propio y de los otros. Así, durante la pandemia, resignificamos el ser, el cuerpo, el espacio y el tiempo. Entramos en la era de la anunciada transformación digital de golpe, como quien, en una historia de ciencia ficción, baja al minuto de haber abordado una máquina del tiempo y se encuentra en el futuro lejano, pero en un futuro que nunca construyó. Aprendimos nuevas lenguas, a generar mayor dependencia de la inteligencia artificial –aun teniendo recelo de ella– y a vincularnos con las representaciones de los otros que vemos a través de las pantallas: disminuidas y bidimensionales. Escribimos más mensajes, grabamos notas de voz interminables en conversaciones que están cerca de parecer un diálogo. A veces, una llamada ya no es suficiente, queremos percibir un poco más del otro para acortar la distancia; si no podemos tocarnos, al menos, hablar y vernos. Se volvieron casi indispensables para el ejercicio de la subjetividad todas aquellas aplicaciones que nos permiten videollamar porque son esas plataformas las que llevan a cabo de forma más eficiente la simulación de una conversación personal, del espacio de trabajo, de las clases. En apariencia, la distancia se acorta;

lo que compartiendo el espacio percibíamos como un grupo de personas de frente a fondo hoy es de arriba abajo en la multipartición de nuestras pantallas. Escuchar y mirar es lo que tenemos para participar del otro. Por cierto, supliendo nuestra necesidad natural de contacto fue que las compañías desarrolladoras de este tipo de software se convirtieron, en pocos meses, en las únicas que incrementaron su valor con la crisis sanitaria global.

DESCORPORIZACIÓN: RELACIONAMIENTO VIRTUAL Y LA AMENAZA EN EL OTRO

La presencia del otro, de su cuerpo, es amenaza constante. Salir sin mascarilla es exponerse a la enfermedad y a ser visto con recelo; todos nos convertimos en jueces de las acciones de los demás, la infracción es el ejercicio de la libertad. El cuerpo del otro está negado, el aislamiento es la forma más sencilla de frenar la cadena de contagio y de acelerar la propagación de la ansiedad y la depresión. Los llamados grupos vulnerables, como los ancianos y los enfermos, son víctimas de una soledad no volitiva a la que recientemente se combate con la programación de visitas que atraviesan una especie de aduana sanitaria; desde lejos se les toma los signos, se les rocía con desinfectante, se les revisa la portación correcta del barbijo, los lentes, la careta, ropa adecuada, zapatos limpios, se les vacía del exterior y es a través de una cortina de grueso plástico con mangas hacia el interior que se posibilita algo parecido a la forma de contacto humano al que estamos acostumbrados: un abrazo –sin el tacto–. Nuestro instintivo comportamiento territorial, la distancia específica (Hall, 2003) que necesitamos para operar de forma cómoda y segura en diversas relaciones y situaciones ha comprometido la cotidianidad. Para algunos que conviven confinados juntos, el hogar se volvió una especie de arresto domiciliario compartido. La violencia intrafamiliar y la de género recuperaron la visibilidad a costa de graves heridas. Coexistir en los espacios que polarizan nuestras diferencias y con la forzada convivencia detonaron que muchas parejas se percataran de su incompatibilidad; esas imágenes borrosas que tenían uno del otro se volvieron nítidas y difíciles de contemplar a diario. Aumentaron los divorcios, pero tam-

bién aumentaron las relaciones virtuales, esas para las que el espacio, la distancia y el horario no son un obstáculo. Con el advenimiento de este orden digital y más con la gran aceleración provocada por la pandemia, llegó, como lo nombra el filósofo Byung-Chul Han, «una creciente descorporización del mundo, en el que hay cada vez menos comunicación entre los cuerpos» (Han, 2017: 70).

Creció la digitalización del sexo, ya que en las prácticas sociales desaparecieron los encuentros corporales; se desplazaron los espacios de socialización y contacto al ciberespacio, ahí donde las *apps* de citas nos ofrecen un catálogo del que somos parte. Si tenemos un poco de suerte, podemos conocer a alguien, a un otro, o por lo menos la imagen que proyecta de sí mismo. Descorporizamos los encuentros por medio de la práctica del *sexting*³⁰ o el sexo virtual. Y las separaciones comenzaron a carecer de despedidas: sin el cuerpo, el «ciber-yo» simplemente se ausenta, se desvanece³¹ (*ghosting*) etc., Y para los que decidieron prescindir del otro para el relacionamiento sexual, la mejor opción en solitario fue la pornografía; los sitios dedicados a esto aumentaron descomunalmente sus visitas durante el confinamiento³².

«Estar» con el otro requiere aprender nuevas formas de aproximación, priorizar unos sentidos y abstenerse de otros. Un acercamiento a la proxémica de Hall nos haría conscientes de lo que estos tipos de relacionamiento virtual con el otro –y con el espacio– representan. Aunque no era este su enfoque nos es de gran utilidad, ya que, en la actualidad, la experiencia del otro está sensorialmente limitada. Para Hall, la piel es una fuente de información a distancia: los cambios de temperatura, el tacto, el enrojecimiento, la piel erizada y otro tipo de respuestas a los estímulos son un lenguaje que hemos introyectado y que, de alguna manera, sabemos interpretar e inciden

³⁰ *Sexting*. Neologismo formado por la contracción de las palabras en inglés *sex* (sexo) y *texting* (enviar mensaje de texto). Es el intercambio de mensajes de texto o fotografías y videos eróticos que terminan con la masturbación individual a distancia.

³¹ *Ghosting* del inglés *ghost*, fantasma. Es una de las formas de zanjar una relación simplemente desapareciendo, sin dar explicación.

³² Hootsuite, en colaboración con We Are Social, realiza un seguimiento permanente de los comportamientos digitales en todo el mundo, resultando esto en un informe anual.

en nuestra comunicación interpersonal y nos permiten experimentar al otro.

El aumento de calor en la superficie del cuerpo de otra persona puede descubrirse de tres modos: primeramente, por los detectores termales de la piel si dos sujetos están suficientemente cerca uno de otro; en segundo lugar, por la intensificación de la interacción olfativa (el perfume o la loción para el rostro pueden olerse a mayor distancia cuando aumenta la temperatura cutánea) y, finalmente, por el examen visual. (Hall, 2003: 74)

Hall destaca la naturaleza de los sistemas de recepción del hombre y de cómo procesa esa información. En el cuerpo, ubica un aparato sensorial con dos tipos de receptores (Hall, 2003: 57). Los receptores de distancia, relacionados con el examen de los objetos distantes, es decir, los ojos, los oídos y la nariz, y los receptores de intermediación empleados para examinar lo que está contiguo o pegado a nosotros, o sea, lo relativo al tacto, las sensaciones que recibimos de la piel, las mucosas y los músculos.

La vinculación digital descorporizada le permite al cuerpo la recepción solo de lo visual y lo auditivo aun cuando se utilice la realidad aumentada; por ello, requiere de nuestra adaptación, pues es una realidad de socialización para todos. Incluso, los niños han aprendido esta forma de comunicación no solo por la era digital, sino porque estarán asimilando esta época, que los adultos consideramos transitoria, como una forma de normalidad. Con la ausencia del cuerpo, se fueron nuestros ritos sociales, aquellos que, no importando la cultura o la religión, son los que como seres sociales nos dan identidad, sentido de pertenencia, nos dan cohesión y también nos permiten elaborar nuestros duelos. Los enfermos convalecen en soledad como si se castigara la anomalía del sistema inmune. No hay oportunidad de despedirse, de ponerse a cuentas, de velar, de acompañarnos durante la pérdida; para la protección de nuestro cuerpo, nos quedan solo las cenizas.

DISTANCIA SOCIAL: TÉRMINO VIEJO, SIGNIFICADO NUEVO

En su libro *La dimensión oculta*, Hall retoma algunos estudios de etología para llevarlos al campo de la antropología. Así, nos explica el porqué del distanciamiento o la aproximación necesaria para cada persona según su cultura, su forma de ser o la situación en la que se encuentre. El enfoque «proxémico es por eso el estudio de cómo utilizan las personas su aparato sensorial en diferentes estados emocionales durante actividades diferentes, en relaciones diferentes y en diferentes ambientes y contextos» (Hall, 2003: 222). Estamos hiperconectados, acondicionados y acomodándonos en la zona digital (Han, 2017: 99). En la actualidad, el cuerpo está más ausente que nunca, sumergidos en una de nuestras prolongaciones con muy pocos de nuestros receptores y tanto nuestra imagen como la del otro carecen de algún volumen. Nuestra relación con el espacio, si no es el inmediato, está solo hecho de recuerdos sensoriales; aislados, sin contacto social y confinados, es decir, con el cuerpo sometido –su percepción, expresión y movimiento– a un mismo espacio.

La distancia social no siempre está rígidamente fijada, sino que, en parte, la determina la situación. Cuando los pequeñuelos de los hombres pueden moverse pero no están todavía bajo el control de la vista materna, la distancia social puede ser lo que la madre alcance (...) En el hombre, han prolongado la distancia social, el teléfono, la TV y el trasmisor portátil (walkie-talkie), que han hecho posible la integración de actividades grupales a largas distancias.

Las prolongaciones tecnológicas actuales y al futuro acentúan el distanciamiento social que es tan nombrado por ser de las pocas soluciones preventivas para contener la propagación de la COVID-19. Sin embargo, el acceso a la tecnología como privilegio de algunos no se percibe más como un distanciamiento, sino como una forma de estar al tanto de todo y de estar cerca. Nos hace tener la sensación de estrecha comunicación y proximidad, y también de estar (omni)presentes: escribimos un mensaje en un espacio y de cuerpo presente; con nuestro «ciberyo», podemos recorrer el interior de lugares públicos,

como museos cerrados por la pandemia, o ver con una videollamada el sitio en el que se encuentra nuestro interlocutor. Experimentamos el espacio de forma visual pero no táctil. Como un sueño que se repite, el cuerpo confinado se encuentra, cada mañana, en el mismo lugar. Las experiencias espaciales, visuales, auditivas, olfativas y táctiles en prolongada iteración son síntomas de una discapacidad social llamada aislamiento. Se han memorizado las dimensiones y las texturas, ya no hay una retroactividad sensorial. El ser no acaba en su epidermis. Sin la experimentación cinestésica del espacio, este adquiere una dimensión simbólica distinta: ¿es protección o es cautividad? ¿Es intencional o es impuesto? ¿Es afectivo, es imposible, es frío, es hostil?

UNA APUESTA TRASCENDENTE: LA BÚSQUEDA DEL BIENESTAR PROPIO Y COLECTIVO

El ambiente, no obstante, sin los cuerpos se recupera de alguna manera. No es que olvidemos nuestra terrible administración de los recursos naturales, todavía está en el top cinco de nuestros grandes pendientes. El encierro humano le permitió a la naturaleza un poco de regeneración, animales salvajes exploraban e, incluso, tomaban los espacios públicos; reaparecieron especies que se creían extintas. Desde los dispositivos y ordenadores, observamos el bienestar de un mundo al que no podemos devorar con la misma velocidad. Pareciera que aumentó nuestra conciencia al respecto; durante 2020, el año de la pandemia, las búsquedas en Google sobre el medio ambiente aumentaron más de 130%, en algunos países se prohíbe la deforestación y, en otros, el uso de plásticos. Sin nuestra presencia corpórea, la Tierra respira, y lo estamos entendiendo.

Lo siguiente está en tejer una nueva narrativa, en drenar la sobrecarga de información y el temor por alimentar la conciencia personal, comunitaria y ambiental. No se trata de la búsqueda de la felicidad, sino del bienestar; eso es lo que realmente está en juego. Se irá logrando el bienestar físico, pero sigue el mental, ya que están siendo rebasados, así como sucedió con los servicios de salud hospitalaria. Según la Organización Mundial de la Salud (OMS), la pandemia de COVID-19 ha perturbado o paralizado los servicios de salud mental esenciales

en 93% de los países del mundo³³. Para sobrellevar el aislamiento, es necesario encontrar el sentido en uno mismo. En su libro *El hombre en busca del sentido*, el doctor y filósofo Viktor Frankl explica, desde su propia experiencia como prisionero en un campo de concentración nazi, los duros procesos no únicamente físicos, sino psíquicos, resultantes de la situación de encierro, precariedad, sufrimiento y temor. Una de sus conclusiones es la que basa su teoría psicológica de corte existencialista es que, en el fondo, el hombre no está realmente preocupado por la obtención del placer o la evasión del dolor, sino por encontrar un sentido a la vida. Esto, incluso, le permite aceptar el sufrimiento (Frankl, 2015: 141), hasta el tipo de sufrimiento extremo de un campo de concentración, ya que el sentido de la vida de uno mismo le fortalece para continuar.

Lo nuevo no es la «normalidad», sino la construcción de un «yo» que, no recalcitrante, se proyecte dúctil hacia la incertidumbre, con nuevas capacidades para enfrentarla. Se requiere una reestructuración del «ser integral», con su cuerpo, de las interacciones con los otros y con su espacio. Conscientes de nuestra fragilidad y también de nuestras capacidades, necesitamos cambiar las formas de domesticación del uso del cuerpo por la búsqueda y obtención del bienestar. Es por ello que la respuesta inmediata y de mayor pragmatismo está en el sujeto mismo, desde quien emergen las fuerzas de transformación individual, colectiva y del entorno. No se trata solo de abrazar las nuevas conductas y hábitos, de fomentar los condicionamientos que hoy nos salvan la vida, ni tampoco de asumir que la forma en la que hoy se acepta, permite y colabora con el Estado y la ciencia médica para el control de la pandemia, mediante el control del individuo, domestique nuestra conducta vistiéndola de «nueva normalidad», aquella en la que nuestros pensamientos, las reacciones automatizadas de nuestro cuerpo, nuestra comunicación verbal y corpórea, nuestra interacción y las conductas colectivas se instauraron de manera permanentemente por un beneficio común temporal. Cuando la pandemia esté controlada, la normalidad no sería perpetuar las formas de distanciamiento social-sanitario entre los cuerpos, los individuos, ni la

³³ Véase, [<https://www.who.int/es/news/item/05-10-2020-covid-19-disrupting-mental-health-services-in-most-countries-who-survey>].

restricción de las interacciones en espacios habitualmente colectivos. La «normalidad» es no ser un riesgo para el otro y el uso de las tecnologías para un relacionamiento a distancia, mas no que esto sustituya la socialización que es tan necesaria. Si el confinamiento prevalece, el ser humano requerirá el desarrollo de un nuevo lenguaje proxémico que, aunque carezca de algunos sentidos para la percepción y el relacionamiento con el otro y con el espacio, le permitan estar cerca, encontrar zonas que fomenten la comunidad, no solo la soledad virtualmente compartida.

Las nuevas tecnologías desempeñarán una tarea muy importante, pero todavía más la conciencia y la ética en su uso, paradigmas que pavimenten el camino hacia la nueva singularidad, en tanto que representen a la humanidad como la conocemos hasta ahora o no; es decir, las tecnologías podrían ser usadas como una prolongación o en abrupta sustitución: durante 2020, se veía en las noticias la tristeza de los graduados que no tendrían ceremonia de conclusión, y pudimos ver también cómo algunos graduados japoneses asistieron mediante un robot a control remoto con su cara en una pantalla a su graduación desde sus casas. Este robot fue nombrado, subió al estrado, recibió el diploma, estrechó la mano de los directores con espectacular precisión y la ceremonia se llevó a cabo como se esperaba, pero sin los cuerpos. Las caras de alegría de los alumnos en las pantallas y de los directores casi podían disipar preguntas simples como ¿se sienten presentes?, ¿se sienten relacionados? El filósofo contemporáneo Byung-Chul Han trata estas paradojas con las que nos enfrentamos cada vez con mayor frecuencia y, hay que decirlo, con mayor docilidad. Tener la percepción de que nos encontramos más comunicados nos impide ver que estamos cada vez más lejos del otro:

Hoy nos entregamos a una comunicación irrestricta. La hipercomunicación digital nos deja casi aturdidos. Pero el ruido de la comunicación no nos hace menos solitarios (...) La hipercomunicación (...) destruye tanto el *tú* como la *cercanía*. Las *relaciones* son reemplazadas por las *conexiones*. La falta de distancia impulsa la cercanía (Han 2017: 62).

Para Bauman, esta virtualidad facilita estar conectado en todo momento y con multitud de personas; esta misma facilidad posibilita,

también, la desconexión, especialmente de aquellas relaciones que pueden resultar más comprometedoras e incómodas. Cuanto más se multiplican los contactos virtuales, más breves y frágiles resultan las relaciones que se establecen, dada la rapidez con la que se construyen y el poco coste que implica acabar con ellas (Bauman, 2008: 88-89). Tampoco debería estar en el ejercicio de la «nueva normalidad» la vigilancia y el control médico y sanitario. El cuidado del cuerpo, de los cuerpos, a nivel de control epidemiológico, no debería permitirse, ya que se volvería una forma de la vigilancia institucional realizada en nombre de la salud, lo que Foucault englobaría en la *biopolítica*.

La «nueva normalidad» deberá provenir de un profundo análisis de lo que hay que recuperar como humanidad y lo que hay que dejar atrás como depredadores. Una nueva cognición de nosotros mismos, del otro y de nuestras prolongaciones, el ser integral en y como el centro de todo. Deberá ser, como apunta Foucault en su análisis sobre el cuidado de uno mismo, una conversión, una trayectoria hacia uno mismo en la que se encuentra el placer dentro, en la complacencia en sí mismo. El «cuidado de uno mismo» implica un desplazamiento de mirada hacia sí, conocerse a sí mismo y, de esa manera, «ocuparse de uno mismo»³⁴, una trayectoria que, a fin de cuentas, nos permita escapar de dependencias y servidumbres (Foucault, 2010a: 45). Para Foucault, el tránsito del «cuidado de sí» al «conócete a ti mismo» implicó un proceso histórico, especialmente, por parte del catolicismo institucional y su alianza con los poderes políticos –monárquicos y, después, particularmente modernos–, que terminó por invisibilizar el cuidado de sí mismo. La impronta del conocerse desembocó en los dispositivos de vigilancia y control de la moral, fundándose en una recriminación al cuidado de sí como egoísta y, por lo tanto, inmoral. En tanto que la moral cristiana al convertir la renuncia de sí como un principio de salvación, y la moral modernista porque las leyes sociales se constituyen en principio moral que gobierna las relaciones del sujeto con

³⁴ El ocuparse de sí tiene precedente en la sociedad griega, una serie de prácticas que Foucault reúne bajo el nombre de *tecnologías del yo*. Por estas entiende «prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no solo fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra».

los otros como único campo posible (ocluyendo así toda potencia de retorno del sujeto sobre sí mismo).

El «cuidado de uno mismo» (*épiméleia* [ἐπίμελεια]), así entendido, encuentra su manifestación de forma tridimensional. Primero, es una actitud; atraviesa al ser mismo, su comportamiento, la forma en la que se enfrenta al mundo, la relación que establece consigo mismo, con los otros y con la exterioridad que le rodea. «Preocuparse por uno mismo» (*épiméleia heautou*) [ἐπίμελεια ἑαυτοῦ] es la siguiente dimensión. Esta es la que implica un desplazamiento de mirada, dejar de ver hacia afuera y ver hacia el interior; es poner atención en lo que habita dentro del pensamiento. Y, por último, el «cuidado de uno mismo» (*épiméleia*) deviene en ciertos actos de responsabilidad de sí mismo; una vez que se conoce, el sujeto se hace cargo de sí mismo, se purifica, se transforma o se transfigura (Foucault, 2011: 35). De esta manera, el «cuidado de uno mismo» no es, en absoluto, un acto de egoísmo o que llame al individualismo, sino es una forma de percibirse y relacionarse con uno mismo, los otros y con nuestras prolongaciones; un ser que se encuentra en el centro de todo está regido por la consciencia de que se conoce, se transforma a sí y a su entorno³⁵. Lo que plantea Foucault es que el sujeto (ético) libre no está atado a los mecanismos de normalización y disciplina, ya que en su propia libertad se autorregula; se edifica a sí mismo en un proceso arquitectónico que tiene como finalidad la transformación total mediante el conocimiento responsable de sí mismo y un conjunto de prácticas, un estilo de vida, de «tecnologías del yo», como las nombra (Foucault, 2010b: 48)³⁶. Como un ejercicio necesario y urgente, una expresión de

³⁵ Las tres grandes líneas de evolución de la noción de cuidado son las siguientes: la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma); la economía (relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la erótica (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa). El cuerpo, el entorno y la casa (dietética, economía y erótica) son los tres grandes ámbitos en los que se actualiza, en esta época, la práctica de uno mismo, y entre los que existe un continuo transvase (Foucault, 2011: 50)

³⁶ Al respecto de las relaciones entre sujeto y verdad, en *¿Qué es la ilustración?*, se observa que el eje transversal del trabajo de Foucault es la clarificación de lo que llama una «ontología histórica del presente». Asume su trabajo en el marco de la perspectiva crítica kantiana, lo que significa preguntar por

cordura, un gesto de amabilidad para la humanidad durante la pandemia y el periodo pospandemia por COVID-19, es importante volver a integrarnos, reparar en nosotros ese desgarramiento ser-cuerpo y ponernos al centro, de modo que las transformaciones que hoy entendemos como imprescindibles se encarnen y que la búsqueda del crecimiento sea mayor que la del progreso. De las «tecnologías del yo», recuperamos tres que son realizables aun en confinamiento (parten de dos ejes principales: el relacionamiento con uno mismo y el relacionamiento con el otro para una transformación individual y conjunta): el retiro, el examen de conciencia, ambas como formas de observarse a uno mismo, y el silencio y la escucha para mirarse a uno mismo y, desde uno mismo, al otro.

El retiro

El retiro es una de las principales formas de verse a sí mismo, sus trayéndose en un acto de volición del exterior. Es una acción diaria que puede, o no, incluir el cuerpo; no es necesario llevarse lejos, sino mantener esa actitud de introspección³⁷ (Foucault, 2010b: 90). Es im-

dos cosas (que convergen): 1. las condiciones de posibilidad del saber, pero, en tanto que Foucault realiza un movimiento poskantiano del propio [ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ] Kant, esas condiciones de posibilidad no son trascendentales, sino históricas; y 2. la cuestión de los límites de dicho saber, es decir, las condiciones formadas por la historia que definen los límites de un mundo histórico. Por eso se desarrollan la crítica del saber, la crítica del poder y la crítica de la ética. Ese movimiento que implicó tres momentos: la interrogación por las posibilidades históricas del saber, las posibilidades de la acción y las posibilidades de la identidad subjetiva (esto en la perspectiva de Gilles Deleuze sobre Foucault). En otros términos, el paso de las preguntas «¿Qué sé?» y «¿Qué puedo?» a «¿Qué soy?». O quizá de otra forma: «¿De qué manera nos hemos conformado como sujetos de nuestro conocimiento-saber?», «¿Cómo nos constituimos como sujetos del poder (en su doble sentido de ejercerlo y estar sometidos a él)?» y «¿De qué forma nos hemos constituido en sujetos de acción moral (otra vez en su doble sentido)?».

³⁷ Los estoicos espiritualizaron la noción de *anachoresis*, la retirada de un ejército, el esconder a un esclavo que escapa de su amo o el retiro en el campo, lejos de las ciudades. El retiro en el campo se convierte en un retiro espiritual en sí mismo.

portante esta aclaración, ya que, en apariencia, las medidas sanitarias derivadas de la pandemia nos llevaron al retiro cuando, en realidad, simplemente nos recluyeron. Con el cuerpo confinado el orden digital es –para los no marginales tecnológicos– una herramienta, un espacio, una necesidad, una forma de vida que distrae y abduce el pensamiento y nos aleja de nosotros mismos. La hipercomunicación actual reprime los espacios de silencio y de soledad, que son los únicos en los que sería posible decir cosas que realmente merecieran ser dichas. (Han, 2017: 99). ¿Cómo cuidar de uno mismo si no se dedica tiempo a estar con uno mismo? En este sentido, el retiro puede implicar, en la actualidad, la desconexión; permitirse la experiencia de existir sin la necesidad del ciberespacio; sobre todo, el retiro puede proveer descanso y distanciamiento del bombardeo informativo que la pandemia por COVID-19 ha agudizado y que conduce al llamado síndrome de fatiga informativa (Lewis, 1996).

Examen de conciencia

Foucault hace una diferencia entre el examen de conciencia se-nequista –basado en la acción y la relación del pensamiento con las reglas–, el cartesiano –referido a la correspondencia del pensamiento con la realidad– y el casiano –en el que la movilidad es una especie de distracción en el escrutinio del pensamiento oculto– (Foucault, 2010b: 89). Recordemos que la meta no está en el binomio bueno-malo, sino en la transmutación por medio del proceso de autoconocimiento. Si bien el retiro nos provee el espacio físico o mental para la introspección, el examen de conciencia nos permite el autoanálisis. Es acerca de una depuración: medir la diferencia entre lo que se ha hecho y lo que tendría que haberse hecho. Para llegar a una hermenéutica de las tecnologías del yo, Foucault se plantea los cuestionamientos: ¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo? (Foucault, 2010b: 48). El examen de conciencia nos ayudaría en el tránsito a la transformación, dado que nos libera del domino de las pulsiones fundamentales que rigen la conducta humana. Para ser diferentes, no basta con tratar de matizarlas. Si lo que rige la conciencia de los individuos modernos

líquidos, como los nombra Bauman (2002), está relacionada con su propia individualidad y búsqueda del goce material que intenta la permanencia en su recreación incesante (pp. 171-72), entonces, el sujeto evidentemente no es un sujeto ético libre. Durante el confinamiento hemos sido testigos, detrás de nuestras ventanas o de nuestras pantallas, de la inercia conductual que arrastra a muchas personas en el mundo; esas que, dominadas por sus pasiones y sin restricción de la conciencia, han aumentado las cifras que revelan los actos de violencia de todo tipo y grado. En la visión del futuro, se apuesta por la singularidad tecnológica, aun cuando no hemos podido despojarnos de la barbarie. En este sentido, es cuestionable nuestra capacidad para trazar un camino ético y responsable sin haber desarrollado, antes, la capacidad de examinar la propia conciencia.

El silencio y la escucha

Esta técnica estaba muy relacionada con la aplicación de los discípulos al escuchar a su maestro o en la práctica de los votos de silencio, pues se trata de escuchar al otro y de escuchar al propio yo (Foucault, 2010b: 68). Existe una relación de interdependencia escucha-silencio. El silencio es una condición que permite estar atento y concentrado en el discurso del otro. Para uno mismo, permite poner en orden los pensamientos, calmar el alma, encontrar paz y sosiego, y saber leer lo que el cuerpo y la mente necesitan en la construcción de la fortaleza y el cultivo de la subjetividad. Por su parte, la escucha es una habilidad que se adquiere y se entrena mientras se está en silencio (Foucault 2010b: 71). La escucha es, en Hans-Georg Gadamer, un acto de reflexión y evaluación, es el entendimiento que se logra mediante un lenguaje común entre las personas, que se obtiene de la relación de las opiniones del otro con las opiniones propias. La interpelación se liga al dialogo, a tener la capacidad de escuchar al otro como una vía fundamental de comprensión (Gadamer, 2012: 210).

El no oír y el oír mal se producen por un motivo que reside en uno mismo. Solo no oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquel cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir

sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro. Este es, en mayor o menor grado, y lo subrayo, el rasgo esencial de todos nosotros. El hacerse capaz de entrar en diálogo a pesar de todo es, a mi juicio, la verdadera humanidad del hombre (Gadamer, 2012: 209).

Byung-Chul Han retoma esta idea y anticipa la posibilidad de que en el futuro exista la *profesión de oyente*, debido a la tendencia exacerbada hacia el egocentrismo y a la creciente pérdida de esta capacidad de vincularse con el otro. Recientemente, se publicó un artículo en diversos medios sobre un hombre japonés llamado Shoji Morimoto, quien emprendió un negocio por el que recibe miles de solicitudes desde junio de 2018. Su modelo de negocio es la renta de sí mismo para no hacer nada. A primera vista, parece una aberración más de la sociedad actual que se profesionalice y autoalquile para nada y que la gente le pague por ello. Lo que descubrió Morimoto, en realidad, es la soledad del otro. Él no necesita saber hacer nada, producir nada, sino simplemente acompañar y escuchar, Byung-Chul Han no está tan errado. Han sido tan sorprendentes sus interacciones que, incluso, ha escrito un libro. Las personas lo contratan por dos razones principales: para ser escuchadas por la falta de vínculos con otros o para organizar ideas relacionadas con algún proyecto, y su participación dentro de este es escuchar atentamente:

Escuchar no es un acto pasivo. Se caracteriza por una actividad peculiar. Primero, tengo que dar la bienvenida al otro, es decir, tengo que afirmar al otro en su alteridad. Luego, atiendo a lo que dice. Escuchar es un prestar, un dar, un don. Es lo único que le ayuda al otro a hablar [...] liberándolo para su alteridad. El oyente es una caja de resonancia en la que el otro se libera hablando. Así, escuchar puede tener para los otros efectos salutíferos (Han, 2017: 114).

Bibliografía

- ARIAS, V. (2017). *Sexting* o nuevas formas de exhibición sexual en medios digitales. https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/10475/sextingonuevasformasdeexhibicin.pdf
- BAUMAN, Z. (2007). *Vida de consumo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- . (2008). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMAN, Z. y Tester, K. (2002). *La ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*. Barcelona: Paidós.
- BORDIEU, P. (2015). *Capital cultural, escuela y espacio social*. México: Siglo XXI.
- CORTINA, A. (2015). *¿Humanos o post-humanos?* España: Fragmenta.
- CORTINA, A. y SERRA, M. (2016). *Humanidad. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes*. España: Ediciones Internacionales Universitarias.
- DESCARTES, R. (2011). *Descartes*. Madrid: Gredos.
- FOUCAULT, M. (2010a). *Historia de la sexualidad III, la inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI.
- . (2010b). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- . (2011). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- . (2013). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- FRANKL, V. (2015). *El hombre en busca del sentido*. Barcelona: Herder.
- GADAMER, H. G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca, España: Sígueme.
- GUTIÉRREZ, S. R. (1996). *Historia de las doctrinas filosóficas*. México: Esfinge.
- HALL, E. (2003). *La dimensión oculta*. México: Siglo XXI.
- HAN B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.
- HOOTSUITE. (2021). Informe sobre el entorno digital 2021. <https://www.hootsuite.com/es/recursos/tendencias-digitales-2021>
- LEWIS, D. (1996). *Dying for Information?* London: Reuters Business Information.
- LOZANO, J. (1992). *Historia del Arte*. México: CECOSA.

- MALINOWSKI, B. (1994). *Estudios de psicología primitiva*. España: Altaya.
- NEURALINK. *TECNOLOGÍA Innovadora para el cerebro*. <https://neuralink.com/>
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (OMS). (2020). Los servicios de salud mental se están viendo perturbados por la COVID-19 en la mayoría de los países, según un estudio de la OMS. <https://www.who.int/es/news/item/05-10-2020-covid-19-disrupting-mental-health-services-in-most-countries-who-survey>
- PANOFSKY, E. (2008). *El significado de las artes visuales*. Madrid: Alianza Editorial.

IMAGINARIOS

Imaginarios de la caverna: la crisis del afuera

JOSÉ ALBERTO SÁNCHEZ MARTÍNEZ

Lo que plantea la impronta de la COVID-19 tanto en su acontecer como en su aparente desaparecer (pospandemia) es la evidencia de que el afuera –entiéndase espacio, cosas, mundos circundantes, territorio, cuerpos– se ha construido bajo la dependencia capitalista. Si bien la pandemia nos pone frente a la situación de la necesidad del afuera, necesitamos cuestionar el afuera como una construcción simulada que no aparece claramente en la pandemia, sino que es ahí donde se hace evidente. En cierta medida, eso es lo que ha ocurrido con la pandemia: hacer evidente las carencias de la vida social. Lo que planea este trabajo es una exploración sobre dos condiciones: la primera, bajo la metáfora de la caverna se observa una perspectiva del afuera, el retorno –momentáneo si se quiere– a un estado de ontogénesis sin movilidad ni desarrollo, ahí encontramos que estar en casa es una forma de revelar la crisis del afuera y de enfrentar la adicción al afuera; la segunda, marcar la necesidad de debatir sobre el estatus del afuera más allá de la pandemia.

LA CAVERNA

Para contextualizar la caverna que, en el marco de las ideas filosóficas y poéticas, ha sido representada como la interioridad originaria, se tomará el tiempo primitivo, que dentro de la pandemia de la COVID-19, en apariencia, no tiene nada que ver, pero si aludimos al encierro como el resguardo de un lugar de protección ante la amenaza, puede trazarse una actualidad del debate.

Los humanos primitivos, desde la perspectiva de Edward Taylor –antropólogo que propuso algunas diferencias sustanciales entre la cultura primitiva y la moderna–, no estaban sometidos al tiempo pro-

gresista y su población era limitada y aislada. Es importante esta ubicación porque la pandemia ha registrado un retorno a estados naturales sin precedentes; más allá del desastre que implica la pérdida de vidas humanas, se ha observado una disminución de contaminación en el mundo, la recuperación de la capa de ozono, la conversión de formas de alimentarse –más caseras–, la disposición al ocio. Si bien no se puede hacer una comparación entre estado primitivo y estado moderno, la pandemia ha revelado zonas limítrofes que han parecido más un dolor en la humanidad que el reencuentro con prácticas que deberíamos discutir sobre su pertinencia en un mundo capitalista.

Así, los humanos primitivos andaban por el mundo, en la desdicha del a veces comer, del nunca estar y permanecer. Aquejados por la naturaleza que, sobra decir, los azoraba y acechaba, se refugiaban ante el devenir. Vivir en la caverna era un designio mejor que el descampado, mejor que la llanura, la estepa o la selva. La caverna es el signo ontológico del estar, del permanecer, de seguridad que separa de los estragos de la naturaleza. En los humanos primitivos, la caverna es la casa, tal vez, un vientre que los reconfortaba; simbólicamente, es también la promesa de un adentro, de un interior. El descubrimiento de la caverna en la edad prehistórica representa el hallazgo del interior, el encuentro con la interioridad en todas sus formas: silencio, espíritu, pensamiento, sombra, sueño, razón. La edad prehistórica es también la edad de la interioridad.

Contrariamente, el afuera siempre ha sido un riesgo, la exposición desmesurada de todo contra todo; intemperie se parece mucho a interpele (interpelar). En la cultura primitiva se produce ese choque de dos dimensiones: por un lado, la del afuera como el riesgo y, por el otro, el adentro como el encuentro con la seguridad. Disgregadas en el tiempo, esas perspectivas han cambiado y han provocado muchas filosofías; el alma, el espíritu, el cosmos, la otredad, la alteridad, lo profundo, la superficie, el cuerpo, parecido a un juego de contravenios, Taylor llama a este proceso la *edad del animismo*, el descubrimiento de la interioridad y, con ello, la aparición de la religión, de la forma externa. Hoy no se sostienen en esos lugares en la escala de la seguridad y el riesgo, lo que es riesgo puede ser totalmente interior y lo que es seguridad puede ser exterior, las combinaciones pueden extenderse; es posible, incluso, que los roles se hallan invertido, que

el afuera sea, hoy, el adentro y viceversa, hasta que lleguen a confundirse y extraviar su identidad.

Más allá de las contradicciones que esto representa y que se ha llevado a cabo en la occidentalización de los opuestos, el lugar del adentro tiene un valor edificativo para la humanidad; una de esas edificaciones es la casa como habitáculo, de la producción del espacio para fines habitacionales. La casa que comienza siendo la caverna cumple con el cometido de espaciar el interior, de culturalizar y, desde Platón, de imaginar lo que existe más allá como idea.

Los hombres prehistóricos hicieron de la caverna un hogar en el sentido de establecer en ese espacio nuevas dinámicas, probablemente la más trascendental de todas: la socialización, lo que conlleva organización, tolerancia, la creación de la intimidad, compenetración y aglutinamiento. Estar dentro de un espacio con otros es vivir también el cuerpo de los otros, la vida no se comprende solo de estar, sino de lo que el cuerpo hace, desecha, sueña, necesita, exhibe. Hay mucho que decir de la cueva como habitáculo, del tránsito en ella, de la afectación emocional que se presenta en el contacto cercano día a día junto con la decadencia física y la latencia subjetiva, del comer y dormir juntos, de oler sus excrecencias. Una historia de la casa tendría que narrarnos el tránsito de esta como resguardo en la humanidad primitiva para protección del exterior a la invención de un afuera con la venida de la civilización y luego, más allá, un afuera exterior al mundo mismo, dando cuenta de la casa como un conector de sentidos entre afuera y adentro.

Si bien la cueva, aquí, es solo un dispositivo para pensar la crisis de nuestro tiempo, tenemos que durante la pandemia los hogares del mundo se convirtieron en cuevas, cada quien con los suyos, aislados, temiendo el afuera, al otro, azorados por sus propias sombras –la televisión–, descubriendo estados poco habituales, como el conflicto familiar, la violencia doméstica, la insoportable otredad de lo familiar, el diálogo. De pronto, todo devino un adentro clausurado de un afuera.

LA SUSPENSIÓN DEL PRESENTE

El proyecto más significativo de la humanidad moderna no fue haber construido un interior para habitarlo, sino, una vez asentado en la comodidad del hogar, construir un afuera, un exterior, edificar el afuera tanto material como simbólicamente; tejer una banda de Moebius que permitiera establecer dominio para trasladar la seguridad del adentro hacia el afuera. El proyecto humano moderno es el dominio del afuera en todas sus facetas históricas: el comercio, las conquistas antropológicas, Dios, el liberalismo, la globalización, la mundialización, las ciudades, llegar a la luna, viajar a Marte, Júpiter, Saturno, Urano, Neptuno, construir naves espaciales, dispositivos ópticos como el telescopio, internet y el ciberespacio. Tal como señala Hans Blumenberg (2004), hay muchas formas en las que hemos salido de la caverna. Habría que preguntarnos en plena reapertura mundial: ¿cómo estamos saliendo de nuestras cavernas?

La historia de la escapatoria sería muy larga. Baste señalar que, con la llegada de la modernidad, siglos XVII y XVIII, el mundo se volvió ilimitadamente abierto, pura salida, mejor dicho, mudanza total hacia el afuera y el exterior. Desde la modernidad, vivimos en un permanente exterior; la transformación que inicia con la industrialización, la aparición de las ciudades mercantiles y la nueva ciencia son formas de una atención externa, cuya naturaleza va a transformar la caverna, es decir, la casa, el hogar. La casa se vuelve, toda ella misma, una exteriorización, se conecta a fuentes de suministro energético y otros servicios, asume nuevas reglas en tanto queda censada por el Estado. Lo que hay adentro entra en los nuevos procesos de cálculo; la contabilidad y la economía invaden el interior de la casa volviéndola inestable y precaria. Más tarde, en otra época, entrarán los medios de comunicación de masas, la cultura del entretenimiento, la estética mundana, la sexualidad mimética; la información constituirá el principal campo de influencia para el interior de las casas. El tiempo cambiará, el espacio y su habitabilidad también; el juego entrará en crisis como un valor que ha quedado supeditado a la contabilidad externa. Todas las prácticas externas se convierten en el modelo a seguir en la interioridad. Si en la alegoría de Platón los esclavos ven en las sombras una realidad cuya naturaleza carece de toda exterioridad, en la

vida contemporánea la casa es una caverna que nos muestra sombras cuya naturaleza carece de interioridad. Las sombras de nuestro presente son y pertenecen al afuera de nosotros.

Así, la casa ha quedado sujeta a una exposición constante de la exterioridad; eso significa que se vuelve pura movilidad. Red, tejido, movimiento, dinámica, conexión e interfaz son conceptos que le dan cuerpo al presente.

NUESTRO AFUERA

En 2020, una pandemia comenzó a afectar al mundo entero a causa de un virus llamado SARS-CoV-2, conocido como coronavirus o COVID-19 en su acepción mediática. Por su geometría y temporalidad, la COVID-19 está compuesta de viriones pesados que, a diferencia de otros virus, como el SARS causante de la gripe aviaria o el H1N1, resulta menos agresivo en el aire, siendo, por ello, las superficies la forma de mayor exposición en el contagio, hay que cubrirse las manos, la boca y nariz para prevenir. En el mes de abril del 2020, las principales ciudades del mundo estuvieron en cuarentena, el confinamiento fue generalizado para las poblaciones del mundo; repentinamente, el afuera se convirtió en una crisis, estar afuera fue –y es– estar en riesgo, en un peligro constante. Nunca antes en la historia de la globalización un virus había detenido el ritmo del afuera; la acelerada preponderancia hacia los intercambios materiales y afectivos de contacto en espacios y cosas repentinamente se ha derrumbado. China, Europa y Estados Unidos fueron los principales centros de contagio. China superó los contagios masivos; esto, aunado a la elaboración de pruebas masivas para detectar a tiempo las cadenas de contagio, controlando, mediante tecnologías digitales, los procesos de movilidad en el espacio urbano. En China, los sistemas de comunicación de inteligencia artificial permitieron observar y hacer visibles los comportamientos de las personas en todos los sentidos –consumo, movilidad, relaciones sociales–. El aislamiento y la prioridad para salir dependieron de las conductas observadas por medios digitales. Los resultados de la muralla china digital ven, ahora, por medio de los datos biométricos, una forma de establecer los nuevos mecanismos de la inteligencia

artificial y el *big data* social hacia un control tecnobiológico de políticas inteligentes. Lo interesante de esta política inteligente (*smart politics*) es que China vuelve a poner en juego un giro al uso de las tecnologías sociales que podrían convertirse en el futuro pospandémico. Las políticas inteligentes serán determinantes en muchos aspectos de la vida social en el futuro, particularmente, porque estas permitirán conocer información de la población tanto para controlarla como para intervenir en la creación de políticas públicas, un arma de doble filo.

Si bien el virus aisló a todos los países, las formas de enfrentar el encierro han sido diferenciales, mientras las condiciones culturales y los recursos económicos, variables. Tres modelos de confinamiento se realizaron en el mundo como fenómeno de salvaguardar las vidas: totalitario, condicionado y liberal. Estas tres formas responden a concepciones de contención de un avance viral, pero, igualmente, a cosmovisiones políticas de asociar la eventualidad o las eventualidades en relación con las poblaciones.

Tabla 1. *Las formas del confinamiento*

Confinamiento totalitario	<ul style="list-style-type: none"> • Se establece como obligatorio • Se producen multas por salir • Nadie puede salir
Confinamiento condicionado	<ul style="list-style-type: none"> • Se abren los establecimientos necesarios • Los ciudadanos deben mostrar permisos
Confinamiento liberal	<ul style="list-style-type: none"> • Pueden salir toda persona • Se delega responsabilidad a la población de los cuidados • Existe un alto modelo de economía informal

Fuente: elaboración propia.

Las formas de enfrentar el confinamiento tras la COVID-19 en el mundo son indicadores de los modos en los que se concibe el afuera, un afuera prohibido, controlado y caótico. Todos estos panoramas, quizá no los únicos, pero sí los que más engloban a nivel mundial las perspectivas de nuestras relaciones con el afuera, determinan ahora el curso de la historia, del progreso social, de las crisis económicas, culturales y políticas. En un mundo actual que se define por la hiperconectividad, por las relaciones reticulares, por la crisis ambiental y las economías naturales de los objetos, así como por la lógica del espacio urbano como crisis, las formas del encierro nos señalan, también, la imposibilidad de un afuera que ha estado ahí desde hace mucho tiempo.

Algunos pensadores han señalado que la COVID-19 ha permitido visibilizar las fallas de la globalización –la globalización como lo totalmente afuera, como la representación más extrema del afuera o la liberación del adentro–, otros señalan que esto implica un movimiento irreversible para el sistema económico global y los hábitos internalizados, resultado de la cultura fallida; algunos más osados, como el escritor Michel Houellebecq, han dicho que esta crisis traerá un recrudescimiento en las formas de operar del capitalismo³⁸:

“No creo ni por un segundo en las declaraciones de tipo ‘nada será como antes’. Al contrario, creo que será exactamente igual”(…) “No nos despertaremos después del confinamiento en un nuevo mundo, será el mismo pero un poco peor”(…) “La epidemia debería arrojar como principal resultado la aceleración de algunas mutaciones en curso”, en particular, “la disminución del contacto humano” (…). La crisis “ofrece una magnífica razón de ser a esta marcada tendencia: una cierta obsolescencia que parece golpear las relaciones humanas”³⁹.

³⁸ Hay una cantidad ingente de lecturas, eventos y demás «chachara» que han surgido alrededor de lo que viene después de la COVID-19. Pospandemia y transpandemia son motes para especular el futuro. Hay una ansiedad en el espíritu del tiempo por querer devolver su sentido al afuera.

³⁹ Véase, Michel Houellebecq, *Para michel Houellebecq el mundo poscoronavirus sera “un poco peor”*. *La Nación*. [<https://www.lanacion.com.ar/cultura/para-michel-houellebecq-mundo-poscoronavirus-sera-un-nid2362294>].

La aceleración de los procesos ya establecidos –estructura congénita del capitalismo– resulta una de las hipótesis más certeras frente a la vida poscoronavirus: el impacto económico que proviene de un detener todo proceso productivo y de relaciones sociales de producción en una era de la aceleración o de la pausa ante la aceleración de las relaciones sociales, ante la vorágine del consumo como directriz, ante un alto flujo de valores comerciales simbólicos, la cultura del turismo salvaje. La paradoja consiste en la inmovilidad del afuera que se produce en un tiempo y espacio determinado por la velocidad –lo decía Paul Virilio al referirse al accidente–; ahí, signos como la pobreza se recrudecerán aún después de abrir las economías, la aceleración que se vio súbitamente detenida recobrará su fuerza en un sentido opuesto: la velocidad hacia la anomía.

¿Cómo reaccionará el mundo industrial después del confinamiento? Parece ser que los hábitos más alterados indican distanciamiento humano: educación virtual, economía digital, consumo y sexo a distancia. El contacto humano parece ser el cambio radical, pero detrás de él no se avizora sino una migración de los procesos hacia lo digital y, ahí, el afuera queda expuesto a otras formas de crisis, como la del lenguaje, la de los valores de convivencia social, expositivos en el orden visual, la violencia, la indiferencia. Es el mismo proceso que sucedió en la década de 1990 cuando la virtualidad 3D prometía la posibilidad de cambiar el mundo, pero terminó siendo una traslación literal de los procesos, escuela que fungía ser escuela, hábitos *offline* trasladados a lo *online*: migración digital, no creación de alternativas, es decir, capitalismo digital. El problema de la humanidad –y también de las humanidades digitales– es que sus posibilidades de virtualizar son desperdiciadas por la inercia del poder industrial, por los hábitos materiales que anulan la reinención. La virtualidad no es únicamente un problema de migración, de utilidad tecnológica, la virtualidad debería permitir la reinención de los procesos. No puedo llamar cambio social a lo que solo se mueve de superficie, de espacio, a aquello que pasa de lo presencial a lo digital (*offline* a *online*); los trasfondos del equipamiento semiótico siguen siendo lo mismo. Walter Benjamin (2001) decía: «El concepto de progreso cabe fundarlo en la idea de catástrofe. Que todo siga “así” es la catástrofe. Esta no es lo inminente cada vez, sino que es lo cada vez ya dado» (p. 292).

La viralidad biológica ha resultado ser una eventualidad que expone al capitalismo en todas sus dimensiones: la principal, las diferencias globales y poblacionales de acceso a recursos; tanto el dilema económico como el cultural quedan acentuados para redimir, o redimirse, ante la pandemia. La variable biológica y médica del virus resulta un tema de lo más importante, desde el propio virión como fenómeno visual –memes, humor negro, *stickers*, posfotografías y pospolítica visual son ejemplos de una inagotable fenomenología– hasta las condiciones bioquímicas que se gestan en los cuerpos para afectarlos en las vías respiratorias –la mutación de las investigaciones sobre los efectos físicos del virus–. Otras variables son la social, lo fenomenológico y lo interpretativo, que pasan por el dispositivo de la economía como regimiento de toda la cultura humana y las subjetividades. La viralidad de la COVID-19 ha venido desde lo más adentro de nuestras prácticas sociales y, paradójicamente, expone nuestra crisis del afuera.

LA CRISIS DEL AFUERA

Este no es un texto que hable de la COVID-19. Lo que se desea, en todo caso, es sostener una teoría de trabajo que encuentra en la crisis viral actual un problema social que tiene su génesis en la propia gestación de las sociedades modernas y, con ello, una subsecuente presencia en diversos estados de la historia moderna-contemporánea. Se trata del *afuera* –que no la exterioridad–, si se quiere, como espacio físico, material, pero también de la realidad y la verdad y sus narrativas como mecanismos de externación subjetiva.

El tema del afuera tiene muchos problemas, el más delicado es que puede confundirse con el tema de la exterioridad: pensar que lo exterior es el afuera y viceversa. La exterioridad ha sido pensada desde la filosofía como uno de los debates más ricos para entender la condición humana, de ahí se han derivado los dos ejes constitutivos de las humanidades hasta nuestros días: el tema del espacio y el del tiempo; tanto el tiempo como el espacio son exteriores a nosotros, constituyen una realidad de lo real. Pensemos en un humano nómada primitivo; su principal problema era la exterioridad, el acecho de lo exterior al él mismo. La integración de lo exterior permitió crear un afuera; en

este caso, el afuera serían la creación del mito y las pinturas rupestres, dos simples ejemplos: ponerte afuera del exterior, aquí, como ejemplo de seguridad y de comprensión del mundo. Tanto la pintura como la mitificación significan apropiación del exterior, que, traducido, implicaría la introyección del espacio, su dominio y significación, así como el aprendizaje de la secuencia del tiempo para producir sentido. Aquí, el problema estriba en entender que lo exterior solo es en tanto ha sido apropiado, pero no siempre es así. Lo exterior también puede ser insigne y falto de apropiación; en las teorías cognitivas contemporáneas, suele denominarse, a ello, ruido, interferencia, una voz que no tiene emisor. La voz sin emisor comienza en el surgimiento de la cultura de masas y los medios de comunicación de masas: algo habla, no alguien; algo veo, no veo a alguien. La voz sin emisor es el surgimiento de la fantasmagoría contemporánea y, con ello, la objetuación –muy parecido a la objeactuación, la actuación del objeto como sujeto– que deriva del positivismo.

Para los humanos primitivos, lo exterior es la realidad misma en un universo informe. La pregunta que hace complejo lo anterior es: ¿hay algo afuera de lo exterior? El afuera solo puede argumentarse y entenderse en un proceso civilizatorio cultural, desde el resguardo en la caverna hasta la creación de ciudades, el trazo de calles, la creación de instituciones, el uso y modos del lenguaje, las formas del arte. Todo esto representa la invención del afuera como categoría epistemológica. El afuera es todo aquello que constituye lo real en tanto presencia física e imaginaria-simbólica, de ahí que el afuera no es lo que *hay* y *es* solo en el territorio físico que limita la materialidad de la inmaterialidad, sino que también es la sensación de intrusión, un esquema simbólico que transgrede lo exterior y que puede, por sí mismo, ser lo interior. El afuera es uno de los temas más importantes del pensamiento humano porque remite a toda acción en interacción con alguien y con algo, con el ser, la cosa y el signo. Así, escribir es una acción que resulta de una necesidad de establecer una relación con el afuera. El afuera es aquello que le sirve al sujeto para mimetizarlo y, a la vez, mimetizarse; lo mismo podría decirse del acto de pensar o de los actos del hacer –cocinar, construir–. Tanto los actos creativos como los actos de hacer buscan un afuera para interactuar porque únicamente así el adentro encuentra sentido. ¿Qué pasa cuando el afuera

entra en crisis? ¿Es posible hablar de un afuera real en el sentido de la historia de la modernidad capitalista?

El afuera es el resultado de una fricción con la regla, con la ley, con la gramática, con el imperativo, con la forma como obstrucción; así, cuando se logra negociar o conflictuar o vencer o deconstruir o crear todo eso, el afuera encuentra otro afuera; es como una ola expansiva, digamos, tomando a Rosa Harmut, una resonancia. De esta manera, el afuera se instala no solo en la cuestión del espacio, no es exclusivo un problema del lugar. Ahí donde hay fricción con un deber ser hay siempre un afuera, el afuera insiste como algo extraño, pero, a la vez, nacido de lo más intrusivo y familiar. Si podemos recuperar un aspecto de la dialéctica, es que para que esta se cumpla es necesario contemplar la extrañeza del afuera, el afuera destella como un sol imponente que limita. Frente al mundo normando, el afuera traza un límite, es nuestro límite, es el límite de cada cosa y ser. Aquí se objeta que las cosas no tienen afuera por carecer de conciencia; lo que se plantea es que el afuera no existe aisladamente para ser y para cosa, sino que forma parte de una imbricación entre ser y cosa, de manera que ser es ser más cosa y cosa es cosa más ser. De esta manera, la conciencia, cuando existe, propone ya una imbricación de todos los elementos que están en el mundo del sujeto. Queda por debatir si el afuera es importado como conciencia o solo contemplado como ornamento.

Podemos distinguir dos posturas ante el afuera: aquella que ve en el límite una necesidad o aquella que ve en el afuera un anhelo, en ambos casos, el afuera provoca un deseo, una atracción. Ese llamamiento es la vislumbre del límite, de algo que representa riesgo y miedo. Todo acto creativo tiene este conflicto, cruzar la frontera.

El anhelo implica ya la posibilidad de movimiento hacia ese afuera, se convierte en un dispositivo de negación de mundo. Romper ese anhelo es romper con lo que nos tiene sujetos; ahí, el afuera no es aventura, sino encuentro. El afuera como contemplación es otra forma que niega el movimiento, a veces, porque la norma es tan violenta que paraliza, como un preso que mira hacia a fuera. Hay que señalar que, cuando el afuera es ornamento, no siempre es el afuera genealógico de un conflicto propio, puede ser un afuera fantasmal, la imposición sobre uno mismo de un falso afuera. Un mundo que no nos

corresponde porque es implantado por la misma lógica que nos violenta a no ir afuera, es ausencia de todo afuera. El ornamento es parálisis y eliminación del afuera porque se ha detenido en una jaula de signos constreñidos por lo normando.

Lo que quiero problematizar y poner en argumentación es que el afuera ha devenido el adentro, que todo nuestro adentro está afuera: lo privado ha devenido público; el secreto, transparencia; la verdad, posverdad; la intimidad, espectáculo. Nunca como ahora en la historia del siglo XXI el afuera constituye la habitabilidad más expectante. Todos queremos y estamos afuera, debemos estar y necesitamos el afuera para ser –imagen, *selfies*, retratos, posfotografías, diseños–, para sentir, para subsistir. El consumo es, retomando a Lyotard, un «dispositivo pulsional», donde el objeto representa la interiorización del afuera simbólico. La crisis de la naturaleza lo dice, la vemos agotada, olvidada y recientemente vuelta a incluir como cliché mediático y ética farsante; quizá sea, ahí, el primer síntoma de que el afuera ha sufrido un detritus material que está enfermando también el adentro. Veo en la COVID-19 una crisis radical del afuera –que no comienza ahí, pero que encuentra en ello su carácter explosivo–, el estallido de las consecuencias históricas del propio capitalismo, entendiendo que el capitalismo es, en sí mismo la transferencialidad de todo el adentro hacia afuera, la externación de todo: explotación, exportación, transferencia, inmersión, extracción.

El capitalismo ha creado los lugares, el uso y diseño de los espacios –arquitecturas del aislamiento–, el encierro en todas sus formas, la abertura ficticia de las almas, todas las reglas que determinan el afuera, la clínica del espacio, el control del tiempo, todas las administraciones, la matematización calculada de los lenguajes, el consumo, el entretenimiento, entre otros aspectos más. En las páginas que siguen, se desea pensar y argumentar que el proyecto de la modernidad capitalista fue y ha sido el gobierno del afuera, su demolición y asentamiento en su lugar por un afuera espectral, por una farsa. La crisis del afuera es también la crisis de la materialidad, pues la industrialización devenida materia y producto expone un modelo epítome de relaciones humanas de las que vemos en estos días desprenderse crisis.

La cuarentena masiva lo exhibe –la mayor parte de las ciudades del mundo han vivido una confinación, un encierro, se están acos-

tumbrando a ello como nuevo hábito— en dos de sus más catastróficas consecuencias: la insoportable levedad del estar sin el afuera y la crisis económica, sustento del capitalismo material. Basta decir que el afuera en momentos críticos de la pandemia ha sido sustituido por el entretenimiento, que es un simulacro del afuera. La instrumentalización de la pantalla en el hogar cumple la función de una ventana, del contacto hiperreal con la realidad tanto material como subjetiva. De esta forma, se ponen en crisis los dos elementos constitutivos de la edad moderna: la subjetividad y la materialidad, de ahí se deriva todo un dispositivo de consecuencias que fermentan y visibilizan el afuera como fallo sistémico de la *matrix* o de la era panglosiana. No creo que este modelo Pangloss se mantenga en una era pospandemia (poscoronavirus) como elocuencia propia del capitalismo. La COVID-19 ha desmontado el falso telón sobre el que se escondían los espectros actuantes de la realidad. El caos organizado del capitalismo ha devenido hipercaos desorganizado ¿Hay sentido en el caos? Sí lo hay. Dos casos pueden servirnos.

En México, que no es el caso de países ricos, la economía informal y el deterioro del empleo regularizado, garantizado, son una constante. La desintitucionalización del empleo ha determinado muchas capas poblacionales que no se ubican en la posibilidad de construirse un adentro, nos referimos por «adentro» a la habitabilidad dada por lo material y lo subjetivo, la casa, el hogar, ciertos espacios que resguardan lo material y que armonizan la subjetividad, el pensamiento, la creatividad, la imaginación. Estas capas constituyen las clases sociales —si es que aún podemos llamarlas así— o poblaciones oscilantes, poblaciones islas desprendidas por el calentamiento del clima económico; digamos, poblaciones a la deriva. Estas han anclado toda su habitabilidad en el afuera que ha sido creado por emulación de la propia lógica capital, mercados informales, vendimia, ferias, saltimbanquis económicos sin asidero.

Para estas poblaciones, el afuera es aquello que han construido y en lo que se han construido, un confinamiento es imposible porque su habitabilidad —su mundo creado— está en el espacio que se han apropiado, en un afuera que ha devenido adentro —la calle como habitad—. En ese sentido, no son muy diferentes a los nómadas del mundo presocial; el afuera es lo que los constituye, ahí generan los recursos de subsistencia enfrentados a una naturaleza hostil. Los nómadas del

siglo XXI no creen en la información oficial, aunque son los que la constituyen, son los que garantizan el discurso oficial de la miseria, de la exclusión, que reproduce el poder por el poder y que justifica toda acción. Los nómadas del siglo XXI son los nuevos rebeldes, los nuevos detractores del orden. Ellos han elaborado una forma de ser del espacio arquitectónico, han deconstruido el sentido de la ciudad; generan diariamente desplazamientos de la economía —el caso de la economía informal en México y de las remesas son los ejemplos más ilustrativos—. Para el discurso oficial, esto es desorganización; en la lógica alternativa, esto es una forma de organización devenida del propio caos. Los nómadas del siglo XXI nunca han estado afuera, porque el afuera es el adentro. Lo que se trata de argumentar es que el afuera y la materialidad que con ello va son producto de una superclase que, a modo de prisión, metió a todos y no queda nada exterior a lo exterior que pueda contaminar, lo que queda es remedar, emular, ese afuera en el que estamos encerrados. Esto es lo que, bajo otros argumentos, Dany-Robert Dufour (2014) llamaba «el delirio occidental», es decir, el fracaso de todo programa que se estrella contra lo real. ¿Qué es entonces ese afuera? ¿Dónde está?

El caso del arte puede ayudarnos a observar que, bajo el criterio de la pandemia de la COVID-19, comienzan a realizarse acciones y obras que argumentan distintos lados de la crisis. El arte ha tratado de sostener un juego de sospechas frente a ese afuera; juguetonamente, la poética de la materialidad ha permitido crear resistencias subjetivas contemporáneas que ya no responden directamente al factor político, sino como expresiones de fuga, como desvinculación de crisis por crítica. Si aludimos al arte como una actividad rebelde que permite el encuentro con algo que no está necesariamente en el reconocimiento dentro del campo de lo social, sino que, por el contrario, desafía el reconocimiento y cristaliza otros ángulos del ser y el estar, entonces, el arte, como forma lúdica, introduce un afuera al problema del *ser afuera* sin posibilidad de afuera. Este es el argumento principal, la contradicción entre una crisis del afuera dada por el curso de la vorágine material del mundo moderno y sus lógicas de confinamiento simbólico, su manera peculiar de atrapar a la humanidad en un afuera construido específicamente para funciones conducidas, y la intromisión de un afuera que a través de ranuras se filtra y contamina la pureza de la nada. Ahí está

una de las tensiones más importantes de nuestro siglo XXI, el afuera se debate entre un detritus y una posibilidad.

Lo que sigue son algunos apartados en donde se trata el problema del afuera como categoría necesaria junto a lo real y la verdad en su cruce transdisciplinario, temas absolutamente actuales para los debates; se asume que este trabajo no agota sus posibilidades, sino que intenta más bien abrirlas.

HABITAR LA CAVERNA

En 1962, apareció la película *El ángel exterminador* de Luis Buñuel⁴⁰. El argumento general es conocido. Un grupo de burgueses asisten a una mansión en la Ciudad de México como invitados a una cena; poco a poco en el transcurrir de la noche se va descubriendo que no pueden salir, presienten que hay algo afuera que constituye una amenaza, una presencia fantasmal, un acoso imaginario que asume forma de catástrofe. La idea de clase social es muy relevante porque, en el transcurso de la narrativa, los modales y la postura de la burguesía es puesta en cuestionamiento. La película muestra un desmantelamiento de la postura de clase por el acoso del miedo imaginario, muy parecido a los *reality shows* de nuestra época donde los participantes son sometidos a privaciones (*Survivor*), a encierros (*Big Brother*), a castigos.

Rodeada de un espíritu psicológico, *El ángel exterminador* propone, mediante el asombro surrealista, la disgregación de la persona por

⁴⁰ Si bien se comenta e inicia este apartado con la película de Luis Buñuel, es importante mencionar que existe todo un *pull* de películas que tratan el confinamiento. *On the Beach* (1959) de Stanley Kramer, *The Shine* (1980) de Stanley Kubrick, *The Thing* (1982) de John Carpenter, *Funny Games* (1997) de Michel Haneke, *La habitación del pánico* (2002) de David Fincher, *La niebla* (2007) de Frank Darabont, *Moon* (2009) de Duncan Jones, *Shutter Island* (2010) de Martin Scorsese, *Extraterrestre* (2011) de Nacho Vigalondo, *Climax* (2018) de Gaspar Noé, *Midsommar* (2018) de Ari Aster, *La trinchera infinita* (2019) de Jon Garaño, Aitor Arregi y José Mari Goenaga. La lista se puede extender; sin embargo, *El ángel exterminador* es una pieza que engendra el sentido del encierro como categoría cinematográfica.

medio de dos condiciones: la privación y el encierro. El encierro es el signo más significativo; a veces, da la impresión de que el encierro es voluntario, sugerido por un fantasma psicológico, otras, por la amenaza real de una catástrofe. Más allá de una variante de interpretaciones que se hacen y se pueden hacer de la película, es particularmente interesante porque se trata de una reflexión visual, pionera en proponer el problema del confinamiento. Creo que *El ángel exterminador* muestra la crisis que acompaña a la modernidad con la aparición del hogar como contradicción del afuera. Al igual que la caverna, tema que se ha trabajado desde Platón, la casa (el hogar moderno) representa el confinamiento al final del día, es un lugar que difluje hacia el interior antes que hacia el afuera.

La casa en este trabajo no es solo un espacio arquitectónico, se asume que la creación de la casa como hogar, como habitad humano en la modernidad es una matriz de inyecciones que aglomeran la formulación de la familia como estructura, la privacidad como símbolo de encierro, la aparición de las microsoberanías –individualismos–, la partición de la educación, el inicio de la ética individual frente a la ética pública, los nuevos hedonismos y perversiones, la cultura del secreto. La casa es un tema importante para el estudio de las dicotomías sociales, ya que de ella se deriva la creación de ciudad como territorio de microfronteras. Por ello, cuando se refiera a casa en este trabajo, se ludirá a esa complejidad.

La casa nos permite observar todo lo que se construye hacia dentro o desde dentro. La idea de familia amasada, gracias a la casa, es uno de los atributos estructurales de la sociedad que no proviene del afuera, sino como valor interior que impactará más tarde en el afuera. Familia y lugar de trabajo forjan relaciones colindantes, un diálogo que influye en la transacción de valores, pero, al igual que en la caverna platónica, la casa moderna puede representar también el simulacro del interior, las falsas representaciones de lo real que, llevadas al afuera, irrumpen o corrompen el interior. De hecho, la crisis de la interioridad es la falta de correspondencia entre el afuera y el adentro. Desde la modernidad (siglo XVIII) hasta la época contemporánea, el proyecto del capitalismo ha sido establecer el afuera cual reflejo de la estructura de la casa como valor del interior, imperante a todos los niveles. Digamos que se establece una sola forma de salir de la

caverna; esta salida es limitante porque responde a la correspondencia del simulacro interior que es la casa como espacio de desarrollo. La salida de la caverna es el progreso. En casa, se aprenden todos los valores; la *matria*⁴¹ de todo individuo queda marcada para siempre en tanto edificación.

En Buñuel hay una dimensión relacionada con esta reflexión: la casa se convierte en el espacio paradójico, mientras el capitalismo nos enseña que la casa, como hogar, se establece como habitabilidad. *El ángel exterminador* propone una paradoja, la casa como crisis por la amenaza del afuera. El afuera sería el progreso; entonces, el progreso se vuelve la amenaza y los habitantes entran en crisis. Cuando la casa, como espacio interior, entra en crisis, debemos entender que los modos de habitar también entran en crisis. Que la habitabilidad entre en crisis quiere decir que se ha producido una falta de correspondencia entre el afuera y el adentro, entre lo cercano y lo lejano, entre lo extraño y lo conocido. En otras palabras, la crisis de la casa quiere decir que se comienza a cuestionar la amplitud de la realidad, el horizonte de la realidad. Para ello, es necesario entender que quedan involucradas las acciones también como parte de la interioridad cooptada. Solo salen de casa aquellos que son útiles. Salir de casa es cuestión de valor social; valer socialmente es atribuir correspondencia a un sujeto. En el momento actual, vimos que, durante el confinamiento por la COVID-19, una de las reglas para salir de casa fue el criterio de valor: solo aquellos que son productivos pueden salir hacer uso del espacio público.

⁴¹ Desde el punto de vista antropológico la *matria* constituye la información inicial que se adhiere al sujeto social, es una información constitutiva de los primeros esquemas sociales que forman modos de actuar, pensar, sentir, hablar y creer. Se trata de la noción de mundo y de sentido puestas en debate. Desde la modernidad, sabemos que la cultura, atendiendo a Sigmund Freud, es un malestar porque los referentes ya no se construyen en un consenso de grupo, sino en determinaciones discursivas superpuestas. Este es uno de los debates de la teoría crítica que se puede profundizar en el juego de la nueva sociedad digital.

Bibliografía

- BENJAMIN, W. (2001). *Obras completas* (Libro I. vol. I). España: ABA-DA Editores.).
- BLUMENBERG, H. (2004). *Salidas de la caverna*. España: Machado Libros.
- DELEUZE, G. y Parnet, C. (1980). *Diálogos*. España: Pre-textos.
- DUFOUR, D. R. (2014). *El delirio occidental y sus efectos actuales en la vida cotidiana, ocio y amor*. España: MRA Editores.
- EDITORIAL. Para Michel Houellebecq el mundo poscoronavirus sera «un poco peor». (6 de mayo de 2020). *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/cultura/para-michel-houellebecq-mundo-poscoronavirus-sera-un-nid2362294>
- FOUCAULT, M. (1988). *El pensamiento del afuera*. España: Pre-textos.
- G. CORTÉS, J. M. (2010) *La ciudad cautiva. Control y vigilancia e el espacio urbano*. España: Akal.
- LYOTARD, J.-F. (1981). *Dispositivos pulsionales*. España: Fundamentos.
- PARDO, J. L. (1992). *Las formas de la exterioridad*. España: Pre-textos.
- SLOTERDIJK, P. (2007a). *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*. España: Siruela.
- . (2007b). *Esferas I*. España: Siruela.
- . (2007c). *Esferas II*. España: Siruela.
- . (2007d). *Esferas III*. España: Siruela.
- TAYLOR, E. B. (1976). *Cultura primitiva: los orígenes de la cultura*. España: Ayuso.

Desde las afueras. Una reflexión en torno a la realidad social actual desde la periferia y desde la plástica

MAR JUAN TORTOSA

Desde hace ya muchos años, hemos llevado un ritmo insostenible. Tiramos del hilo más de la cuenta y, finalmente, lo hemos roto y nos ha traído una pausa llamada COVID-19. Podríamos decir que globalización, cambio climático, expolios, explotación, corrupción, maltrato, despersonalización, cáncer, depresión, estrés, ansiedad, etc., son muchos de los miles de factores que podemos enumerar y que se ven reflejados en este virus, el cual, al igual que la velocidad atroz de esta sociedad, está siendo física y emocionalmente fulminante.

Sin embargo, ahora sería bueno ir un paso más allá, redirigir la mirada hacia otra perspectiva para ponerle énfasis a una visión periférica con la que podamos contemplar, analizar, cuestionar y reflexionar de otro modo esta situación. Una que parta desde las afueras de este contexto que nos muestran. Coger, simplemente, un poco de distancia para, así, darle espacio a otras realidades posibles, tal vez, las de un presente y un futuro mejor, unas que promuevan un cambio sostenible. Pues, tal y como dice el filósofo Josep Maria Esquirol, en su libro *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana* (2018):

La torpe mirada patologizadora procede del paraíso imposible [en este caso, ese que nos muestran los medios]. En cambio, la mirada médica emerge de las afueras, la mirada médica es compasiva y auténticamente solidaria, y de ella brotan las palabras benéficas: «Abrígalo con las palabras de tu voz, así como otros vendan sus heridas», escribe John Berger en la novela *G*. Mirada médica y palabras curadoras son propias de las buenas personas, de las personas magnánimas. En todos los rincones de las afueras hay personas de este tipo; con su manera de ser, curan las heridas del mundo (p. 89).

Aquí, desde la periferia, podemos observar nuevos modos de vivir más respetuosos, como las redes de ayuda que se han creado gracias a esta pandemia, nuevos modos de conocimiento, de comunidad, etc. Desde aquí, hay cabida para la reinención del ser y estar humano, una que, en un principio, puede parecer forzada o inconexa pero que, con el paso del tiempo, puede brindarnos sistemas sociales más respetuosos y en armonía con nuestro entorno.

La obra de Lygia Clark, *Diálogo de manos* (1966), nos podría servir de ejemplo para ilustrar esta transición que expongo. En ella, encontramos en un principio dos manos que se ven forzadas a una relación un tanto incómoda. No obstante, con el paso del tiempo, acaban creando un diálogo entre ellas, llegan a entenderse y estar en armonía.

Imagen 1. *Diálogo de manos*



Fuente: Lygia Clark (1966).

Podríamos interpretar esta pausa forzada que hemos experimentado a lo largo de 2020 como una oportunidad para repensar los modos de vivir, ser y estar, generar un debate constructivo, cuestionar aquello preestablecido y plantar semillas que promuevan un presente y un futuro mejor.

Desde esta perspectiva, con el ojo puesto en las afueras y situados en las artes plásticas, un campo con una gran fuerza de sensibilización, surge la pregunta: ¿cómo podemos hablar y articular estas palabras para sanar las heridas del mundo? O, al menos, ¿qué podemos hacer para promover un hábitat en armonía con nuestros ritmos, ya no solo los de los humanos, sino los de todo el planeta? ¿Cuáles son las herramientas o los sistemas de comunicación plásticos que podríamos utilizar para expresarnos? ¿Qué podemos hacer desde las artes plásticas?

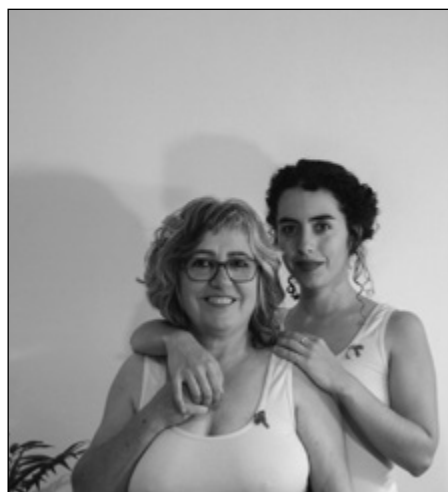
En las investigaciones que hemos estado haciendo a lo largo de estos últimos años, uno de los aspectos que han estado presentes, tanto a nivel teórico como práctico, es ser consciente de que vivimos en un cuerpo, estamos en un contexto y todo lo que nos rodea hace que seamos los que somos. Puntos que podemos trasladar dentro del marco del arte a los conceptos del yo, hábitat y territorio, y que abrazan otros dos que los atraviesan de punta a punta: identidad y tiempo.

Las artes plásticas nos han ofrecido y nos ofrecen cantidades infinitas de proyectos que se han realizado por medio de ellas. Pero, ahora, es necesario generar una mirada atenta para promover obras que tengan en cuenta la visión del todo y una inercia o intención de aspirar a una realidad mejor, que nos ofrezcan la posibilidad de elegir y posicionarnos en un punto concreto sin miedo a que nos censuren o podamos sufrir algún tipo de represalia; cambiar los esquemas y cuestionarnos la realidad para, así, proponer otros modos de vivir; tener presente si queremos ser nosotros los que cogemos las riendas de nuestra vida o lo dejamos en manos de otros, porque, tal y como expone de manera plástica la artista Jana Sterbak en la obra *Control remoto* (1989), ¿estamos dispuestos a dejar en manos ajenas el control remoto o queremos ser nosotros los que llevemos las riendas de nuestra vida? ¿Quién queremos que tenga el control? Desde aquí, sería un gusto promover una realidad en la que todos podamos tener el derecho de decidir, ser y estar en sociedad a partir del respeto y la libertad, pues, tal y como dice Esquirol (2018), «[l]a dificultad tiene que ver con la vulnerabilidad esencial, que nos pone a merced de la intemperie física y metafísica, pero también tiene que ver con el miedo que a veces sentimos ante la sima de nuestra propia libertad» (p. 88).

Es momento de empoderarse y hacerlo, como dice la artista Gül-sün Karamustafa, desde un ángulo muy amplio, desde la periferia, para, de este modo, investigar y replantearse las diferentes posibilidades existentes –o por existir– de crear obra plástica. Por medio de este artículo, se desea mostrar cómo podemos articular una serie de herramientas que se han ido observando a lo largo de esta trayectoria como artista e investigadora, que pueden generar un discurso capaz de llegar a sensibilizar a un grupo amplio de la sociedad y generar un vínculo fuerte entre todos nosotros y el arte.

Estas herramientas contemplan, dentro del proceso de trabajo, al cuerpo, a los objetos y al espacio, elementos que nos permiten trabajar el yo, el hábitat y el territorio, y que, como se ha dicho anteriormente, abrazan conceptos como los de tiempo e identidad. Gracias a estos tres elementos de partida, podemos trabajar a la sociedad en primera persona y al contexto en el que está situado o en el que creemos que sería interesante situar. Para ello, se recurrirá a una obra que hice para la exposición *Objetos de protección para el siglo XXI*, un proyecto organizado por la asociación de joyería contemporánea PIN de Portugal.

Imagen 2. *Memoria histórica*



Fuente: Mar Juan Tortosa (2020).

Esta pieza se titula *Memoria histórica* y partió de la intención de crear un objeto de protección, pero uno que no necesariamente se quedara en la pandemia, sino que contemplase una realidad más amplia, en la que, además de tener presente la protección ante un virus, también pudiésemos estar protegidos ante las miles de enfermedades que destruyen tanto a las personas como al planeta y a todos los seres que residen en él.

Al principio, en este proyecto, surgieron las preguntas: ¿de qué tenemos miedo? ¿Con qué nos protegemos? Partiendo de esa premisa para poder trabajar el objeto de protección del siglo XXI, se necesitó ver, primero, cómo eran esos elementos en el pasado. Empecé preguntándole a mi madre, portadora de la sabiduría ancestral y de legado cultural. Ella me contó que antiguamente la gente se ponía un lazo rojo en la ropa interior, enganchado con un imperdible, para estar protegidos y tener suerte. Este objeto resultó muy interesante, así que fui a hablar con Pep Gimeno «Botifarra», agricultor, cantante, cuidador y apasionado de la cultura tradicional valenciana, para ver si él sabía con qué se protegían en el pasado.

Botifarra lleva más de cuarenta años recogiendo dichos, oraciones, cantes, ritmos, costumbres, objetos, ritos e, incluso, romances que utilizaban nuestros ancestros. Él afirmó que era muy común vestir este lazo rojo y que, además, tenía que estar situado de manera discreta, por eso era habitual ponerlo en la ropa interior. En una de las conversaciones que tuvimos, comentó que muchas veces este amuleto solía ir acompañado de una oración para quitar el mal de ojo:

Dos son los ojos que te han hecho daño,
esos ojos que te han mirado,
esa boca que te ha hablado,
en nombre de la gloriosa Santa Ana,
madre de la madre de Dios,
la madre de Dios,
madre de nuestro Señor,
la gloriosa Santa Isabel,
madre del glorioso San Juan,
así como estas palabras son ciertas y verdades,
en nombre de la Santísima Trinidad,

y de la Virgen María,
que le quite el mal a _____.
y la enfermedad⁴².

En esta oración popular, que se difunde oralmente, podemos ver cómo la figura de la madre es la que, a nivel simbólico, protege, ampara y cuida. Es en ella donde hoy encontramos este lazo rojo, puesto en el pecho, cerca del corazón –el que quiere, ama y cuida–; por eso, ella es la que comúnmente lo ponía, nos lo pone.

Para hacer el objeto de protección del siglo XXI, hice un imperdible de plata al que le puse un lazo rojo también, acompañado, esta vez, de una medalla del mismo material, en la que podemos ver una M y una H, siglas de las palabras *memoria histórica*, que, por medio de este amuleto, nos acunan y nos envuelven.

En Valencia, decimos que quien pierde los orígenes pierde la identidad o, en este caso, la dignidad, un estado íntegro que nos recuerda quiénes somos y que dibuja el mapa de nuestra identidad. En estas tierras, creemos que si somos conscientes de ella será más difícil perdernos o que nos hagan daño. Por esta razón, hoy acompaño este objeto de protección con una medalla que, en vez de portar un icono religioso, lleva escritas dichas siglas. De este modo, puede que tengamos más presente quiénes somos y de dónde venimos. Puede que, de esta manera, estemos más protegidos, amparados y cuidados de la cambiante, atroz y vertiginosa contemporaneidad a la que, hasta ahora, hemos estado expuestos y que, poco a poco, la vayamos cambiando para generar un presente y un futuro mejor.

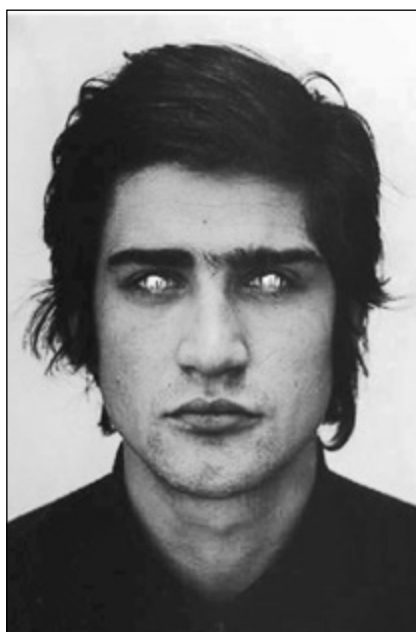
A continuación, mediante este ejemplo, veremos por qué se considera que trabajar con los elementos del yo, el hábitat y el territorio, por medio del cuerpo, los objetos y el espacio, puede ser una herramienta que potencie nuestro discurso plástico y, como consecuencia, lleguemos a sensibilizar a más gente.

⁴² Traducida del valenciano al castellano.

CUERPO

Es una herramienta con una gran fuerza de empatización, dado que todos tenemos un cuerpo y nos podemos ver reflejados en él, en los demás. A la vez, estas carnes son todo un territorio que nos permite conectar con el tema de estudio, simbologías que agrandan el vocabulario plástico.

Imagen 3. *Invertir los ojos de uno mismo*



Fuente: Giuseppe Penone (1970).

Por ejemplo, en la obra de Giuseppe Penone, *Invertir los ojos de uno mismo* (1970), podemos observar que el autor ha dispuesto en sus ojos dos espejos. De manera paralela, podríamos interpretar, por el título, que está reflexionando sobre la acción de observarse a uno mismo, analizarse, llegar hasta el interior, hasta ver nuestra esencia,

nuestro yo. Dicen que los ojos son el espejo del alma, que a través de ellos podemos ver cómo es la persona que tienes enfrente y, a la vez, vernos reflejados en ella debido a esa capacidad innata que tenemos los humanos para empatizar con los demás. Por lo tanto, no es casualidad que, dentro del territorio corporal, Penone haya decidido situar un espejo en los ojos, dado que no tendría el mismo peso simbólico si lo hubiese puesto en la boca, en la palma de la mano o en la espalda.

Además de este potencial simbólico, en el campo del arte, podemos emplear el cuerpo tal cual, como cuando hacemos uso de él cual territorio en el que situamos la obra o cuando utilizamos la performance o la acción corporal como técnicas de expresión o creación, en las que la anatomía es la materia o material principal que usamos para expresarnos. Aun así, del mismo modo, cabe la posibilidad de utilizar su representación o una metáfora que corresponda a ella. Por ejemplo, una fotografía es un objeto que nos permite plasmar, de manera permanente, un elemento o lugar, pero también puede ser la representante de algo o alguien. Por eso, nos podemos ver representados por una fotografía que, más que estar formada por estructuras óseas, carnes y pieles, se constituye a partir de un conglomerado de celulosa pigmentado. Otro ejemplo que se podría exponer es el caso de las alianzas, pequeños objetos circulares que disponemos en el dedo anular como símbolo de unión. Podríamos decir que, cuando estos anillos se exponen solos o los encontramos exentos de anatomía, se rebelan como representación de una persona, esa a la que le pertenece este elemento corporal simbólico-ornamental. Estas metáforas dan paso a exponer el siguiente elemento: el objeto.

OBJETO

Podríamos concebirlos como elementos que expanden nuestras cualidades físicas para lograr hacer acciones que, en un principio, puede que sean inaccesibles o imposibles, como generar una conversación estando a miles de kilómetros de distancia –por ejemplo, el caso de los teléfonos móviles– o sujetar un líquido que está ardiendo sin quemarnos –como sucede con los vasos o los cuencos–. Además,

todas estas pequeñas o grandes cosas –como hemos visto anteriormente–, aparte de tener la capacidad de representar nuestra corporeidad, también llegan a expandirla, tanto su parte tangible o corporal como su parte intangible o identidad/ser, debido a que las cualidades que tienen, o cómo están dispuestas en la anatomía o el espacio, cuentan, dicen y narran cómo somos, ya sea a pequeña escala en un plano más personal o a grande escala en un plano más social.

Un claro ejemplo de objeto como extensión corporal es la obra *Finger gloves* (1972) de Rebecca Horn. En ella, podemos ver cómo, mediante una prolongación de los dedos, consigue llegar hasta elementos o lugares a los que la anatomía no llega de forma natural.

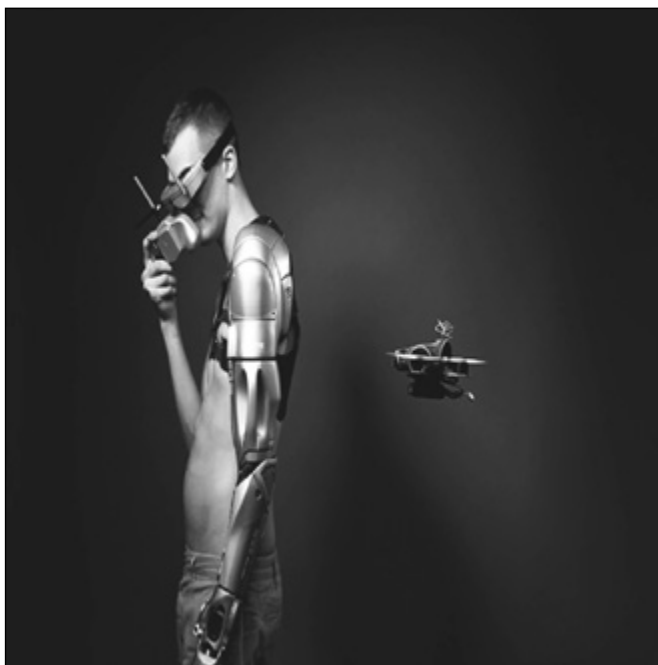
Imagen 4. *Finger gloves*



Fuente: Rebecca Horn (1972).

Por otro lado, por medio de las prótesis de Sophie de Oliveira Barata, vemos que estas extensiones corporales también nos permiten expandir una parte de nuestro ser o identidad, pues uno de los elementos clave de estas prótesis es que, a través de las formas y materiales que les introduce, llega a plasmar una parte de la personalidad que, en un principio, suele permanecer oculta en nuestro cuerpo y que aquí se desvela nada más ver al portador de dicha extensión. De este modo, gracias a estas tipologías de objetos, la falta de miembros en la anatomía puede llegar a ser reconocida o sentida como oportunidad con la que descubrimos el imaginario de la persona que las viste, en las que se sustituye algo más que un miembro y se celebra, ¿por qué no?, el abanico tan grande de posibilidades a nivel formal que podemos encontrar en el cuerpo humano.

Imagen 5. *Prótesis corporal Phantom limb*



Fuente: Sophie De Oliveira Barata (sin registro).

Los objetos que hemos observado en estos dos ejemplos, no obstante que los podemos exponer exentos de anatomía, tienen su razón de ser en localizaciones específicas que encontramos en ella. Sin embargo, también hay otro tipo de objetos que, a pesar de estar vinculados al cuerpo, sus orígenes o hábitats los encontramos en el espacio cotidiano, en las diferentes estancias del hogar o del espacio público. Todos ellos están cargados de significados, tanto prácticos/concretos o simbólicos/abstractos, que nos sirven, en este caso, para generar todo un vocabulario plástico que nos permite comunicarnos con los demás.

Un claro ejemplo de lo anterior es la obra del fotógrafo Chema Madoz. En ella, encontramos, por medio de capturas, elementos que, debido a su carga de significado, dan pie a reflexionar en torno a diferentes conceptos. Concretamente, en la siguiente pieza (figura 6), observamos dos elementos predominantes: hielo y presente –palabra vinculada tanto a tiempo como a regalo–. Madoz los ha trabajado a partir de un hielo que se deshace, pasando de estado sólido a líquido, poniendo en evidencia el paso del tiempo y el valor del momento presente. Todo un regalo, envuelto en un hilo que ata y que, del mismo modo, se nos puede escapar si no somos plenamente conscientes de él.

Imagen 6. *Sin título*



Fuente: Chema Madoz (sin registro).

Podríamos decir que los objetos nos permiten crear dentro de un campo del arte más cercano a la sociedad, dado que constantemente estamos en contacto con ellos. No obstante, también tienen una vertiente más compleja en la que hay que hacer un ejercicio de análisis más profundo para llegar a los conceptos o historias que guardan. Dichos conceptos pueden ser muy relativos al contexto sociocultural en el que se les sitúe porque los valores simbólicos o de significado que tienen en una parte del mundo pueden ser completamente diferentes a los que encontramos en otros lugares, debido a las diferentes culturas que se han ido estableciendo a lo largo de los años en esas localizaciones concretas, pues como dice Juan Albarrán (citado en Olivares, 2019):

En cierto modo, el objeto de arte siempre se ha caracterizado por su densidad significativa, si bien en los últimos años su «retorno» ya no puede producirse en términos de autonomía y autorreferencialidad, predominantes en la modernidad, sino, más bien, asumiendo su carácter abierto, deslizante y relacional (p. 11).

ESPACIO

El espacio nos brinda la posibilidad de situar en un contexto concreto las obras de arte que creamos u observamos. Tener presente este elemento hace que, como se ha mencionado anteriormente, seamos capaces de asociar a las piezas conceptos y significados que nos acercan al imaginario del autor, a la vez que nos dan la posibilidad de generar un discurso que nos abre la puerta a reflexionar, replantear o descubrir otros modos de contemplar o de estar en esta realidad que habitamos.

A través de él desafiamos el aislamiento y acercamos los proyectos de arte a la sociedad, así como la sociedad al arte, haciendo que uno sea el reflejo del otro y viceversa, pues los códigos de significado de los que bebemos para generar el lenguaje plástico o interpretarlo residen en ella. Por ejemplo, a pequeña o gran escala, cada una de las estructuras de relación que se establecen entre los objetos y el espacio nos rebela información, ya que no es lo mismo ver un vaso encima de la mesa que debajo, unas fotografías dispuestas en una pared o guar-

dadas en un cajón, unos pendientes en un joyero o entre los pliegues de las sábanas. Todas estas disposiciones corresponden a aquellas relaciones funcionales concretas o prácticas, a la vez que abstractas o simbólicas, que desarrollamos a lo largo de los días, las cuales están vinculadas a la sociología de la colocación. Por medio de esta sociología, podemos leer estructuras de comportamiento, modos de vida, culturas, etc. Gracias a ella podemos hacer hincapié en temas sociales y, ¿por qué no?, generar discursos, abrir debates o pensamiento crítico en torno a sistemas de vida más respetuosos y enriquecedores.

Este hogar [el de la casa] es un espacio específico que no se preocupa mucho de un ordenamiento objetivo, pues los muebles y los objetos tienen como función, en primer lugar, personificar las relaciones humanas, poblar el espacio que comparten y poseer un alma (Baudrillard, 1969: 14).

Imagen 7. *Tilted arc*



Fuente: Richard Serra (1982).

En 1982, Richard Serra, mediante la obra *Tilted arc*, dividió una plaza en dos, haciendo que la mayoría de las veces se tuviera que rodear este espacio para poder ir de una punta a otra. Esta intervención puede que dificultase los recorridos habituales de los directivos que acostumbraban transitar por ella. No obstante, dio pie a reflexionar sobre los recorridos o formas de vida alineadas, esas que tienen un orden estanco y que no dan margen a lo cambiante o a descubrir caminos o sistemas más enriquecedores, todo un reflejo de lo que son las estructuras urbanísticas y arquitectónicas de las ciudades que están ancladas a un sistema de vida globalizado y capitalista.

Trabajar a partir de estas tres herramientas puede ofrecernos un lenguaje plástico más cercano a la sociedad, con una mayor fuerza de sensibilización, dado que nos permite empatizar más con la obra de arte, pues encontramos en un contexto concreto un cuerpo con el que nos podemos ver reflejados. Al mismo tiempo, también observamos objetos que nos transmiten una serie de conceptos que podemos interpretar gracias a los códigos de significado o función que encontramos a lo largo de los días y que nos sirven para comunicar una reflexión, historia o pensamiento. Tanto ellos como el cuerpo nos permiten trabajar el entorno o el espacio, otro elemento con el que nos podemos situar en un lugar más concreto o general, pero que igualmente nos sirve para construir puentes que conecten aquellos conceptos que trabaja el autor con los receptores del proyecto de arte y la sociedad habitada o anhelada.

Si trasladamos estas herramientas al proyecto de *Memoria histórica* (2020) y hacemos un pequeño análisis de la obra, podemos ver cómo el espacio se ha trabajado desde dos vertientes; en el marco sociocultural valenciano y mediante del territorio corporal.

En el primer caso, se ha hecho un estudio sobre la tradición valenciana en el que se investigaron, por un lado, los objetos de protección y, por otro, las costumbres, oraciones y causas que estaban vinculadas a ellos, a la acción de proteger a alguien en el pasado. Desde aquí, generamos un vínculo con los ciudadanos valencianos, concretamente con aquellos que están más en contacto con la tradición cultural, los que son mayores y lo vivieron más de cerca. Aun así, muchas de las personas que no están en contacto con esta sabiduría popular puede que experimenten un sentimiento de nostalgia capaz de vincularlas al proyecto,

dado que se está hablando de la cultura a la que pertenecen y que, aunque sea de manera indirecta, les ha estado envolviendo a lo largo de los años.

En el segundo caso, también se trabajó el espacio por medio de la anatomía humana. El imperdible con los objetos de protección tiene una localización concreta: parte izquierda del pecho, cerca del corazón; justo en esa parte, enganchado en la ropa interior, ya sea el sostén o una camiseta. Esta localización está cargada de simbologías que le van sumando matices al proyecto. Como se señaló anteriormente, el corazón está directamente vinculado con el amor, el cariño, el cuidado, con la sangre, símbolo de vida, movimiento, salud. Es por eso que todas estas connotaciones, al estar directamente vinculadas con este lugar en el que se encuentra situada la pieza, pasan a formar parte de ella también. De ahí que podamos decir que nos protege, porque nos vincula con el amor y el cariño, nos cuida, nos da vida y salud.

En este caso concreto, el objeto se trabajó por medio de dos vertientes: una en la que se rescata un amuleto antiguo y otra en la que se hace una interpretación o adaptación del mismo. En ambos casos, los dos amuletos están vinculados a significados tanto concretos como abstractos. Es decir, están vinculados a connotaciones que podemos interpretar por medio de una vertiente concreta o práctica; es un objeto que tiene una función específica: sujetar un lazo rojo. De igual forma, abarca una vertiente abstracta o conceptual: están vinculados a la protección, a combatir el mal de ojo o a promover la salud, la abundancia, el bienestar o, en este caso, también a la cultura valenciana.

A diferencia del amuleto original, en el otro observamos un elemento nuevo, una medalla. Uno que, a pesar de que no es común encontrárselo tal y como se ve en la realidad, sí está directamente vinculado a las formas e iconografías de las medallas religiosas católicas, por su apariencia ovalada y por las connotaciones de amparo, cuidado o protección. Se podría decir que este elemento genera una especie de pleonasma al hacer uso de esos mismos conceptos de diferentes maneras. Por una parte, desvinculándolos de la iconografía religiosa y, por otra, acercándolos o poniéndolos más presentes en el concepto de memoria histórica.

Por último, podríamos apuntar que el CUERPO lo hemos trabajado a partir de la presencia de la misma anatomía humana en el proyecto. Como se ha señalado antes, este cúmulo de huesos, carnes y fluidos son comunes a todos nosotros y, por eso mismo, podemos llegar a empatizar más o a vernos más inmersos en el proyecto de arte cuando lo observamos en él, dado que nos podemos ver reflejados, inmersos en la obra de arte. No solamente eso, sino que, como dice el filósofo Merleau-Ponty (1993), «mi cuerpo [este cuerpo] es la textura común de todos los objetos y es, cuando menos respecto del mundo percibido, el instrumento general de mi comprensión» (p. 249). A través de él percibimos todo lo que nos rodea y somos capaces de interpretar y comprender. En este caso concreto, la introducción del cuerpo nos permite que el espectador pueda entender mejor esta obra de arte, debido a que puede ver la función o sentido que desempeñan y, al mismo tiempo, puede verse reflejado en los que aparecen en la fotografía, los cuales están utilizando los objetos de protección como lo podríamos hacer nosotros.

Espacio, objeto y cuerpo nos ofrecen una perspectiva más amplia, común y cercana a la hora de trabajar y de tratar el proyecto de arte, una visión del tema de trabajo desde la periferia. Después de unos años de investigación, he podido observar que este modo de entender el arte hace que podamos trascender más aquellos temas que queremos tratar sin quedarnos en algo anecdótico o excesivamente concreto.

Si trasladamos este punto de vista a la actualidad, veremos que no es solamente un virus el que está arrasando con un porcentaje muy alto de la sociedad o del planeta, ya que también hay corrupción, cáncer, depresión, expolio, etc. Por lo tanto, este modo de contemplar y practicar el arte puede hacer que no nos centremos solamente en él, sino que contemplemos la posibilidad de generar una revolución social capaz de promover y llevar a la práctica un presente y un futuro mejores, más respetuosos y enriquecedores.

Bibliografía

- ARCHIVE FOR RESEARCH IN ARCHETYPAL SYMBOLISM (Autor institucional). (2011). *El libro de los símbolos. Reflexiones sobre las imágenes arquetípicas*. Colonia, Alemania: Taschen.
- BACHELARD, G. (1983). *La poética del espacio*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- BARTHES, R. (1993). *La aventura semiológica*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.
- BAUDRILLARD, J. (2010). *El sistema de los objetos*. Madrid, España: Siglo XXI.
- CHANDLER, D. (2014). *Introducción a la semiótica*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- DANTO, A. C. (2003). *El cuerpo, el problema del cuerpo: selección de ensayos*. Madrid, España: Síntesis.
- ESQUIROL, J. M. (2018a). *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*. Barcelona, España: Acanalado.
- . (2018b). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, España: Acanalado.
- FOUCAULT, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- JUAN TORTOSA, M. y Vilar García, S. (2020). *La joyería como lenguaje plástico. Una propuesta artística trazada a través del objeto joya y su relación con el cuerpo y el espacio*. [Tesis doctoral]. Universitat Politècnica de València. Facultat de Belles Arts de Sant Carles, València.
- MARTÍN PRADA, J. (2001). *La apropiación posmoderna: arte, práctica apropiacionista y teoría de la posmodernidad*. España: Fundamentos.
- MERLEAU-PONTY, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Planeta-De Agostini.
- NUEZ, I. DE LA. (2018). *Teoría de la retaguardia. Cómo sobrevivir al arte contemporáneo (y casi todo lo demás)*. Bilbao, España: Consonni.
- OLIVARES, R. (2019). *UTOPIA. Revista de crítica cultural. Cultura, objetos, materia*. Madrid, España: EXIT La Librería S. de R.L. de C.V.
- RAMÍREZ, J. A. (2003). *Corpus solus: para un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo*. Madrid, España: Siruela.

Tiempos pandémicos, música y movimientos sociales

DULCE A. MARTÍNEZ NORIEGA

Dedicado a Ofelia N.G.

*Cantamos sin miedo, pedimos justicia
Gritamos por cada desaparecida
Que resuene fuerte: ¡Nos queremos vivas!
¡Que caiga con fuerza el feminicida!*⁴³

Vivir Quintana

A inicios de 2020, surgió una pandemia a nivel global que condujo a reajustar las formas de vida contemporánea: la COVID-19. Una vez más se repite la historia: una enfermedad viral aqueja a la humanidad, trayendo consigo diferentes crisis, y, como sucedió en el pasado, para evitar los contagios, se ha determinado como una de las medidas de prevención seguir una cuarentena. Este confinamiento que, debido a múltiples factores, se ha extendido por varios meses, ha generado para muchas personas graves complicaciones: depresión, estrés, ansiedad, trastornos alimenticios, insomnio, sin olvidar la violencia. En el caso de México, la violencia familiar y los feminicidios son otras tragedias que durante el encierro se han incrementado y no se han logrado erradicar. De acuerdo con datos del Secretariado Ejecutivo del Sistema Nacional de Seguridad Pública (SESNSP) (Navarro, 2020)⁴⁴, en los primeros seis meses de 2020, aumentó el registro de feminicidios en la sociedad

⁴³ Estrofa de *Canción sin miedo*.

⁴⁴ Véase, [<https://www.forbes.com.mx/politica-feminicidio-aumenta-amlo-neoliberalismo/>].

mexicana, se acrecentó en 9.2% con respecto a 2019 en ese mismo periodo. Estos datos, que sin duda son alarmantes, conducen a reflexionar sobre el estancamiento de los derechos humanos de la mujer, donde la discriminación, la desigualdad y el abuso son una constante, además de retomar y cuestionar la función de las autoridades y la ejecución de las leyes, dado que la impunidad persiste en un gran número de casos de feminicidio y/o de violencia de género. Por otra parte, hay que tratar también el rol que desempeña la familia, las instituciones educativas, la Iglesia y, ahora, la sociedad de la información junto con las industrias culturales en dicha situación, como señaló Pierre Bourdieu (2003):

Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno solo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas), tales como la familia, la Iglesia, el Estado, la escuela, así como, en otro orden, el deporte y el periodismo (p. 8).

Es decir, esta situación de violencia hacia la mujer tiene viejos y nuevos cómplices, por decirlo de alguna manera, y el aumento de este problema en tiempos de crisis sanitaria revela que aún existen varias dificultades a enfrentar tanto en el ámbito sociocultural como en el político y jurídico. El número de mujeres desaparecidas, violentadas y asesinadas durante el aislamiento ha provocado una indignación colectiva que ha dado origen a lo que Peter Sloterdijk (2017) concibe como cuerpos políticos constituidos por el estrés, por un estrés colectivo y crónico. Dichos cuerpos políticos en el contexto mexicano están conformados por las familias afectadas y por aquella población que se ha solidarizado con ese malestar y dolor. Estos cuerpos políticos, sin importar los contagios, han salido a las calles, han tomado avenidas y otros espacios urbanos para exigir justicia por las mujeres desaparecidas, violentadas y asesinadas. Como ha sucedido en otros tiempos, cuando hay represiones e injusticias constantes que oprimen a las sociedades, se han constituido fuerzas colectivas que se organizan de diferentes maneras para luchar por sus causas, siendo los movimientos y protestas sociales una forma de esa fuerza colectiva.

El objetivo de este texto es reflexionar sobre la acción política de algunos movimientos sociales emergentes, principalmente, en México durante la pandemia, donde la presencia de la música ha permitido,

por un lado, la constitución de lazos afectivos entre dichos cuerpos políticos, estableciendo un sentido de identificación y una voz; y, por otro, ha dejado resaltar esa capacidad de la música como metalenguaje que ayuda a expresar el malestar de la sociedad por medio de melodías, bailes y cantos. Finnegan (2003) subraya que uno de las funciones de la música es la de favorecer la constitución de comunidades y prácticas colectivas que son socialmente construidas e históricamente variables, debido a la relación que existe entre música, emociones y cuerpo. Por lo anterior, se busca repensar el vínculo musical y movimientos sociales durante la emergencia sanitaria de la COVID-19, con la finalidad de comprender la constitución y acción de algunos grupos feministas, principalmente, de quienes han ejercido una fuerza social y política liderada por mujeres donde la música, los cantos, el performance y las danzas –en ciertos casos también la iconoclasia– han sido parte esencial de sus protestas en la segunda década del siglo XXI.

MÚSICA Y MOVIMIENTOS SOCIALES: UN ANTIGUO VÍNCULO

*La música como cualquier arte,
refleja la situación espiritual de su tiempo,
o sea del presente.*

Nikolaus Harnoncourt

No cabe duda que la música ha estado presente en diferentes prácticas socioculturales desde la antigüedad. Ya sea individual o colectivamente, ella ha acompañado múltiples actividades y momentos que incluyen el nacimiento, la celebración, la seducción, la tristeza o la muerte. Sin olvidar que también es partícipe en otros aspectos de la vida, como mencionan Noël Carroll y Philip Alperson (2010):

La música se usa, por ejemplo, para regular el comportamiento, haciendo valer la conformidad con las normas y costumbres sociales. Los cantos y las campanas llaman a los fieles a las mezquitas, templos e igre-

sias de todo el mundo. En Pyongyang, el gobierno despierta sus ciudadanos con música emitida por altavoces. El toque de diana con corneta es una llamada de despertar militar. Los proveedores de música pregrabada («enlatada») como la Muzak sostienen que sus productos afectan a los estados psicológicos de la gente, animándolos a comprar bienes en los centros comerciales o a temperar su frustración cuando han de esperar en el teléfono. (La música tiene también el efecto no intencionado de enervar a la gente que detesta la Muzak) (p. 267).

De acuerdo con lo anterior, la música como elemento regulador en determinadas acciones o conductas disciplinarias o patrióticas –por ejemplo, los himnos en las escuelas o en la milicia– puede, a su manera, favorecer la construcción de una disciplina y moral que, como decían los griegos, forja un balance entre cuerpo y alma, de ahí que en la antigua Grecia la práctica musical fuera fundamental y estuviera incluida en la *paideia* (παιδεία). Platón señalaba lo siguiente:

El entrenamiento musical es el instrumento más potente, más que ningún otro, porque el ritmo y la armonía encuentran su camino en el interior del alma y ahí se unen. Además, que la combinación de la música y la gimnasia produce una armonía, un balance entre alma y el cuerpo. El entrenamiento físico desarrolla el coraje y la fortaleza. La música desarrolla el amor a la belleza y proporciona la disciplina mental y moral necesaria para adquirir el conocimiento filosófico (Reitman, 2003: 22).

Esa disciplina moral y equilibrio en el que la música participa, donde la finalidad es la búsqueda de una armonía y estabilidad tanto individual como social, puede decirse que se ha extrapolado a otras prácticas, como los movimientos sociales, que sin duda, con distintas acciones, persiguen esa igualdad, esa armonía social. Acompañados de la música, los movimientos sociales constituyen lazos afectivos que, junto con los ritmos y cantos, originan un discurso sonoro que ejerce una acción política:

La música puede también jugar un papel explícito en la promoción de la acción política y social, y lo hace de muchas formas distintas. La música puede cumplir con una función cognitiva señalando o llamando la atención sobre las condiciones que reclaman acción polí-

tica. Durante más de treinta años, el grupo afroamericano *a capella* Sweet Honey in the Rock ha estado cantando canciones, testimoniando la historia y las tradiciones de los afroamericanos y los ideales de libertad y justicia social (Carroll y Alperson, 2010: 271).

Ron Eyerman y Andrew Jamison (1998) han destacado que la música, a su manera, contribuye en la búsqueda de una transformación en las estructuras sociales, culturales, políticas, económicas y ecológicas, donde figura como un instrumento de denuncia y cohesionador:

La música puede incitar a un estado de ánimo común entre los oyentes, promoviendo con ello un sentimiento de pertenencia al grupo. Esto contribuye a la cohesión y la solidaridad entre los oyentes, quienes, al compartir sentimientos afines a los del estado de ánimo, hasta cierto punto se preparan emocionalmente para actuar concertadamente y alcanzar ciertos objetivos. Por decirlo de alguna manera, la música no solo ampara la coordinación de las actividades de grupo, sino que las lubrica afectivamente. Una carga de corneta no solo da rienda suelta a sentimientos de propulsión hacia adelante, sino que idealmente afecta al escuadrón de caballería o al equipo de fútbol de entusiasmo (Carroll y Alperson, 2010: 279).

Esa presencia de la música como un elemento solidario, pero, al mismo tiempo, insurgente en movimientos sociales y protestas políticas, tiene sus antecedentes en el Medioevo. Desde luego, se manifestaba de otra manera; sin embargo la función de la música como parte de ese discurso de denuncia estaba presente en algunas narraciones que eran recitadas o cantadas por los juglares, esos artistas que iban de pueblo en pueblo contando en las plazas acontecimientos que involucraban, en ocasiones, contextos de opresión:

La canción del siglo XIV, «The Cutty Wren», expresa los sentimientos de los campesinos de la Inglaterra medieval. Más próximo a nuestro tiempo podemos pensar en las canciones de Woody Guthrie, como «So long, It's Been Good to Know Ya» y «This Train is Bound for Glory», que han llegado a ser consignas de los defensores de la gente oprimida. Las condiciones económicas, raciales, étnicas

y de discriminación de género, así como el militarismo son los blancos de tales canciones (Carroll y Alperson, 2010: 273).

La opresión, la discriminación y las desigualdades que siguen presentes siglos después dieron paso a varios movimientos sociales que han sido acompañados por diferentes géneros musicales. Durante el siglo XX, en la década de 1960, la contracultura *hippie* en Estados Unidos se caracterizó por manifestarse contra la guerra en Vietnam. Su rechazo por la violencia se expresó con el lema de «amor y paz», donde la canción *Give Peace a Chance*, del integrante del cuarteto de los Beatles, John Lennon, fue una especie de himno en esa época; sin olvidar el festival de Woodstock, donde el rock fue la música que acompañó los movimientos y protestas de esas generaciones.

En el caso de América Latina, la música de protesta, también llamada anarquista o popular, acompañó diferentes movimientos sociales que estaban vinculados con problemáticas como la pobreza, la desigualdad social, la injusticia o la violencia que sufren las minorías, por ejemplo, los campesinos. La música ha dotado de voz e identidad a los diferentes movimientos sociales; ha sido ese discurso contestatario que se rebela ante la represión, la exclusión o marginación. Por medio de la letra de las canciones, los ritmos y los bailes, se ha buscado expresar ese malestar social, ese reclamo dotado de melodías que potencializan el descontento. El baile, junto con la música, puede también expresar una ira colectiva, el movimiento de los cuerpos danzando en un contexto político puede representar una forma de resistencia, de rebeldía y de liberación, como en el caso de las mujeres que bailan *reggaeton* en México, que «perrean» durante las manifestaciones porque consideran que «perrear» es una forma transgresora y agitadora de hacer visible el hartazgo ante las injusticias e indiferencia en los casos de violencia de género y feminicidios. Este género musical urbano es precisamente, con su semántica provocadora y sugestiva que causa una incomodidad, como algunos grupos expresan su malestar; un ejemplo es el colectivo Luchadoras, que menciona que parte de su lucha involucra el baile: «bailamos la revolución».

Sin duda, los cantos y bailes conllevan una carga de significados simbólicos que construyen una especie de narración de esa realidad trágica que busca no solo denunciar, sino también provocar reaccio-

nes que conduzcan a un actuar, tanto de la sociedad como de las autoridades, para generar un cambio social ante esta problemática de violencias que cada vez se acrecienta y empieza a ser parte de una terrible normalidad en nuestro país.

LA MÚSICA COMO EXTENSIÓN DEL MALESTAR EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DURANTE LA COVID-19

Es claro que los movimientos sociales tienen diferentes formas de manifestarse, y para reflexionar sobre música y movimientos sociales emergentes durante la pandemia 2020, es necesario retomar a Jean-François Lyotard (1999) y su visión de la posmodernidad, donde el metarrelato es sustituido por el microrrelato, la singularidad como producción de acción y fenómeno. Sociológicamente, sería la reivindicación del individuo como constructor y cuestionador de la cultura, es decir, no siempre los paradigmas tradicionales permiten dar explicación y comprensión a nuevos acontecimientos –como los movimientos feministas durante la COVID-19 en México–, entendiendo la noción de paradigma no como algo nuevo, sino como algo que está en proceso, pero que permite estudiar viejas problemáticas en nuevos contextos, diferentes campos de acción y acontecimientos socioculturales en las sociedades, como ahora, donde, además de los feminicidios y violencias, se vive una pandemia. Alain Touraine (2005) ha referido que, para abordar fenómenos en las sociedades actuales, es necesario partir de un paradigma cultural:

Actualmente, dos siglos después del triunfo de la economía sobre la política, esas categorías «sociales» se han vuelto confusas y dejan en la sombra gran parte de nuestra experiencia vivida. Tenemos, pues, necesidad de un *nuevo paradigma*; no podemos volver al paradigma político, fundamentalmente porque los problemas *culturales* han adquirido tal importancia que el pensamiento social debe organizarse en torno a ellos. Debemos situarnos en ese nuevo paradigma para ser capaces de nombrar los nuevos actores y los nuevos conflictos, las representaciones del yo y de las colectividades que descubre la nueva mirada que hace aparecer ante nuestros ojos un paisaje nuevo (p. 13).

Siguiendo lo señalado por Touraine, es necesario estudiar los fenómenos contemporáneos, como los movimientos sociales feministas durante la pandemia, donde la música está presente a partir de un paradigma cultural que permite comprender las distintas situaciones y contextos que han generado estas micropolíticas –la cultura como acciones reaccionarias– que van a intentar contrarrestar el poder absolutista (Guattari y Rolnik, 2006), además de retomar también la noción de la cultura como un malestar, una atadura; así lo señala Sigmund Freud (1992): «La libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla. El desarrollo cultural le impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape de ellas» (p. 39).

Sin duda, existen otras formas de asumir el concepto de cultura, pero, cuando desde el ámbito antropológico-sociológico se recupera el valor y las costumbres, esto permite situar una disyuntiva que se nota al momento de hablar de arte (música); es decir, la cultura es lo opuesto al arte. Mientras la cultura es el reino del valor, las costumbres y normas, por su parte, el arte (música) es una forma de la cultura que, desde ella misma, cuestiona y/o permite escapar al individuo de la propia. Es decir, por medio de estos nuevos movimientos sociales, donde se incluye la música, el baile, el performance y el artivismo, han dotado de presencia, identidad y voz a todas aquellas familias y colectivos feministas que están luchando por justicia para sus desaparecidas y sus muertas, y, a su vez, buscan elementos y espacios que permitan reconfigurar las estructuras que siguen favoreciendo las injusticias, desigualdades, marginación y opresión.

La música y los performances, junto con los bailes, generan efectos pragmáticos emocionales, donde los cantos también responden a esa denuncia. Si bien es cierto que todavía hay canciones que pueden considerarse de protesta, de denuncia, y forman parte de los movimientos sociales, como *Canción sin miedo* de la cantautora mexicana Vivir Quintana –que ha sido considerada, en estos tiempos de emergencia sanitaria, un himno feminista–, actualmente, hay otros géneros musicales que forman parte de las protestas sociales como el *reggaeton*, por ejemplo; es decir, ya no hay un género musical específico que denuncie la opresión, la marginación o las injusticias.

Cabe señalar que la música, sin duda, no cambia las estructuras sociales, culturales, económicas y políticas de la manera en que lo han realizado las revoluciones; sin embargo, esta, a su manera, como un metalenguaje, otorga al discurso una potencia que intensifica la denuncia, cohesionando cuerpos, voces y emociones que, inspirados por los ritmos y canciones, buscan transformar dichas estructuras mediante la provocación, liberación y denuncia musical.

Los movimientos sociales organizados debido a los feminicidios y violencia de género durante la pandemia en nuestro país, que principalmente han sido convocados por colectivos feministas, tienen sus antecedentes tiempo atrás. No se pretende realizar un recorrido histórico de los movimientos feministas; sin embargo, es importante señalar que las protestas organizadas por mujeres, con fines políticos y sociales, datan del siglo XVIII en Europa y en México surgen a finales del XIX y principios del XX, y, en lo que va de este siglo, han retomado una vitalidad y fuerza, principalmente, en estos momentos de tragedia y cuarentena, debido a esos otros virus que no se han logrado erradicar: los feminicidios y la violencia de género.

Un factor a destacar en estos movimientos sociales y protestas políticas feministas es que son convocadas, organizadas y realizadas por mujeres, a diferencia de otros movimientos que históricamente eran convocados por juventudes, campesinos, obreros o estudiantes. En esta segunda década del presente siglo, las mujeres lideran las luchas, donde, además de estar acompañadas por la música, han incluido bailes y performance que intensifican sus protestas mediante acciones simbólicas que bridan nuevas formas de identidad colectiva y de identificación con el «otro», con la «otra», lo que ha dado pie a identificaciones colectivas durante la pandemia. Jean-Claude Kauffman (2004) señala que:

las identificaciones colectivas son los instrumentos o recursos que permiten a la identidad personal operar sus mutaciones. La identificación colectiva comienza aquí, dentro de uno mismo, en medio del corazón, del universo íntimo. Basta con dos personas para fundar un grupo (p. 127).

Estos movimientos sociales feministas han logrado constituir un sentido de identificación con otras mujeres de diversa procedencia y condición social debido a que en el fondo tienen problemas en común: inseguridad, miedo e impunidad ante la violencia de género y los feminicidios. Sus protestas han conformado una nueva estética que ha originado también nuevos rituales colectivos que resignifican las formas de lucha por medio de la expresión musical, bailes y performance. Es decir, la música en los movimientos sociales durante la COVID-19 coincide con las dinámicas de la vanguardia llevadas al extremo de una popularidad, donde las actividades como el performance ya no son exclusivas del arte, sino de lo que Mario Perniola (2016) le llama la *estética de la vida*.

La estética de la vida es uno de los paradigmas actuales que Katya Mandoki (2008) ha llamado la *estética cotidiana*. Esta se refiere a la acción de cualquier persona, la cual se traduce en un campo de significación artístico, por ejemplo: cocinar, bailar, jugar, todas aquellas actividades de la vida cotidiana que no eran consideradas como parte de una belleza artística. Esta concepción difiere de aquella que aparece en el arte clásico o moderno, donde la estética era considerada como la sensibilidad ante lo bello. Este paradigma de la estética cotidiana ha sido citado también por otros nombres: Perniola lo ha llamado *El arte expandido* (2016) y Néstor García Canclini lo ha llamado *La sociedad sin relato* (2010), argumentando que las prácticas del arte contemporáneo, en este caso la música, elaboran signos que alteran la forma en la que se relata lo social mediante los campos institucionales de la cultura, el arte-música; por lo tanto, se convierte, por medio de la acción, en un contrarrelato alternativo, crítico de la definición de la vida social. Zygmunt Bauman (2009) lo ha llamado *el arte de la vida* para referirse a las maneras en las que se produce el sentido de lo artístico más allá del propio arte.

El modo en que actualmente la cultura de masas y el arte se han vinculado en los movimientos sociales feministas permite que estos –y también otros– grupos sociales los retomen y se reapropien de ellos con la finalidad de generar escenarios de denuncia o resistencia. Uno de los pioneros en este siglo XXI es el colectivo Las Tesis, que, por medio de su performance musical *Un violador en tu camino*, ha instituido un mensaje de denuncia a nivel global respecto a la violencia

que enfrentan cotidianamente las mujeres y la injusticia ante los feminicidios. Dicho performance, que inicio en noviembre de 2019 en Santiago de Chile, donde un gran grupo de mujeres entonaron una canción –ahora llamada Himno Feminista– basada en algunos textos de escritoras –de ahí el nombre de Las Tesis–, generó una sacudida mundial mediante el arte. Los escritos de Rita Segato –antropóloga y feminista– fueron uno de los componentes fundamentales para crear la canción. Inicialmente, este colectivo presentó su performance en teatros, salas y recintos académicos; no obstante, quisieron presentarlo fuera de dichos recintos institucionalizados y legitimados para la presentación artística, con la finalidad de manifestar su descontento ante la situación que se vive en Chile.

El colectivo Las Tesis, a partir de su primer performance, fue tendencia en redes sociales, por lo que este ha sido replicado por cientos de mujeres de distintos países, quienes, sin intención de realizar un acto artístico, lo están ejecutando, ahora, durante el encierro provocado por la pandemia. Los movimientos sociales feministas en nuestro país se han apoyado en la música y en el artivismo, tomando principalmente *Canción sin miedo*, de la cantautora mexicana Vivir Quintana, para denunciar, solidarizarse y exigir justicia de manera performática, construyendo una estética cotidiana (Mandoki), un arte expandido (Perniola) y un arte de la vida (Bauman), que se pueden instaurar desde un paradigma del arte con las vanguardias –cibercultura, artivismo, performance, accionismo y acción política–. La música, junto con el artivismo y performance, se lleva a la calle con una visión y postura de liberación en contra de las normas y valores clásicos de la cultura ilustrada, dándole voz y presencia a todos esos grupos minoritarios y que, en ocasiones, son marginados socialmente, como los colectivos LGBT, juventudes, indígenas y, en este caso, mujeres.

TIEMPOS PANDÉMICOS Y MOVIMIENTOS FEMINISTAS EN MÉXICO

Desde hace unos años atrás, comenzaron a retomar fuerza los movimientos sociales y políticos organizados y liderados por mujeres en México; sin embargo, estos movimientos feministas actuales

se han destacado por incluir otras acciones como formas de denuncia y protesta, –el baile y la performance, sin dejar de mencionar la iconoclasia por parte de algunos bloques feministas. Las mujeres se han unido debido a la creciente violencia hacia ellas, las desaparecen y las asesinan, de ahí que durante las marchas coreen: «Si tocan a una, tocan a todas; si tocan a una, respondemos todas». Durante el aislamiento por la COVID-19 se han incrementado estos problemas. Los grupos o colectivos feministas se han reavivado y continúan saliendo a las calles en busca de justicia, pese a los contagios. A su manera, cada colectivo ha manifestado su malestar exigiendo justicia por las mujeres que ya no están. Los colectivos feministas son la voz de las desaparecidas y las ausentes; con sus cantos, bailes y performance han originado una visibilidad y fuerza política donde la manera peculiar de manifestar su lucha ha generado debates en relación con sus formas de protesta. Se les ha criticado por bailar «perreo» y por el vandalismo que algunos grupos –como el Bloque negro o Radicales– realizan durante los movimientos sociales. Los actos de iconoclasia que ejecutan ha sido reprobados por una parte de la sociedad, debido a que se considera que la destrucción y grafitis que cometen en edificios, imágenes o monumentos no es correcto, lo que ha despertado la cólera en varios colectivos porque pareciera que la sociedad les da más relevancia a los objetos que a la vida de las mujeres. Como respuesta a esa crítica, han coreado en las marchas o escrito en pancartas lo que contestó la señora Yesenia Zamudio, a quien le asesinaron a su hija y no ha tenido justicia: «La que quiera romper, que rompa; la que quiera quemar, que queme, y la que no, que no nos estorbe».

Como parte de su lucha, algunos colectivos han construido otros símbolos como la Antimonumenta, que se construyó el 8 de marzo de 2019 con recursos e iniciativa de colectivos y activistas enfrente del Palacio de Bellas Artes en la Ciudad de México. Dicho monumento es un símbolo de denuncia, de impunidad de las leyes y de ausencia. Sin duda, al hablar de movimientos feministas, no nos podemos referir a un único actor(a) homogéneo y delimitado; existen diferentes y cada uno de ellos tiene sus propias prácticas y acciones durante los movimientos y protestas; no obstante, hay elementos comunes: música, bailes, cantos y performance. De ahí que no es posible referirse

al movimiento feminista como uno solo, se puede decir que hay una pluralidad dentro del mismo movimiento. Entre los diferentes grupos o colectivos feministas, puede observarse que los integran principalmente mujeres jóvenes, pero también hay mujeres adultas e, incluso, de la tercera edad, todas ellas pertenecientes a diferentes clases sociales, lo que deja ver que en todos los ámbitos está presente esta violencia, dolencia y malestar.

Las mujeres han salido a las calles y en sus protestas van coreando *Canción sin miedo*, esa canción que ha fungido como un discurso sonoro de denuncia, la cual representa la voz y el sentir de las familias y las mujeres. Esta canción tomó fuerza y significación a partir del 8 de marzo de 2020, durante la celebración del Día Internacional de la Mujer. Se convirtió en el canto emblemático de las protestas ante los feminicidios durante la COVID-19. La lírica de esta melodía revela los asesinatos de las mujeres que acontecen en el país, muertes que han quedado impunes, donde la música ha favorecido una solidaridad, una sororidad, y ha denunciado ese dolor, tristeza, ira: «El dolor es un deshacimiento: no solo inquieta o desasosiega, sino, que además hurta la posibilidad misma del habla articulada, deshace la voz cultural hasta el grito animal (Ocaña, 1997: 37). De acuerdo con Ocaña, la música y el canto ayudan a decir, a clamar ese sufrimiento cuando la palabra por sí misma no puede hacerlo, cuando los ánimos han sido golpeados; entonces, el canto enuncia la indignación colectiva de una comunidad, como la que han constituido los movimientos feministas, en el sentido que lo plantea Roberto Esposito (2003): «Communitas es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente (...) un “menos”, una falta, o incluso una modalidad de carencia, para quien está “afectado”» (p. 29).

Estos movimientos sociales feministas se han cohesionado y solidarizado a partir de la carencia, de la injusticia e impunidad, y la música ha sido una aliada en su lucha. Simon Frith (1982) señalaba que la música está presente en diversos momentos y lugares de las sociedades donde la función que desempeña depende de los habitantes y de los contextos. En este sentido, la música, como un elemento cultural, permite elaborar una estrategia micropolítica para visibilizar las injusticias sociales, la exclusión, el abuso y la marginación, utilizando la estética, el performance, como herramienta principal.

Otro ejemplo que destaca a la música como un elemento vital de resistencia es la Antigrita, realizada el 15 de septiembre de 2020 en las instalaciones de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) en el centro histórico de la Ciudad de México, donde *Canción sin miedo* fue coreada por las mujeres en la ceremonia de la Antigrita, y ese canto generó un sentimiento de empatía, de unión y de denuncia. Realizaron también bailes y performance que acompañaron la protesta.

Por otra parte, dichos movimientos feministas durante la pandemia han favorecido el crecimiento de la lucha y se ha extrapolado a las redes sociales, con diferentes hashtags como: *#JusticiaparaAlondra*, *#JusticiaparaValeria*, *#NiUnaMenos* y *#NiUnaMás*. Se viralizan en las redes mensajes de apoyo y videos musicales con *Canción sin miedo* como forma de protesta y solidaridad con aquellas mujeres que no pueden salir a las calles por la pandemia, pero que se identifican y apoyan a las familias afectadas y los movimientos feministas.

Puede decirse que esa solidaridad generada a partir de la música puede vincularse quizá con una concientización (Freire, 1970), donde la letra, el discurso y la melodía de la canción favorece un despertar. La música es liberadora, permite expresar el malestar y la necesidad de justicia para todas esas niñas y mujeres desaparecidas y asesinadas.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Los movimientos sociales y manifestaciones feministas en México, durante la pandemia, han buscado una emancipación y visibilidad de la mujer de diferentes formas, donde han expresado su malestar con la música como aliada; esta ha sido parte de su estrategia micropolítica. La música y los cantos, junto con los bailes y el performance, son parte de su discurso de denuncia y rebelión.

Es importante señalar cómo se ha pasado de una cultura sustentada en la condición política a una cultura sustentada en la condición estética, destacando la función del arte y la música como unos de los elementos principales en las formas de manifestación social, de resistencia, pero también en las formas de habitar, convivir e interactuar, para poder reflexionar y comprender los contextos socioculturales,

políticos, económicos y tecnológicos actuales en tiempos de pandemia y pospandemia.

Finalmente, puede señalarse que entre los principales elementos que caracterizan estos nuevos movimientos sociales feministas en nuestro país, además de la música, está su expansión, difusión y repercusión en las redes sociales, donde se construyen otros espacios de denuncia, en los que, al igual que en las calles, resuena la música, los cantos y bailes. Estos delitos y violencias que han crecido debido a la impunidad, la injusticia y la indiferencia de las autoridades, así como por una parte de la misma sociedad, han despertado en las mujeres ese sentimiento de lucha, donde los cantos y bailes son una forma de liberación y rebeldía. La música en los movimientos sociales feministas ha fungido como compañía, como aliada, como una voz y discurso sonoro que potencia su malestar y dolor.

CANCIÓN SIN MIEDO

Vivir Quintana⁴⁵

Que tiemble el Estado, los cielos, las calles
Que tiemblen los jueces y los judiciales
Hoy a las mujeres nos quitan la calma
Nos sembraron miedo, nos crecieron alas
A cada minuto, de cada semana
Nos roban amigas, nos matan hermanas
Destrozan sus cuerpos, los desaparecen
No olvide sus nombres, por favor, señor presidente
Por todas las compas marchando en Reforma
Por todas las morras peleando en Sonora
Por las comandantas luchando por Chiapas
Por todas las madres buscando en Tijuana
Cantamos sin miedo, pedimos justicia
Gritamos por cada desaparecida
Que resuene fuerte «¡nos queremos vivas!»
Que caiga con fuerza el feminicida

⁴⁵ Véase, [<https://genius.com/Vivir-quintana-cancion-sin-miedo-lyrics>].

Yo todo lo incendio, yo todo lo rompo
Si un día algún fulano te apaga los ojos
Ya nada me calla, ya todo me sobra
Si tocan a una, respondemos todas
Soy Claudia, soy Esther y soy Teresa
Soy Ingrid, soy Fabiola y soy Valeria
Soy la niña que subiste por la fuerza
Soy la madre que ahora llora por sus muertas
Y soy esta que te hará pagar las cuentas
¡Justicia, justicia, justicia!
Por todas las compas marchando en Reforma
Por todas las morras peleando en Sonora
Por las comandantas luchando por Chiapas
Por todas las madres buscando en Tijuana
Cantamos sin miedo, pedimos justicia
Gritamos por cada desaparecida
Que resuene fuerte «¡nos queremos vivas!»
Que caiga con fuerza el feminicida
Que caiga con fuerza el feminicida
Y retiemblen sus centros la tierra
Al sororo rugir del amor
Y retiemblen sus centros la tierra
Al sonoro rugir del amor.

Bibliografía

- BAUMAN, Z. (2009). *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Buenos Aires: Paidós.
- BOURDIEU, P. (2003). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CARROLL N. Y ALPERSON P. (2010). Música, mente y moralidad: moviendo el cuerpo político. En *Significado, emoción y valor: Ensayos sobre filosofía de la música*. Madrid: La balsa de la Medusa.
- FREUD, S. (1992). *El malestar en la cultura*. México: Alianza Editorial.
- FRITH, S. (1987). *Music and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- . (1996). *Performing Rites. On the Value of Popular Music*. USA: Harvard University Press.
- . (2012). *Music and Everyday Life. In the Cultural Study of Music: A Critical Introduction*. New York: Routledge.
- GARCÍA, N. (2010). *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Uruguay: Katz Editores.
- GUATTARI y Rolnik. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- HARNONCOURT, N. (2016). *La música como discurso sonoro. Hacia una nueva comprensión de la música*. Barcelona: Acantilado.
- KAUFMANN, J.-C. (2004). *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris: Hachette Littératures.
- LYOTARD, J.-F. (1999). *La condición postmoderna*. España: Altaya.
- MANDOKI, K. (2008), *Estética cotidiana y juegos de la cultura*. México: Siglo XXI.
- NAVARRO, M. F. (21 de julio de 2020). El feminicidio aumenta en 2020 mientras AMLO apunta al neoliberalismo. *Forbes*. <https://www.forbes.com.mx/politica-feminicidio-aumenta-amlo-neoliberalismo/>
- TOURAINÉ, A. (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. España: Paidós.
- OCAÑA, E. (1997). *Sobre el dolor*. España: Pre-textos.
- SLOTERDIJK, P. (2017). *Estrés y libertad*. Argentina: Godot.

El hierro invisible. Las formas de libertad de la pandemia

LIUVA SUSTAITA

*Te pido, belleza:
No entrecortes con tu angustia mi alma.*

Safo I

CAOS Y ORDEN

La filosofía gira en torno a la idea de que nuestro mundo, tanto físico como moral, puede ser ordenado a partir de conceptos. Su tarea es la formulación de estos conceptos, es decir, la formulación de un orden. Es probable que todo orden físico impuesto por el género humano comience con el orden moral. ¿Qué otro medio tenemos sino nuestras costumbres y nuestras acciones para modificar lo exterior? Adquirir la consciencia filosófica no es algo secundario: consiste en adquirir la consciencia de que las acciones de cada individuo son el fundamento de gran parte del curso del mundo. Esta consciencia ha sido el tema de reiteradas discusiones en tiempo reciente. Entre ellas, destacan aquella del calentamiento global y, de manera más cercana, aquella cuya presencia nos ocupa, a saber, la que gira en torno a los efectos del coronavirus en los órdenes social, higiénico y medioambiental. En esta, se podría resumir el problema filosófico de la siguiente manera: ¿qué idea o conjunto de ideas deben regirnos al enfrentar la situación? Aceptada la presencia de una nueva realidad, ¿cómo refundar nuestra vida dentro de ella? En las siguientes páginas, se ha querido discutir un aspecto de este problema, aquel relativo al concepto de libertad, que ha sido mencionado a lo largo de la pandemia en diferentes situaciones y por diferentes grupos, y cuya fuerza parece actuar en direcciones opuestas. La cuestión a tratar es

qué naturaleza debe tener el concepto de libertad que habrá de solucionar las tensiones entre esas personas que piden la anulación de las medidas sanitarias y aquellas que las siguen.

Cabe aquí justificar algunos aspectos de la exposición o de la forma del discurso. El biógrafo y el ideógrafo comparten algunas pretensiones y necesidades. El primero quiere mostrar el valor de algunos momentos de la vida de una persona, cuya comprensión no se alcanza sin el recuento de cosas que, de manera aislada, son insignificantes. No sabemos a quién le interesaría saber la fecha en que nació Voltaire sino fuera un medio para entender la belleza de sus versos o la influencia de sus ideas. Separado de acontecimientos ulteriores, el hecho no tiene ninguna importancia. El biógrafo ha logrado la comprensión de una vida, y para comunicar los momentos más brillantes de ella debe elegir lo que parecen rodeos: fechas, encuentros en apariencia insignificantes, eventos fortuitos. Bien, la persona y sus accidentes es al biógrafo lo que la idea al ideógrafo. La contemplación de la idea, sencilla en sí misma, es múltiple en la cartografía que de ella se hace. Tal multiplicidad, en apariencia innecesaria, es indispensable para la transmisión completa de lo que se pretende. Si la libertad es el tema que nos ocupa, es necesario trazar algunos aspectos de su curso en la historia del pensamiento para conocer su forma.

Se ha decidido mostrar tres acercamientos a la libertad con los que muchos estarán familiarizados. El primero de ellos es la libertad como falta de obstáculos ante el deseo, para su exposición se eligieron fragmentos de obras de autores diversos y que tienen como tema común el amor. En segundo lugar, se decidió mostrar la libertad en algunos puntos de su desarrollo filosófico en que se muestra como una cualidad ligada a la naturaleza intrínseca del individuo. Por último, se pretende hablar de la libertad como la falta completa de ataduras.

LIBERTAD Y AMOR

Hay una historia ocurrida durante la Segunda Guerra Mundial que puede ayudar a comprender el sentido de la libertad o, por lo menos, servir de incentivo al pensamiento para encontrar su sentido. Paul Éluard fue un poeta francés que durante la ocupación alemana

escribió un poema de amor. Elijamos la sexta estrofa como muestra del poema, porque es más linda que otras y la reiteración del poema hace que cualquiera sirva de ejemplo. Dice lo siguiente:

Sobre la maravilla de la noche
Sobre el pan blanco del día
Sobre el tiempo que habremos de abrazar
Yo escribo tu nombre

Éluard cuenta que al terminar el poema tuvo una revelación, si es que la podemos llamar así: aunque su intención era escribir el nombre de la mujer que amaba al final del poema –era esto lo que escribía en todas partes–, se dio cuenta de que el nombre, en el que había pensado todo el tiempo, era el de *libertad*. Libertad significaba, para él, el término de la ocupación alemana. Poco importa que fuera un nombre o el otro, pues, en ambos casos, era un prisionero, ya de su amante, ya del *Reich*. La imagen del amante como cautivo es común a otros poemas; un amante que sufre ¿Podríamos separar a Cupido del arco? Una vez flechada, nuestra carne es prisionera, incapaz de algo más que el amor. Herido, la guerra le queda vetada a los versos de Ovidio, y en Pierre de Ronsard es apenas un murmullo la razón en contra de los embates de la pasión. ¿Qué relación tiene entonces este cautiverio, esta restricción, con la libertad?

Al inicio del tratado, con fecha de 1889, Arthur Schopenhauer consideró que la libertad era una noción negativa: una falta de atadura o de yugo. Es así como en Occidente se le ha pensado desde hace tiempo. El yugo, que representa esta falta de libertad, puede ser de distintos órdenes: puede ser el amor, se puede tratar de un límite físico o de una ley. «Rendirse absoluta, incondicionalmente a la mujer que se ama es romper todas las ataduras, salvo el deseo de no perderla, que es la más terrible de todas», escribió Henry Miller en *Sexus*. Amar incondicionalmente es preferir las ataduras del amor a las de la moral. La misma idea está en Friedrich Nietzsche cuando escribe que «los actos del amor suceden más allá del bien y del mal» (Nietzsche, p.) y, por último, la encontramos en una frase, ligera por la elegancia de la época, de una canción de Satie, cuando, para describir la unión de los amantes, dice: «loin de nous, la sagesse» (lejos de nosotros, la

sabiduría), esa sabiduría estoica que guerrea con las pasiones. Así considerada, la libertad es la victoria del Eros, el amor que rompe sus ataduras. Se trata de una libertad erótica, la anulación total de los obstáculos entre nosotros y el objeto de nuestro deseo.

Pensemos ahora en la historia de Dédalo en la isla. Había también un límite que le impedía abandonar el sitio. Ese límite era el mar. Es solo cuando sobreviene el obstáculo y cumple su voluntad que se vuelve alguien libre. Hay, además, algo curioso en la historia: la libertad y la prisión, los dos opuestos, se encuentran en Dédalo; él es capaz del laberinto y de la fuga. Erótica en el primer caso, física en el segundo, la libertad se muestra como *la superación de un obstáculo*. Esto último se puede decir también de la situación representada en *La libertad guiando al pueblo*. La revolución de los tres días de julio de 1830 buscaba un gobierno más liberal. El obstáculo era el régimen en turno, dirigido por Carlos X. Su abolición representa el cumplimiento de una libertad política y legislativa. Y ya que en los tres casos se trata de algo parecido, ¿por qué no hablar del amor, que es un tema más agradable y más íntimo que los otros? Intentemos, pues, tejer así el discurso, y tejer a él algunas historias que hagan menos ardua la labor.

La pregunta es por la forma en que el amor rompe sus ataduras. El amor es algo extraño, casi imposible. ¿Cómo es que ocurre y cómo es que vive? Pensemos, por ejemplo, en el encuentro que une a esos dos en el juego mecánico, en aquella fotografía de Brassai de 1935 llamada *El beso*. Es casi la imagen ideal del amor. La barca está en la cúspide: sentimos que puede caer en cualquier instante y que hace apenas un segundo llegaba a la cima. Los amantes se besan entre el auge y la caída, en un solo instante que no se puede alargar más y que dura para siempre en la foto. Es el amor que dura un instante, infinito. Sentimos con el beso, aunque inmóvil, esa cosa fugaz que es el tiempo; y de no ser por algún artificio se habría perdido en la sucesión vertiginosa de un antes y un después infinitos. En alemán, la palabra para instante –*Augenblick*– se conforma por otras dos que significan *mirada*. Es como si en la palabra estuviera ya la idea de la fotografía: capturar el tiempo con la mirada. Y si recordamos bien, podemos regresar hasta Platón, quien nombró *idea* a esa imagen eterna de las cosas que se opone al tiempo. La voz *idea* viene del verbo *eido*, que significa

ver, motivo por el cual Cicerón la tradujo como *species* al latín, que significa *mirada*. Nos encontramos, de nuevo, con esa relación entre observación e inmovilidad. Jorge Luis Borges recuperó la doctrina platónica al inicio del Golem:

Si (como el griego afirma en el Cratilo)
El nombre es arquetipo de la cosa
En las letras de *rosa* está la rosa
Y todo el Nilo en la palabra *Nilo*.

Es decir, en esa idea inmóvil del Nilo está, de alguna forma, el flujo cambiante de sus aguas, y en la idea de la rosa, su generación y su muerte. Análogamente, sentimos que el tiempo y lo inmóvil se tejen en la superficie visible de la imagen fotográfica. Más que un juego de palabras se trata de una relación entre pensamiento e imagen como el escenario donde formulamos lo real. ¿Cómo debe ser el momento en que, como dos frágiles amantes, esperamos reunirnos con la libertad? ¿Qué momento o qué figura abarca, como la palabra rosa, todas las posibles libertades, su nacimiento y su caída?

Al inicio de la *Eneida*, está la historia, creo que no muy mencionada, de un amor no cumplido. Cuando Aeneas pretendía llegar a Italia, Juno acudió a Aeolus para detenerlo, que era el guardián de los vientos y las tempestades. La petición era simple: sumergir la flota troyana en el ponto; Juno prometió, a cambio, entregarle una musa para que tuviera una familia. El encargo estaba casi cumplido, la flota dispersa en el agua por el poder del viento, cuando Neptuno observó lo ocurrido y después de haber calmado los vientos les ordenó le dijeran a Aeolus que no fue a él a quien se le entregó el imperio del mar. Este le pertenecía a Neptuno. Los vientos regresaron al encierro en el que se encontraban bajo el reinado de Aeolus. Aunque no se hace mención de lo que ocurre con la promesa de Juno de entregar la musa en matrimonio, podemos deducir que la promesa se rompió una vez que la petición no fue cumplida. Hay dos cuestiones referentes a esta historia que arrojan alguna luz sobre la pregunta que intentamos responder. Por un lado, está la semejanza entre esta situación y la nuestra: el enclaustramiento en que se hayan los vientos es violado en contra del orden general de las cosas, motivo por el que, después

de casi haber destruido la clase, son reprendidos por la autoridad del mar y encerrados de nuevo en la roca.

Por otro lado, similares a la salida de los vientos son las protestas que, desde el inicio de la pandemia, se han registrado en diversos países, reclamando las medidas tomadas para frenar la expansión del virus. Ya al inicio de la pandemia, en Europa, el 16 de mayo 2020, se reunían en Berlín miles de personas que pedían «más libertad y menos limitaciones referentes al coronavirus»⁴⁶.

Lejos de ser la excepción, protestas similares se han repetido, a partir de entonces, de manera regular, desde Barcelona, en octubre del año 2020⁴⁷, hasta Viena con una manifestación de alrededor de 10 000 participantes el 19 de enero de 2021⁴⁸.

Si enumeramos los elementos que definen aquel cautiverio erótico, podemos ver muchas similitudes con estas protestas. En primer lugar, está el objeto que desea el amante: el otro humano, la ninfa, o el regreso a las actividades exteriores que desaparecieron por la pandemia. En segundo lugar, está la desobediencia a la norma como condición del encuentro: *loins de nous, la sagesse*. Está, además, la herida que causa la ausencia del otro, la flecha de cupido.

Una cuestión interesante es la causa del fracaso de estas empresas. En ambos casos, hay un deseo incumplido, contra lo cual parecía ser un remedio aquella máxima de la *Ars amatoria*: «*arte regendus amor*»; es decir, el camino que media entre nosotros y el objeto de nuestro deseo solo se puede lograr mediante un arte. Y puesto que esta idea de libertad como falta de ataduras o de obstáculos no es la única, dirigamos la atención a otro tipo de libertad que ha estado presente desde hace ya tiempo en el pensamiento occidental.

⁴⁶ Véase, [<https://meta.tagesschau.de/id/145892/tausende-bei-demos-gegen-corona-massnahmen>].

⁴⁷ Véase, [https://cadenaser.com/ser/2020/10/30/sociedad/1604085150_031346.html].

⁴⁸ Véase, [<https://www.google.com/amp/s/www.derstandard.at/jetzt/live-bericht/2000123355576/tausende-bei-demonstration-gegen-corona-massnahmen-in-wien%3famplified=true>].

LIBERTAD Y RAZÓN

En la antigüedad grecorromana, la esclavitud era parte de la vida diaria. Las leyes la reconocían, y su presencia resultaba tan obvia, para la mayoría, que ni Platón ni Aristóteles dudaron en considerarla algo natural y necesario. Para un ateniense del siglo IV a.C., el proceso para convertirse en ciudadano comenzaba al ser llevado ante los *demótes*, quienes observaban, en primer lugar, si el candidato a ciudadano había alcanzado la edad requerida de 18 años y, en segundo lugar, si era alguien libre de acuerdo a las leyes. En caso de que no lo fuera, la ciudad procedía a venderlo (Aristóteles, AP, LXII, 1) Ya entonces era válida la sentencia que bajo Antonino Pío escribiría a Gayus en sus *Institutiones*: «la división más general en cuanto al derecho de las personas es que o bien se trata de alguien libre, o de un esclavo» (Gayus, I, §9). La lingüística ha mostrado hasta qué punto esta relación entre libertad y esclavitud continúa petrificada en nuestras lenguas. En la entrada del término griego *libre* (ελεύθερος), en el *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* [Diccionario griego etimológico] de Hjalmar Frisk, se enumeran los cognados del término. En algunos idiomas, como en las lenguas romance, el cognado significa libre –el término *libre* es cognado del griego ελεύθερος–, mientras que, en otros, como en la voz alemana *Leute*, y en otras voces de lenguas eslavas, significa *gente* o *pueblo*.

La hipótesis más aceptada es que, al inicio, el término debió emplearse para nombrar al que era parte del mismo pueblo, en oposición a aquellos pertenecientes a otros pueblos que no tendrían derechos una vez doblegados. La libertad hacía referencia a una cuestión legal, calificando a las personas que tenían los derechos de la comunidad. Respecto al origen de nuestra palabra *libre*, no hay una idea relacionada, en primer término, con la voluntad, ni con el deseo, sino con una distinción entre dos grupos: quienes someten y quienes son sometidos. La libertad era, en primer lugar, el conjunto de aquellos que no eran esclavos.

Esto parece un argumento a favor de aquella idea de Nietzsche, según la cual «la doctrina de la voluntad libre es una invención de las clases dominantes» (Nietzsche, I: 887). Resulta increíble el número tan reducido de menciones a la libertad en las obras de Platón, de Aristóteles, de Cicerón o de Séneca, hombres libres que llevaron una vida en general despreocupada. La libertad no es un tema central en sus obras;

se haya siempre subordinado a otros, especialmente, a la constitución del cuerpo político. Fue, por el contrario, un esclavo, Epicteto, quien trató explícitamente la libertad en sus sermones, según nos han llegado por medio de las transcripciones que su discípulo Arriano hizo de ellos. El sermón dedicado a la libertad, al inicio del cuarto libro, es, por mucho, el más extenso de todos los 95. Pero fuera la libertad un tema de dominantes o dominados, lo cierto es que, en cada uno, está caracterizada por las condiciones de su vida, lo que es evidente al analizar sus obras.

En Aristóteles, el problema de la libertad consiste en encontrar una causa que explique la distinción entre libres y esclavos, y que vaya más allá de aquella mera convención legal que hemos mencionado. Su respuesta, en el primer libro de la *Política* (1253b1-1255b15), sigue estas líneas: hay siempre, por naturaleza, una parte que es más apta para regir y otra para ser regida. Así lo vemos en nosotros mismos, pues nuestro cuerpo obedece a la mente y, en nuestra mente, las pasiones deben seguir a la razón. La igualdad de rango sería perjudicial para ambas partes en dichos casos, pues, si la pasión o los placeres del cuerpo ocuparan la totalidad de la vida humana, ella no sería ni justa ni duradera. Y así como la mente es, por su naturaleza, rectora del cuerpo y sin él no podría valerse, así, entre los hombres, unos están destinados, por su naturaleza, al mando y otros a la obediencia.

Destinados al mando son aquellos que pueden distinguir lo justo de lo injusto, lo nocivo del bien común, lo verdadero de lo falso, y pueden, por esto, guiar a quienes no lo distinguen por ser incapaces debido a su naturaleza. Estos son, entre los pueblos, los griegos. Al esclavo, al extranjero, corresponden las labores del cuerpo y al libre las intelectuales, pues, a aquel, la naturaleza le ha otorgado un cuerpo capaz de desempeñar labores físicas que un libre no podría llevar a cabo, pero no puede ver los fines de dichas acciones por sí mismo. Tales personas son libres y esclavos por naturaleza, que se distinguen de quienes lo son únicamente por las leyes. Si Platón fue un esclavo, no lo fue por naturaleza, sino por las leyes, que no podrían alterar en algo su naturaleza de hombre libre. La asociación del libre y el esclavo por naturaleza forma, junto a la mujer, la primera asociación humana: el hogar. la tarea definitiva de la esclavitud en Aristóteles queda clara al considerar que toda asociación humana es un paso previo para la mayor de todas: la *polis* (πόλις). Libertad y esclavitud son, en Aristó-

teles, las primeras condiciones de posibilidad de la ciudad, y libertad significa la capacidad de discernir los principios que deben seguir todos los hombres, la capacidad de mandar sobre sí mismos, pero, ante todo, de mandar a quien es por naturaleza esclavo.

La postura aristotélica está determinada tanto por las condiciones de la época como por haber sido Aristóteles un hombre libre. Es de primera importancia notar que su propuesta consiste en pasar de la distribución arbitraria de derechos y obligaciones a una justificación ontológica de esa distribución, que la considera previa a la existencia del individuo. La libertad en Aristóteles no es un problema de la voluntad ni del consenso, ni un problema ético ni político. Es únicamente con la libertad como fundamento, la libertad como la capacidad del uso de la razón, que se pueden llevar a cabo todas las cuestiones políticas, éticas y epistemológicas. Al comparar esta definición de libertad con aquella libertad erótica, son evidentes los pocos puntos de contacto entre ambas definiciones; tan pocos son que ambas son compatibles: solo el hombre libre, en sentido aristotélico, puede encontrar la libertad erótica al ser capaz de conocer la manera de superar lo que lo separa de su objeto de deseo.

En Epicteto, el concepto de libertad adquiere otra forma a causa de dos factores. Más de tres siglos se interponen entre la muerte de uno y el nacimiento del otro, tiempo en que la configuración del poder en el Mediterráneo cambió drásticamente. La máxima unidad social griega, la *polis*, había cedido ante aquella del imperio, y los bárbaros romanos tenían, ahora, el control militar y comercial de la región. Ya desde la conquista macedonia, en Atenas, había comenzado el cambio de pensamiento que ahora estaba completo y que consistía en la individualización de preocupaciones que antes habían sido políticas.

A esta filosofía helenística –el jardín, la estoa, los perros–, se suma, en Epicteto, la participación casi nula del ciudadano del imperio y la destrucción de la figura del griego como alguien superior a cualquier otro. Estos cambios constituyen el primer factor que configura el concepto de libertad en Epicteto. El segundo es la esclavitud de sus primeros treinta años de vida. El concepto de libertad adquiere, mediante estos factores, un matiz muy distinto de aquel que Aristóteles había propuesto. Se trata de una libertad que un esclavo pudiera ejercer, y no era, en modo alguno, una idea subordinada a la idea de ciudad.

Una de las propuestas centrales de la filosofía de Epicteto, quizá la más importante de todas, es la distinción entre aquellas cosas que dependen de nosotros y aquellas que no. Con esta distinción, da inicio a sus discursos, y las siguientes palabras son el íncipit de su Manual:

De cuanto existe, solo algunas cosas dependen de nosotros, algunas otras, no. De nosotros dependen nuestras convicciones, deseos, anhelos, y aversiones. Ni nuestro cuerpo, ni nuestras propiedades, ni las opiniones ajenas, ni los cargos del gobierno dependen de nosotros. De nosotros dependen solo nuestros trabajos (Manual, I).

Por otro lado, al inicio del libro IV de sus discursos, Epicteto afirma que «es libre aquel que vive como desea» (Discursos, IV, 1, 1). Así planteada, la cuestión de la libertad se reduce a encontrar la manera en que alguien pueda vivir siempre como desee. En el resto del discurso, Epicteto se dedica a mostrar que la única manera de hacerlo es desear únicamente las cosas que dependen de nosotros, pues son las únicas que podemos tener cuando queramos, y que nadie es capaz de arrebatar de nosotros.

La libertad es, en Epicteto, una cuestión fijada en la intimidad del individuo, mientras que, en Aristóteles, es a partir del otro, del esclavo, que la libertad se vuelve efectiva. En Epicteto, el otro es el territorio prohibido del hombre libre. No podía cobrar otra forma un concepto de libertad fundado a partir de la experiencia del esclavo, cuyo discurso no tiene valor frente al del opresor. Sabe que le pueden arrebatar el cuerpo, sus posesiones, su familia, pero también sabe que hay algo en él, la facultad de desear, de estimar algo, que no le puede ser arrebatado. «¿Es tuyo el trabajo de despreciar la muerte?», pregunta a su discípulo. «Lo es», responde aquel.

La tercera propuesta de libertad, que ilustra cómo tanto las circunstancias del tiempo como las personales configuran la cuestión, se encuentra en un tratado francés publicado en 1762. A diferencia de los grecorromanos, Jean-Jaques Rousseau encontró en la libertad un motivo no solo para reflexionar, sino para vivir. La monarquía no únicamente se había instaurado como forma de gobierno desde hacía más de mil años en Europa, sino que las letras, desde Dante hasta Thomas Hobbes, se habían empeñado en defenderla. Además de estas defensas,

debía enfrentar la constante censura de pensamiento. A pocos meses de ser publicados, el 9 de junio de 1762, el *Contrato Social* y el *Emilio* fueron censurados y quemados en Génova. Su vida transcurrió entre polémicas como las de Voltaire, Descartes y Galileo.

«El hombre nace libre, pero en todos lados se ven sus cadenas» (Rousseau, 1966: 41). Por hombre, Rousseau entiende *todo* hombre. La idea de libertad que reaparece tantas veces a lo largo del *Contrato social* es, podríamos decir, una síntesis de las ideas de Aristóteles y Epicteto: de aquel retiene la importancia política de la libertad como fundamento del sistema de gobierno; de este rescata que la libertad es algo común a todos. Si toda persona es libre, es decir, no subordinada a la voluntad de otro, y si esta libertad es parte de la esencia de cada persona, toda organización que sea contraria a esta libertad individual debe ser evitada.

Queda claro que, si la pregunta por la libertad se ha repetido a lo largo del tiempo, el motivo de esto es que las circunstancias de cada individuo han sido distintas. Sus respuestas muestran, por un lado, cómo la libertad es posible a partir de la realidad que vivieron y, por otro lado, cómo ella se relaciona con las nociones precedentes de libertad. ¿Cuáles son las condiciones y los problemas que se plantean a la libertad de nuestro tiempo?

LA LIBERTAD DEL DESORDEN

Hacia el otoño de 1830, Eugène Delacroix comenzó a pintar la notoria alegoría, tan bella como terrible, que conocemos con el nombre de *La libertad guiando al pueblo*. Apenas en julio del mismo año una revolución había tenido lugar en Francia. El sentimiento de aquellos días en que se defendió no solo la libertad política francesa, sino la libertad de palabra, lo llevó a pintar el cuadro. Dejemos a un lado la historia y miremos la obra, que supera cualquier hecho y que dibuja, por sí misma, un aspecto de la libertad.

Una mujer con el torso desnudo camina entre las ruinas. En torno a ella, todo parece dominado por la pasión. Las figuras en el cuadro tejen el sentimiento de que la revuelta que ella guía es lo único que existe: Una multitud sin comienzo se amontona detrás de ella, y delante

hay tres muertos de los que nadie se ocupa: detrás la multitud, delante la nada. De la ciudad solo hay una vista al fondo. Es el único vestigio de orden en la escena. La especie del tema es la libertad; el género, la idea romántica del infinito. La libertad se presenta como un abismo regente de la pasión humana.

El carácter sublime de la obra es evidente al contrastarla con otra que tiene los mismos eventos por tema. Se trata del cuadro de Jean-Victor Schnetz llamado *La batalla del ayuntamiento del 28 de julio de 1830*. Si en este cada cuerpo se distingue del otro por un contorno claro, en Delacroix la multitud nace de una sombra gris, donde los gestos personales se confunden y multiplican sin que el espectador sepa dónde están situados los individuos o hacia dónde se dirigen. Esta falta de claridad y el tumulto de armas en la bruma confieren a la obra de Delacroix un sentimiento de que, más allá del cuadro repleto de cuerpos, la multitud continúa hasta un punto desconocido. En Schnetz, todo está circunscrito: se observa tanto el destino de la avanzada como el emplazamiento urbano del encuentro. Se conservan también el discurso y el orden que la vestimenta inscribe en los cuerpos. En Delacroix, los cadáveres semidesnudos sugieren que la libertad consiste en el borramiento de ese orden y ese discurso. No solo el contenido, también la forma es signo de esta desaparición de los límites. Como en las pinturas de Jaque-Luis David, en Schnetz, la luz es la materia de los cuerpos; en Delacroix, lo es de las pasiones. La fuerza expresiva de su pincel es semejante a la embriaguez, así como ocurre también en *La muerte de Sardanápalo*, y especialmente en *Árabes guerreando en las montañas*, donde las pinceladas confieren al espectador la situación anímica de los personajes. En el trance dionisiaco del cuadro, los límites morales, las leyes, ceden al empuje de la pasión. ¿Qué otra cosa podría sugerir la figura de un niño empuñando dos armas sino que, al defender la libertad, la razón es prescindible? Todo en el cuadro –la composición, la pincelada, el concepto– dibuja una libertad embriagante, absoluta. Pareciese que, una vez que la masa de revolucionarios la bebiera como un hondo vino, todo, incluyendo las muertes que ella origina, deviniera trivial.

El cuadro no ofrece una definición, pero reúne elementos –como la pasión y la carencia de límites– que corresponden a la idea de libertad que nos es contemporánea. La podemos ver ilustrada en el artículo de Karl Wollf llamado «Schiller y la idea de la libertad», en donde

intenta mostrar que en las obras dramáticas de Friedrich Schiller la idea de libertad se ve siempre confrontada a la idea de orden, y cede ante ella. Acerca del drama *Die Räuber* [Los ladrones], Wollf (1945) escribe lo siguiente:

La sed de libertad conduce a una multitud de gente joven a llevar una vida de robos en los bosques de Bohemia. El odio contra toda atadura los une y los conduce, de acuerdo a la naturaleza de cada uno, a hechos viles o sublimes. Pero es el más noble entre ellos, su líder, Karl Moor, es superado no físicamente, sino que reconoce que su tribunal de venganza por mano propia descansa en un terrible error. «Aquí estoy, al borde de una vida horrible, y me doy cuenta, entre miedo y asombro, que dos humanos como yo bastarían para derrumbar el edificio de la civilización» (p.1).

Y más adelante añade: «[Schiller] no conoce una idea más grande que la idea de la libertad; pero también sabe que ella, en cuanto alguien busca realizarla en el mundo, entra en conflicto con otra, que no es menos grandiosa ni menos necesaria: la idea del orden» (Wollf, 1945: 1-2).

Lo característico de esta libertad de Wollf es la caracterización de la libertad como la negación de todo orden. La idea es llamativa cuando consideramos no solo que en las propuestas precedentes, elaboradas por filósofos, la libertad estaba ligada a las leyes, sino que, en tiempos de Schiller, también lo estaba. Representativo de la idea de libertad en la época es la *Lied* de Beethoven con texto de Gottlieb Konrad Pfeffer, cuya segunda estrofa reza:

Wer, wer ist ein freier Mann?
Der das Gesetz verehret
Nichts tut, was es verwehret
Nichts will, als was er kann;
Der ist ein freier Mann!
Ein freier, freier Mann!⁴⁹

⁴⁹ «¿Quién, quién es un hombre libre? / Que adora la ley / Nada hace lo que prohíbe / No quiere nada más / que lo que puede; / ¡Es un hombre libre! / ¡Un hombre libre, libre!» [traducción del editor].

Y esta libertad como ausencia de límites la podemos ver también, hoy, entre quienes, considerándose libres, manifiestan su aversión ante cualquier medida sanitaria tomada durante la actual pandemia mundial ocasionada por el coronavirus. No se trata de quienes se ven obligados a dejar su casa, sino de quienes, pudiendo evitarlo, lo hacen, y quienes ven en el uso de las mascarillas y los protocolos antivirales un atentado contra su libertad. En más de un individuo, surge, acaso, la pregunta de si esta libertad indiferente, ilimitada, es la libertad que debe servir de fundamento a nuestros actos y nuestra sociedad. Analicemos la cuestión buscando si puede servir, o no, como tal fundamento.

El argumento de quienes defienden tal idea de libertad es, a grandes rasgos, el siguiente: «soy libre; es decir, puedo actuar como yo quiera, e impedirlo sería actuar contra la libertad». Sea esta libertad, pues, *la facultad de actuar como uno desee*. Que tal facultad debe ser ejercida por todos, lo deja claro su rechazo a seguir una norma establecida por otros: no se trata de ser determinado por alguien más, sino por uno mismo. Quien así habla no busca una libertad individual, sino general. La libertad –de elegir, de opinar– es algo que consideran valioso por sí mismo y que debe ser defendido en todos. Ahora bien, en tanto se consideren los actos que se defienden, no hay manera de que dicha postura pueda mantenerse sin contradicción. Consideremos a quienes han ignorado toda medida sanitaria contra la pandemia con la libertad como guía y veremos cómo sus actos han decidido sobre la salud de este que enfermó y sobre la vida de aquel que murió. ¿Decidieron estos dos enfermar y morir o fueron otros los que con sus actos decidieron por ellos? Y aunque no haya sido este el motivo principal de sus acciones, quienes así actuaron lo hicieron conscientes de que tal efecto podría seguir.

CONCLUSIÓN

Entre estos tres tipos de libertad hay cercanías y alejamientos. La libertad erótica, llamada así no porque únicamente ocurra en el momento en que dos cuerpos se unen, sino porque es la unión con el objeto deseado lo que caracteriza su realización, se asemeja a aque-

lla otra libertad que niega el orden. Tanto esta libertad erótica como la del desorden tienen en común el deseo como fundamento. La diferencia entre ambas especies de libertad reside en el hecho de que en la libertad del desorden hay un objeto del deseo cuya cercanía saciará aparentemente la voluntad, pero, en realidad, la anulación de todo orden es el único fin para este tipo de deseo. Ambas especies de libertad ocurren en el mismo plano. Por otro lado, aquella libertad ontológica, a cuya tradición dio comienzo Aristóteles de manera contundente –hay ya anticipaciones claras en Platón–, se sitúa en un estadio previo a ambas, pues es una cierta configuración del deseo y de la naturaleza humana lo que se señala cuando se califica a una persona como alguien libre.

Dentro de estas tres, a saber, la libertad erótica, la del desorden, y la ontológica, la más compleja es, sin duda, la última, como se puede ver claramente a partir de las tres posturas tratadas. En Aristóteles, no es el individuo el que es libre, salvo de manera accidental. La libertad, aquí, pertenece a una nación, a los griegos en conjunto. Es en Epicuro que se efectúa el cambio hacia una libertad individual, para quien solo es necesario descubrir dentro de nosotros la libertad para poder ejercerla. En Rousseau, esta libertad individual se conserva aún, pero sirve, además, de fundamento a la sociedad, función completamente ajena al pensamiento de Epicuro, pero presente en Aristóteles.

Se trata, ahora, ya que están formuladas estas nociones de libertad, de pensar cuál es la más adecuada para el problema que nos ocupa. La más adecuada para una trama romántica, y la más contraria al buen sentido, es, sin duda, la libertad del desorden. Una vez de lado no es difícil ver que las posturas restantes no son suficientes por sí mismas. La libertad erótica, en tanto obedece a la satisfacción del deseo, permite contradicciones si los deseos de las personas son contrarios. Lo que buscamos es una idea de libertad que pueda servir de fundamento para discusiones futuras en torno a los debates referentes al confinamiento. La libertad aristotélica es, por otro lado, inoperante, pues nadie puede elegir ser o no libre. La configuración de la libertad, como aparece en la obra de Epicuro, impide cualquier acercamiento a lo público. Una postura similar a aquella de Rousseau, donde la libertad sea algo de lo que todos participan y cuya ejecución tenga por fin el bienestar de todos los individuos de la sociedad, es mucho más cercana. No

hay, sin embargo, en el *Contrato social* una definición más cercana de lo que debería ser la libertad. Se enumeran sus atributos sin definirla.

Han quedado marcadas las posturas y los problemas por resolver de cada una de estas. Es necesaria, por lo tanto, una definición de libertad que evite, en lo posible, que pueda ser usada para describir cosas opuestas, y que atravesase a los individuos de manera conjunta. De lo anterior, podemos proponer la siguiente definición: la libertad es la búsqueda inherente a cada individuo del bienestar común y el reconocimiento de que su propio bienestar se inserta dentro de aquel más grande. Así planteada, la libertad queda subordinada a la idea de bien, y el ser libre, o no, deviene una cuestión ética. No obstante, un tratamiento más extenso de tal tema requiere una ocasión distinta.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1991). *La costituzione degli Ateniesi*. Milán: Oscar Mondadori.
- (2018a). *Ética Nicomachea*. Roma: Laterza.
- (2018b). *Política*. México: UNAM.
- EPICTETO (1916). *Epicteti dissertationes ab Arriano digestae*. B.G. Teubner: Leipzig Heinrich Schenkl.
- FRISK, H. (1960). *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter, Universitätsverlag.
- GAYUS (1904). *Institutiones*. London: Oxford.
- HOBBS, T. (2015). *Sobre la libertad y la necesidad*. Madrid: Escolar y Mayo.
- NIETZSCHE, F. (1980). *Werke in vier Bänden*. Passau: Ullstein.
- OVIDIO (2015). *Metamorfosi*. Torino: Einaudi.
- ROUSSEAU, J. J. (1966). *Du contrat social*. Paris: Garnier-Flammarion.
- SÉNECA (2015). *LETTERE a Lucilio*. Milano: Garzanti.
- VIRGILIO (2004). *Bucólicas*. Buenos Aires: Losada.
- WOLFF, K. (1945). *Schiller und die Idee der Freiheit*. London: Free German League of Culture in Great Britain.

La estética de lo abyecto y la COVID-19

JOSÉ RAFAEL MAULEÓN RODRÍGUEZ

PRIMER ACTO

Una persona me contó recientemente la siguiente historia:

Recuerdo dos cosas del último viaje que hice, consideradas en su momento anécdotas, pero que ahora me parecen hechos relevantes. Deseaba pasar la noche vieja con un amigo que vive en Donosti y programé la visita partiendo de la Ciudad de México el 30 de diciembre de 2019 por la noche y llegando al aeropuerto de Barajas alrededor de las 17 horas del siguiente día. Así hice el viaje y, entre pasar migración y rentar el auto, eran aproximadamente las 18:30 horas cuando tomé el rumbo hacia Guipúzcoa, que, en esas latitudes y por la fecha, ya era de noche. Me quedaba un trayecto de varias horas de recorrido en una carretera vacía, fría, a veces con una espesa niebla, con lluvia; lo abrumador fue la sensación de soledad que experimenté cada que avanzaba, en un paisaje que asocié con historias posapocalípticas o de zombis.

Unos meses después, los espacios vacíos serían la constante en el territorio español y en gran parte del mundo, debido a una biopolítica de control en respuesta a la emergencia del SARS-CoV-2, y que ha transformado las relaciones humanas con el espacio y también con la «otredad». A mi amigo su vivencia simplemente le pareció: «...un evento premonitorio del confinamiento al que el Estado sometería a la población». Quizá la soledad y el encierro de una parte de la población del planeta parece que él la vivió como una prolepsis de los meses que vendrían y que provocarían diversas manifestaciones violentas en el mundo, a saber: físicas –ataques a las poblaciones, entre ellas médicos y enfermeras en México–, psicológicas –mensajes que

acusar a las personas que no se quedan en casa de asesinos, como en la campaña de la Ciudad de México «Quédate en casa, quédate vivo», o el escupir o estornudar sobre la gente–, simbólicas –la denominada «nueva normalidad» que surge para regular los comportamientos sociales–, entre otras.

En ese mismo viaje comentado, este conocido realizó una visita a París y recordando ese evento señaló:

Compré boletos de autobús en un trayecto que iniciaba en Hendaya y en poco menos de 11 horas se llegaba a la Ciudad Luz; ese recorrido normalmente lo hago de noche para dormir durante el viaje y llegar temprano al destino. Como es de esperar, se comparte el espacio cerrado –para proteger del frío invernal– con más de 50 personas de diferentes nacionalidades, edades, y donde el penetrante olor que emana recuerda su falta de aseo reciente. Esas miasmas desprendidas por medio de olores, estornudos, tosidos, ventosidades, eructos y pies descalzados se sumaban a los olores del baño, todos mezclados en un ambiente que llega a sentirse denso, pesado y nauseabundo, pero al que sus pasajeros se acostumbran.

Esa experiencia la recuerda con un estremecimiento evidente al relatarla porque el sentido con el que califica ese evento es de «irresponsable», ya que reconoce una convivencia, entre personas desconocidas, respirando el aire sin ningún cuidado. Esa parte del viaje mi amigo la describe: «suicida, por el intercambio de bacterias y virus entre todos los viajeros sin cubrebocas, caretas o por lo menos una “sana distancia” que hoy se procura». Hipérbole consecuencia de esta una «nueva» y conflictiva relación con el espacio público, auspiciada en las medidas biopolíticas que pautan las nuevas formas de socialización y que producen una nueva mirada estética que valora las conductas anteriores con un arsenal de calificativos negativos cuando se analogan con las nuevas relaciones. Por eso, la alarma y desprecio ante el recuerdo y reconocimiento de lo invisible, esa «recuperación violenta de los humores del cuerpo, de sus secreciones y excrementos, de lo anormal, de lo bizarro, de la muerte, de lo siniestro» (Ciénega, s/f). Hay espacios que hoy son proclives a considerarlos llanamente contaminados por ser ambientes cerrados y llenos de un universo de microorganismos

que exponen a cualquier tipo de contagios por bacterias y virus, por ejemplo, el del SARS-CoV-2, pero, dice Judith Butler, «el virus por sí mismo no discrimina, pero nosotros humanos seguramente lo haremos, formados y animados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo» (elDESCONCIERTO.cl, 2020).

En ese sentido, la pregunta que surge, ante el relato expuesto, es: ¿cuándo atendemos solo a los eventos y dónde comienza la ideología en relación con las vivencias ahora específicamente asociadas con la enfermedad de la COVID-19? Al respecto, Pablo Santoro (2009) dice:

Uno de los efectos más inmediatos en cualquier brote epidémico es la exacerbación –material y simbólica– de la diferenciación social, la multiplicación de las líneas divisorias entre «nosotros» y «los otros» (entre sanos y enfermos, entre quienes están bien y quienes tienen «patologías previas» o pertenecen a «grupos de riesgo», entre quienes tienen recursos y apoyos y quienes no los tienen, entre «los de aquí» y «los de fuera», etc. (p. 24).

En relación con estos temas y desde las reflexiones surgidas en los cursos de estética que he impartido, se ha llegado a la conclusión de que los medios masivos de comunicación han expresado una perspectiva sobre la situación de la COVID-19 bajo claves sensibles asociadas al romanticismo, el cual promueve, entre otras ideas, el doble reconocido por su lado oscuro y ominoso, por consecuencia, siniestro, sombrío y monstruoso, afín al nacimiento de obras literarias clásicas y populares como *Frankenstein* o *Drácula*, que se suman a las historias de los hombres lobo, fantasmas y demonios. Esta estética de lo sublime y fantástico fue una reacción al racionalismo y también una manera de permitir que la imaginación se mezclara con la realidad tradicional de mundos culturales fantásticos y que Harpur los reconozca como el mundo de los seres feéricos, común a toda cultura⁵⁰.

⁵⁰ Estos seres son conocidos por los anglosajones y escandinavos como *elves* o elfos, *hulder-folks* o viejas gentes y *land-spirits* o espíritus de la tierra; por los cóntricos, como *pixies* o duendecillos; por los bretones, como *corrigans* o brujas; y por los galeses, como *tylwyth teg*, la buena gente (Harpur, 2010: 28).

Cabe decir que la intención de asociar la COVID-19 con las ideas de seres fantásticos, siniestros y ominosos, junto a la emergencia de un deliberado contexto de terror, parece no ser espontánea, ni tampoco accidental. Se trata de un dispositivo hegemónico que buscó instaurar un solo imaginario y un sentido que debía orientar los mensajes difundidos por los medios de comunicación para la identificación de ese virus, bajo la «nueva normalidad». Se presume, entonces, que, para instaurarla, en un primero momento, se convocó a una sensibilidad centrada en lo sublime, mediante el miedo y la muerte: con el fin de controlar los contagios, pero no fue suficiente esa primera estrategia en lo locutivo, ilocutivo y perlocutivo; es decir, hubo fallas en el tipo de contenidos elegidos y también en el tono de los mensajes, por lo tanto, las metas para detener a las poblaciones en casa no se alcanzaron. Por eso, y en un segundo momento, se utilizó la estética de lo abyecto para relacionar los contagios del SARS-CoV-2 con algo no solo peligroso, sino también repugnante, asqueroso y perverso; así, se instauró un «otro» ominoso del que se debe rehuir. No hay que olvidar que lo sublime convoca, en ocasiones, lo abyecto; de esta forma, ciertos cuerpos fueron estigmatizados y su marca determinó bipolarmente la diferencia entre un «yo» idealizado –bien portado, que acata la «nueva normalidad», etc.– y el «otro» abyecto –rebelde, irreverente, etcétera.

Por lo dicho, el objetivo de este trabajo es describir una concepción del cuerpo enfermo por la COVID-19, o expuesto a él, con base en la estética de lo abyecto, presente en ciertos mensajes en México, para la visibilización de un sentido construido ideológicamente y que ha provocado reacciones físicas violentas.

SEGUNDO ACTO: ALGUNOS DATOS SOBRE LO ABYECTO

Julia Kristeva (1988) dice de lo abyecto que no es un objeto y que solo tiene una cualidad de este «la de oponerse al yo, (...) lo abyecto, objeto caído, es radicalmente un excluido» (p. 8) Es decir, es lo que se expulsa, lo eyectado, lo que hostiga y, por eso, es

repugnante⁵¹, está fuera de lo normado, es impuesto por el poder y lo enfrenta, lo desafía; por esta razón, lo abyecto es lo opuesto al superyó. Algo a destacar es que «no es, por lo tanto, la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden» (Kristeva, 1988: 11), lo cual implica que la abyección es algo negativo del yo, pero también lo contrario a lo instituido y lo hegemónico; por lo mismo, es algo que implanta y define el poder o el simulacro de este. Se distingue, entonces, la abyección como una reacción inmediata, pero también es una reacción impuesta. Así, lo «otro» se sabe distinto y, por eso, también es susceptible de ser concebido abyecto –todos lo podemos ser–: cuando así se reconoce, provoca la represión, inclusive, con violencia física. Dice al respecto Carlos Eduardo Figari (2009):

Lo otro subalterno no solo se formula en términos represivos/prohibitivos, es decir, aquello que no se debe o no se puede, sino y básicamente como generación de la otredad, sobre la que reposa mi propia generación. Necesito de un otro que afirme mi existencia en la negación de la suya propia. Mi duplo no es un otro *per se*, sino mi reflejo [...] el otro me funda. Por eso no puede «igualarse». Debe seguir siendo la ausencia que marca mi presencia en el mundo; de allí el antagonismo y la violencia de la diferencia (p. 132).

En ese sentido, y para el tema que se plantea, el «otro que interesa es el señalado de manera violenta como un tipo de cuerpo contaminado-enfermo-repugnante y, por ello, abyecto, que instaura e idealiza, por oposición, el cuerpo limpio-sano-deleitabile de la «nueva normalidad»⁵². Sin embargo, esta categorización no es algo

⁵¹ «El niño debe renunciar a una parte de sí para transformarse en “yo”. Tiene que aprender que caca, orina y vómito son sustancias sucias y no objetos de placer. Es principalmente la madre la que se encarga de enseñarle lo que debe ser rechazado» (Ciénega, s/f).

⁵² Cabe suponer la emergencia de un tercer cuerpo, y es el de aquel que no acepta este binarismo dialéctico desde una postura crítica y también transdisciplinaria-compleja.

que surge de manera inmediata, ya que, más bien, se trata de un sentido que brota por la imposición de un dispositivo ideológico negativo binario instaurado para la represión⁵³, que seduce y hace creer que lo dicho mediáticamente es el sentido correcto. Tal seducción se utiliza para ocultar propósitos hegemónicos y su «blanco» busca provocar reacciones en aquellos que se mueven bajo un plano aspiracional: querer ser sano, querer ser siempre joven, querer ser atractivo, querer ser poderoso, querer... Franco Berardi “Bifo” (2020) pregunta: «¿Y si esta fuera la vía de salida que no conseguíamos encontrar, y que ahora se nos presenta en forma de una epidemia psíquica, de un virus lingüístico generado por un biovirus?» (p. 37).

Entonces, parece que esa salida se construye desde un sentido basado en la falsedad y la mentira⁵⁴, y se infiere de eso que ese sentido abyecto impuesto ideológicamente es un dispositivo potente que busca movilizar a las poblaciones en las rutas de interés de ciertos grupos privilegiados. Estas rutas son infinitas, pero, desde el escenario de la pandemia de 2020, se distinguen, sobre todo: el desprecio hacia ciertas poblaciones –los incrédulos, los que deben trabajar, los desafiados, los *homeless*, los obesos, los hipertensos, los diabéticos, los viejos, entre otros–; las del consumo, que ha generado nuevas compras esenciales para la vida –cubrebocas, caretas protectoras, desinfectantes, *gadgets* para monitorear los síntomas corporales, etc.–; la biopolítica, denominada «nueva Normalidad» –cuya emergencia da cuenta de la imposición de lo que debe asumirse ahora «normal»–, entre muchas otras. No obstante, ¿qué otros discursos existen lejanos a esta perspectiva sobre la COVID-19?

⁵³ «... la náusea, el desagrado, el horror son los signos de la represión primaria, de la expulsión radical que instaura al yo y lo sitúa como un sujeto en el sistema simbólico» (Ciénega, s/f).

⁵⁴ Esta perspectiva tiene como base la semiótica pasional en sus dimensiones verdad-falsedad, secreto-mentira.

TERCER ACTO: INFORMACIÓN DISRUPTIVA SOBRE LA COVID-19

Ante una semiosfera⁵⁵ de sentido sobre la COVID-19 que se presume ideológicamente relacionada con lo abyecto, existen otras perspectivas como la de Slavoj Žižek (2020), quien señala: «El coronavirus está en todas las noticias, y no pretendo ser un médico especialista, pero hay una pregunta que me gustaría plantear: ¿dónde terminan los hechos y dónde comienza la ideología» (*Russia Today*, 03/02/2020) Esto recuerda que los medios de comunicación masiva, en todos los países, han abrazado un supuesto ideológico de presentar la COVID-19 desde un horizonte, pero que difiere de otros. El horizonte que aquí interesa es el que instaura la abyección, pero se deben reconocer otros más. Por eso, la pregunta de Žižek debe invitarnos a indagar otras posturas, inclusive, las disidentes sobre el tema. Ahora se exponen solo algunas entre un amplio espectro existente.

Una de ellas cuestiona quiénes salen beneficiados por esta pandemia y su construcción de sentido; la respuesta es que algunos grupos, y a costa de los ingenuos y más necesitados. Específicamente, entre los favorecidos, se encuentran las farmacéuticas y los medicamentos que se promueven para atenuar los problemas que genera la COVID-19, pero no son asequibles para todos. Al respecto dice Navarro (2020): «La indefensión de la población mundial está basada en el *modus operandi* de las empresas que controlan la producción de estos fármacos y vacunas» (*Nuevatribuna.es*, 16/03/2020) De ahí que algo rentable y económicamente conveniente para los grandes laboratorios es lo que activa el desarrollo de ciertos medicamentos, en oposición a aquellos padecimientos que se definen poco rentables. En un escenario de horror y exclusión, se activa convenientemente el consumo de fármacos a precios prohibitivos, solo para la gente que puede pagarlos⁵⁶. Aida Benton ofrece otro punto sugerente al recordar que:

⁵⁵ La noción de semiosfera se retoma de Yuri Lotman y se identifica como un espacio de sentido, para más información revisar su libro *Semiosfera 1*.

⁵⁶ Médicos recomendaban diversos tratamientos con sustancias encriptadas en denominaciones poco claras, y así hacían suponer su eficacia, por ejemplo: CYST CR + CYST ONLY, cuyos precios son inaccesibles para muchos. No se quiere decir que no sean efectivos, pero también son excluyentes.

[L]a cuestión aquí es cómo se intercambia a las personas con el virus, que es lo que implica el lema 'No soy un virus'. Que alguien piense que la persona que tiene el síntoma en realidad es un virus [...] Los virus viven en los cuerpos, y cuando las políticas están orientadas a contener el virus, o a aislarlo, los funcionarios sanitarios y las autoridades gubernamentales están, en realidad, conteniendo cuerpos que son personas, aislando a cuerpos que son personas (Gutiérrez, 2020: 15).

De lo anterior, se infiere que recluir a la gente en sus hogares con tal de detener posibles contagios impone un imaginario relacionado con la vida/muerte, pero también activa un dispositivo de control biopolítico propio de esta era, que deja de buscar la manera de disciplinar a la población porque resulta de poco interés, ya que ahora importa su control. En ese sentido, la COVID-19 resulta un evento más que coadyuva a la aceptación de una estrategia por visibilizar todo y que aceptan las poblaciones sin objetar, si bien no todo mundo se confina y no todo se detiene. Bifo (2020) señala:

He aquí, entonces, el virus que obliga a todos a quedarse en casa, pero no bloquea la circulación de las mercancías. Aquí estamos en el umbral de una forma tecnototalitaria en la que los cuerpos serán para siempre repartidos, controlados, mandados a distancia (pp. 43-44).

Pero no se debe olvidar que «Lacan demostró acertadamente, que el superyó es, en su forma más básica, una orden positiva para disfrutar, no un acto negativo de prohibir algo, [porque, de lo contrario,] es una receta para el desastre» (*Russia Today*, 03/02/2020). Desde esta idea, no se alcanza a distinguir en quién recaerá ese desastre, pero parece que siempre será sobre la población con más carencias. Es pertinente, entonces, asociar la prohibición que ahora se identifica con no salir de casa, socializar poco y, si se hace, que sea bajo muchas restricciones porque hay que protegerse; de lo contrario, emerge lo indeseable, lo excluyente, es decir, lo abyecto: este es el nuevo sentido hegemónico.

No obstante que esta idea hace pensar el control como un dispositivo negativo, cabe señalar que el éxito de contener la pandemia en los países asiáticos se debe a una estricta vigilancia impuesta sobre sus poblaciones. Al respecto, dice Byung-Chul Han que dicha vigilan-

cia es la razón del éxito sanitario en varios países del lejano Oriente, contrario a lo sucedido en Europa.

Toda la infraestructura para la vigilancia digital ha resultado ser ahora sumamente eficaz para contener la epidemia. Cuando alguien sale de la estación de Pekín, es captado automáticamente por una cámara que mide su temperatura corporal. Si la temperatura es preocupante, todas las personas que iban sentadas en el mismo vagón reciben una notificación en sus teléfonos móviles (Han, 2020: 101).

Se suma a ese éxito lo disciplinado de esas poblaciones y el poco interés o nula preocupación por no tener privacidad en sus vidas, y eso lleva a que la vigilancia digital sea incuestionable, amén de su postura a favor del colectivismo y en detrimento del individualismo.

Lo dicho lleva a reconocer las complejas relaciones y variables con las que se ha identificado al SARS-CoV-2 en las diferentes latitudes del planeta, ya que el cierre de fronteras parece que de poco ha servido. Para muestra de eso, está lo que ahora sucede en Europa y Estados Unidos, quienes optaron por una política asociada con lo inmunología y con la idea del «enemigo» –en Francia, Macron habló del coronavirus como un «enemigo a vencer»⁵⁷; asimismo, con prácticas de cerramiento de fronteras, pero sin mucho éxito. En contraste, Han presume que ha resultado conveniente para los países orientales y sus poblaciones hacer frente a la pandemia desde un dispositivo de hipercontrol, además del uso de cubrebocas y mascarillas protectoras de manera regular, y, por eso, califica de obsceno su poco uso en Europa y ve desproporcionado el pánico generado.

De manera reciente, el gobierno de Japón anunció que su población deberá aprender a convivir con el SARS-CoV-2, y esto a la BBC le parece una «inusual estrategia», dice al respecto Lioman Lima: «En Japón, ocho meses después de registrar los primeros casos de coronavirus, todavía no se han impuesto confinamientos obligatorios, multas o cuarentena y, sin embargo, la vida vuelve poco a poco a la

⁵⁷ «En Francia, el presidente Emmanuel Macron y su ministro de Economía, Bruno La Maire, consideraron al coronavirus como un enemigo a vencer, como si de una guerra se tratara» (Cordero, 2020: 19)

normalidad» (*BBC News*, 06/10/2020). Este país ha decidido aprender a vivir con el virus y, para ello, se difunde una serie de recomendaciones, cuyo enfoque dicen que integra la ciencia, la flexibilidad y el sentido común. Hay que recordar que Japón es de las naciones que mejor ha sobrellevado esta pandemia y su postura es muy distante a la de otros lugares.

Lo señalado descubre posturas distintas a la ideología del miedo y de lo abyecto impuesta en México. Por lo tanto, se puede observar que, en diferentes grupos humanos, la manera como se ha entendido a la pandemia de SARS-CoV-2 responde a construcciones de realidad distintas. Esto es lo que puede explicar ciertas situaciones violentas en México que han llamado la atención del mundo, mismas que, revisadas en clave de lo abyecto, implican no olvidar que:

La figura de lo abyecto alude a la vivencia del terror en su forma más tangible, la física, la orgánica, la fisiológica [...] el miedo se dirige a la amenaza que proviene del propio cuerpo, ya sea porque se revela aquello que nos emparenta con lo animal, y que por lo tanto repele a la razón; ya sea porque se percibe algo que pone en peligro la forma y la estabilidad del cuerpo; ya sea porque el «cuerpo social», que funciona de manera análoga al cuerpo físico, reacciona ante algo que lo desestabiliza. La lógica ante la amenaza es de ataque-defensa, y en esa defensa es donde aparece la idea de abyección (Martínez, 2015: 347).

Esta cita hace notar la asociación que hay entre lo abyecto y la violencia, descrita por Leonardo Martínez como reacción ante una imaginada amenaza irracional, cuyo dispositivo se expresa de distintas maneras en eso que llama ataque-defensa. Quizá esto sea lo que está detrás de ciertos hechos físicos violentos, consecuencia de la idea que se tiene sobre la pandemia que se vive y que sensiblemente se siente, y así se reacciona; esto requiere explicarse para intentar comprenderlo.

CUARTO ACTO: SITUACIONES VIOLENTAS ASOCIADAS LA COVID-19 EN MÉXICO

Como se expuso antes, cada región del mundo parece que ha construido un sentido asociado a cierta manera de comprender la enfermedad de la COVID-19, apuntalado en posturas ideológicas y que, en México, primero se promovió el pánico y, en un segundo momento, se asoció con lo abyecto. Esta última asociación llevó no solo a evitar al «otro» ominoso por ser repulsivo, ya que cuando esto no fue suficiente, entonces, se pasó a la agresión, ejerciéndose esta violencia especialmente sobre ciertos grupos, entre ellos los trabajadores de los sistemas de salud, los reporteros, los grupos vulnerables y los excluidos. Sobre esto, Benton dice:

[L]as características de la enfermedad pueden acabar estigmatizando a cualquier persona sospechosa de padecerla. Si determinados grupos ya están discriminados por su clase, su raza o su lugar de origen, y se percibe que tienen características asociadas a su «diferencia» que les harían susceptibles de padecer la enfermedad, acaban sufriendo doble marginación o discriminación (Gutiérrez, 2020: 13).

Como evidencias de lo anterior, se recuperan tres notas que dan cuenta de algunas manifestaciones de violencia relacionadas con la pandemia. La primera se refiere a las agresiones hacia médicos y enfermeras, situación que fue reportada y generó escándalo mundial por incomprensible, en tanto la labor de este sector buscaba el apoyo y cuidado de los enfermos de COVID-19. *La Jornada*, entre otros diarios nacionales y extranjeros, reportó:

A los daños que ocasiona de manera directa, el COVID-19 suma un efecto colateral que está alcanzando proporciones inquietantes. Se trata del miedo convertido en agresión, que a los ojos de muchos convierte en paradójicos «enemigos» a quienes más esfuerzos están haciendo por combatir la enfermedad: médicos, enfermeras y personal de salud que están poniendo en riesgo su propia integridad a la hora de desempeñar su labor, y son hostigados por sectores de la población que los ven como potenciales factores de contagio del virus (*La Jornada*, 2020: 12/04/20).

Estos eventos no fueron unos cuantos, sucedieron en varios estados del país⁵⁸, entre ellos Ciudad de México, Jalisco, Veracruz, Estado de México y otros más. En la búsqueda de una explicación de esos hechos, se recupera la idea expresada antes por Han, en relación con la emergencia de la idea de «enemigo», pero que en México no empa-ta con una experiencia de confrontación bélica –más cercanas con la historia de Europa–, más bien esta idea de «enemigo» es consecuencia de un reconocimiento del «otro» que quiere dañar. Por esto, esa alteridad se observa, primero, bajo una mirada de precaución, que se intensifica posteriormente con la molestia, el desprecio, el asco y la exclusión, es decir, una performatividad propia de lo abyecto. En consecuencia, no solo se les rehúye a esos cuerpos, sino que se les agrede por reconocerlos sucios y portadores, en su interior, de un mal, del que no solo me debo apartar, sino impedir el contagio de mi persona, inclusive, violentamente.

Benton hizo ver esta situación de exclusión cuando se sospecha que un cuerpo es portador del mal, como en el caso de médicos y enfermeras, por su cercanía con enfermos, pero se olvida que de eso trata su vida laboral. Esta asociación es resultado del desplazamiento entre la idea del virus vinculado a un cuerpo y que, de manera falaz, se concluye que lo tienen «todos» los trabajadores de salud por su cercanía, o no, con enfermos; así son determinados «cuerpos contaminados», porque se piensa que en sus entrañas se desarrolla y fluye una fuerza de muerte: son peligrosos por contener fluidos mortales que, al expulsarlos, me pueden enfermar y hasta matar; de esta manera, surge lo ominoso hacia cualquier cuerpo. Por eso, provocan reacciones de miedo, pero, sobre todo, de asco y desprecio; por lo tanto, hay que alejarlos a toda costa y nunca convivir con ellos: son los nuevos excluidos.

Otra nota señala la agresión a periodistas que cubren hechos asociados a la COVID-19 y a activistas que luchan por el derecho de

⁵⁸ Por medio de la Subsecretaría de Derechos Humanos, Población y Migración de la Secretaría de Gobernación, se publicó el documento llamado *Observaciones sobre Violaciones a Derechos Humanos Cometidas durante la Contingencia Sanitaria por COVID-19*, en el que, mediante la revisión de fuentes abiertas, se registraron 47 agresiones al personal médico en abril y 103 para el periodo de abril a mayo de 2020 (Observatorio Nacional Ciudadano, 13).

protección a la salud. «Desde el 15 de marzo, cuando se decretó la emergencia sanitaria por la pandemia de coronavirus en México, se han identificado 140 agresiones contra defensores de individuales y para los profesionales de la información, quienes realizan labores esenciales que los ponen en gran vulnerabilidad» (*Forbes México*, 06/07/2020).

Lo anterior sucedió principalmente en Oaxaca y Chipas, donde se repite el mismo patrón explicado. Si bien *La Jornada* considera que esto es consecuencia del descrédito que, de manera reiterada, expone el presidente de México sobre la labor de cierta prensa –sin negar que esto sea una variable–, no explica la razón de las agresiones por la actividad que realizan los informadores que tratan temas de la pandemia. Esta situación de violencia se presume consecuencia de la desinformación promovida por cierta prensa y que se suma a la que realizan otros medios de comunicación masiva con base en la precarización de sus condiciones de trabajo. De nuevo, hay que recurrir a Benton, quien dice que «cuando hay un vacío de información, es fácil que se forme una narrativa alrededor del brote que “busque un chivo expiatorio” y lo margine» (Gutiérrez, 2020: 13). Cabe decir que no es necesario un consenso global para determinar a un «chivo expiatorio» (China es una candidata), ya que cada grupo lo puede instaurar. Sin embargo, siempre lo será al que se le agrede, y, en este caso, su realidad se instaura bajo acciones y actitudes que son consecuencia de la poca claridad y vacíos informativos sobre el tema, promovidos por las grandes cadenas de comunicación representadas por esos informadores: reporteros de a pie que pagan las consecuencias. Tampoco se debe desestimar la dimensión locutiva de los mensajes que, aquí, se sostiene asociada con lo abyecto y bajo sus influjos; la población reaccionará excluyendo y violentando en cualquier situación vinculada con la pandemia. Así se establece la impronta mexicana del «enemigo», asociado con alguien que «quiere hacerme daño», «quiere enfermarme», «quiere que muera», por lo tanto, es un asesino que debo alejarlo a toda costa, y esa violencia y desprecio emanan de una sensibilidad afectada por lo abyecto.

La última nota para considerar trata sobre la violencia intrafamiliar consecuencia del confinamiento y que mucho se ha tratado, por ejemplo: «la pandemia del COVID-19 (*sic*) ha generado impactos im-

portantes en la economía, la salud, la organización social, entre otros. Así que uno podría esperar efectos igual de importantes en problemas como la violencia contra las mujeres, infantil e intrafamiliar» (CIDE, 11/05/2020) Esto parece ser consecuencia del confinamiento de mujeres y niños que cohabitan con sus agresores. Al respecto, Línea Mujeres de la Ciudad de México ofrece la siguientes cifras: «los distintos [tipos] de violencia que mayormente se reportan son: 1) psicológica (225 llamadas), 2) física (144), y 3) sexual (26), entre otras [...] los hechos de violencia son mayormente perpetrados por parte de la pareja (294 llamadas), por parte del hijastro/a (35) o por parte del hermano (17)» (CIDE, 11/05/2020).

Entonces, las agresiones se suponen consecuencia del confinamiento de las poblaciones como reacción a la pandemia, pero es también consecuencia del sentido biopolítico de la «nueva normalidad» que desplaza la violencia propia de los espacios públicos ahora hacia los espacios contenidos, donde se obliga a las personas a cohabitar permanentemente, y esta es una nueva experiencia entre ellos. Así, se reconoce al «otro» como alguien que, en realidad, es desconocido porque se opone al «yo». Para Kristeva, todo lo excluido y desconocido resulta una condición que convoca a lo abyecto. «Surgimiento masivo y abrupto de una extrañeza que, sin bien pudo serme familiar en una vida opaca y olvidable, me hostiga ahora como radicalmente separada, repugnante» (Kristeva, 1988: 8). El hecho de denunciar esa violencia familiar se debe a que es una situación que aplasta y que, si se reconoce y se acepta, aniquila.

Por todo lo dicho, no es simplemente reconocer que cada grupo social utilizó metáforas distintas para describir y convivir con el SARS-CoV-2, lo relevante es reconocer que, en el caso de la asociación con la idea de «enemigo», convoca a la unión para luchar contra la pandemia, pero cuando se asocia con lo abyecto, la violencia convocada es hacia un «otro» que no es siempre lejano, y esa emergencia brota de manera irracional. Se infiere, de lo dicho, que la sensibilidad abyecta es de un tipo que protege, pero también destruye. Esto último es el gran reto social, hacia el futuro, en poblaciones que la han convocado para sensibilizar y contener la pandemia con sus mensajes.

EPÍLOGO

La respuesta a la pregunta inicialmente formulada, ¿cómo lo abyecto contribuye hacia un imaginario social de exclusión sobre cuerpos enfermos o expuestos al SARS-CoV-2 en algunas experiencias físicas violentas que se han dado en México durante esta pandemia?, recuerda que la sensibilidad que se activa por lo abyecto provoca desprecio, asco y exclusión, es decir, lo ominoso. Además, en ocasiones se reacciona violentamente, sobre todo, hacia cuerpos que se conciben enfermos o contagiados, sea esto cierto o no. Este imaginario de sentido mantiene un estado de agresión constante que lleva a ejercerla, inclusive, hacia las personas cercanas, aun cuando estén disociadas del virus aquí tratado, porque esa es una manera de interactuar con la realidad cercana. Mientras no se respete el orden, las reglas, los límites impuestos, por ejemplo, con la «nueva normalidad», eso exacerba y, entonces, el sentir del «yo» convoca a lo abyecto, lo cual no siempre es consecuencia de una reacción instintiva, sino que, como ya se sabe, es gracias a un dispositivo impuesto de sentido, que tiene responsables.

Finalmente, no se busca denigrar la estética de lo abyecto, cuya existencia es ahora común en ciertas manifestaciones artísticas que buscan un tipo de reacción en los públicos, pero ese tipo de experiencia se agota o concluye al romperse la relación entre un espectador y el motivo que provoca esa sensibilidad. Aquí, lo abyecto se refiere a hacer notar lo peligroso de sostener un discurso constante desde esta sensibilidad, ya que apostar por esta dimensión estética generará estragos sociales violentos y muy peligrosos, sobre todo, cuando se asocia con el espectáculo propio de los entornos comunicativos. Así, la pandemia del SARS-CoV-2 abre nuevas discusiones al presentarse como el nuevo espectáculo mediático en un importante número de medios de comunicación masiva. Esto debe preocupar porque, como dice Benton en el artículo de Gutiérrez, «un nuevo virus, y de que los científicos y los especialistas clínicos aún estén aprendiendo sobre él, solo aumenta el espectáculo» (*El Diario. Es*, 27/02/2020) Por último, cabe recordar que hay situaciones relacionadas con la COVID-19 que no son espectáculo y tampoco son un asunto menor que se deba tratar como algo abyecto.

Bibliografía

- BERARDI, F. (2020). Crónica de la psicodeflación. En *Sopa de Wuban. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. s/l: ASPO/Pablo Amadeo Editor.
- CIÉNEGA, E. P. (s. f.). Mutaciones del cuerpo: hacia la construcción de nuevas formas de subjetivación y sus implicaciones éticas. Reflexiones en torno a lo abyecto en las prácticas estéticas contemporáneas. https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v1/PDFS_1/POLIETI-CAS1_MUTACIONESDELCUERPO.pdf
- CORDERO, M. Á. (16/04/2020). Salvemos México, salvemos Puebla, ¡tenemos 71 días! *Imagen Poblana*. <https://www.imagenpoblana.com/20/04/16/salvemos-mexico-salvemos-puebla--iexcl-tenemos-71-dias->
- FIGARI, C. E. (2009). Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación. En *Cuerpo(s), subjetividad(es) y conflicto(s): hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CICCUS/CLACSO.
- GONZÁLEZ SCHONT, C. (11/05/2020). Violencia de Género en tiempos de COVID-19. Un breve análisis sobre las llamadas recibida en Línea Mujeres de la Ciudad de México. *CIDE*. <https://www.cide.edu/coronavirus/2020/05/11/violencia-de-genero-en-tiempos-de-covid-19/>
- GUTIÉRREZ, I. (27/02/2020). Adia Benton, antropóloga: en epidemias como el coronavirus se repite un patrón de discurso tóxico y denigrante. *El Diario.Es*. https://www.eldiario.es/desalambre/Adia-Benton-antropologa_0_997051243.html
- HAN, B.C. (2020) La emergencia viral y el mundo del mañana. En *Sopa de Wuban. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. s/l: ASPO/Pablo Amadeo Editor.
- HARPUR, P. (2010). *El fuego secreto de los filósofos. Una historia de la imaginación*. Girona: Atalanta.
- EL DESCONCIERTO. (21/03/2020). Judith Butler sobre el Covid-19: «La desigualdad social y económica se asegurará de que el virus discrimine». <https://www.eldesconcierto.cl/2020/03/21/judith-butler-sobre-el-covid-19-la-desigualdad-social-y-economica-se-asegurara-de-que-el-virus-discrimine/>

- KRISTEVA, J. (1988). *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. México: Siglo XXI.
- LA JORNADA. 12/04/20. Agresiones por Covid-19. <https://www.jornada.com.mx/2020/04/12/edito>
- LIMA, L. (6/10/2020). Coronavirus en Japón: la inusual estrategia del país asiático para continuar la vida social y económica en medio de la pandemia. *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-54288273>
- MARTÍNEZ ARIAS, L. (2015). *De lo demoníaco a lo abyecto. Figuras de lo terrible en el arte moderno*. [Tesis doctoral]. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- NAVARRO, V. (16/03/2020). Lo que no se ha dicho de la epidemia de coronavirus. *Nuevatribuna.es*. <https://www.nuevatribuna.es/opinion/vicenc-navarro/ha-dicho-epidemia-coronavirus/20200316192235172144.html>
- OBSERVATORIO NACIONAL CIUDADANO. Responsabilidades y corresponsabilidades en las agresiones a personal sanitario en México en el contexto de la Covid-19. s/l: s/e, s/a.
- ORDAZ, A. (06/07/2020). México registra 140 agresiones contra periodistas y activistas durante pandemia. *Forbes México*. <https://www.forbes.com.mx/author/arturo-ordaz/>
- RUSSIA TODAY. (03/02/2020). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo «Kill Bill» que podría reinventar el comunismo. <https://actualidad.rt.com/actualidad/344511-slavoj-zizek-coronavirus-golpe-capitalismo-kill-bill-reinventar-comunismo>
- SANTORO, P. (2020). Coronavirus: la sociedad frente al espejo. *Dossier Covid19. Impactos socioculturales de la pandemia*. México: El Colegio de Sonora.

CULTURAS

Pensar desde lo común en tiempos de pandemia: una exigencia ética irrebatible, pero inconclusa

DORA ELVIRA GARCÍA-G.

*El porvenir parece estar suspendido.
Vivimos este momento extraño, desesperante
e inquietante, en el que nada parece posible.
[...] La co-actividad es fundamento
de la obligación política.*

Laval y Dardot, 2014

*Llegamos a ser conscientes de la
existencia de un derecho a tener derechos y
de un derecho a pertenecer a algún tipo de
comunidad organizada, solo cuando
aparecieron millones de personas que habían
perdido y que no podían recobrar esos
derechos por obra de la situación política global
[...] La calamidad que ha sobrevenido
a un creciente número de personas no ha
consistido entonces en la pérdida de
derechos específicos,
sino en la pérdida de una comunidad
que quiera y pueda garantizar
cualesquiera derechos.*

Arendt, 1987a

A MODO DE INTRODUCCIÓN: UN ESCENARIO CAMBIANTE FRENTE A UN ENEMIGO IMPLACABLE

En abril pasado de este año 2021, las actividades de las ciudades del mundo se vieron suspendidas casi totalmente y las miradas se orientaron hacia los centros de salud y las morgues. Era un evento inédito ante nuestros ojos que pensábamos iba a pasar en poco tiempo. Los meses siguen transcurriendo y continuamos con los centros de salud llenos de convalecientes. Las numerarías de enfermos y muertos lejos de decaer continúan en sus segundas olas en donde parecía que habían controlado esta pandemia, mientras que en otros lugares sigue en aumento el número de contagios y decesos sin que todavía haya descendido la cantidad de infectados, lo que la hace ser una sola ola, siempre *in crescendo*.

Como puede apreciarse y lo hemos vivido de manera inexorable, estamos ante algo inédito y sorprendente para nuestra generación, una generación que –hasta antes de la presencia del virus SARS-CoV-2– se consideraba poco vulnerable y muy afianzada en la ciencia y la tecnología. La sorpresa que suscita pensar que un virus animal haya pasado a ser un virus humano profundamente devastador y con consecuencias que apenas y se van visibilizando resulta algo profundamente ignoto y, por ello, para muchos, poco creíble. Así, comunidades enteras, a pesar de haber depositado su confianza en los avances científicos, siguen creyendo que este virus es una ficción o una quimera. Por ello es que han aparecido tantas teorías de la conspiración que dan lugar a fanatismos y supercherías, y que suponen que por eso no es factible su contagio. Sin embargo y ante este escenario tan catastrófico, las creencias y conjeturas van cambiando y abren cauce a quienes conforman las sociedades para dar paso a elementos exigidos de carácter ético. Estos son fundamentales para enfrentar los retos que tenemos para con los miembros de una comunidad local y global, que actualmente son casi indiscernibles, y en lo que significa una reciprocidad mutua y el actuar en común que, como apuntaría Aristóteles (Aristóteles, 1973: 1289), implica a quienes persiguen un mismo fin. Por ende, defiendo una puesta en común y, desde ahí, da cuenta de una reciprocidad entre quienes comparten actividades y formas de existencia. Y estas

actividades compartidas son las que tienen que replantearse de una manera comunal para enfrentar al virus que ha traído tan malas noticias y tan terribles consecuencias en todo el abanico de lo humano.

Teniendo como base pensar desde lo común y siempre desde una perspectiva ética, abordaremos algunos de los temas y cuestiones sobre las que considero relevante pensar en tiempos de pandemia. Un hecho contundente es que las formas de vida cotidianas se han visto interrumpidas por la llegada de un virus que se ha instalado –por lo pronto– para quedarse. El impacto social que ha tenido esta llegada ha sido enorme y ha mostrado una faz humana que es importante visualizar porque nos confronta con problemas éticos y con desafíos morales muy relevantes. Así, estos problemas han de repensarse en los marcos de las formas de vida más comunales que han de privilegiarse sobre los intereses individuales.

Si bien los efectos de la crisis generada por la pandemia no los han sufrido solo los más pobres porque se ha vivido a todos niveles, la COVID-19 se ha cebado con los más desaventajados, quienes están en las peores situaciones en el entramado social. Ellos son los que menos apoyos sociales tienen y quienes, con un sistema de salud pública tan mermado, difícilmente pueden superar una enfermedad como esta. Los años que se ha descuidado y hasta abandonado este sistema de salud –no por falta de recursos, sino por acciones de desvíos y malversaciones– no podrán recuperarse si no hay una voluntad política clara para hacerlo y, como diría Hannah Arendt, una responsabilidad colectiva en donde cada individuo se responsabilice en y con la comunidad para preservar el mundo que es común.

De este modo, el presente texto se compone de cuatro partes. Como se ha señalado en esta primera parte –que funge como introducción–, tenemos un escenario en el que se evidencia que la realidad que vivimos ha mudado de manera superlativa frente al enemigo implacable que ha sido el virus de la SARS-CoV-2. La segunda parte plantea la relevancia ética de la solidaridad en tiempos de COVID-19 y los indeseables impactos de las actitudes insolidarias que denuestran la dignidad de los participantes en la sociedad, al denigrar y vilipendiar activamente las tareas de las mujeres. La insolidaridad que se ha gestado en los espacios privados ha develado injusticias invisibles en su mayoría. De ahí que sea exigible una responsabilidad colectiva, y

por ello es que, en la tercera parte, se postula la necesidad de la perspectiva ética que ha de dar cuenta y hacerse cargo de las valoraciones sobre los comportamientos generadores de situaciones lamentables en grupos precarizados y vulnerables que han padecido con mayor rudeza la COVID-19. Apelar al respeto, la solidaridad y la cooperación es una manera de superar y dejar de visibilizar reflexivamente el daño y los males sufridos como efectos de la COVID-19. A modo de cierre, en la cuarta parte, se plantea de manera provisional e inconclusa la necesidad de pensar otras formas de enfrentar las situaciones conllevadas y expuestas por la COVID-19 desde la resistencia de la acción. Imaginar y resistir son recursos para construir una sociedad más inclusiva que privilegie lo común y, desde ahí, resista ante lo injusto e insolidario. Esta es una exigencia ética irrefragable pero todavía inconclusa que nos exige de arrestos robustos para emprender su presencia en nuestras sociedades.

LA INSOLIDARIDAD COMÚN Y EL DESENMASCARAMIENTO DE INJUSTICIAS SOTERRADAS

Algo que ha sido contundente y que se ha demostrado en estos meses de padecer los efectos de la pandemia es que la mayoría de las sociedades estaban poco preparadas con sus sistemas de salud. Estas insuficiencias para enfrentar esta vorágine de enfermos y de historias han dado cuenta de experiencias de una sociedad que muestra con fuerza cuán lejos hemos estado de una búsqueda compartida –y pensada para todos– de sistemas de protección sanitaria. Constatamos, de este modo, una ausencia inmensa y un desafecto muy grande –en general en el mundo– por cuestiones del interés público. Con esto, podemos atestiguar las maneras como ha prevalecido, en ese seno público, el mal común.

Dicho mal común no es sino la expresión de una serie de vivencias insolidarias que resultan cuando mostramos una plétora de injusticias tanto explícitas como soterradas. Ellas exhiben el desafectamiento social en el que las sociedades contemporáneas han estado sumidas en marcos profundamente individualistas, dominadas por el egoísmo y

por una gran insolidaridad social. Todo ello ha soterrado históricamente violencias de diversos tipos en contra de grupos y personas en los variados campos de la vida humana. Estas violencias tienen facetas diversas, y comienzan en la pobreza misma, que deja sin los elementos y bienes a quienes deberían de tenerlos y disfrutarlos, bienes materiales, como buena alimentación, servicios de salud y la simple supervivencia, pasando por la educación y una vivienda, entre otros, así como los bienes intangibles, como la posibilidad de actuar con libertad, que se cancela ante la indigna carencia de todos estos recursos (Sen, 2000: 8) y da pie a la explicitación de violencias que buscan cauces para emerger (Galtung, 2003: 25 y 178).

Los cambios propiciados en muchos ámbitos laborales han modificado de manera importante las formas de vida por la prevalencia del teletrabajo, el cual ha venido junto con la pandemia y el encierro físico. Esto ha transformado hábitos de vida, ha trastocado y borrado los límites de los espacios público y privado en la vida de muchos trabajadores y trabajadoras, limitando y potenciando sus acciones que, en muchas ocasiones, han llevado a violencias intrafamiliares. Estas acciones muestran iniciativas insolidarias para con sus más cercanos, es decir, las familias mismas, que, lejos de apreciar posibilidades de reaprendizajes, llevan a cabo enfrentamientos conflictivos no dirimidos y que dan lugar a violencias explícitas. Los patrones, prejuicios y sesgos se cueñan en las acciones cotidianas y acaban revelando los perfiles más terribles de las personas. Así, los espacios tan reducidos en los que muchas familias viven precariamente, lejos de potenciar los lazos de cooperación y solidaridad, han evidenciado violencias estructurales y culturales muy potentes (Galtung, 2003: 57).

Quienes realizan el tipo de trabajo que no les permite la reclusión física han sido, asimismo, vulnerables frente al contagio; son quienes realizan las labores más inciertas e inseguras en la escala social y, por ende, que difícilmente tienen algún tipo de seguridad social. Por ello, la COVID-19 se ha sufrido de diferentes maneras, unas más resguardadas, menos violentas, y otras que han dado pie a situaciones muy complicadas y, en ocasiones, invivibles.

El tópico de la violencia hacia las mujeres salta a la vista. Comportamientos y actitudes de este tipo, tan recurrentes en una sociedad como la mexicana, muestran el machismo y los legados de un sistema

patriarcal y androcéntrico que invisibilizan las violencias sistemáticas. Estas herencias avasallan la dignidad de las mujeres y silencian cualquier reclamo al asentirlo como parte de los roles y tradiciones sociales y culturales. Las mujeres constituyen la absoluta otredad en forma de minimización y extrañidad, y cumplen una función desde la periferia y no en la inclusión. Esto facilita y legitima el empleo de la violencia para dominar, y se deriva de los mandatos y las prácticas culturales tradicionales de poder sobre la conducta de las mujeres y sobre el cuerpo femenino, en conjunción con una falta de reconocimiento a todo lo que haga referencia a ellas. No es una cuestión baladí, en tanto que «el reconocimiento es una cuestión de justicia» (Fraser, 2006: 40) y, al no existir dicho reconocimiento, se establece una cadena de injusticias aparejadas con tales violencias. Los mandatos masculinos sobre las mujeres se constatan una y otra vez en estos tiempos complicados, dado que existen construcciones «metafóricas que se encuentran en las raíces de los sistemas simbólicos de la civilización occidental, con lo que la subordinación de las mujeres se ve como natural y, por tanto, se torna invisible» (Lerner, 2017: 36). Con ello, si tal subordinación se cuestiona, no queda más que aplacarla, apaciguarla, domesticando a las mujeres (Hierro, 2007:15 y ss.).

Así, ante los efectos de la COVID-19, se nos impone y nos obliga a mirar de manera crítica la existencia, vista desde el interés público y común, por encima del interés privado, sobre todo, frente a las consecuencias tan devastadoras que hemos podido confirmar en nuestras sociedades. De este modo, damos cuenta de la relevancia que significa permitir a la gente obtener los bienes básicos materiales e inmateriales necesarios, y, asimismo, es inexcusable equipar a la gente con un sentido de vida más profundo para poder enfrentar este tipo de situaciones que exigen, de todos y cada uno, esfuerzos inmensos. Esto resulta relevante porque lo que ha prevalecido –en lo que llamábamos normalidad– es una *racionalidad instrumental* que ha garantizado lo que es la eficiencia desde la modernidad. Una racionalidad tal, ahora, nos deja desvalidos en estos tiempos de crisis por la COVID-19, sobre todo, ante los sucesos vitales y para dar cuenta analítica y responsable del cómo habitamos el mundo. Esa racionalidad estratégica no ha brindado los apoyos necesarios para apreciar el sentido de la vida que hoy se requiere, y ahí es en donde se juzga su

insuficiencia en los espacios humanos. La racionalidad instrumental ciega a las pretensiones más humanas, de modo que con ese vacío es que la sociedad ha hecho frente a la pandemia. La constatación de la alienación humana hace presencia debido a que nos presenta desvalidos para enfrentar los retos más hondos de la existencia, manteniéndonos aislados no solo físicamente de los lazos de significados que condensan una pérdida de lo común, sino, asimismo, del terreno simbólico. Amartya Sen (1997) fue muy claro cuando señaló que «el egoísmo universal como requisito de la racionalidad es ¡absurdo!» (p.35), y por ello presenta su alternativa con criterios objetivos y que consideran la calidad de vida como conjunto de funcionamientos, estados y acciones que pueden ir desde estar alimentados, evitar enfermarse y la muerte prematura hasta la consecución de objetivos más elevados que permiten dar sentido a lo vivido.

Así, en estos tiempos, hemos de pensar no únicamente en el mero encierro y cómo se sobrelleva de manera objetiva o material, sino, además, cómo encontramos a esos sujetos aislados en una sociedad –como la que vivimos– que está conformada por una masa burocratizada que encuentra difícil enfrentar esta crisis y que, debido a ello, tropieza con salidas falsas mediante diversos tipos de violencias. En esta sociedad, la incapacidad de pensamiento y el irracionalismo han cancelado la posibilidad de pensar por nosotros mismos, sin prejuicios y poniéndonos en el lugar de los demás, como nos lo plantean las máximas del sentido común concebidas por el kantismo y retomadas por Arendt en el terreno político (Arendt, 1982: 62). Estas acciones de las máximas del sentido común, autonomía en el pensar, pensar sin prejuicios y pensar poniéndonos en el lugar de los demás nos obligan a realizar el juicio y el pensamiento en su máxima capacidad para actuar conforme a lo debido y lo apropiado en el terreno comunal, evitando llevar a cabo actos que causan daño a los demás, sin siquiera percatarse de ello. Tiene que ver con una responsabilidad compartida porque esos

daños los producimos entre muchos que actuamos juntos dentro de instituciones y prácticas aceptadas, y es compartida porque no es posible que ninguno de nosotros identifique qué parte de nuestras acciones produce determinados aspectos de la injusticia que unas personas concretas padecen (Young, 2011: 120).

Esa incapacidad de pensamiento abona la presencia del escepticismo en relación con la verdad y la objetividad, así como la proliferación de teorías de la conspiración. Esa búsqueda de verdad y objetividad nos obliga a pensar por cuenta propia para, de este modo, ir contra el fanatismo y la superstición que consideran que el virus es un fraude, un mito o una conjunción de espíritus controlables con amuletos. Todas estas teorías no han hecho sino aumentar la cifra de enfermos y muertos, y han dado cuenta de la irresponsabilidad de líderes políticos –bien conocidos en la cartografía mundial– que, como podemos ver, no hacen un ejercicio del juicio ni tratan de comprender la realidad, como tampoco asumen la responsabilidad colectiva de la que son agentes. Es imprescindible apreciar la necesidad de comprender lo acontecido como un acto de responsabilidad por el cual cumplimos con nuestra humana obligación de hacernos cargo del mundo.

La responsabilidad política se presenta, así, como fundamento de la necesidad de comprender lo sucedido, de adentrarnos en las historias en las que la fragmentariedad del pasado recupera su significado para asumir la condición humana de la pluralidad y también el mundo como espacio que la hace posible.

ELEMENTOS ÉTICOS PARA PENSAR SOBRE LA COVID-19

Dado que el coronavirus no se irá en un buen tiempo, las exigencias morales han de replantearse y explicitarse por medio de un reconocimiento ético de los valores que sustentan lo humano. Ya anunciábamos valores como la solidaridad, la compasión, el reconocimiento de los otros, la responsabilidad hacia los demás y la justicia en tanto imperativos éticos que no pueden dejarse de lado porque los efectos de la pandemia tienen resultas y efectos para todos. Ciertamente, sabemos que las causas de la COVID-19 no las hemos generado todos; sin embargo, las causas de cómo afrontarlo sí constituye una responsabilidad colectiva porque los recursos, que deberían existir para todos, no se distribuyeron con justicia, sino solo para unos cuantos que se han favorecido del sistema y que son quienes tienen atención médica de calidad, así como trabajos bien pagados y cuentan con cuidados sa-

nitarios de primer nivel; además, los espacios en los que habitan esos favorecidos son amables y amplios. Lo obligado era, y sigue siendo, el hecho de distribuir los recursos existentes para apoyar la salud de los más desaventajados con un sentido de responsabilidad, de solidaridad y de justicia.

Estos elementos éticos que prescriben formas de conducta y de acción buenas para la comunidad buscan la inclusión y el respeto a la dignidad, como elementos obligados para el logro del bien común, pensado desde la reciprocidad; por esta razón, han de buscarse cauces que propongan salidas dignas a todos quienes conforman una sociedad, siempre a largo plazo. No obstante, los tiempos que han corrido apelan al «solucionismo» de la inmediatez; ellos han sido «la coartada de un saber que ha perdido la atribución de hacernos mejores, como personas y como sociedad» (Garcés, 2017:8) y, con la COVID-19, se refuerza la evidencia de que esto no ha sido suficiente. Se ha dejado de lado la preocupación inclusiva y distributiva sobre los otros, así como aquella que brinda un sentido humano a las personas.

Se pensaba que ya todo lo teníamos controlado; entonces, se dejó de lado esa tarea de hacernos mejores, de construirnos como personas y como sociedad. Lo único que queríamos eran soluciones y nada más que soluciones, y solamente se buscó obtener más o menos privilegios y se renunció a apostar por un futuro mejor (2017: 8). Por desgracia, estamos en una posición en la que ya ni siquiera se puede abrazar el lema que prevaleció hasta antes de que iniciara la presencia del virus con toda su ferocidad en 2020. Esta rúbrica daba cuenta de un intento fallido al anunciar que «lo sabemos todo, pero no podemos nada» (p. 8).

Ante la situación de la pandemiam «el presente de la condición póstuma se nos da hoy bajo el signo de la catástrofe de la tierra y de la esterilidad de la vida en común» (p. 23) y «de la fiesta sin tiempo al tiempo sin futuro» (p. 24). Así, el dislocado desarrollo cultural, por un lado, y el desarrollo moral, por el otro, se desacoplaron dando por cuenta un «analfabetismo ilustrado» (p. 45), con su consecuente ruptura en los campos de la acción. Y esa ruptura cancela la responsabilidad común, exponiéndonos a los males banales (Arendt, 1995: 109 y 115) que tanto hemos vivido, con una incapacidad de pensamiento que no nos permite pensarnos en el lugar de los demás y que rompe con la pluralidad. Se trata de

pensar para actuar entre las personas, en un mundo común que ha sido violentado al vivir en sus sociedades de manera absolutamente individualizada y egoísta, y sin preocuparse por los otros que viven y comparten el mundo con los demás, dejándolos en situaciones frágiles y vulnerables.

Las miradas de quienes han detentado el poder y los recursos se centran en sí mismos y no permiten mirar hacia los demás, hacia los otros, en un mundo en el que estamos *inter homine esse*; es decir, dejamos de mirar que estamos entre otros seres humanos, compartiendo el mundo en todos sentidos, pero que explícitamente esos otros no son pensados como tales. Esto es relevante en la cuestión que nos ocupa porque, si bien es difícil lidiar con la enfermedad de la COVID-19, lo es más en situaciones de profunda carencia en las que se dejó a las instituciones de salud pública. Y en eso sí hay responsabilidad de quienes, actuando con dolo y egoísmo, desproveyeron a estas instituciones de todo lo requerido para poder afrontar con éxito enfermedades cualquiera, con lo que se hubieran evitado muchas muertes por falta de medicamentos o servicios de alta calidad. En este sentido, quienes dejaron de hacer lo que les correspondía y que hicieron lo que no debían causaron un profundo daño y han sido autores de «*infinito mal*» (Arendt, 1995: 135). Esa incapacidad de pensamiento que impulsa la banalidad de nuestras acciones y que generan el mal, esa incapacidad del juicio espolea a la violencia al no permitir imaginarnos lo que ocurre con los demás. Se inhibe el pensamiento y, con él, la posibilidad de juzgar las acciones propias y ajenas. Esto es evidente cuando se percibe la inmensa brecha social de países como México, que visibiliza el gran daño de la pandemia, sobre todo, en las clases que más descalabros han sufrido en estos tiempos.

La pandemia nos permite ver cómo esta crisis atañe a lo más profundo de la organización sistémica de la sociedad y visibiliza la desigualdad social y económica, y un potencial muy inquietante de situaciones por venir ante esta fractura. Las muertes han sido mayores entre los grupos de las comunidades de ingresos más bajos en los países en los que la salubridad pública o no existe o es de muy dudosa calidad. Los confinamientos en esas zonas de ingresos más exigüos no tienen acceso a buenos seguros médicos, además de que esas reclusiones son poco funcionales, dado que en esos lugares no hay

espacio suficiente para la distancia social; asimismo, son las zonas más precarizadas los lugares en donde viven los ciudadanos que necesitan salir a realizar sus labores diarias para sobrevivir. Su trabajo, al ser de servicios informales, no puede realizarse de manera electrónica, sino forzosamente presencial.

Ya se ha mencionado, si bien el virus ataca a las personas por igual, se ceba con los más mal alimentados y con los que tienen poco acceso a los servicios médicos. Los recortes en sanidad y educación en México han dejado sin esos apoyos a una gran franja de la población, de modo que hay una responsabilidad enorme frente a estas carencias.

Este ejemplo, desafortunadamente, es compartido por varios países del mundo que han hecho a un lado los servicios más preciados en la vida de las personas y han menoscabado a comunidades completas. Tales efectos que en las diferentes sociedades ha dejado la pandemia nos exige el llamado a pensar lo común desde una perspectiva de carácter ético que, a lo largo de la historia del pensamiento, tantos reclamos han hecho. Desde las fórmulas griegas que mostraron la exigencia de lo justo y lo ventajoso para todos, ese pensamiento sobre lo común se traduce como el beneficio común (Laval y Dardot, 2014: 33) y que, con Cicerón, se postuló como la utilidad común. En ese sentido, todos los que tienen un cargo no han de servir a su interés propio, sino a «la utilidad común que se confunde con la misma sociedad humana, ya que obedece a las obligaciones de reciprocidad que en ella se establecen naturalmente, así como a la utilidad de la cosa pública» (Laval y Dardot, 2014: 33). Cuando se traiciona esto buscando solo el beneficio propio, resulta en una injusticia, como diría Cicerón en *Los deberes* (2015: 240). La utilidad debe ser para todos en su conjunto y ha de identificarse con la utilidad común. Así, la responsabilidad política es garante de la utilidad de la cosa pública, cuestión expresada por Rousseau cuando defendía que el bien común se identifica con el interés común, y ese centro de interés es el mundo y no cada uno de nosotros por separado (Arendt, 2003: 149).

La acción colectiva en la esfera pública común sustenta la idea de la responsabilidad hacia el mundo común que es plural; ahí, se enclavan nuestros intereses comunitarios. Por eso, es imposible renunciar a la responsabilidad colectiva sin dejar de pertenecer a la

comunidad (Arendt, 2003: 149). De esta manera, dicha responsabilidad constituye un concepto político que implica hacerse cargo del mundo, al estar inscrita en un mundo común, ante la posibilidad de comprensión de lo que en él acontece. Comprender la responsabilidad significa dar cuenta de las consecuencias por las acciones que se realizan, cuestión que es una deriva de la condición humana de la pluralidad; esta última, como efecto de vivir entre nuestros semejantes. De este modo, actuar siempre implica actuar con los demás; por lo tanto, la acción es la facultad política por excelencia que se actualiza en los ámbitos de la comunidad humana porque significa actuar de manera concertada.

La pertenencia a una determinada comunidad «permite disfrutar de ciertos derechos» (Sánchez, 2013: 64) y, en ese sentido, esto le permite subsanar situaciones de violencia. Este es precisamente el significado del *dictum* arendtiano de «el derecho a tener derechos» (Arendt, 1987a: 430), que es tan importante para todos los que pertenecen a una sociedad, pero, sobre todo, para quienes les han sido arrebatados. Entre esos derechos, está el derecho a contar con un sistema de salud de calidad para que puedan afrontarse las enfermedades que van surgiendo, como la COVID-19. La privación de esos derechos da cuenta de las «injusticias estructurales» destacadas por Iris Marion Young (2011: 69).

Desde estos parámetros, podemos apreciar lo que hemos vivido como muestra clara de lo no-común, como una manera que trastoca los elementos y valores apuntados, porque desafanarse de actuar de forma compartida implica la dispensa de la responsabilidad y la desvinculación de los otros por egoísmo. Lo fundamental en el concepto de lo común radica en la acción compartida, conjunta; es ese vivir juntos en la ciudad para alcanzar la justicia entre todos. Cuando esto no sucede, se presenta el vacío social y la desolación que se tipifica como un aspecto importante de las masas contemporáneas. Esas personas sin derechos que acaban siendo «superfluas» y desechables, amenazadas constantemente por la desaparición, se sienten solas, pero, sobre todo, desoladas por el aislamiento en el que se encuentran, sin la protección de ninguna instancia. Esas «masas de hombres aislados [están] en un mundo que se ha convertido en un desierto para ellos» (Arendt, 1987b: 700) en donde no pueden actuar. «El aislamiento

es el callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan juntamente en la prosecución de un interés común» (Arendt, 1897b: 701). El espacio político implica acciones concertadas en común, de modo que, sin esto, se cifra sobre ellos la incapacidad para poder actuar con los otros y solo se dedican a producir sin preocupaciones comunes, por lo que su vida se torna insoportable porque deriva en ese aislamiento. El aislamiento total es abandono que acaba por ser la pérdida del sí mismo porque termina en soledad –en compañía de otros, pero que no es lo mismo que la vida solitaria–. De ahí que surjan las enfermedades mentales por la desesperación que implica ese saberse solo a pesar de que existen tantos otros. Esa vida masificada permite gobiernos totalitarios y poco democráticos que suelen hacer caso omiso de los participantes de esa sociedad. Por ello, resulta tan relevante la inclusión y la participación de los ciudadanos en las instancias públicas para que, con ello, se logre su integración en los servicios sociales, de los cuales son merecedores.

Es fundamental señalar la urgencia de la inclusión de todos los sectores sociales en lo que respecta a los beneficios de carácter social. Para esto, es importante que exista una actitud receptiva y de diálogo mutuo que ha de conllevar la escucha y que implica una toma de conciencia sobre la importancia de la que gozamos todos en ese espacio compartido. Implica, asimismo, la consideración de que todos tenemos voz y dignidad, y estas tienen que ser consideradas. Aquello que todos quisiéramos obtener como algo apropiado y debido –esa dignidad– implica recapacitar sobre algunos universales pensados como valiosos para todos. Construir tales universales recíprocos supone pensar en lo que Merleau-Ponty llamaba la *universalidad lateral* u *oblicua* cercana, de cierta manera, a los universales concretos de los que hablaba Georg Wilhelm Friedrich Hegel, que son aquellos que se construyen desde abajo. Los *universales oblicuos* se conforman en relaciones de lateralidad y de horizontalidad, y no desde arriba como fueron pensados muchos de esos universales por la gran mayoría de los escolásticos. La importancia de la propuesta de Merleau-Ponty implica la otredad de unas personas con otras en sus relaciones en lo público; ellas dan cuenta de los contextos de relación, con base en valores desplegados en los espacios públicos.

Desde ahí, es fundamental apelar a valores con base en la universalidad lateral recién comentada, como el respeto, la dignidad y la solidaridad. Cuando estos valores no son observados, no son realizados, sino que son violentados, se evidencia uno de los grandes temas sobre los que se ha de recapacitar en los tiempos de la pandemia que apuntamos renglones arriba: las injusticias estructurales señaladas por Young (2011: 63). Esas injusticias que dan cuenta de la «percepción de que algo falla moralmente» (Young, 2011: 63) se han evidenciado en los tiempos de la COVID-19 en los que se han manifestado con fuerza muchas situaciones de violencia soterrada que ahora ve la luz y que las expone como hechos de agresiones directas sobre las mujeres. A las mujeres les ha implicado subsanar y realizar –en el mismo espacio– las labores de la casa en conjunción con las labores del trabajo, así como tareas de la educación escolar de los niños. De este modo, las labores de cuidado que se habían intentado sacar al espacio público y se habían propugnado por desgenerizarlas con nuevas formas culturales y educativas, hoy, en estos tiempos de crisis sanitaria, parecen ver claros retrocesos en lo antes conseguido para que las realizaran hombres y mujeres. Estas tareas de cuidado se han avivado para ser elaboradas nuevamente, casi de manera absoluta, por las mujeres. De este modo, la generalización de tales tareas del cuidado emergentes en todos los espacios, sean públicos o privados, en los tiempos de encierro, ha perdido su especificidad y ha regresado a las formas culturales que adscriben dicho cuidado únicamente a las mujeres. Por esta razón, es fundamental actualmente entender la importancia de una ciudadanía cuidadora en donde se expresen valores como la reciprocidad, obligatoriedad, solidaridad y amor. Las tareas del cuidado han de ser reivindicadas en la conquista de esta ciudadanía cuidadora que implica la preocupación por lo común y en donde prevalece la interrelación y la interdependencia mutua.

El camino habrá de ser nuevamente andado y reconstruido, y, por ello, son tan necesarias las pedagogías de cuidado (Comins, 2009: 225) y de respeto, siempre pensando en la posibilidad de imaginar un mundo mejor para todos.

A MODO DE CONCLUSIÓN PROVISIONAL E INCONCLUSA: PENSAR OTRAS FORMAS DESDE LA RESISTENCIA

Para concluir, podemos referir que, después de todo lo dicho, la obligación moral que tenemos frente a los desatinos y desvaríos de las políticas públicas que han recaído sobre los más desfavorecidos no puede ocultarse ni puede sesgarse más. Los tiempos de la COVID-19 han exhibido la necesidad de pensar en lo común y debido para todos; por eso, es una exigencia y una obligación moral negarnos a secundar aquello que nos parezca injusto e insolidario, sobre todo, para los que menos tienen, menos recursos y menos oportunidades. Los humanos podemos decir «¡no!», que es una pauta de la emancipación de la que somos capaces. Ese «¡no!» postula la posibilidad de que las cosas podrían ser de otra manera, y, en ese sentido, es fundamental imaginar que significa «ese “anonadar”, como diría Sartre, negando lo real existente para sustituir representaciones rivales» (Bouriau, 2010: 50), con el objetivo de que, desde ahí, podamos postular otras posibilidades factibles de imaginar. En ese sentido, la imaginación nos da la pauta para pensar que ella es la apertura sobre lo posible, pero siempre aterrizando esto posible en lo real.

Imaginar es una manera de superar el presente agobiante que requiere que le digamos «¡basta, no más!». Gracias a la imaginación de «algo por venir» es que podemos proponer otras posibilidades, siempre teniendo por vocación de inscribirse en lo real. Y es únicamente por la intermediación de esta imagen prospectiva que las personas logran remontar la tiranía de los males que se generan en el seno de las comunidades. Esa capacidad de decir “no” al presente para orientarse hacia las decisiones de lo que vendrá, es precisamente lo que fortalece a la imaginación (García-G., 2019: 244-256).

Así, cuando las urgencias y exigencias de la realidad claman por ser escuchadas, cuando esa conciencia humana demanda algo mejor, cuando ese clamor es de rechazo y de indignación resuena, es cuando puede suplirse ese daño o ese mal mediante la imaginación para, desde ahí, dar paso y lugar a un estado de cosas avizoradas como mejores. En ese sentido, la imaginación es revolucionaria y reformadora; nos libera de lo real por indigno, nos guía hacia lo posible y a lo que

da luces para dignificar la vida humana. Imaginar se ubica en el marco de la resistencia y, con ello, se plantea la posibilidad de decir «no» ante situaciones inmorales, indeseables y lastimosas.

Esta disposición de imaginar incorpora de manera conjunta estas preocupaciones con los marcos de carácter ético-social; por ello, es fundamental insistir, de manera contundente, en la necesidad de colaborar –más que competir– con los demás, aun yendo a contracorriente del sistema de normas que ha alimentado un tipo de economía que deja a muchos de lado. Esos muchos son los que también quedan al margen de los servicios de salud para poder enfrentar los contagios de la pandemia, y conllevan y revelan desigualdades y vulnerabilidades sociales enormes. Tales prácticas del Estado han precipitado la crisis sanitaria como uno de los problemas más urgentes que se han planteado a las sociedades, en general, y la que nos ha tocado experimentar y vivir de cerca, en particular.

Buscar otro modo de ver el mundo y la realidad social nos da fuerzas para luchar contra las violencias e injusticias estructurales recurrentes, así como para impulsar pedagogías que implican la solidaridad, la preocupación por los demás, las formas compasivas y la búsqueda de elementos comunes que generan el bienestar de todos. En suma, se requiere pensar éticamente desde lo común en estos tiempos de pandemia, esto es una exigencia irrefutable, pero inconclusa.

BIBLIOGRAFÍA

- ARENDDT, H. (1982). *Lecture on Kant's Political Philosophy*. Chicago, USA: University of Chicago Press.
- . (1987a). *Orígenes del totalitarismo 2. Imperialismo*. Madrid, España: Alianza Universidad.
- . (1987b). *Orígenes del totalitarismo 3. Totalitarismo*. Madrid, España: Alianza Universidad.
- . (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona, España: Paidós.
- . (2003). Collective responsibility. In *Responsibility and Judgment*. New York, USA: Schocken Books.
- ARISTÓTELES. (1973). *Obras completas. Ética Nicomaquea*. Madrid, España: Aguilar.

- BOURIAU, C. (2010). *Qu'est-ce que l'imagination?* Paris: Librairie Philosophique Vrin.
- CICERÓN. (2015). *Los deberes*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- COMINS, I. (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona, España: Icaria.
- FRASER, N. (2006). La justicia social en la era de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación. En N. Fraser y A. Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid/A. Coruña: Morata y Fundación Paideia.
- GALTUNG, J. (2003). *Paz por medios pacíficos, paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Gogoratuz, Bilbao: Gernika.
- GARCÉS, M. (2017). *Nueva Ilustración radical*. Barcelona, España: Anagrama.
- GARCÍA-G., D. E. (2019). *La paz como ideal moral. Una reconfiguración de la filosofía de la paz para la acción común*. Madrid, España: Dykinson/UNESCO/CONACYT.
- HIERRO, G. (2007). *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México: Torres Asociados.
- LAVAL, C. y Dardot, P. (2014). *Común*, Barcelona, España: Gedisa.
- LERNER, G. (2017). *La creación del patriarcado*, Pamploina: Katakarak.
- SÁNCHEZ, C. (2013). Responsabilidades globales e injusticias estructurales. Una lectura de Iris Marion Young. <https://revistes.uab.cat/enrahonar/article/view/v51-sanchez-munoz/pdf-es>
- SEN, A. (1997). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Universidad.
- . (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires, Argentina: Planeta.
- YOUNG, I. M. (2011). *Responsabilidad por la justicia*. Madrid, España: Morata.

Las diásporas del tiempo y el espacio en el confinamiento

JOSÉ LUIS CISNEROS

Recuerdo mis clases de sociología, cuando decían que las definiciones de lo social son importantes porque forman parte de una regla obligada desde donde se construye y significa lo observado. Sin embargo, esas mismas reglas o acuerdos para definir lo que se concibe como realidad son solo una suerte de herramienta temporal en tanto que no existe nada explícito que nos indique cuál es la categoría o definición correcta para describir o interpretar lo que se puede observar o descifrar del momento que uno vive. En consecuencia, como bien decía Jean Michel Berthelot (2003), «lo social no constituye un objeto preestablecido que pueda abordarse consciente y seriamente para producir, conocimiento sobre él» (p. 8), por el contrario los hombres en su afán de dar cuenta de su existencia en común, acuden a los mitos, las religiones, las filosofías o los tratados de moral, pero todos ellos contienen una representación capaz de poder ser teorizada, discutida y legitimada en un orden establecido, más que en proporción del conocimiento, sobre el hombre mismo.

En este sentido, pensar de manera más profunda el significado y las implicaciones sociales de lo vivido estos últimos meses, como resultado de la emergencia sanitaria, es sin duda una empresa difícil; primero, porque se trata de una experiencia extraordinaria que rebasa la frontera de los viejos conflictos políticos y sociales. Además, lo que hoy se vive es algo tan extraño que se acerca a la ficción: una experiencia que nadie había visto o imaginado, y que rebasa por mucho nuestras expectativas. Después, están las diversas lecturas que se han dado como resultado de la propagación del virus SARS-CoV-2. Algunas, sin duda, son grandiosas interpretaciones, cuya lectura, en ciertos casos, es poco objetiva, debido a que no identifican con claridad el origen de este fenómeno; otras más, un tanto pragmáticas o catastrofistas, y pocas son las construcciones reflexivas o analíticas que nos

permiten pensar las consecuencias desde un enfoque del conflicto, las percepciones y los sentimientos personales, es decir, poner atención en el individuo y reflexionar sobre las formas en las que se vive y cómo se organiza la vida social bajo la condición del confinamiento y de las complejas problemáticas evidenciadas por la convivencia forzada.

En este sentido, lo que nos interesa es poner nuestra atención en el individuo, en el actor individual, como lo plantea Raymond Boudon (2007) cuando subraya que el objeto de toda reflexión sociológica debe ser el *homo sociologicus*, en tanto que todo lo que vive el hombre o se vive en una sociedad, bien sea un suceso, tendencia o relación, no puede ser comprendido o explicado sin los actores individuales que son quienes forman el origen de todo fenómeno social. Aquí podemos tomar como ejemplo para ilustrar las afirmaciones de Boudon lo que hemos vivido en estos meses de confinamiento debido a la crisis sanitaria por la que atraviesa el mundo entero. En otras palabras, se trata de dar cuenta de cómo asumen y viven el tiempo y el espacio los individuos bajo estas condiciones de confinamiento sanitario, y cómo crean y recrean, en la vida social, el sentido del tiempo y el espacio.

La experiencia colectiva del encierro no solo ha creado angustia, miedo, desilusión, sino que nos ha confrontado con nuestros miedos, con nuestros sentimientos y con nuestras formas de concebir el mundo, de tal suerte que el fenómeno de la pandemia sanitaria, por la propagación del coronavirus, nos indujo a modificar los patrones de movilidad e interacción de nuestras prácticas cotidianas, por lo que un gran sector de la sociedad mexicana ha reducido su vida social al mínimo, obligándose a realizar tareas que comúnmente no realizaba por la vorágine cotidiana en la que se vivía.

De esta manera, la vida cotidiana en tiempos de pandemia ha profundizado la desarticulación de la vida colectiva para encerrarse en lo individual y afinar lo privado como extensión de lo público con la incorporación del *home office*, las redes sociales, los *streamers*, videojuegos y las videoconferencias, así como con la sana distancia y el distanciamiento social, que se han convertido en un dispositivo de aprendizaje, control y distanciamiento.

Esta experiencia, podríamos decir, no es completamente nueva, pero sí lo suficientemente alejada, por ejemplo, de lo ocurrido en

2009, durante los 25 días en que la población mexicana vivió un escenario similar con el fenómeno de la influenza y el virus del H1N1. Claro está que hoy las condiciones y los efectos que trajo consigo la COVID-19 son completamente diferentes y en nada se asemejan a los efectos e impacto que ha tenido en la actualidad el SARS-CoV-2. Sin embargo, el común denominador fue el confinamiento, aun cuando se trató de unos días. Finalmente, está presente una experiencia previa.

La propagación del coronavirus se extendió por todo el planeta a una velocidad sorprendente. Muchas son las teorías que han surgido para explicar la presencia del virus. Nosotros podríamos decir que hemos identificado cuando menos tres grandes tendencias: la primera, anclada en la tesis de la reorganización de la economía mundial y el reparto de mercados; la segunda, montada sobre la idea de una limpieza social y fijada como una estrategia filogenética que se orienta al exterminio de grupos de población específicos, y la tercera, una visión que estudia la idea del bioterrorismo, desde donde se difundió la impresión de que el virus es resultado de un diseño de laboratorio que fue expandido intencionalmente.

Lo cierto es que, independientemente de cual sea la causa, este fenómeno de la emergencia sanitaria ha obligado a miles de familias a estar confinados. Sus efectos no solo han causado grandes estragos en nuestra vida social, económica y cultural. Por ejemplo, las proyecciones del Banco Mundial estimaba que para el año 2020 el PIB caería 10 %, lo que significa un descenso de 7.5 %, además de haberse registrado la pérdida de 2.5 millones de empleos (Guzmán, 2021). Además, los efectos inmediatos de esta pandemia se han dejado ver a nivel estructural en el crecimiento de la pobreza extrema, según lo muestra un estudio realizado por el Coneval, donde se proyecta que la pobreza alcanzará a 61.9 % de la población mexicana, lo que implica que el número de pobres se incremente a más de 16 millones, mientras que el número de personas en pobreza extrema suba a 18 millones (Herrera, 2020).

Como se aprecia, la pandemia ha tenido un fuerte impacto en la vida económica de nuestra sociedad, al igual que en la vida cotidiana de todos y en nuestras condiciones de vida. Sin embargo, la preocupación central para nosotros está en pensar sus efectos en las relaciones

sociales de nuestros espacios privados y nuestras redes de socialidad, así como en la percepción del tiempo y el espacio habitado, y sus consecuencias en las formas de interacción.

En ese sentido, debemos subrayar que nos interesa, de sobre manera, trabajar el fenómeno de la percepción del tiempo y del espacio, ya que son fenómenos socialmente poco observables en su conjunto; además, resultan aspectos difícilmente de explicar uno sin el otro, dado que las relaciones sociales no dejan margen para pensar fuera de un espacio y un tiempo concretos.

De ahí la importancia de esta reflexión al utilizar el concepto de *tiempo social* como un hilo conductor que nos permita comprender la idea del vínculo y la descripción de la relación del sujeto con la vida moderna y como un proceso o dispositivo, si queremos llamarlo así, que marca la dinámica de la relación social con los otros. De esta manera, podremos anclar nuestras conjeturas con algunas ideas de Byung-Chul Han y de Norbert Elias para tratar de explicar la relación entre dos binomios en el contexto de la pandemia: sujeto/vida cotidiana y percepción tiempo/espacio. Particularmente, nuestra preocupación es explicar lo que ha provocado el confinamiento y su efecto en la percepción del tiempo y en un espacio de convivencia forzada en el interior de la familia, lo que, sin duda, implica una reconstrucción de la socialidad en la casa.

En consecuencia, no es descabellado insistir en que lo vivido actualmente es un evento singular y extraordinario que nunca habíamos experimentado y que pone a generaciones enteras al borde del vacío, la desesperación, la angustia y el silencio. Un episodio insólito, si queremos llamarlo así, que rompió la dinámica cotidiana y, paso a paso, ha reconstruido una nueva que no sabemos si es temporal o se constituirá en un nuevo estilo de comportamiento y andamiaje de vida cotidiana, cuya normalidad y dispositivos de control disciplinares puedan convertirse en un eslabón para que los gobiernos locales lleven a cabo nuevas medidas de vigilancia.

Lo único cierto es que no sabemos cuándo terminará la zozobra y el temor por el contagio, alimentados, en buena medida, por la difusión cotidiana del número de fallecidos y contagiados, así como por la débil creencia y esperanza en las vacunas, que se articula con la necesidad de salir a trabajar, consumir y distraerse. Sin embargo, lo único

que tenemos cierto es que esta condición pandémica ha traído mayor desconfianza del otro y más distanciamiento social. Nos sacudió no solo por la condición de acceso a los servicios de salud, los empleos perdidos, las desigualdades de acceso a la conectividad en educación o el uso de las tecnologías, sino también por hacer visibles las grandes desigualdades sociales.

La pandemia, incluso, ha reiterado que somos una mercancía de manejo político y que pocos son los gobiernos que han subrayado su interés por la salud de la población más que por su beneficio político. Si bien se ha generado una crisis económica global, pocos son los gobiernos que han desplegado estrategias que ayuden al sostenimiento de los empleos y, con ello, a mantener la estabilidad emocional de la población. En nuestro caso, las condiciones culturales, sociales y políticas de nuestro país no han sido muy diferentes, pero sí de preocupación, debido a que el impacto no ha sido tan visible como en otras sociedades, pero en lo privado, en miles de hogares, los efectos han sido devastadores.

En todo caso, para México, la aparición de esta pandemia no solo ha cuestionado la fragilidad humana y los grandes riesgos a los que está expuesta, sino que ha puesto al descubierto las malas decisiones tomadas por anteriores gobiernos, la corrupción, y la falta de políticas y programas de largo alcance capaces de responder a fenómenos de esta envergadura. Esto nos obliga a someternos a estrategias fallidas y de bajo perfil que no ayudan a mitigar el dolor ni el sufrimiento social. Por el contrario, el costo económico, social y cultural del confinamiento muestra un escenario mucho más catastrófico del que nos imaginamos, independientemente del costo en vidas, el cual –para febrero de 2021– tenía un acumulado a nivel mundial de 110 270 288 contagios y 2 439 834 fallecidos, mientras que, en nuestro país, la cifra obedecía a 2 022 662 contagiados y 198 407 fallecidos (*Milenio Diario*, 19/02/21).

En este sentido, el objetivo de nuestra reflexión está orientado a tratar de entender y explicar, desde el mundo social, las implicaciones que trae consigo el impacto de esta pandemia en el confinamiento y la percepción del tiempo y el espacio construidos por los individuos. Particularmente, nos interesa identificar la manera que se está viviendo en el confinamiento en diferentes contextos y entidades de la República mexicana.

Este propósito nos lleva a colocar en el centro del análisis a los sujetos, sus formas de percepción y significación del encierro desde la vida cotidiana, muchas veces, condicionada por las emociones y circunstancias materiales, económicas, sociales y culturales. Para lograr nuestro propósito, utilizamos como herramienta datos empíricos contruidos mediante una encuesta que fue difundida en las redes sociales y desde donde hemos querido ver cómo se construye e interpreta el sentido del tiempo y el espacio en el confinamiento, así como identificar las dificultades que ha traído consigo la convivencia forzada durante más de once meses de autoencierro.

Nuestra reflexión está dividida en tres momentos: en el primero, explicamos el procedimiento metodológico con el que construimos y ordenamos nuestros datos empíricos. En un segundo momento, exponemos la importancia del tiempo y el espacio, con la idea de situar al lector en la resonancia del tiempo, anclada en algunas de las evidencias mostradas por el trabajo empírico. En el tercero, utilizamos los conceptos de la espera y el conflicto para analizar dos aspectos que consideramos centrales de la información empírica, y terminamos con algunas consideraciones generales de lo que hemos podido observar en nuestra investigación.

LA EXPERIENCIA METODOLÓGICA

Pierre Bourdieu (1999) decía que la única manera de poder dar cuenta de un fenómeno social es mediante la investigación empírica, ya que la conducta humana se halla orientada de innumerables maneras hacia la otra persona, de tal suerte que dicha interacción responde y conforma las acciones y conductas de uno frente a los otros. De esta manera, los comportamientos cotidianos en el confinamiento, las maneras de verse unos con otros, de complacer al otro, de confrontar los desacuerdos, de escuchar y dialogar, así como de aprender a estar 24 horas juntos para realizar tareas comunes, de esperar, de compartir angustias, enfados, malestares, pasiones y desamores, forman parte de un proceso continuo de acción y reacción que puede significar distintas cosas, en el sentido de que el individuo puede responder participativamente por momentos, mientras que, en otros, puede reaccionar

de manera adversa. De ahí que la metodología que utilizamos en esta investigación implicó una adaptación para ser utilizada en el trabajo de campo, debido a las condiciones de confinamiento por las que atravesamos los mexicanos, resultado de la contingencia epidemiológica.

Se trata de una técnica de estudio no probabilística que ya hemos explorado en otras investigaciones, pero en esta ocasión fue de gran pertinencia por la condición que vivimos actualmente. Mediante esta estrategia de trabajo, consideramos que hemos aportado evidencias sobre los efectos que ha provocado el autoencierro como resultado de la contingencia sanitaria que atravesamos los mexicanos y sus efectos en las formas de socialidad en la casa. Por esa razón, el uso de esta metodología nos permitió abonar conocimiento sobre la percepción del tiempo y el uso del espacio, así como sobre las redes de relaciones y las dinámicas de las interacciones sociales que los sujetos han establecido durante el confinamiento. Nuestra idea siempre se inclinó por tratar de buscar el sentido de ese sentimiento dominante que, a veces, fue temor y otras, angustia, de manera que la metodología nos facilitó explorar lo que se piensa desde el encierro, con el único propósito de comprender e interpretar, desde los datos, el vínculo explícito de la subjetividad marcada por el sentido del tiempo y el espacio en el confinamiento, para intentar hacerlo dialogar con algunos conceptos o diálogos parafraseados con autores que operan, quizá, no siempre de la manera más acertada, pero nos ayudan a perfilar conceptos para la interpretación.

El universo de estudio se diseñó con una encuesta autoaplicable en línea, montada en un sitio web propio, desde donde se recuperó y administró la información en una base de datos relacional, utilizando *Structured Query Language* (SQL). Estamos conscientes de que el comportamiento en las redes puede tener diferentes lecturas para su estudio; sin embargo, también tenemos claro que no existe una sola metodología, debido al dinamismo de la información, por lo que los datos se pueden obtener mediante diversas formas de exploración. Siempre es un referente importante la opinión por parte de los usuarios. Después de la aplicación, utilizamos un criterio de exclusión para recuperar aquellos cuestionarios de personas con edad de 18 años en adelante, asumiendo un sesgo en su alcance, debido a la utilización de nuestras redes sociales como medio de difusión. De esta manera,

se obtuvieron 553 encuestas en el transcurso de 7 días, del 24 al 30 de abril de 2020; de las cuales, 65.3 % corresponde a mujeres y 34.7 %, a hombres, con un rango de edad entre 18 y 79 años.

La participación en la encuesta fue heterogénea y se registró en 23 estados de la República mexicana, pero la mayor réplica se dio en la Ciudad de México, donde se alcanzó 31 %. Necesitamos subrayar que, en estadística, una población se considera grande cuando supera los 30 mil sujetos. Por lo tanto, la encuesta se realizó con base en la fórmula para extrapolar poblaciones indefinidas o muy grandes. Como referencia, la población mexicana, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), es de 126 millones de habitantes en su censo de 2015. Esto implica que, para alcanzar un margen de error de 5 % y un nivel de confianza de 95 %, se necesita una muestra de 384 participantes, sobre todo, si nos enfocamos en una población conformada por 80.6 millones de usuarios de internet –como es el caso de México– y donde los usuarios se ubican mayoritariamente en zonas urbanas, con mayor escolaridad y con más recursos económicos, como lo demuestra la Encuesta Nacional sobre Disponibilidad y Uso de Tecnologías de la Información en los Hogares de 2019 (ENDUTIH), además de advertir que 85 % de estos usuarios utilizan WhatsApp, seguidos de Facebook, YouTube, Instagram y Twitter. En consecuencia, nuestro estudio no pretende ser representativo, pero, siguiendo esta metodología y con un población de estudio de 553 participantes, podemos decir que nuestro margen de error fue de ± 4.17 , y un nivel de confianza de 95 %. Esto significa que, al haber logrado recabar 553 encuestas, para dicha población 95 % de las veces el dato que pretendemos medir se encuentra en el intervalo ± 4.17 % respecto al dato observado; por lo tanto, podemos afirmar que la información alcanza un nivel de confianza importante a partir de lo obtenido.

LA RACIONALIDAD DEL TIEMPO Y EL ESPACIO

Pensar el tiempo y el espacio en el contexto de nuestra cultura contemporánea supone considerar la dinámica de la vida urbana y la función central que cumplen en la vida social de los sujetos. El

diseño de ambas dimensiones se convierte en una estructura fundamentalmente heterogénea debido al uso y la práctica social que les asignamos. Sin embargo, el espacio posee una dinámica propia en la vida urbana, cuyo dinamismo se articula en un todo complejo que se proyecta no solo en la producción y reproducción de nuestros campos de socialización, o bien en la producción material y su proyección histórica, sino que también es una forma de expresión cultural, que norma y determina los ritmos de la vida cotidiana de los individuos. En esta dimensión espacial, se fija el tiempo como respuesta y resultado de un sistema de posición práctica y acuerdos entre sujetos que comparte el mismo espacio, de manera que es en estos campos donde el tiempo cumple las veces de un símbolo orientador que se halla relacionado en diferentes grados y niveles con la vida práctica del sujeto, en un *continuum* de involucramiento como símbolo orientador de las acciones del sujeto.

Desde estos campos, construimos nuestros contextos habituales y damos sentido, mediante la imagen y la palabra, a nuestra vida cotidiana y a los escenarios en los que nos desenvolvemos. De ahí que nada pase frente a nosotros sin que hagamos algún tipo de reflexión o expresión de sentimiento, ya que siempre estamos significando las formas de las que nos apropiamos o articulamos una acción o una cosa con la otra. El espacio es un contenedor infranqueable de nuestra vida cotidiana, en él se articulan, de manera compleja, todo tipo de sistemas de acciones y de objetos que configuran nuestras percepciones, sentimientos y emociones. Así, la tragedia, la angustia, la espera, el miedo, la alegría y la desesperación tienden a ser forjados desde los contrastes de nuestros propios contextos y se exhiben simbólicamente, dependiendo de nuestras trayectorias y del uso cultural y social que damos al tiempo.

En este sentido, el autoconfinamiento provocado por la crisis sanitaria de la COVID-19 ha introducido un reacomodo en la lógica de concebir el tiempo social e individual, así como en la lógica del espacio público e individual; primero, porque está asfixiando la economía de muchos, como resultado de una crisis económica global, y, segundo, por la dinámica de desaceleración provocada en nuestras actividades cotidianas. Son, digámoslo así, dos condiciones de emergencia que han constituido una base de subjetividad anclada en una lógica del miedo,

que nos coloca a todos como víctimas, ya sea por el miedo al contagio, al *otro*, al futuro o a la muerte. Miedo a una vida sin sentido y significada por la distancia, el cubre bocas, el control de temperatura y el gel en las manos, que parece tener una suerte de componente social integrada por la esperanza de un regreso a la vorágine de años atrás y la esperanza de una vacuna contra ese miedo presente.

El miedo es una variable fundamental para poder comprender cómo la concepción que se tiene del tiempo y el espacio repercute en este complejo proceso social del confinamiento. Se vuelve un eje de movilización, en torno al cual la proximidad entre los sujetos, el tiempo y el espacio se articula en una estructura homogénea que los obliga a experimentar condiciones extremas de sentimientos y significados diferentes, de la experiencia en el encierro de los hogares. En este sentido, el espacio y el tiempo son llevados subjetivamente al extremo, al ser experimentados como un desencanto producido tanto por las desigualdades sociales como por las espaciales, la cuales se superponen hoy por una desigualdad temporal entre quienes ahorran tiempo para sí mismos y quienes, por el contrario, ven que sus ritmos se aceleran bajo la doble presión de los niños en casa, el trabajo, el aburrimiento, el desencanto de las relaciones amorosas y el tiempo muerto (Mella, 2020).

A muchos individuos, el confinamiento los ha forzado a una resignificación en el uso de sus propios espacios y en la perspectiva de la noción del tiempo, e, incluso, ha reacondicionado los hábitos alimenticios, las rutinas de descanso, la vida íntima y la relación interhumana entre los integrantes de una familia. La cotidianidad del confinamiento ha forzado la reconstrucción de los afectos y los sentimientos, así como la intervención del espacio mediante la experiencia rutinaria de la proximidad en la que se involucran los integrantes de muchos hogares. En este sentido, la experiencia de vivir el autoconfinamiento implica no solo pensar las relaciones sociales entre individuos, sino pensar en un sentido muchos más amplio que abarque la idea del otro, pero involucrando aquello no tangible que forma parte de su condición de vida y de su mundo simbólico. Esto únicamente es posible indentificarlo en el discurso para hacer visible tanto lo afectivo como lo no expresado, y así poder determinar sus acciones y construcciones del mundo social (Schutz, 2001).

De esta manera, tanto la idea del tiempo como la del espacio están presentes en toda acción de la vida cotidiana de los sujetos. Por eso, cualquier interpretación de estas dos ideas o dimensiones se encuentra asociada no solo a un problema de distribución u ordenamiento de los espacios, por el contrario, está asociada de manera unilateral al tema de la percepción, debido a que el sujeto construye el espacio en función de su apropiación y práctica, al igual que la significación de un tiempo vivido y marcado por la proximidad y por las designaciones que el sujeto hace en su práctica misma. Por ejemplo, el espacio se dimensiona temporalmente según nos relacionamos con los otros en el marco de la división del trabajo y de la estructura social y cognitiva de cada sujeto.

En este sentido, debemos subrayar qué entendemos por percepción: aquella idea elaborada como resultado de la observación e interacción que los sujetos construyen, derivada de una acción, un acontecimiento o un fenómeno específico que desencadena sensaciones. Algo así como aquello a lo que Alfred Schutz (2001) refiere en términos de sensaciones provocadas por el sentido común, y que tienden a ser interpretadas desde la experiencia personal, los valores, la creencia y la historia biográfica del sujeto. Por esta razón, sostenemos la idea de que todo tiempo no es otra cosa sino un espacio narrado, mientras que el espacio es, simplemente, la expresión de una narración de relaciones sociales contenidas en un marco de proximidad cotidiana.

Frente a lo dicho anteriormente, la pregunta inicial sería: ¿qué importancia adquieren el tiempo y el espacio en el marco del confinamiento provocado por la contingencia sanitaria de la COVID-19? Para ello, diremos que el tiempo, desde una perspectiva sociológico, según Elias, es el resultado de las relaciones sociales contenidas en un espacio, donde el tiempo es concebido como algo fuera de nosotros, que se mide, se valora, se vive y se objetiva en prácticas y acciones contenidas en la vida cotidiana de los individuos. En consecuencia, es socialmente un símbolo, que cumple funciones orientadoras y de control social; es, pues, digámoslo así, un producto social de la creación humana institucionalizada (Hernández, 2014).

De ahí que Elias (1989) no dudó en subrayar que, desde René Descartes hasta Immanuel Kant, el tiempo como dimensión se ha

superpuesto como una forma de vinculación a las acciones o acontecimientos que marcan la experiencia de la vida humana, y es a partir del vínculo con un sinfín de acontecimientos vividos y los nexos con el espacio y su naturaleza que se forma una percepción de esta dimensión, algo así como una suerte de visión integradora que relaciona nuestros entornos en una temporalidad unificadora de tareas sociales; por ejemplo, el tiempo dedicado al trabajo, la escuela, la casa, la diversión, el descanso o la ingesta de alimentos. Todos, bajo el hilo ordenador de un complejo proceso transversal inducido por un modo colectivo de desarrollo de un estilo de vida.

Esta compleja mirada transversal del tiempo y el espacio se ha reconfigurado en el marco de la interrelación forzada del confinamiento, cuyos efectos han producido algunas alteraciones en cuanto a su percepción. Los resultados han sido devastadores para algunos; para otros, un aprendizaje de adaptación. Por ejemplo, algunos sujetos, cuya dinámica era salir de su casa desde las cinco o seis de la mañana para llegar a sus centros de trabajo y regresar al filo de las ocho o diez de la noche, se encuentran ante la difícil tarea de adaptar a la «nueva normalidad» sus hábitos. Además, el hecho de trabajar desde su casa no solo ha implicado organizar y ajustar sus tiempos para el trabajo o la escuela, también conlleva establecer nuevos vínculos entre las dinámicas de los integrantes de una familia, así como asumir un cambio de rol en la familia y una ruptura en la dinámica de la organización de los espacios de socialización.

Esta dinámica ha sometido a los integrantes de las familias a una hipercondición de convivencia. Ello presupone, por un lado, un proceso adaptativo y de reaprendizaje en compañía de los hijos y la pareja, así como de tareas del hogar, de las que muchos estaban completamente alejados. Por el otro, aparece una mirada basada en aquellos efectos que cobran visibilidad como resultado de la hiperconvivencia, es decir, un ambiente saturado por la interrelación humana, cuyos puntos de vista se intensifican en función de las restricciones del uso y disposición del espacio y del número de integrantes que interactúan; por ejemplo, los espacios se restringen al ser convertidos en oficinas y aulas provisionales, son espacios privados e íntimos que antes estaban destinados particularmente a los vínculos entre los integrantes de la familia y hoy son visibles.

Se trata de espacios que colapsan unidimensionalmente e irrumpen en la interpretación del sentido del tiempo como consecuencia del frenético ritmo al que estábamos acostumbrados, particularmente, en las zonas urbanas. Un ritmo cuya dinámica nos ha hecho presas del trabajo. Somos, como dicen Luciana Espinosa *et al.* (2018), animales complacientes con la imagen de un mundo vacío, cuya creación es la experiencia de la saturación propia, vinculada subjetivamente a la idea de una libertad de acción, que muchas veces se presenta como una libertad sin límites para consumir y en condiciones imprecisas para trabajar, pero que es interpretada como una forma sistemática de exigencia para uno mismo, desde la productividad del poder como una gran oportunidad para ser rentables y redituables. Como dice Han (2012), se trata de la expresión de una positividad marcada por el poder disuelto en un consentimiento simbólico, que no actúa hacia afuera como la violencia extrema o la libertad, sino más bien en un repliegue del propio poder sobre sí mismo, cuyo basamento se encuentra ligado al sentido del hábito y las costumbres cotidianas que hacen operar, en una suerte de narración simbólica, lo que se percibe, se representa y garantiza la continuidad del sentido de un poder que alcanza su mayor eficiencia y estabilidad en la repetición, en el vacío y en la distorsión del tiempo. Un poder que hace transparente y envuelve tanto el espacio como el tiempo, en un sentido simbólico de poder que va más allá de sí mismo (Espinosa *et al.*, 2018).

LA DISTORSIÓN DEL TIEMPO

Decía San Agustín que la forma en la que uno vive y organiza la vida cotidiana está siempre sujeta a una dinámica temporal impuesta por los individuos. En este sentido, subrayaba que no hay nada temporalmente anterior al tiempo; el tiempo solo es presente y, como presente, se consume. En consecuencia, el tiempo no puede ser ni largo ni corto, pero sí podemos medirlo por intervalos, lo que explicaría por qué en algunos casos es posible afirmar que se pierde el control del tiempo (Suter, s.f.). En otros, cada grupo social, colectivo o sociedad impondrá su propia dinámica de usar, vivir e interpretar el tiempo.

Frente a este contexto, la idea de reinterpretar el tiempo es algo que trasciende y se confronta con el espacio al ser resignificado algunas veces como hostil, al ser medido por el conflicto y la violencia desencadenada por la saturación de la interacción humana, motivada por la espera, el encierro y el sin sentido. Se trata de una experiencia sensorial que produce una ruptura con los tiempos sociales aparejados a la vorágine cotidiana y que produce asombro y confusión, creando cognitivamente una explicación plausible del sinsentido, de la pérdida y del vacío.

Esta pérdida del control del tiempo se debe a la imagen que uno construye de la rutina en nuestras prácticas cotidianas, es, pues, una imagen del control del tiempo que proviene de la conexión con las tareas que están presentes en el tiempo fundado por la evocación recurrente de nuestras acciones, representaciones y valoraciones de los espacios adscritos a nuestra práctica social.

Desde esta perspectiva, efectivamente se puede reconocer que el tiempo está constituido por un conjunto de prácticas y comportamientos que corresponden con las estructuras sociales, es decir, que obedecen a lo que Pierre Bourdieu definía como *habitus*. En esta construcción, las emociones y los sentimientos no son la causa única de una visión extrema que cada sujeto tiene del tiempo; por el contrario, son justamente la instalación de estructuras sociales expresadas culturalmente como una representación, que se empatan con la experiencia de cada sujeto en la práctica de la lógica de las condiciones del trabajo y del tiempo social.

Estas rupturas, en la lógica de la organización tiempo-espacio, son las que provocan una visión diferenciada y distorsionada del tiempo. Además, la reconstrucción de la visión del tiempo también se encuentra asociada a los escenarios del espacio privado y público que, en conjunto, se distorsionan tanto de manera objetiva como subjetiva. Es decir, el tiempo parece acelerado para unos, para otros de ruptura y otros más lo vinculan a un tiempo vacío, sin sentido, un tiempo perdido. De ahí que Elías sostenga que los hombres no son individuos aislados de su contexto, ni entes ajenos a la sociedad, ni independientes entre ellos. Por el contrario, se encuentran ligados por medio de cadenas invisibles que forman la verdadera urdimbre social (Béjar, 1991).

Este vínculo social se expresa de manera abierta en la noción de pérdida del tiempo, así lo hemos podido constatar mediante los datos obtenidos en las encuestas aplicadas; por ejemplo, 62 % de los encuestados perciben una aceleración, dilatación o pérdida en el control del tiempo.

En estos casos, podemos decir que el fenómeno de la aceleración, desaceleración o distorsión del tiempo social se encuentra asociado a otros fenómenos importantes de la estructura social, cultural y política. El primero obedece al rol social de los sujetos. Ello implica una diferenciación del uso del espacio, no solo social, sino material. Esta condición se afirma como una de las causas más profundas que intervienen en la experiencia de concebir la relación espacio-tiempo desde un contexto individual, el cual se acentúa según la linealidad de la práctica en la experiencia vivida; así, el espacio se inscribe, de manera directa, en la percepción del tiempo, al igual que la condición cognitiva de cada sujeto. Por ejemplo, según los datos obtenidos en las encuestas aplicadas, 40.2 % de profesionistas reconocieron tener problemas en distorsión del tiempo, seguido de 20.5 % de empleado y 39.3 % de estudiantes.

Como se puede advertir, los contextos particulares son algo así como una confesión impersonal, a la distancia y en el silencio, desde donde se muestran implícitamente las valoraciones individuales que se construyen del espacio y el significado social en cada una de las construcciones objetivas y subjetivas que se hacen del tiempo y de la relación con el espacio. Particularmente, la importancia está en observar cómo los empleados, estudiantes y profesionistas son los que tienen mayores sanaciones de distorsión del tiempo.

En el plano de estas sensaciones, se encuentran inmersas estructuras sociales bajo las cuales se crean expectativas y sentimientos respecto a la vida en el confinamiento. Como consecuencia de permanecer casi un año en sus casas, se observa una relacionalidad con el espacio físico, social, cultural y económico, que se manifiesta por el proceso de intersubjetividad expresado por el *habitus* y las relaciones jerárquicas, diferenciadas por el mundo del trabajo, la producción económica y las estructuras del mundo social, las cuales se hacen presentes tanto en los sistemas cognitivos como en las prácticas enmarcadas por el *habitus* y la habitabilidad, que vinculan y se reflejan en las relaciones intrahumanas.

Así, en el marco de una condición que ha producido angustia, vacío y miedo, irrumpen estas prácticas que sometían el correr del tiempo social a un ritmo intenso. Nos referimos al tiempo de la lógica del trabajo; un tiempo al que nos sometemos placenteramente y nos esclaviza a los horarios, debido a que estos definen nuestras acciones y el ritmo cultural de nuestras vidas. Es una idea que impone la creencia de que todo individuo que no se ocupa en algo productivo, en algo que genere ganancia, que produzca plusvalía, es un individuo que pierde su tiempo y su seguridad para autorealizarse.

Se trata de una idea que se entreteteje simbólicamente con la imagen del tiempo muerto, vacío, un tiempo sin sentido y sin ningún provecho. Perder el tiempo es perder una parte valiosa de nuestras vidas. De ahí que la pandemia no solo nos ha producido miedo por la condición de vulnerabilidad, sino que nos da miedo perder el tiempo porque eso equivaldría a desperdiciar nuestras vidas inútilmente. Por esta razón, Carl Honoré (2006) dice que hoy de lo que se trata es de hacerlo todo rápido porque existe poco tiempo para ser rentable, para lograr el éxito. Se trata de una aceleración del tiempo marcada por la exigencia de muchas cosas que están pendientes y que nos fuerzan a una impresión de un tiempo limitado, escaso y valioso que no se puede perder. Muchos perciben que tras el confinamiento el tiempo se ha compactado y los días se aprecian tan cortos que, incluso, se requiere de un día de 48 horas para poder vivir conforme lo exige una sociedad acelerada que nos reclama el máximo rendimiento en el menor tiempo posible.

En este sentido, 59.9 % de nuestros encuestados afirmaron que haber perdido el control de su tiempo les produce angustia, cansancio, depresión, aburrimiento y ansiedad, entre otras manifestaciones. Como se observa, se trata de un tiempo fuera, no significativo para muchos de ellos y, como bien subraya Han (2020), se alude a un tiempo que perdió su valor narrativo, ya que el trabajo es tiempo y ritmo de vida, cultura y limitación, de ahí que este sea visto como un eje normativo de alto valor en la vida cotidiana de los sujetos porque marca relacionamente nuestras interacciones con los espacios de socialización y las valoraciones de asociación que hacemos con los otros.

En consecuencia, cuando el tiempo que se hace difuso o se borra, con él desaparece la sensación de certeza anclada en las rutinas cotidianas. Por lo tanto, se rompe la monotonía de la repetición de esas

acciones cotidianas del mundo y se borran las costumbres como consecuencia de la aceleración del tiempo, que se intensifica conforme a la frecuencia de interacciones cotidianas y disminuye conforme baja el número de interacciones. De esta manera, el confinamiento aceleró o disminuyó la percepción en la velocidad del tiempo; primero, como resultado de la intensificación o distanciamiento de las interacciones; después, como efecto de la dinámica cotidiana a la que estaban sometidos los individuos en el tren de su vida común.

Esta nueva lógica y condición de temporalidad, sumada a las nuevas condiciones de interrelaciones humanas, provocaron en los individuos alteraciones que se expresan en la dinámica de sueño y en el consumo de alimentos, así lo hemos podido observar en nuestros encuestados. Por ejemplo, del universo de 553 encuestas, 25.4 % afirmó sentirse deprimido, 16.1 % angustiado y 12.2 % con alteraciones en el ritmo del consumo de sus alimentos. Por otro lado, 27.1 % expresó sentirse aburrido y 19.2 % ansioso.

El conjunto de estas alteraciones se inscribe en el marco de una experiencia de sentido que reordena el mismo sentido del tiempo, al ser interpretado como un tiempo libre o de ocio por muchos sujetos. La paradoja de esta experiencia es que es vista como una contraexperiencia que provoca horror como resultado de la creciente presión por aportar rendimiento, en vez de ser pensado como una pausa para descansar y planificar el proyecto de vida. Este sin sentido, es visto así porque el único referente con el que cuentan los sujetos en nuestras sociedades modernas lo constituye el narcisismo y la dinámica del rendimiento dominado por la libido del yo. De esta manera, la significación del rendimiento simboliza una íntima conexión entre el individuo, el progreso personal, el poder y el éxito, al producir un mayor aporte para el sujeto y ego personal. Sin embargo, el individuo termina destrozado por la fatal acumulación de la libido del yo y su explotación voluntaria y apasionada a sí mismo, hasta quedar destrozado por la depresión, el aburrimiento, la angustia, el cansancio, la tristeza y la depresión, al experimentar imaginariamente el vacío del tiempo y la alteración de sus hábitos cotidianos que desaparecen como resultado de una sensación de ocio que gira en torno a sí mismo (Han, 2020).

Desde esta perspectiva, podemos decir que, en nuestra investigación, 80.9 % de los encuestados afirma haber perdido el ritmo de su

vida cotidiana tras el confinamiento y 46.8 % ha confundido, por momentos, la noción del día que transcurre. Además, 58.7 % perdió el ritmo del consumo en sus alimentos y a 34.5 % se le alteró la rutina de sueño. Esto implica un sentido de fugacidad y ausencia en el ritmo del tiempo, porque, como bien dice Han (2015), para muchos de estos encuestados cada instante es igual al otro, no tienen claro cuál es el ritmo ni el rumbo de su vida en este tiempo de encierro; por el contrario, como se aprecia, el tiempo es efímero y fugaz desde su percepción.

Este desplazamiento en la idea del tiempo obedece a las condiciones formales de exigencia del modelo de producción que exige trabajar con rapidez para poder cumplir con el trabajo, la escuela, la oficina y la casa. Se trata, dice Han, de una aceleración cuya velocidad presupone la tiranía de un tiempo sin tiempo, que forma parte de la condición de la vida moderna, donde el tiempo vital coincide, por completo, con el tiempo laboral. De ahí que la vida misma se vuelva fugaz desde el momento que se encuentra dominada por la producción. Se trata de una vida pobre y atrapada en la supervivencia (Han, 2020).

De este modo, la coincidencia con la idea del tiempo productivo, sumado a la horizontalidad del espacio de la cotidianidad doméstica y los complejos procesos de interacción humana, se empata con las estructuras y la distribución de las configuraciones espaciales, materiales o simbólicas, que dan sentido al mundo social que vivimos (Giraldo, 2003), permitiendo los espacios como un lugar asfixiante desorganizado e invadido por el conflicto, que se mezcla con la sincronía del tiempo vacío, la desesperación, frustración, enojo y miedo.

Aquí, la experiencia del tiempo y su relación con el espacio es importante, debido a que se constituye en un elemento clave para entender el juego continuo de la integración al mundo globalizado de la producción, el tiempo como un símbolo y producto social de involucramiento, que exige autocontrol y distanciamiento respecto a tareas y acciones que son poco visibles por los controles que nosotros mismos autoimponemos como resultado del autorendimiento. De tal suerte que el rechazo al tiempo de ocio, al tiempo muerto, se intensifica cuando nuestros tiempos son homogéneos, lineales. Es decir, en el cautiverio, el tiempo se prolonga como resultado de la homogeneidad de nuestros espacios, pero cuando estos espacios se saturan, material y simbólicamente –como resultado de la interacción

humana— el tiempo y el espacio se expresan en la asfixia, el conflicto y en un conjunto de alteraciones somatizadas.

Por esta razón, Han (2012) sostiene que somos el resultado de una sociedad a la que nos han borrado los límites y la tolerancia, al inducirnos a una autodisciplina de la exigencia personal y de las multitareas. La sociedad globalizada nos encerró en la hiperactividad; nos hicimos esclavos de la productividad y del tiempo productivo. Esta es la razón por la que hoy somos intolerantes al vacío, al ocio, al tiempo muerto, al aburrimiento, a la compañía, a la saturación. Por eso, ahora, para muchos, no existe la posibilidad de detenerse, solo tenemos tiempo para las actividades de nuestro trabajo; es un tiempo de enojos circunstanciales y no de rabia, como subraya Han (2012), dado que la rabia implica detenerse, analizar y producir cambios. Sin embargo, actualmente, no buscamos cambios, lo que buscamos paradójicamente es ser diferentes dentro de lo homogéneo, estar solos en el centro de lo colectivo y permanecer en silencio bajo el bullicio de lo cotidiano.

Dice Han (2012) que vivimos en una sociedad del rendimiento, sin pausas y de un sometimiento al trabajo constante y al tiempo útil, de eficiencia y eficacia que nos permita tener éxito, reconocimiento y ser único entre todos los iguales. Se trata de una sociedad que hoy produce en los sujetos un agotamiento excesivo que requiere de sobreestímulos para poder continuar sobreviviendo; de ahí que el consumo excesivo de las series de Netflix, Cablevisión, Prime Video y las redes sea una muestra clara de la saturación y la negatividad como expresión de una sociedad del dopaje.

De esta manera, la aceleración y desproporción del tiempo se ha vuelto una forma común en la vida social de los sujetos, de tal forma que las experiencias que, en principio, se muestran como un sufrimiento, una vez que son controladas por el individuo y forman parte del comportamiento cotidiano, se reinterpretan y adquieren un sentido diferente. Por ejemplo, conforme pasan la espera en el confinamiento, estos dejan de ser pensados como días de descanso o días extraordinarios, para volverse, paso a paso, días ordinarios de trabajo multiplicado, saturado por las actividades realizadas desde las casas, de tal manera que el tiempo se acelera y, después de algunas semanas y meses de encierro, es visto subjetivamente como un tiempo corto, condensado que para muchos pasa volando. Es decir, el tiempo en el espacio privado es aprovechado al máximo, bajo la lógica de seguir siendo productivo,

pero, ahora, es desde la virtualidad que el tiempo retoma su ritmo y se compacta frente a las pantallas de las computadoras.

Por ejemplo, los datos arrojados por las encuestas aplicadas señalan que 42.68 % destina entre 10 y 12 horas de tiempo al trabajo, seguido por 34.51 % de aquellos que se concentran en sus actividades escolares, Mientras que 32.8 % destina entre 3 y 6 horas a la limpieza de su hogar y solo 5.93 % afirmo que dedica entre 2 y 4 horas al ocio.

Como se observa, más allá de las implicaciones que ha traído a nuestras vidas el confinamiento, la idea de vivir vertiginosamente bajo el sentido de la utilidad del tiempo y el rendimiento continúa como una constante, pero apoyada en las pantallas de nuestras computadoras, teléfonos celulares o televisores, desde donde se signa la individualidad y la dimensión de nuestras relaciones sociales.

En este contexto de confinamiento, la importancia de las redes sociales y el uso de internet nos han servido para afinar nuestras huellas personales, por un lado, exponiendo nuestra vida privada a una vida pública, mediante el uso de las videoconferencias. Por el otro, nos ayudó a mostrar el espacio digital como una comunicación transparente que se aleja de lo común para situarse en un plano de lo prioritariamente visible y transparente que motivó la reconstrucción de los lazos de socialidad presencial, al potenciar la omnipresencia digital como expresión de un dispositivo que no solo da soporte a la identidad comunitaria de la convivencia familiar, sino que también es expresión de nuevas formas de utilidad social y rendimiento.

El tiempo, entonces, se ha dislocado como resultado de las emociones y la percepción de una distorsión en el apresuramiento o lentitud de la vida social. El encierro y las constantes noticias de la pandemia son estresantes y producen ansiedad, enojo, depresión y angustia debido a las imágenes difundidas por las estadísticas que publican sistemáticamente el número de muertos y contagiados. Son imágenes que producen una idea dicotomizada del tiempo, la cual se reconstruye cotidianamente por la información difundida en los medios de comunicación y en las redes sociales.

La información que es difundida por los medios de comunicación y el tiempo que pasan los individuos utilizando las redes sociales y viendo TV alimentan la visión de un futuro incierto, caótico y devastado. Las tesis del fin del mundo, la invasión de extraterrestres, el terroris-

mo biológico, la presencia de plagas y las ideas de una vacuna que no protege nutren estas emociones de inestabilidad y modifican la visión que se tiene del tiempo en su narrativa, de ahí que el tiempo se vuelve un tormento gracias a su desdoblamiento y a su lentitud, tanto por el confinamiento como por las emociones somatizadas en la alteración del sueño, el consumo de los alimentos, ansiedad, angustia y el miedo, sumados a la idea de un tiempo vacío, sin un rumbo y sin un sentido de vida, donde un domingo es igual a un miércoles.

La fugacidad de cada instante y la ausencia de un ritmo en los días de encierro nos sitúa en nuevos escenarios, donde el tiempo tiene que ser releído y reinterpretado no solo por la desorientación causada por la angustia y el miedo al contagio, sino también por la pérdida del sentido en nuestra vida diaria, que nos tiene confundidos; primero, por lo prolongado del confinamiento y, después, por el miedo y el dolor de la pérdida tanto de los empleos como de los seres queridos, y también por la saturación de la convivencia, que se colapsa por los espacios y por el tiempo prolongado de interacción.

Sin embargo, Han sostiene que más allá de la visión devastadora promovida por la pandemia, hoy podríamos añadir un valor intrínseco a toda esta experiencia y pensar en este tiempo como una oportunidad para fortalecer la comunicación, un tiempo para meditar, pensar y reconstruir lo comunitario y fortalecer la identidad. Regresar y mirar el tiempo como un espacio para la meditación y el descanso, como lo propone Han (2020). Pero claro está que no hemos podido hacer frente al aburrimiento y la ansiedad, ni fortalecer la empatía y pensar en el bienestar común. La única experiencia que conocemos es aquella que implica presión, ajeteo, rendimiento; solo así percibimos el transcurrir del tiempo, un tiempo que se difumina tras la paradoja del tiempo del consumo y tiempo-trabajo, y del tiempo sin sentido frente a las redes sociales.

Al respecto, el encierro colapsó el tiempo tras la ausencia de proyección y movimiento. Es decir, en la linealidad cotidiana del encierro, el tiempo se fracturó como resultado de la homogeneidad del espacio, produciendo una imagen de repetición o de espejo que hace que cualquier día sea igual a otro.

De esta manera, el tiempo se concibe como algo perdido y fugaz, que es contenido por el uso de las redes sociales como única recompensa y única posibilidad de mantenerse ligado a un estilo de vida diferente

al que nos ha sometido el confinamiento. Por ejemplo, nuestros encuestados destinan mucho tiempo a las redes sociales, es decir, como una suerte de relación con el tiempo que permite fugazmente una salida no física del encierro y borra las fronteras y los límites espaciales impuestos por la crisis de la pandemia. Por ejemplo, en promedio, nuestros encuestados afirmaron tener registro en dos o tres redes sociales y usarlas entre tres horas y media y cuatro al día.

LA ESPERA Y EL CONSUMO DEL TIEMPO

La incertidumbre de no poder hacer planes certeros a mediano o largo plazo es, sin duda, otro de los efectos asociados a la relación con el tiempo en el confinamiento, ya que la espera produce estrés, ansiedad, angustia, miedo y expectativa de vacío. Son, digamos así, condiciones que no solo afectan la salud del sujeto, sino también, como hemos subrayado, la condición económica y cultural de los grupos sociales; por ejemplo, el cierre de los templos, la suspensión de eventos de tradición religiosa que culturalmente son de importancia para nuestro pueblo, como los sepelios o la Pasión de Cristo.

En consecuencia, la espera implica el consumo del tiempo, justo lo que ha provocado el fenómeno sanitario en la vida social de los sujetos. Sin embargo, la espera tiene varias implicaciones en la vida social; por ejemplo, cuando hablamos de la espera en prisión, nuestro sistema perceptivo y cognitivo lo construye desde el proceso mismo del castigo. En el caso de la espera como resultado del confinamiento, es sistematizada y significada desde nuestros entornos, es decir, desde nuestras rutinas y nuestros espacios, según nuestra experiencia y procesos de desarrollo social. Pero independientemente del contexto, el común denominador de la espera es el tiempo desdoblado, un tiempo que se prolonga y se objetiva en la tolerancia, la «paciencia». Aquí no importa cuál es el lugar, si es la prisión o una fila para entrar al banco, al supermercado o el confinamiento en nuestras casas⁵⁹.

⁵⁹ El *Diccionario de la Lengua Española* nos dice que la palabra *paciencia* proviene de raíz latina y se define como «la capacidad de padecer o soportar algo sin alterarse», es *pati*: «sufrir, soportar» (RAE, s.f., definición 1).

Lo cierto es que la espera, durante el confinamiento y desde nuestras casas, adquiere otras dimensiones. Como hemos señalado, algunas son expresadas en alteraciones somatizadas, otras, en la alteración del tiempo. Mientras que, en el caso de la prisión, la espera forma parte de un dispositivo de control cuyo objetivo es el castigo, en el confinamiento, la espera se encuentra sujeta a la expectativa del temor y el fin de la pandemia. Como podemos apreciar, la espera se subordina, por un lado, a permanecer libre del contagio y, por el otro, a vencer el aburrimiento, el tedio, con la esperanza de regresar a la vida cotidiana de cada uno para liberarnos del conflicto o de todo aquello que no nos gusta, que nos cansa, que agobia, y volver a la dinámica del ajetreo impuesto por la impronta del tiempo social de la productividad, el rendimiento y el consumo. Así, la espera se vuelve un tiempo infinito que produce sufrimiento debido a la incertidumbre de no saber cuándo terminará el confinamiento, cuándo se tendrá la cura, de no tener certeza en nuestras vidas.

Estamos acostumbrados a ver el tiempo como una inversión, ya lo decía Han, pero la espera toma su tiempo y ese tiempo desespera y confunde a los sujetos al producir comportamientos y emociones que están relacionadas directamente con las formas de concebir el poder y su relación con el espacio y el tiempo. Es algo así como lo que Han (2012) insistía en subrayar, la tesis de Foucault de la biopolítica, cuando insistía en enfatizar que existe una estrecha, tenue y difusa relación entre el poder y su capacidad para controlar y administrar el tiempo, en paralelo a la vida cotidiana de los sujetos. Desde esta idea, podemos explicar por qué los encuestados sufren angustia, miedo y alteración de la percepción del tiempo, junto a la obsesiva idea de mantenerse informados de la evolución y control de la pandemia. Por ejemplo, un alto porcentaje de los datos obtenidos por los encuestados muestran su interés constante por permanecer informados con el propósito de prevenir el contagio.

Aquí, el sentido de estar enterados cotidianamente de la evolución estadística de la pandemia –aun cuando no se tengan los datos reales de lo que sucede objetivamente– cumple las veces de una catarsis, porque el simple acto de informarse cotidianamente a la misma hora y por cadena nacional somete a los sujetos a una condición que produce, por un lado, una suerte de liberación o autoinmunidad, y, por

el otro lado, se provoca angustia, miedo y desesperación, que autoimponen el confinamiento y doblegan la voluntad individual bajo la idea de una protección para todos: «Quédate en casa, así nos protegemos todos». De esta manera, aun cuando puede sonar un tanto fatalista, sin duda, podemos verlo como una forma de control, algo así como un nuevo panóptico en el que todos queremos permanecer. Así lo expresó 89.9 % de nuestros encuestados cuando se les preguntó si seguían cotidianamente la evolución de los registros y noticias de COVID-19.

Para otros grupos sociales, cuyas condiciones económicas son menos favorables, el tiempo dislocado por el confinamiento imprime una connotación diferente de la espera y el cansancio provocado por el retraimiento de la economía y las condiciones de salud. En estos grupos, la espera de este tiempo prolongado se expresa figurativamente desde la narrativa de un discurso diferente, que no encuentra justificación alguna, ya que la necesidad y la supervivencia se convierten en un mediador, entre la espera, el contagio y la supervivencia.

FAMILIA, TIEMPO Y CONFLICTO

La pandemia, sin duda, ha contribuido a pensar nuevas formas de concebir el mundo social, pero el encierro, indudablemente, nos ha forjado una perspectiva de nuestros comportamientos que, para muchos, era desconocida. El autoencierro ha mostrado aspectos imperceptibles de la interacción de la vida cotidiana entre los integrantes de las familias. Aquí, el tiempo ha desempeñado una función relevante para vivir experiencias que no se habían experimentado, debido a que para muchos de los integrantes de las familias transcurría su tiempo en diferentes espacios, como resultados de sus actividades: el trabajo, la escuela, el ejercicio, las actividades de ocio, las compras, etc. En su mayoría, los integrantes de las familias pasaban muchas horas fuera de los hogares y había poco tiempo de interacción entre sus integrantes.

El conflicto y las crisis que se viven en los hogares son también una fuente que alimenta la percepción del tiempo, debido a que parten, en algunos casos, de experiencias difíciles. En otros casos, son el resultado de una reorganización de los integrantes de las familias, de-

bido a múltiples eventos. Sin embargo, en el caso del confinamiento, el conflicto es una variable que reconstruye la visión del tiempo porque es resultado de la tensión producida por la interacción forzada entre los integrantes de las familias, resultado, en muchos casos, del distanciamiento motivado por el tiempo que permanecen fuera de los hogares, el cual es atribuido al trayecto de la casa al trabajo y viceversa; es un tiempo concedido esencialmente a los traslados cotidianos de un lugar a otro: de la casa a la escuela, al trabajo, o para realizar compras.

Sin embargo, la suspensión de actividades escolares durante el confinamiento en todos los niveles, el cierre de plazas comerciales, cines, centros deportivos, restaurantes y centros de diversión no solo produjo pánico y silencio en la población, también provocó una suerte de parálisis al crear una crisis en la relación de cientos de familias que se quedaron encerradas y forzadas a un contacto social, al que comúnmente no se estaba acostumbrado, aun cuando se vive en un círculo familiar. Las consecuencias no han sido iguales para todos; en algunos casos, la pandemia nos muestra que el tiempo debilita y muestra la fragilidad de unos y lo peor de otros, así lo revelan algunos de los comentarios obtenidos de algunas encuestas.

[E]l problema comenzó porque desde temprano me la pasaba viendo videos en mi teléfono, mi papá se molestó porque no podía enviar unas cosas de su trabajo... De repente entró a mi cuarto y me quiso quitar el teléfono, pero yo no me dejé. Me comenzó a gritar de groserías y me pegaba en la espalda. Entraron mis hermanos y mi mamá, y comenzaron a discutir. Se salió y ellos comenzaron a decirse de cosas; él le pegó a mi mamá y, después de un rato, cuando salimos del cuarto, vimos que estaba poniendo unas cosas en una mochila, se salió y no ha regresado. Me siento muy mal porque yo provoqué este problema. Escucho cómo, por momentos, mi mamá se la pasa llorando [Comentario en encuesta 146].

Como se observa, la parte oscura de la convivencia forzada, en algunos casos, aísla, individualiza y rompe los sentimientos y lazos de grupalidad al concebir el tiempo como un castigo que tenían por deteriorar la socialidad de los integrantes de la familia.

[E]l día parece interminable, los niños se la pasan gritando y haciendo maldades, no puedo dormir y mi esposa todo el tiempo está enojada [...] no me gusta estar mucho en mi casa, prefiero irme a trabajar, pero hoy no puedo salir de mi casa. Lo que más me disgusta es ver la cara de mi esposa y sus malos tratos, me enoja, me dan ganas de no sé qué cosa [Comentario en encuesta 513].

De esta manera, la experiencia del encierro ha transcurrido, digamos así, bajo la lógica de un tiempo suspendido por la espera prolongada que no solo ha producido una ruptura en la dinámica de percepción del tiempo, sino que también ha provocado un quiebre temporal en la vida de muchos sujetos gracias a la pérdida de su dinámica cotidiana. Mientras que obligó a muchas familias a establecer una proximidad a la que no estaban acostumbrados, a pesar de compartir el mismo espacio, sobre todo, cuando los espacios son reducidos. Las consecuencias no únicamente son las fricciones y enojos, por el contrario, son una oportunidad para que la violencia encuentre un camino para desplegarse.

Teníamos tiempo de no estar bien, el dinero no alcanza para nada y mi rutina y horario de trabajo no me dejan llegar temprano. Ahora, por el virus, me despidieron y la situación en la casa empeoró: me enojo de cualquier cosa y ella no entiende que no puedo hacer nada, ni salir; nadie te quiere dar trabajo. Ese día las niñas me pidieron que les comprara unas cosas de la tienda y les dije que no, que no me molestaran, pero ella me gritó y me dijo de cosas. La empujé y le dije que mejor limpiara la cocina, y me comenzó a empujar y a dar de patadas; yo también la empuje y se cayó, se pegó en la cabeza, pero con los gritos entró su mamá y su hermano, y me comenzaron a pegar. Todo se complicó. Antes, cada uno tenía su rutina y la llevábamos bien, solo espero que termine rápido esto para ir a buscar un trabajo y a dónde poder irme [Comentario en encuesta 334].

La presión de las condiciones económicas, la convivencia forzada y la percepción de un tiempo vacío, acumulado y sin sentido, para muchos de los encuestados, les ha producido angustia, ansiedad y conflicto, sobre todo, porque, en algunos casos –como se muestra en los

comentarios extraídos de las encuestas– han perdido la calle como un espacio de alivio, y el trabajo o la casa son el detonante del conflicto.

En consecuencia, se puede apreciar que la pandemia no solo rompió la dinámica de la percepción del tiempo, en muchos casos, también terminó de romper las débiles estructuras que sostenían a algunas familias. En todo caso, el encierro prolongado y la convivencia forzada no solo han hecho perder la brújula en la relación con nuestro tiempo, también han puesto de manifiesto sentimientos y emociones que hemos podido describir brevemente mediante la información obtenida de nuestros encuestados. Algunos, sin duda, son positivos y otros negativos, pero ambos nos llevan al redireccionamiento de estos sentimientos y de estas emociones; por ejemplo, la presión de la pérdida del empleo que, además de producir tristeza, rabia y frustración, desencadena miedo y enojo, emociones que nos llevan a expresar conductas disruptivas en nuestras prácticas cotidianas.

De ahí que la tensión producida por el confinamiento sanitario haya acentuado algunos conflictos en la familia, como lo hemos expresado. Esto se debió no solamente a la carga emocional que propició, sino también a la percepción del tiempo vacío que nos confunde y nos hunde en una espiral de presión, enojo y ansiedad, porque todo parece ser efímero y fugaz, pero, como dice Han (2015), el problema auténtico no está en la desaceleración del tiempo, sino en la ausencia del sostén del tiempo, un tiempo sin sentido, porque vivimos sin existencia social; estamos inconexos unos junto a otros.

La pérdida del sentido está provocada por la primacía de la actividad instrumental y productiva, basada en la racionalidad del trabajo retribuido. De ahí que, al pensar y ver el trabajo como única acción glorificadora y totalizante que anula cualquier otra forma de vida y todo aquello que no sea visto como una actividad o acto de trabajo retribuido, este quedará expulsado de nuestro mundo común y cotidiano; como dice Han (2015), el trabajo no nos hace libres, por el contrario, crea una nueva servidumbre.

En este sentido, las diferentes opiniones de la relación con el tiempo, durante este largo periodo de confinamiento, y sus efectos por el aislamiento físico y social han servido para exhibir la complejidad de la familia y para desgastar las relaciones sociales, un poco por el miedo al contagio, un poco más por la convivencia forzada y otro tanto por

el devenir económico de la familia y los conflictos que desencadena, de manera directa, en la relación con el otro, al delatar las rupturas preexistentes en la conflictividad desencadenada por los conflictos que se acentúan en las parejas y en la familia.

A MANERA DE EPÍLOGO

Hemos explorado tres dimensiones –el tiempo, el espacio y el confinamiento– y sus efectos en un análisis descriptivo del cual hemos hecho hallazgos importantes que nos muestran el impacto de la pandemia en la vida cotidiana de muchos mexicanos, sin dejar de lado que los datos siempre nos muestran una parte de la realidad que se vive; no obstante, podemos afirmar que los datos que hemos recuperado de las encuestas aplicadas nos describen cómo se vive el mundo interior de la cotidianidad en el encierro, tras casi un año de confinamiento.

Por lo tanto, podemos destacar que los datos obtenidos no solamente nos ayudan a construir cuestionamientos críticos, sino que nos facilitan demostrar que la experiencia cotidiana del confinamiento, si bien es toda por profundas diferencias en lo material, en lo social, en la parte subjetiva de construcción del mundo vivido y practicado, nos expone una vivencia minimizada que difícilmente rompe la lógica del orden cultural impuesto por la globalización del consumo, debido a que las conductas de los sujetos se mantienen guiadas por el impulso del individualismo y la violencia. Se trata de una amarga experiencia que nos debe servir para pensar la importancia del bien común y para resolver los viejos pendientes y construir un nuevo ciudadano consciente de la importancia de una cultura de la solidaridad en beneficio de todos.

Sin duda, con base en el trabajo empírico y los argumentos recuperados de los autores revisados, podemos afirmar que la experiencia del confinamiento no solo ha generado incertidumbre en muchos de nosotros, también ha favorecido espacios de aprendizajes distintos a los que uno pudiera imaginar. Por ejemplo, en el campo de las relaciones sociales, nos ha enfrentado a un reaprendizaje en las formas de convivencia, sobre todo, cuando los espacios se colapsan por el confinamiento y la rutina de lo cotidiano.

En este sentido, podemos señalar que, bajo la condición de confinamiento, los espacios se imponen desde una condición inherente a la rutina del trabajo y el rendimiento, y son resignificados por la espera que, a su vez, contribuye a construir una idea distorsionada de un tiempo que se impone como una realidad externa a nuestros espacios privados. Se trata de un gran abismo que fragmenta nuestros lazos de socialidad, desde una experiencia que ha producido diversos cambios en nuestras vidas, así como en la manera de pensar, ver el tiempo y el espacio.

Un tiempo abstracto, marcado por la lógica del rendimiento y del consumo, desde donde medimos e interpretamos el ritmo de nuestras vidas. Entre los hallazgos obtenidos, hemos podido observar, cómo la imagen del sistema económico permanece y se impone como una fuerza; no solo organiza la producción, sino, incluso, los sentimientos, las emociones y la ética de lo humano, de tal manera que la crisis de la visión del tiempo, a nivel individual, adquiere un carácter estructural que impacta en muchas familias, al haber obligado a reajustar sus interrelaciones y también sus condiciones económicas, y, en términos de salud, a recordar la vulnerabilidad de la naturaleza humana.

Finalmente, podemos subrayar que estos tiempos pandémicos nos plantean grandes ajustes tanto estructurales como subjetivos. En algunos casos, el impacto de dichos ajustes ha sido negativo gracias al confinamiento prolongado. Así lo demuestran las evidencias de los datos obtenidos por nuestra investigación, al reflejar una crisis atravesada por múltiples y complejos problemas sociales, que alimenta una mirada del tiempo distorsionado y se objetiva en sensaciones y emociones que alteran las condiciones de salud.

El efecto de esta distorsión tiene como marco tanto el espacio social como la práctica de los individuos. Su función en la vida cotidiana cumple una importante tarea diferenciadora, la cual se articula en la construcción de una visión de futuro, en la que la espera y la participación forzada de la interrelación humana promueven y fortalecen el aislamiento e individualismo, auspiciado por la proximidad colectiva de la integración virtual que brindan las redes sociales.

En consecuencia, las tensiones provocadas por la hiperinteracción social en espacios cerrados causa un desplazamiento en la percepción del tiempo, motivado por el desajuste en la práctica de los ritmos

sociales y por la visión de desdoblamiento prologado, así como por la homogeneidad de los espacios cotidianos. Bajo esta perspectiva, resulta claro que el problema de la percepción del tiempo y el espacio durante el confinamiento se constituye en una experiencia particular que se traduce en conductas tanto de ostracismo como de violencia, según los datos de nuestros encuestados.

Bibliografía

- BÉJAR, H. (1991). La sociología de Norbert Elias: las cadenas del miedo. *Dialnet*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=249405>
- BERTHELOT, J. M. (2003). *La construcción de la sociología*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BOUDON, R. (2007). ¿Qué teoría del comportamiento de las ciencias sociales? *RES*, (8). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4397005>
- BOURDIEU, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama editorial.
- ELIAS, N. (1989). *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ESPINOSA, L., B. Greco, A. P. Penschassadeh, Ma. C. Ruiz del Ferrier, S. Sferco. (2018). *¿Por qué (no) leer a Byung-Chul Han?* Argentina: Ubu Ediciones.
- GIRALDO, F. (2003). Un libro para el debate teórico en las ciencias sociales contemporáneas: Meditaciones pascalianas. *Revista Sociedad y Economía*, (4). <http://www.dotec-colombia.org/index.php/series/172-universidad-del-valle-cidse/revista-sociedad-y-economia-cidse/5484-un-libro-para-el-debate-teorico-en-las-ciencias-sociales-contemporaneas-meditaciones-pascalianas>
- GUZMÁN, K. (2021). México enfrentará la recuperación más larga y dolorosa en la historia: Banco Base. *Milenio*. <https://www.milenio.com/negocios/mexico-enfrentara-recuperacion-larga-dolorosa-historia>
- HAN, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio*. España: Herder.
- . (2015). *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. España: Herder.

- . (2020). *La desaparición de los rituales*. España: Herder.
- HERNÁNDEZ M. V. M (2014). El tiempo en la sociología de Norbert Elias. En *Tiempos de la creación y del pensamiento*. México: UACJ/UMSNH. https://www.academia.edu/18959787/El_tiempo_en_la_sociolog%C3%ADa_de_Norbert_Elias
- HERRERA, E. (2020). Por pandemia, Pobreza en México alcanzaría niveles de los 90: economista. *Milenio*. <https://www.milenio.com/negocios/covid-19-pobreza-alcanzaria-niveles-90-economista>
- HONORÉ, C. (2006). *Elogio de la lentitud. Un movimiento de alcance mundial cuestiona el culto a la velocidad*. Barcelona: RBA.
- MELLA, N. (2020). La perception du temps en confinement. *Sciences Humaines*. https://www.scienceshumaines.com/la-perception-du-temps-en-confinement_fr_42237.html
- MILENIO DIARIO. (19/02/2021). Emergencia Sanitaria. Pandemia covid-19. *Milenio Diario*. <https://servicios.epaper.milenio.com/api/v1/epaper/mil/Nacional/NAC/20210219/19-02-2021-Nac.pdf?download=true>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (RAE). (s.f.). Paciencia. En *Diccionario de la lengua española*. <https://dle.rae.es/paciencia>
- SCHUTZ, A. y Luckmann, T. (2001). *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- SUTER, R. (s.f.). El concepto del tiempo según Agustín, con algunos comentarios críticos de Wittgenstein. *Academia.edu*. https://www.academia.edu/24059210/EL_CONCEPTO_DEL_TIEMPO_SEGUN_SAN_AGUSTIN_C_O_N_ALGUNOS_COMENTARIOS_CRITICOS_DE_WITTTGENSTEIN

Autores

Dulce A. Martínez Noriega es profesora-investigadora de tiempo completo adscrita al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I y doctora en Sociología (UAM-A). Líneas de investigación: sociología de la música, sociología urbana, identidades emergentes, capitalismo cultural, juventud y redes sociales. Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales, autora de varios artículos y co-coordinadora y coautora del libro *Viralidad, política y estética de las imágenes digitales* (Gedisa-UAM-X, 2019).

Dona Arrieta Barraza es licenciada en Comunicación Social por la Universidad Autónoma Metropolitana, consultora y capacitadora para Organizaciones civiles dedicadas a la impartición de valores, empleabilidad juvenil, prevención del abuso sexual infantil y trata de personas. Se ha desempeñado como directora de Comunicación en organizaciones civiles dedicadas a la lucha contra la trata de personas. Ha contribuido, desde la comunicación estratégica, en el desarrollo de la campaña «Hoja en Blanco» en la que se invita a colaborar con Organizaciones civiles creadas para apoyar integralmente a víctimas de trata. En 2017 desarrolló el programa de coaching «Renueva» que ha sido impartido a sobrevivientes de trata de personas como la culminación del programa de atención de Fundación Camino a Casa y Comisión Unidos contra la Trata. Ha desarrollado proyectos humanitarios desde la televisión educativa por medio del ILCE, la radio por internet, la realización de mini series en Podcast y la impartición de webinars y conversatorios. Es vicepresidente en La Cátedra Itinerante de la Nueva Teoría Estratégica, comunidad iberoamericana de investigadores, académicos y expertos en comunicación estratégica, así como coordinadora de comunicación del Foro Iberoamericano sobre estrategias de Comunicación. Es colaboradora en *Razón y Palabra*.

Mar Juan Tortosa es doctora en Arte (*Cum Laude*, Premio Extraordinario) por la Universitat Politècnica de València residente en España. A lo largo de su trayectoria universitaria realizó estancias de investigación en Marruecos, Inglaterra y EEUU y ha recibido siete premios a mejor expediente universitario. Trabajo en grupos de investigación como Sinergies Lab del IVAM o Laboratorio de Creaciones Intermedia de la UPV e impartió cursos en asignaturas del Grado de Bellas Artes y de Diseño y Tecnologías Creativas de la UPV, en la EASD (València) y en Cranbrook Academy of Arts (EEUU). Sus estudios se han difundido en congresos y publicaciones a nivel nacional e internacional y sus obras se han expuesto en museos como el CCCC, IVAM, Disseny Hub en España, Museo de São Roque o MUDE de Portugal y en galerías como pazYcomedias (España) o The Morgue (Inglaterra).

Antonio Sustaita es doctor la Universidad Complutense de Madrid, especialidad Arte Contemporáneo. Profesor investigador de tiempo completo en el Departamento de Artes Visuales de la Universidad de Guanajuato. Poeta y artística visual. Miembro de CONACYT-SNI Nivel 1 desde 2016. Ha gozado de beca sabática CONACYT en el período agosto 2018-junio 2019. Miembro del Editorial Board del American Research Journal of History and Culture (ARJHC), miembro del Colegio Referees CSACA del Centro Studi Americanistici Circolo Amerindiano, Perugia, Italia. Más de 300 participaciones en congresos y coloquios nacionales e internacionales. Ha publicado varios libros sobre el tema del cuerpo en la cultura contemporánea y participado en obras colectivas en América y Europa.

Dora Elvira García es doctora en Filosofía. Ha sido profesora de varias universidades mexicanas y extranjeras como el Tecnológico de Monterrey, UNAM, Universidad Iberoamericana, Universidad Intercontinental, Universidad de Deusto, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad de Granada, Universidad Jaume I, Universidad del Comahue, Universidad del Salvador. Fue Decana de Investigación de la Escuela Nacional de Humanidades y Educación del Tecnológico de Monterrey desde 2014 hasta enero de 2021. Fundadora y directora por 15 años de la revista *En-claves del pensamiento* (2007-

2020), reconocida en índices prestigiados como el índice de Revistas de CONACYT, nivel internacional y SCOPUS. Es coordinadora de la Cátedra UNESCO: «Ética, cultura de paz y Derechos Humanos». Es autora y coordinadora de varios libros sobre filosofía política, filosofía de la cultura y filosofía de la paz. Ha publicado más de 100 artículos y capítulos en revistas y libros nacionales e internacionales sobre estos temas. Es miembro del SNI de CONACYT, Nivel III.

Rafael Mauleón es diseñador gráfico y maestro en Artes Visuales por la UNAM; doctor en Estudios Transdisciplinarios de la Cultura y la Comunicación, por ICONOS, Instituto de Investigación en Comunicación y Cultura. También es doctor en Diseño con orientación en Estudios Urbanos por la UAM-Azcapotzalco. Tiene una Especialidad en Educación. Fue director y fundador del Centro de Investigación, de la Asociación Nacional de Escuelas de Diseño Gráfico, A.C. (Encuadre), de 1995 a 1999. Actualmente es docente en la FAD de la UNAM. En ICONOS, Instituto de Investigación en Comunicación y Cultura es el director general y dirige la línea de investigación: Transdisciplinaria Sostenible y sus trabajos tratan sobre semiótica y retórica del lenguaje visual, comunicación y cultura digital, educación, técnicas de investigación cualitativas, estética, diseño y arte. Es líder del proyecto editorial: *Entretejidos. Revista de Transdisciplina y Cultura Digital*, medio que obtuvo una beca FONCA de 2020-2021

José Luis Cisneros es profesor-investigador titular de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco en la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Miembro del área de investigación: Educación, Cultura y Procesos Sociales. Miembro del SNI Nivel 1, asesor del Centro de Estudios Superiores de la Amada de México y del Comité del Plan General de Seguridad Nacional (2002). Coordinador de eventos académicos que abarcan temas como: impunidad y la corrupción; Democracia en América Latina; violencia; secuestro; crimen organizado; asesinos seriales; miedo e inseguridad social; tribus urbanas; pornografía; Antropología Social; globalización; y, movimientos culturales. Ha presentado más de 200 artículos en conferencias y seminarios sobre una amplia variedad de temas, incluyendo los mencionados anteriormente. Un total de 79 trabajos publicados.

Diego Lizarazo Arias es doctor en Filosofía por la UNAM, profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana. Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Premio Orlando Fals Borda 2005 por Investigación y Trayectoria Académica en Sociedad y Cultura (Instituto de Comunicación y Cultura, Bogotá), Premio en las Áreas de Investigación (UAM, 2007), Premio a la Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades (UAM, 2008), Premio Internacional de Filosofía Estética 2009, Premio Nacional de Ensayo sobre Fotografía (México, 2021). Autor de más de cien artículos sobre Hermenéutica de la cultura, Teoría de la imagen y Filosofía del Lenguaje. Autor de 8 libros individuales y coordinador y coautor de 17 libros sobre los mismos temas. Entre ellos: *Iconos, figuraciones, sueños. Hermenéutica de las imágenes*, (Siglo XXI Editores, 2004); *Símbolos digitales. Representaciones de las TIC en la comunidad escolar*, (Siglo XXI Editores, 2003); *Kafka: las escenas de lo humano*, (Siglo XXI Editores, 2018); *Cuerpos inciertos. Potencias, discursos y dislocaciones en las corporalidades contemporáneas*, (Siglo XXI Editores-UAM-UAQ, 2021).

José Alberto Sánchez Martínez es profesor-investigador de tiempo completo adscrito al Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II y doctor en Comunicación y Política (UAM-X). Líneas de investigación: arte digital, cibercultura, procesos virtuales de la imagen y estéticas contemporáneas. Autor de varios artículos y capítulos, entre sus libros se destacan *Estética de la interacción visual* (Gedisa-UAMX, 2019); *Figuras de la presencia* (Siglo XXI Editores, 2013), co-coordinador y coautor de *Redes Sociodigitales en México* (FCE-Conaculta, 2016); co-coordinador y coautor de *Viralidad, política y estética de las imágenes digitales* (Gedisa-UAMX, 2019).

Liuva Sustaita ha dedicado su estudio al lenguaje, a la filosofía y al arte. Fue estudiante de licenciatura en Filosofía en la Universidad de Guanajuato y en la Universidad de Tübingen (Alemania). Ha participado en diversos congresos y coloquios internacionales con ponencias que muestran la diversidad de sus intereses. Profesor de alemán por tres años en la Universidad de Guanajuato. Traductor y poeta. Sus investigaciones han sido publicadas en libros colectivos en editoriales como Gedisa.

Índice

INTRODUCCIÓN. LA SUSPENSIÓN DEL PRESENTE	7
--	---

CUERPOS

EL CUERPO EXTRAÑADO EN TIEMPOS DE PANDEMIA <i>Diego Lizarazo</i>	17
---	----

NO LUGARES Y NO CUERPOS: PERFORMANCE PANDÉMICO SARS-COV-2 <i>Antonio Sustaita</i>	63
---	----

SER Y CUERPO: DEL DESGARRAMIENTO AL CIBERESPACIO <i>Dona Arrieta Barraza</i>	83
--	----

IMAGINARIOS

IMAGINARIOS DE LA CAVERNA: LA CRISIS DEL AFUERA <i>José Alberto Sánchez Martínez</i>	107
---	-----

DESDE LAS AFUERAS. UNA REFLEXIÓN EN TORNO A LA REALIDAD SOCIAL ACTUAL DESDE LA PERIFERIA Y DESDE LA PLÁSTICA <i>Mar Juan Tortosa</i>	125
---	-----

TIEMPOS PANDEMICOS, MÚSICA Y MOVIMIENTOS SOCIALES <i>Dulce A. Martínez Noriega</i>	143
--	-----

EL HIERRO INVISIBLE. LAS FORMAS DE LIBERTAD EN LA PANDEMIA <i>Liuva Sustaita</i>	161
--	-----

LA ESTÉTICA DE LO ABYECTO Y LA COVID-19 <i>José Rafael Mauleón Rodríguez</i>	177
---	-----

CULTURAS

PENSAR DESDE LO COMÚN EN TIEMPOS DE PANDEMIA: UNA EXIGENCIA ÉTICA IRREBATIBLE PERO INCONCLUSA <i>Dora Elvira García-G</i>	197
--	-----

LAS DIÁSPORAS DEL TIEMPO Y EL ESPACIO EN EL CONFINAMIENTO <i>José Luis Cisneros</i>	215
---	-----

AUTORES	247
---------------	-----

La suspensión del presente. Miradas de la pandemia desde las humanidades se terminó de imprimir el 30 de noviembre de 2021 en los talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., ubicados en Centeno 162-1, col. Granjas Esmeralda, alcaldía Iztapalapa, C.P. 09810, en la Ciudad de México. El tiraje consta de 1,050 ejemplares más sobrantes para reposición.

AKADÉMICA

TÍTULOS PUBLICADOS

ENCUENTROS DE ANIMALES

Ma. Antonia González Valerio
(Coordinadora)

FABRICAR AL HOMBRE NUEVO:

¿trabajar, consumir y callarse?

Jean-Pierre Durand

ESPACIOS NEGATIVOS.

Praxis y antipraxis

David Herrera / Fabián González
Federico Saracho / Irwing Rico

EL SIGLO DEL AMERICANISMO.

***Una interpretación histórica y
geoestratégica de la hegemonía
de los E. U.***

David Herrera

ARTICULAR LO SIMPLE

Aproximaciones

***heideggerianas al lenguaje,
al cuerpo y a la técnica***

Ángel Xolocotzin Yañez

LA BRUTALIDAD UTILITARIA:

***Ensayos sobre economía de la
violencia***

Daniel Inclán (coordinador)

Disponible en:



eBOOK

La *suspensión del presente* atiende a la contradicción que se deriva de la aparición de la pandemia y los estragos del biopoder para controlarla, más allá de las formas analíticas económicas y políticas. El libro aborda los temas desde una perspectiva humanista, las humanidades son eje central de este trabajo para hablar del caos, de la arritmia y la crisis de la respiración social. El lector encontrará en este libro lecturas de la pandemia en una dimensión que recoge la experiencia en su forma compleja, cuerpos, espacios, artes, imágenes, comunidades, lenguaje, abyección, cultura. *La suspensión del presente* elabora un mapa de la transición que ha quedado como *suspense* (suspensión) de un tiempo que se resiste a regresar pero, sin embargo, cada vez vemos más signos humanos que abogan por su restauración. Se trata de una radiografía sobre la época en su proceso estético, filosófico-social, perspectivas que dialogan en secreto y directamente, un libro que busca ser un documento no para vaticinar ni proyectar, sino para comprender la experiencia humana en su fenomenología.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

ISBN 978-607-8683-73-4



9 786078 683734

www.akal.mx



akal

