

Actas del VII Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento

Ciencia, arte y tecnología
en tiempos de pandemia y en perspectiva futura

Victoria Paz Sánchez García

Maximiliano Azcona

Livio Mattarollo

Tatiana Staroselsky

(Eds.)

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Universidad Nacional de La Plata

Agradecimientos	2
Introducción	3
Sección 1	9
Esbozos de la vulnerabilidad desde la perspectiva feminista (M. M. Herrera)	10
Notas sobre la justicia social en tiempos de pandemia: trabajos y crítica feminista (L. Bolla)	16
La intimidad que mata: violencia sexista y pandemia (S. Peláez)	26
<i>Para que nuestros pies cuenten lo que a nuestras palabras no se les ha permitido narrar. Lenguaje, colonialidad y resistencias</i> (M. Campagnoli)	39
Sección 2	52
Reconfiguraciones del arte en pandemia. Instagram como plataforma de exhibición (B. Racioppe)	53
Narrar desde el cuerpo en pandemia (A. Ivern)	68
La ausencia de los cuerpos y los procesos de duelo en Pandemia (L. Butiérrez)	80
Sección 3	90
El problema de la conservación de la vida desde la perspectiva freudo-nietzscheana (D. Tolini)	91
Sección 4	99
¿Nos obligó la pandemia a replantear la comunicación pública de ciencia y tecnología? (M. Rodríguez y L. Giri)	100
La columna vertebral del sistema de salud debilitada (L. Federico, S. Pérez y M. Senones)	111
Sección 5	124
De locos y herejes: un ensayo sobre la posibilidad de no tener razón (C. Bosso)	125
Construir sentidos compartidos en el contexto de la pandemia (M. Rivero)	133
El derecho a ver lo invisible (Andrea V. Ocon)	141
La música, ¿un refugio durante la pandemia? (R. Assad)	147
La construcción de espacialidades en el marco de la pandemia (C. Caponio)	154
Cuerpos, distancia y extrañamiento (C. Garolera)	162
Nuevas subjetividades de aprendizaje en la semiosis digital (M. Prado)	168
Pandemia y colapso ecológico: una mirada desde los ecofeminismos (A. Utrera Vargiu)	177
Sección 6	182
Neo-materialismo y ontología relacional en la ecosofía de Arne Naess (A. Bugallo)	183

Agradecimientos

Desde el equipo de edición de las Actas, la Comisión organizadora del VII Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento y el proyecto de investigación *Prácticas humanas y ambientes tecnológicos: conocimiento, arte, política y subjetividades en la filosofía* queremos agradecer el compromiso y la colaboración de colegas de distintas universidades del país y, por su intermedio, a todxs lxs que participaron del evento: a la Dra. Cristina Bosso del Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión de la Universidad Nacional de Tucumán; la Dra. Marta Inés Palacio de la Universidad Nacional de Córdoba; el Dr. Daniel Busdygan de la Universidad Nacional de Quilmes; y a la Dra. Mabel Campagnoli del Centro Interdisciplinario de Investigaciones de Género (CInIG) de la Universidad Nacional de La Plata.

Asimismo, queremos extender nuestro agradecimiento al Centro de Investigaciones en Filosofía (IdIHCS, FaHCE, UNLP/Conicet) por alojar las actividades del Coloquio y al área de publicaciones de la FaHCE por permitirnos plasmar las contribuciones en este libro de Actas.

Introducción

El siguiente volumen reúne trabajos presentados en el VII Coloquio Internacional de Filosofía del Conocimiento “Ciencia, arte y tecnología en tiempos de pandemia y en perspectiva futura”, que tuvo lugar los días 2, 3, 9 y 10 de agosto de 2021 en modalidad virtual. Organizado por el proyecto de investigación *Prácticas humanas y ambientes tecnológicos: conocimiento, arte, política y subjetividades en la filosofía* (Acreditado en el Programa Nacional de Incentivos, Código H923) y el Grupo de Estudios Pragmatistas (ambos radicados en el Centro de Investigaciones en Filosofía, IdIHCS, UNLP / CONICET) y coordinado por la Dra. Cristina Di Gregori, la Dra. Analía Melamed y el Dr. Federico López, esta nueva edición del Coloquio ha situado sus reflexiones filosóficas en torno al conocimiento en el insoslayable contexto de pandemia.

Desde su primera edición en 2008, el eje central de los Coloquios ha sido convocar a la reflexión en torno a las características y nuevas problemáticas vinculadas a la actividad cognoscitiva humana en general y científico-académica en particular, a la luz de sus múltiples relaciones con otros tipos de prácticas y actividades humanas, como el arte o la educación, teniendo en cuenta su necesario compromiso con valores concretos. Esto supone una perspectiva filosófica amplia y renovadora de la epistemología, así como un genuino reconocimiento del valor y de la necesidad de la interacción y el intercambio disciplinar. En efecto, es bien sabido que la filosofía de la ciencia y la epistemología en general eran, hasta no hace mucho, disciplinas centradas en estudios lógico-lingüísticos y basadas, entre otros puntos nodales, en la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación. Sin embargo, esa caracterización se ha problematizado y revisado desde distintos ámbitos y diferentes tradiciones filosóficas, científicas, sociológicas, históricas, etc. Buena parte de la crítica que se produce desde dichos ámbitos se compromete con la idea según la cual la ciencia, tanto como cualquier otra actividad cognoscitiva, debe entenderse primariamente en términos de acción humana, individual y social. La ciencia es también acción, y la reflexión sobre el conocimiento científico debe, si quiere partir de este hecho, ampliar sus horizontes de consideración. En este contexto, la temática epistemológica se complejiza y propone nuevas formas de producción de conocimiento que conllevan tópicos y problemas asociados, entre los cuales se cuentan la responsabilidad social de lxs científicxs y tecnólogxs, el carácter

valorativo de la ciencia, el desarrollo de políticas públicas en ciencia y tecnología, el valor epistemológico de la difusión, la enseñanza y la comunicabilidad del conocimiento, el aprovechamiento social de la ciencia, la participación ciudadana y la reflexión e interacción disciplinar, la caracterización del conocimiento humano en el plano de las artes y las nuevas concepciones de la creatividad.

En definitiva, para cada uno de los Coloquios realizados hasta hoy ha sido una preocupación y un objetivo central, aunque no excluyente, el de ocuparse de los problemas específicos que hacen a lo que hemos dado en llamar la *nueva agenda epistemológica*. Por ello, y retomando nuevamente el título del evento, a saber, “Ciencia, arte y tecnología en tiempos de pandemia y en perspectiva futura”, puede hablarse de una *doble* contextualización de este último Coloquio, pues todas las consideraciones antedichas han estado atravesadas indefectiblemente por el contexto de la pandemia por Covid-19.

No resulta exagerado sostener que la pandemia de Covid-19 ha puesto en evidencia, incluso de manera clara, las múltiples relaciones y factores que atraviesan y sostienen a las prácticas científicas. En efecto, la carrera internacional por la producción de vacunas, los múltiples ataques a las medidas de cuidado propuestas por comités de expertxs científicxs, tanto como el tratamiento y visibilización de problemáticas específicas en sectores sociales particularmente vulnerables, entre otros muchos fenómenos recientes, han mostrado hasta qué punto las prácticas tecnocientíficas y las políticas se encuentran entrelazadas. Por su parte, las prácticas artísticas también se han visto profundamente sacudidas por la pandemia, en la medida en que el aislamiento y luego el distanciamiento social han implicado una profunda crisis en nuestros modos de expresarnos y relacionarnos con otrxs y con el mundo, y ha tenido un fuerte impacto tanto en lo que hace a los temas allí abordados como en sus modos de producción. En este marco, la pandemia ha dado lugar a –e incluso ha reclamado por– reflexiones de orden filosófico en tanto y en cuanto ha permitido poner en discusión cuestiones como la inextricable relación entre ciencia, valores y política; las múltiples violencias sobre mujeres, disidencias y pueblos originarios; las nuevas relaciones con el ambiente o los temas y modos de producción filosófica y artística; entre tantos otros.

Así, con el propósito de generar un ámbito de crítica e intercambio, la edición 2021 del Coloquio se propuso volver a algunos de sus temas clásicos y plantear otros más novedosos a la luz de la crisis planteada por la pandemia de Covid-19. Para ello, ha reunido investigadorxs y grupos de investigación de distintas facultades tanto de la

Universidad Nacional de La Plata como de las universidades nacionales de Tucumán, Quilmes y Córdoba, y también de universidades extranjeras. Cada grupo de investigación propuso distintas mesas temáticas que nuclearon perspectivas e intereses más específicos a partir de las preocupaciones generales antedichas.

De este modo, la primera sección reúne las ponencias presentadas en el marco de la mesa “Interpelaciones de la pandemia a los feminismos: entre la excepcionalidad y las resistencias”, coordinada por la Dra. Mabel Campagnoli e integrada por investigadoras del Centro Interdisciplinario de Investigaciones de Género (CInIG) de la Universidad Nacional de La Plata y de la Mississippi State University, EEUU. Las integrantes y autoras de los trabajos abordan críticamente y en perspectiva de género algunas de las complejas cuestiones que se acentuaron y profundizaron en tiempos de pandemia. Así, María Marta Herrera revisa y complejiza los significados y alcances posibles del concepto de vulnerabilidad, como una experiencia intrínseca a la vida de las mujeres. Luisina Bolla, por su parte, recorre una selección diversa de fuentes para analizar en clave de género qué sucedió durante la pandemia con aquellos trabajos y actividades que de algún modo aseguran la existencia cotidiana de las personas. Mientras que Sol Peláez en “La intimidad que mata: violencia sexista y pandemia” analiza distintas formas de violencia sexista mostrando cómo se han visto diversificadas o incluso profundizadas a raíz de la pandemia, a la vez que pone de relieve las resistencias que han sabido oponer las mujeres y el propio feminismo. Por último, Mabel Campagnoli cierra la mesa poniendo de manifiesto cómo la situación de pandemia ha expuesto y agravado aún más el silenciamiento académico, político y activista que sufren las voces y perspectivas indígenas, frente a lo cual la autora se propone recuperar la noción de colonialidad en sus diferentes dimensiones para concentrarse en el papel del lenguaje como reproductor pero también como praxis de resistencia. Todas estas temáticas son desarrolladas partiendo de diagnósticos precisos del nuevo contexto, combinando enfoques y conceptualizaciones teóricas con ejemplos y experiencias concretas, y contribuyendo finalmente con aportes valiosos y necesarios para pensar los problemas y desafíos pendientes desde una perspectiva más inclusiva, integral y responsable.

En la segunda sección se incluyen algunos de los trabajos que conformaron la mesa “Metamorfosis o rupturas. Lenguajes, artes y narración en pandemia”, coordinada por la Dra. Analía Melamed, que contó con la participación de docentes investigadorxs de la Facultad de Periodismo y Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de La Plata. Como parte de la propuesta de pensar las torsiones de los lenguajes del arte en el

contexto de la pandemia y el aislamiento, Bianca Racioppe analiza el modo en que Instagram se configuró como la plataforma de exhibición por excelencia tanto para Museos y espacios tradicionales de circulación de lo artístico cuanto para proyectos surgidos del seno mismo de la experiencia singular de la pandemia. Alberto Ibern, por su parte, centra sus reflexiones en la relación entre las palabras y los cuerpos, en tanto dicha relación –pensada tradicionalmente en torno a dicotomías estancas, plagada de tensiones– encuentra una inscripción peculiar en un contexto en que, reclusos los cuerpos, las palabras emergen como los únicos dispositivos de circulación. Insistiendo también en la importancia de pensar la corporalidad, Luis Butiérrez actualiza algunas reflexiones heideggerianas para problematizar, por un lado, el modo en que los procesos de duelo se vieron interrumpidos en la pandemia por la imposibilidad de velar a lxs muertxs y, por el otro, la manera en que la ficción fue capaz de narrar este aislamiento de los cuerpos y su impacto en nuestra intersubjetividad.

Otra valiosa contribución al Coloquio ha estado dada por la mesa “Filosofía de la psicología: producción de conocimientos y dispositivos tecnológicos”, organizada por Maximiliano Azcona e integrada por colegas de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata. Allí se trataron algunas preocupaciones epistemológicas respecto de las categorías empleadas por la disciplina, de los procesos de colonización y decolonización de las subjetividades y también de las nuevas prácticas clínicas impuestas por la excepcionalidad de la pandemia. En este marco, en la tercera sección se incluye el trabajo de Diego Tolini, quien aborda las críticas al motivo de la conservación de la vida dominante en la filosofía, biología y medicina entre los siglos XVII y XIX, especialmente desde las perspectivas de Freud y Nietzsche. Así, el autor trabaja preguntas relativas a la conservación y a la disolución, a la vida y a la muerte, poniendo en tensión las miradas freudiana y nietzscheana a la luz de algunas consideraciones sobre los paradigmas soberano y biopolítico, de raigambre foucaultiana. Por su parte, la cuarta sección incluye trabajos presentados en la mesa “Pandemia: algunos análisis de las respuestas dadas en la dimensión política y científica”, coordinada por Daniel Busdygan e integrada por investigadorxs de la Universidad Nacional de Quilmes, de la Universidad Nacional de La Plata, de la Universidad Nacional de Tres de Febrero y de la Universidad de Buenos Aires. Allí, bajo la idea de que la pandemia persiste en sus efectos sobre el ámbito científico, laboral, social, etc., Rodríguez y Giri vuelcan consideraciones respecto de la necesidad de replantear la comunicación pública de la ciencia, mientras que Federico, Pérez y Senones avanzan sobre un análisis crítico

de la debilitada columna vertebral del sistema de salud, a saber: la enfermería, en virtud de explicitar y modificar su imagen pública, generalmente feminizada y subsidiaria de la imagen “del médico”.

Ya en la quinta sección se presentan los trabajos que conformaron la mesa “Perspectivas de lo humano en tiempos de pandemia”, coordinada por la Dra. Cristina Bosso e integrada por investigadorxs del Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión de la Universidad Nacional de Tucumán. Con la propuesta de analizar el impacto de la pandemia en diversos aspectos de lo humano desde una perspectiva interdisciplinaria, lxs investigadorxs abordan temas como la espacialidad, la corporalidad, la traducción y la comunicación haciendo hincapié en los modos en que la pandemia puso en jaque su configuración habitual. En dicho marco, Cristina Bosso nos ofrece un análisis y diagnóstico acerca de las crecientes dificultades que existen para establecer el diálogo, cuestión que se ha visto acentuada y amplificadas en tiempos de redes sociales y de pandemia; frente a ello, la autora explora otros sentidos del diálogo como una actividad transformadora abierta a revisar los propios supuestos y, fundamentalmente, a considerar la posibilidad de estar equivocadxs. Marlene Rivero reflexiona, desde su inscripción en la enseñanza de la traducción, acerca de la importancia de la interdisciplina para evitar una relación meramente instrumental con los textos y motivar, en su lugar, la construcción colectiva de sentidos a partir de la lectura como una práctica humana siempre situada. Por su parte, Andrea V. Ocon analiza la “potencia de descentramiento” que tienen las representaciones imaginarias individuales y sociales, enfatizando en el tipo de lazo social propiciado por aquellas producciones visuales distópicas que caracterizaron el inicio de la pandemia. Deteniéndose en algunos modos de expresión musical ocurridos durante el inicio del aislamiento, Rolando Esteban Assad reflexiona sobre el papel de la música en la mitigación de la angustia y su capacidad de provocarnos sentimientos de resguardo ante situaciones catastróficas. El trabajo de Cecilia Caponio analiza, desde los aportes de la Geografía de la Vida Cotidiana, la construcción de nuevas espacialidades durante la pandemia y el modo en que han sido trastocadas las estructuras de los espacios públicos y domésticos. Carolina Garolera aborda dos lógicas –corporal e incorpórea– en la producción de subjetividad, destacando el impacto de los protocolos y la distancia aséptica en nuestras sensibilidades corpóreas. A partir de un estudio de casos, Mariana del Valle Prado aborda los modos de construcción de aprendizajes en relación con la espacialidad virtual y real –semiosis digital, destacando la brecha cognitiva existente entre quienes han desarrollado competencias digitales y quiénes no, y proponiendo una

revisión de nuestras prácticas pedagógicas universitarias. Finalmente, Agustina Utrera Vargiu, partiendo de considerar que la pandemia de Covid-19 encuentra sus causas en el modo en que el capitalismo actual se estructura en base a la explotación de los recursos naturales y de los animales, enfatiza la potencialidad de algunas ideas del ecofeminismo –como teoría y como conjunto de prácticas– para enfrentar el colapso ecológico y dar lugar a otras formas de vida.

Para cerrar, la sexta sección incluye el trabajo de Alicia Bugallo, dedicado a explorar las tesis filosóficas del movimiento *ecología profunda* del pensador noruego Arne Naess y presentado en la mesa “Humanidades ambientales. Diálogos interdisciplinarios y compromiso-ético político”. Esta mesa, coordinada por Marta Inés Palacio e integrada por colegas de la Universidad Nacional de Córdoba, toma como punto de partida la centralidad que ha adquirido la cuestión ambiental desde la década de 1970 hasta la actualidad y el modo en que la filosofía y otras disciplinas humanísticas se han orientado a pensar críticamente cuestiones como el calentamiento global, el cambio climático, nuestro vínculo con el ambiente, entre otras, dando lugar a las “Humanidades ambientales”. Este campo constituye una rica y compleja mirada transdisciplinaria desde la cual se abordan diversos planteos (epistemológicos, ontológicos, éticos y políticos) desde variadas perspectivas: vitalistas, biocéntricas, econcéntricas, antihumanistas, especistas, etc. En este marco, se ofrecen renovadas reflexiones filosóficas que, sobra decirlo, adquieren carácter *vital* y que, en cuanto tal, responden cabalmente a los propósitos del Coloquio.

Como queda de manifiesto, el conjunto de trabajos que reunimos en este libro es heterogéneo, en tanto agrupa reflexiones producidas en el seno de diferentes disciplinas y en áreas específicas diversas dentro de esas mismas disciplinas. Sin embargo, a la base de esta amplitud respecto de los temas y los modos de abordaje, subsiste una convicción compartida, que atraviesa la práctica de quienes aquí escriben y que se convirtió en una urgencia en el contexto de la pandemia: que es necesario poner nuestros saberes, nuestra experiencia y nuestros esfuerzos al servicio de pensar el presente, de problematizar lo que en él es dado por sabido, de encontrar respuestas nuevas y de formular también nuevas preguntas.

Sección 1

Interpelaciones de la pandemia a los feminismos: entre la excepcionalidad y las resistencias

Esbozos de la vulnerabilidad desde la perspectiva feminista

María Marta Herrera*

A un año y medio aproximadamente de estar atravesadxs por la pandemia de Covid 19 me interesa compartir con ustedes, desde una perspectiva feminista, algunos posibles significados y alcances de la vulnerabilidad. Un concepto que nos ha interpelado diariamente y de manera trágica en estos tiempos aciagos. La comprensión de este concepto se volvió compleja, por momentos imposible de asir. El contagio y la muerte afectaban primero a las personas ancianas, a las más débiles, a las enfermas, a las físicamente más vulnerables. Parecía un hecho previsible... (*Excursus*: Mientras escribo estas palabras me tropiezo con esta dificultad: hay un tiempo transcurrido, quiero usar el pasado, pero la pandemia no ha pasado... las muertes siguen siendo. Uso el tiempo pretérito para dar cuenta de esa temporalidad). Retomo: pero luego, se fueron propagando a todxs. Nadie fehacientemente puede demostrar que no era/es vulnerable al contagio del virus. Se construyeron entonces las diversas estrategias desde los sistemas de salud, los gobiernos, la ciencia, la tecnología, pero también desde el sentido común para mitigar de alguna manera esa vulnerabilidad de nuestros cuerpos. Al mismo tiempo, otra cara de la vulnerabilidad se hacía tangible: la experiencia de la enfermedad y la muerte se viven en soledad y aislados de nuestros seres queridos. No se trata solamente de la invasión del virus a nuestra materialidad corporal sino también a nuestros lazos familiares y afectivos, a nuestras alianzas en las diversas comunidades que habitamos. Las características de la pandemia impidieron la posibilidad de compartir nuestra condición vulnerable, padecer con el otrx su vulnerabilidad y la propia. A medida que pasaban los meses, la conciencia de la vulnerabilidad se transformaba en cifras que se repetían diariamente por todos los medios de comunicación. Una lectura horrorosa, en el sentido que le da al término la filósofa Adriana Cavarero (2009) en su libro *Horrorismo*. Esta lectura cotidiana de las cifras desde el horror paraliza la comprensión al olvidar que el objeto de la enfermedad y la muerte no es una categoría abstracta sino alguien con un nombre propio, un rostro, una historia. Pero también, Cavarero nos muestra otro escenario. Si bien lo plantea para el análisis de la violencia contemporánea, creo que es útil extrapolarla. La conciencia de la

* CInIG-UNLP

vulnerabilidad reveló la doble cara de nuestra condición vulnerable: la herida, el *vulnus* por donde ingresa el virus a nuestros cuerpos y a su vez, la cura.

(...) el vulnerable es el inerme absolutamente expuesto que aguarda la cura y no tiene modo alguno de defenderse de la herida. Su relación con el otro es una total entrega de su singularidad corpórea en un contexto que no prevé reciprocidad (Cavarero, 2009, p. 44).

Ahora bien, la vulnerabilidad es una categoría intrínseca al feminismo, no sólo desde su actual *corpus* teórico, sino desde su mismo origen como movimiento social y político. Esta condición fue la base para excluir a las mujeres del proyecto moderno ilustrado de un nuevo orden social y político con diferentes matices. Las mujeres eran vulnerables porque estaban ligadas a la naturaleza a raíz de su función de reproductoras de la especie humana, del cuidado de su progenie y de todo el ámbito de lo doméstico y de la intimidad. Esa ineludible relación oscurecía, limitaba la obligación de guiarse estrictamente por el uso de la razón, facultad indispensable para el pacto de los iguales. Además, su vulnerabilidad física y psíquica las hacía proclives a dejarse llevar por las emociones; por eso debían ser tuteladas, protegidas de su propia indefensión y/o incapacidad. Las mujeres son conceptualizadas como seres inermes en el sentido literal del término -sin posibilidad de portar armas y defenderse-, y en el sentido simbólico, de no poseer voz y capacidades para desempeñarse como sujetos autónomos, libres. La lucha de los diferentes feminismos por más de doscientos años ha cuestionado desde el inicio estas ideas.

La experiencia de la vulnerabilidad parece entonces ser intrínseca a la vida de las mujeres, ya sea como condición impuesta por el pensamiento androcéntrico y patriarcal, ya sea como condición que fue cuestionada, interrogada por las propias mujeres. La vulnerabilidad está vinculada desde los inicios del feminismo con la idea de víctima de un sistema opresor, que exige su liberación, la reparación de la ofensa y el restablecimiento de sus derechos. No me voy a detener en esta línea de interpretación, por cierto, muy rica y compleja, que está vinculada con la ciudadanía, los derechos, el Estado y las instituciones que deben suprimir o aliviar esa vulnerabilidad.

Me interesa interrogar la cuestión desde otro lado. ¿La experiencia de las mujeres está basada en la vulnerabilidad? Si nos detenemos en el ámbito de lo doméstico, de los cuidados de niños, ancianos y enfermos, ¿dónde queda la vulnerabilidad? Me pregunto si el cuidado no es precisamente esa inclinación **al** vulnerable y no, **desde** un sujeto vulnerable. En este escenario del cuidado, la vulnerabilidad se manifiesta como respuesta,

como la posición excéntrica del sujeto que se dirige hacia aquel otro ser necesitado, vulnerable.

Ciertamente, no estoy negando los abusos que se hicieron visibles en las tareas de cuidado a lo largo de esta pandemia y que reforzaron la idea cierta de que esas tareas recaen en la mayoría de las veces sobre los hombros de las mujeres, provocando un sinnúmero de sufrimientos.

Pero, desde la teoría y la praxis feministas se piensa también la experiencia de la vulnerabilidad como un saber, un hacer que ha permitido otras formas de relacionarse, humanas y no humanas. Frente a la tragedia del ser humano como sujeto autárquico, autogestivo y autosuficiente, la experiencia del feminismo posibilita la celebración ¿quizás? de un estar en el mundo diferente a partir de los lazos sociales y comunitarios, y por supuesto afectivos.

Resulta imposible revisar a esta altura las diferentes respuestas que han dado las múltiples voces de los feminismos a esta cuestión. Por eso, me detendré sólo en las propuestas de Adriana Cavarero y María Galindo que me resultan inspiradoras. Por un lado, como señala Cavarero (2013), la experiencia de la vulnerabilidad como modo de ser en el mundo no se reduce solo al ámbito de lo íntimo, de lo doméstico, sino que habilita una posibilidad ética diferente en el encuentro con el otrx. Por otro lado, desde un feminismo decolonial la comprensión de la vulnerabilidad es inescindible de su carácter situado e interseccional. Galindo (2020) cuestiona el carácter hegemónico de la idea de vulnerabilidad por el contagio del virus covid 19, señalándonos la experiencia de los cuerpos vulnerables en las regiones sacudidas, además, por el capitalismo neoliberal.

Cuando el año pasado, 2020, ya estaba instalada la pandemia, María Galindo (militante feminista boliviana, cofundadora en 1992, del colectivo *Mujeres creando*) en un capítulo publicado en la compilación *Sopa de Wuhan* (2020), convoca a la desobediencia situada frente a lo que ella llama “una forma de dictadura mundial multigubernamental policíaca y militar” (2020, p. 120). Porque el miedo al contagio implica, según sus palabras

(...) una orden de confinamiento, por muy absurda que esta sea. (...) una orden de distancia, por muy imposible que esta sea. (...) un permiso de supresión de todas las libertades que a título de protección se extiende sin derecho a réplica, ni cuestionamiento. (...) un código de calificación de las llamadas actividades imprescindibles, donde lo único que está permitido es que vayamos a trabajar o que trabajemos en teletrabajo como signo de que estamos viv@s. (...) un instrumento que parece efectivo para borrar, minimizar, ocultar o poner entre paréntesis otros problemas sociales y políticos que veníamos conceptualizando. (...) es la eliminación del espacio social más

vital, más democrático y más importante de nuestras vidas como es la calle, ese afuera que virtualmente no debemos atravesar y que en muchos casos era el único espacio que nos quedaba” (2020, p. 120).

Es decir, frente al significado de la pandemia como una enfermedad que se ha extendido mundialmente sin ninguna discriminación social, de raza, edad, género, Galindo señala paradójicamente la necesidad, la obligación de dar cuenta del carácter situado de Bolivia y su gente. No se pueden aplicar las normas de cuidado y de prevención de la misma forma que en los países del capitalismo hegemónico. “[H]ablan de una guerra” sostiene Galindo, “de un enemigo ideal que nos une” cuando en la región “la sentencia de muerte ya estaba escrita antes de que llegara en avión de turismo” (2020, p. 125) con otras enfermedades como el dengue, la tuberculosis, el cáncer; y, además, las penurias de ser soportes, cuerpos y territorio, accesibles al neoliberalismo.

Como ella misma menciona en su texto, su llamado a desobedecer las órdenes de confinamiento puede sonar a desvaríos de trastornada o bien, sin ser tan dramáticos, a un llamado anarquista de consecuencias imprevisibles. Sin embargo, creo que su exhortación a “repensar el contagio” (2020, p. 125) devela las condiciones precarias de vida en nuestra región que supuso y lo sigue haciendo, no extrapolar en los discursos y en las acciones, públicas o personales, concepciones, ideas, preconceptos que están muy lejos de nuestras reales condiciones de existencia, pero, sobre todo, descolonizarnos de la valoración jerárquica implícita. El coronavirus no sólo llegó en los aviones de turista sino en la circulación de miles de personas exiliadas por el neoliberalismo que no pueden evitar el enlace, el encuentro en red para subsistir.

Además, su exhortación a fortalecer los lazos comunitarios, a superar el miedo porque “la gestión de la enfermedad será mayormente domiciliaria” (2020, p. 126), constituye una perspectiva que hace un año y medio atrás me resultó provocadora. En efecto, es cierto que el llamado a la desobediencia y a invadir las calles nos cuesta aceptarlo como una resistencia eficaz sin ser útil a discursos liberales de defensa de la libertad individual; pero, por otra parte, es una perspectiva que se mostró reveladora de que el Estado y las instituciones sanitarias, educativas, etc. no podían frenar ni paliar la pandemia y sus efectos, acabadamente. Era (y sigue siendo) imperativo reflexionar sobre nuestras comunidades, en un nivel micro-territorial, barrial, domiciliario. La supervivencia no se logra exclusivamente porque el sistema de salud no colapse o las vacunas se produzcan y

repartan, sino por la aceptación de nuestra condición de vulnerables, al contagio del coronavirus, por supuesto, pero sobre todo a la vida dependiente de y con otros.

Adriana Cavarero, filósofa italiana en otra de sus obras *Inclinazioni. Critica della rettitudine* (2013) recorre los sentidos del concepto de inclinación en la tradición filosófica. De origen claramente geométrico, la inclinación se vuelve una metáfora compleja y peligrosa en el discurso ético y político al amenazar la verticalidad del “hombre recto y racional”. En efecto, siguiendo una afirmación de Hannah Arendt¹, señala cómo el impulso que supone la inclinación, “debilita al yo de su centro de gravedad, al inclinarse hacia fuera, sobre personas y cosas, socavando su estabilidad” (2013, p. 14). Por supuesto, en la biblioteca filosófica de Occidente, las inclinaciones peligrosas y las mujeres van de la mano (2013, p. 12). Para Cavarero, más que frente a un problema moral estamos frente a un problema de equilibrio estructural, es decir, en última instancia, frente a una cuestión ontológica. Es un yo inclinado hacia el exterior, que ya no se rige por el eje vertical que lo sostiene como sujeto autónomo e independiente. Se trata entonces, de dar cuenta de la existencia

(...) de dos paradigmas posturales que necesitan dos modelos diversos de subjetividad, dos teatros para interrogarse sobre la condición humana en términos de autonomía o dependencia, dos estilos de pensamiento, dos lenguajes: uno que conduce a una ontología individualista y otro, en cambio a una ontología relacional” (Cavarero, 2013, p. 20).

Pero, su planteo no consiste en una mera maniobra especulativa de reemplazar una ontología por otra, sino poner el acento sobre la vulnerabilidad desde un posicionamiento ético, político y social en situaciones concretas de vidas precarias particularmente expuestas, en diálogo con Judith Butler (2006). Así, lo relacional para Cavarero remite a la exposición, a la vulnerabilidad y a la dependencia. Ello implica volver a la escena original de todo ser humano, que es la escena del nacimiento y la relación con la madre, la escena de mayor indefensión y gratuidad. No para permanecer en ella, ni para exaltarla sino para evocar las formas de la dependencia, el pliegue, la trama, los vínculos, los anudamientos de nuestras vidas reales. La autora nos invita a pensar esta relación como una dimensión esencial de lo humano, pero no en el sentido moderno de relaciones recíprocas entre iguales, sino en relaciones asimétricas, sin reciprocidad que de manera más acabada dan cuenta de nuestra condición de “criaturas vulnerables que

¹ Arendt, H. (2006) *Algunas cuestiones de filosofía moral* citada en Cavarero (2013, p. 14)

materialmente, y a menudo en circunstancias de fuerte desequilibrio, se entregan una a la otra” (2013, p. 24).

La vulnerabilidad, propia y ajena, nos revela la necesaria inclinación hacia el otro pero en desequilibrio. Desequilibrio de aquel que se inclina, que tiende hacia..., para aliviar, ayudar, sostener; y también, desequilibrio del que recibe, del que es cuidado, del inerte, de quien no se puede esperar reciprocidad. La propuesta de Cavarero permite pensar “un nuevo modo para medir la tierra del encuentro” (2013, p. 180) en el cual la centralidad del eje vertical aparece muy poco probable, más bien, una anomalía. La experiencia de la vulnerabilidad como modo de estar en el mundo no se reduce ya al ámbito de lo íntimo, de lo doméstico. En este sentido, el *vulnus* compartido es lo que nos une como seres humanos, como comunidad y en este sentido, su aceptación está a la base de toda reflexión ética y política.

Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós
- Cavarero, A. (2009). *Horrorismo*. México: Anthropós (la traducción al español en el texto es propia)
- Cavarero, A. (2013). *Inclinazioni. Critica della rettitudine*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Galindo, M. (2020). Desobediencia, por tu culpa voy a vivir. En Amadeo, P. (Ed) (2020) *Sopa de Wuhan*, (pp. 119). Recuperado en <https://www.elextremosur.com/files/content/23/23684/sopa-de-wuhan.pdf>

Notas sobre la justicia social en tiempos de pandemia: trabajos y crítica feminista

Luisina Bolla*

En las últimas décadas, el trabajo se ha colocado como un tópico central en la agenda, no sólo de los feminismos, sino del debate público en nuestro país y también a nivel internacional. En muchos casos, se ha retomado el legado de los feminismos de los años 70 para visibilizar la persistencia de fuertes desigualdades tanto en el espacio público como en los hogares, al tiempo que han surgido nuevas categorías y resignificaciones. Actualmente, la acentuación de las desigualdades materiales sexo-genéricas (profundización de brechas, carga diferencial de trabajos y responsabilidades) coexiste tensamente con la visibilización de la importancia de la sostenibilidad de la vida. Si como decía el filósofo Axel Honneth, los contextos de crisis pueden ser motivo de transformaciones en las valoraciones tradicionales, en tiempos de pandemia se revalorizan y reconocen las actividades que aseguran la existencia cotidiana. En este trabajo, seleccionamos una serie de fuentes bastante diversas (notas en periódicos nacionales, informes de organismos internacionales, investigaciones recientes) para analizar qué ocurrió con esos trabajos en pandemia, priorizando especialmente la variable “género”. Se presentan así, como lo indica el título, una serie de notas con carácter precario, balbuceante, inestable; rasgos que involuntaria pero transitivamente se adhirieron desde el contexto al texto, desde el atravesamiento del tiempo presente al intento de pensarlo.

1.

Cuidarte es cuidarnos

Cuidate, quedate en casa

Cuidémonos entre todos...

Como pocas veces antes, desde el inicio de la pandemia –que, en nuestro país, se retrotrae a marzo del 2020– los significantes *cuidar*, *cuidados*, *cuidémonos*, han ocupado el centro

* CInIG, FaHCE, UNLP/CONICET

de la escena pública y privada. En los medios masivos, en las charlas cotidianas, en las campañas de concientización y prevención de los gobiernos en diferentes escalas (nacional, provinciales, municipales), reaparece constantemente la importancia del cuidado, asociado, a veces, a sentidos más restringidos o “biomédicos” de la salud, otras veces de forma más amplia.

Pongo la palabra en el motor de búsqueda web de uno de los principales diarios nacionales. Lo hago a modo de ejercicio, para continuar el diálogo que propone la mesa en la que enmarca este trabajo, titulada “Interpelaciones de la pandemia a los feminismos”. Enseguida aparecen los precios *cuidados* y la necesidad de tomar medidas sobre la economía monetaria para mitigar los efectos de la pandemia. Luego, los *cuidados* en notas que hablan sobre los contagios por COVID-19, las situaciones de las terapias, la disminución o aumento de los contagios, etc... Pero también, en tercer lugar, dos artículos sugerentes, que nos hablan de otra economía, menos visible: uno escrito por María Pía López: “Cuidados y moral” (2021); y un artículo de Eleonor Faur (2019) titulado “Cuidados compartidos”, previo al inicio de la pandemia. El primero habla sobre la vulnerabilidad compartida como humanas haciendo énfasis en la interrelación comunitaria; el segundo, sobre las desigualdades en la carga de los cuidados, sobre todo, en el mito de que “los papás de hoy comparten la crianza” (Faur, 2019, párr. 1). Lo hacen más que las generaciones anteriores, pero sigue siendo una participación marginal y muy desigual.

Algunos días después, repetí la misma búsqueda en otro diario -que políticamente está situado en las antípodas-. Primer resultado, una nota del domingo titulada: “Quiénes integran la llamada Generación Sándwich, los que cuidan tanto de sus padres como de sus hijos y la pandemia los expuso” (López, 2021). La nota afirma que “La pandemia por COVID-19 dejó expuesta más que nunca la crisis de los cuidados que atraviesa a las familias” (López, 2021, párr. 1). Una nota heteróclita que vincula entrevistas a académicxs e investigadores, sobre estas personas “ensandwichadas”, concepto cuyos orígenes retrotraen a una feminista de la década de los 80. Personas atrapadas entre cuidados a sus hijes y hacia sus progenitores, entre 40 y 65 años, mayormente mujeres. Resulta llamativo que en la nota se menciona incluso el llamado “diamante” de los cuidados con sus cuatro actores principales: familia, comunidad, mercado, Estado.

Ciertamente el problema de los *cuidados* no es un tema nuevo. Los feminismos vienen analizándolo y problematizándolo hace varias décadas. Impulsados por las nuevas semánticas, los sentidos tradicionales y críticos se amalgaman entonces inesperadamente,

se citan e iteran conceptos provenientes de las teorías feministas de los 70 y de los 80, y más recientemente, de las economías feministas y de los análisis contemporáneos.

En muchas partes del mundo, en nuestro país en particular, la forma de hacer frente a la pandemia y evitar los contagios fue justamente “quedarse en casa” para cuidarse; cerraron los centros educativos y los hogares absorbieron toda la carga sobre los cuidados. De la mano de la crisis mundial que agrava la pandemia COVID 19, empieza a hablarse -en medios hegemónicos- de esa otra “crisis”, la llamada crisis de los cuidados.

A pesar de que hay muchas maneras de enfocar esta cuestión, podemos decir que uno de los principales aportes de la problematización feminista fue visibilizar la importancia social y económica de los trabajos de cuidados, del trabajo doméstico y *de cuidados*, que se engloban en la “economía del cuidado”. En su definición, la economía del cuidado designa la manera en que las sociedades resuelven la reproducción cotidiana de las personas; como tal, juega un rol central en el funcionamiento económico e introduce varios vectores de desigualdad (Rodríguez Enríquez, 2015). El trabajo doméstico y de cuidados no remunerado (TDCNR) configura un abanico -que se ha ilustrado, en sentido más práctico, como un *malabar*- de trabajos invisibles que aseguran las condiciones de reproducción social (subsistencia) y de existencia de la economía visible.

Según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), globalmente, se invierten 16.000 millones de horas diarias en cuidados no remunerados. Sólo el 23,8 % están a cargo de los individuos asignados como varones. Una tendencia que, de seguir así, tardaría 210 años más -según Faur (2019)- en revertirse. ¿Por qué, antes de la pandemia, se hablaba de una crisis de los cuidados? Por las consecuencias de la extorsión de plusvalor, de sobretrabajo por parte del capitalismo

Ninguna sociedad que debilite sistemáticamente su reproducción social logra perdurar mucho. Hoy en día, sin embargo, una nueva forma de sociedad capitalista está haciendo exactamente eso. El resultado es una enorme crisis, no solo de los cuidados, sino también de la reproducción social en su sentido más amplio (Fraser, 2015, p. 112).

Se trata, aproximadamente, de lo que las economías feministas llaman el “conflicto capital-vida”: la contradicción entre la búsqueda por maximizar ganancias -la acumulación- y las tareas que sostienen la vida, la reproducción social, los cuidados, que se debilitan progresivamente, pero que son la base de cualquier producción.

2. ¿Una crisis dentro de otra crisis?

A medida que aprendíamos a vivir con la pandemia, en sus diferentes etapas y ciclos, los cuidados aparecieron en el debate público como una dimensión central. En el sentido feminista de este término -o en uno de los sentidos-, ya se venía denunciando entonces la existencia de una profunda inequidad que “generiza” los cuidados, atribuyéndolos desigualmente a personas asignadas como mujeres y “liberando” a los varones de su realización. A pesar de que por la vulnerabilidad o precariedad -como diría Butler (2010)- de la vida como condición existencial, todas las personas precisamos cuidar y ser cuidadas –estamos a merced de otros–, no todes destinamos el mismo tiempo y esfuerzo a esto. Si bien hay atravesamientos fuertes, por ejemplo, de clase socioeconómica, en general las investigaciones y las estadísticas (de modo muy valioso, las encuestas de uso del tiempo) muestran que son “mujeres” quienes cargan con la responsabilidad, si no de ejecutar directamente, de *gestionar* y resolver los cuidados. Esta feminización de los cuidados se traslada también a profesiones y oficios que, históricamente, cuentan con una tasa de feminización muy alta; por ejemplo, el trabajo doméstico remunerado (en casas particulares o en sectores de servicios como hotelería, restaurantes, etc.), la enfermería, el trabajo social, etc.

¿Qué pasó con los cuidados en pandemia?

Para arrojar algo de luz sobre este asunto, referimos ahora un estudio realizado por el INDEC sobre el impacto de la COVID-19 en los hogares del Gran Buenos Aires, entre agosto-octubre de 2020. Vale la pena mencionar que ese lapso nos inscribe en un contexto general de pérdida del empleo y de reducción del ingreso total familiar. Dentro del ítem “Organización del hogar”, se observa:

El 65,5% de los hogares encuestados debieron incrementar el tiempo dedicado a tareas domésticas. Aquellos hogares con presencia de niños, niñas y adolescentes lo hicieron en mayor proporción (72,5%) respecto del resto de los hogares (60,5%).

Al analizar este indicador por nivel educativo, cabe destacar que el mayor porcentaje de incremento de las tareas domésticas (limpieza, preparación de alimentos y compras) se registra en aquellos cuyos jefes y jefas tienen mayor nivel educativo (75,6%). Es en estos hogares donde esas tareas, previamente a la pandemia, solían contar con mayor participación del servicio doméstico (...).

Adicionalmente, el tiempo dedicado a tareas de apoyo escolar, en hogares con presencia de menores en edad escolar, se incrementó en el 66,1% de los casos (INDEC, 2020, p. 25).

Es decir, que las mujeres dedican aproximadamente el triple o más de tiempo a estas tareas. Ahora bien, ¿qué otros efectos tuvo esta desigualdad en la carga de trabajo doméstico y de cuidados no remunerado?

Diferentes investigaciones señalan especialmente las transformaciones en la tasa de subocupación. Este indicador engloba a las personas que trabajan menos de 35 hs. semanales y que están dispuestas a trabajar más horas. Según los datos de la Encuesta Permanente de Hogares (EPH) del INDEC sobre el segundo trimestre del año 2020, la tasa de subocupación se redujo significativamente entre las mujeres, dando como resultado una situación atípica donde la subocupación es mayor entre los varones.

¿A qué se debe el cambio en esa tasa? Es sabido que hay una relación muy estrecha entre trabajo asalariado y trabajo no remunerado. La carga de trabajos domésticos y de cuidados no remunerados que recaen mayormente sobre personas asignadas como mujeres, afecta de manera directa su posibilidad de acceder al trabajo asalariado fuera del hogar. En pandemia, se incrementó notablemente el TDCNR; plausiblemente, entonces, muchas mujeres y personas feminizadas tuvieron que abandonar empleos informales, de medio tiempo, precarios, para dedicarse tiempo completo a los trabajos de cuidados y no remunerados (Goren, 2021).

En síntesis, hay un vínculo inextricable entre trabajo invisible y visible. Por ende, la asignación diferencial de sobretrabajo (no remunerado) incide directamente sobre la posibilidad de trabajar de forma asalariada. Algo que se sabía, por supuesto, pero que se expresó con rapidez en las estadísticas.

Entre los muchos otros ejes que se podrían profundizar, retomo sólo uno: ¿Qué pasa cuando, para muchos sectores de la población, se pasa a la modalidad teletrabajo y todo se condensa en el mismo sitio: el hogar? Por ejemplo, hubo esfuerzos por pensar el trabajo a distancia, por darle un marco legal, por regularlo, en esta situación insólita de la pandemia. Allí se habla de la extensión de la jornada laboral –para evitar la conexión infinita, el/la/le empleador/a/e no puede exigir tareas por fuera de la jornada laboral– y se afirma el derecho a la desconexión digital (fundamental); pero como observaba Rosario Gómez Molla (2021), la ley del teletrabajo no dice nada sobre las desigualdades estructurales que existen en el interior de los hogares:

La normativa, que ahora está en el Senado [se refiere a la Ley 27.555, que luego se sancionó en julio 2020], se presenta como “una herramienta de estimulación de la conciliación entre la vida

familiar y laboral”. Y más allá de las críticas, oportunas, que focalizaron en la aplicabilidad de la ley una vez sancionada, me interesa traer acá otra crítica que señaló la ausencia en el texto de mecanismos que impulsen la corresponsabilidad de las tareas de cuidado (Gómez Molla, 2021, s/p).

La ley reconoce licencias y adecuaciones horarias especiales para quienes cuiden a menores de 14 años, personas con discapacidad o adultos mayores, que tendrán “derecho a pautar horarios compatibles con las tareas de cuidado”:

Artículo 6°- Tareas de cuidados. Las personas que trabajen bajo esta modalidad y que acrediten tener a su cargo, de manera única o compartida, el cuidado de personas menores de trece (13) años, personas con discapacidad o adultas mayores que convivan con la persona trabajadora y que requieran asistencia específica, tendrán derecho a horarios compatibles con las tareas de cuidado a su cargo y/o a interrumpir la jornada. Cualquier acto, conducta, decisión, represalia u obstaculización proveniente del empleador que lesione estos derechos se presumirá discriminatorio resultando aplicables las previsiones de la ley 23.592.

Mediante la negociación colectiva podrán establecerse pautas específicas para el ejercicio de este derecho (Ley 27.555, 2021)

Entre los antecedentes implementados, podemos mencionar la resolución conjunta del Ministerio de las Mujeres y del Ministerio de Trabajo del 24 junio 2020, que estableció licencias con goce de salario para trabajadores -presenciales o en modalidad teletrabajo- que tengan a cargo hijos menores de 6 años... Aunque sólo para un integrante del hogar. Se trata, en suma, de medidas que buscan “aliviar la sobrecarga de tareas sobre las mujeres” (Carbajal, 2020, párr. 3), dada la desigualdad en la carga y repartición de TDCNR. Pero esto nos conduce al complejo debate sobre la -bastante eufemísticamente- llamada “conciliación” entre trabajo no remunerado y trabajo asalariado. ¿Es posible conciliar una doble explotación? Resulta cuanto menos dudoso... Estas asimetrías fueron experimentadas con gran dificultad y profundas consecuencias en múltiples niveles. Así, mientras que muchos sujetos percibieron el pase a modalidad teletrabajo como una oportunidad para mejorar su gestión del tiempo, muchísimas personas asignadas como mujeres transitaron experiencias que distaron de un marco armónico de conciliación y gestión del tiempo (Ottaviano, 2020)

También resulta necesario preguntarnos si acaso se trata de algo que es deseable conciliar, verbo desigual porque es sólo para *unas*: en su letra chica, implica que es posible trabajar

de forma asalariada fuera de la casa, si y sólo si se continúan garantizando los trabajos gratuitos en el hogar. Por este motivo, en lugar de ello, muchas investigadoras hablan de corresponsabilidad de tareas de cuidado.

3. Paradojas y desafíos pendientes. Cuidados, pandemia y justicia social

Como ocurrió en muchos otros casos, cuando abordamos los *cuidados* nos encontramos frente a viejos desafíos y desigualdades pre-existentes, que se potencian con la pandemia. Aparece entonces una paradoja que quiero señalar: posiblemente los cuidados han tenido mayor visibilidad que nunca; pero posiblemente también, como pocas veces antes, se hayan profundizado tanto las desigualdades. Es decir, ¿quiénes *cuidan* y quiénes no? ¿quiénes dejan de trabajar -tasas de subocupación- para cuidar hijes, niños, personas con discapacidad, adultos mayores? (o bien disminuyen su producción). ¿Quiénes tienen que volver a trabajar como *cuidadoras remuneradas* y quién/es “cuida”/n en esos hogares? ¿Quiénes *cuidaron* los merenderos y comederos durante el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO)? Y en un nivel ya postwestfaliano, más allá de las fronteras del Estado nación (Fraser, 2008), ¿qué poblaciones se *cuidan* gracias al acceso a las vacunas? (recordemos las advertencias de la Organización Mundial de la Salud sobre las terceras dosis en países “centrales”) (Linde, 2021). Todos estos hilos se entranan en ese complejo y polisémico asunto de los “cuidados” que, aquí, tratamos de mirar desde una perspectiva feminista.

Para finalizar, quiero retomar brevemente algunos de estos ejes para sugerir su vinculación con las teorías de la justicia social, tal como anuncia el título de este trabajo. En el marco de la crisis sanitaria suscitada por la pandemia de COVID-19, tuvo lugar una visibilización de la importancia de los cuidados en general, que abarcó -entre muchos otros aspectos- una dimensión específicamente feminista. Los cuidados se posicionaron en el debate público y eso traccionó discusiones previas y las amplificó. Como mencionamos, el debate por la Ley del teletrabajo hizo que se discutiera sobre la conciliación; lo que podemos, como vimos antes, reformular en términos de corresponsabilidad, para evitar las trampas de reforzar la división sexual del trabajo (Estermann, 2021).

Si bien es algo ya sabido, también se volvió indudable la importancia económica de la institución “familia” y las desigualdades existentes en su interior. Y de modo similar, se volvieron evidentes las desigualdades en las posibilidades de los *cuidados*, en más sentidos de los que podríamos profundizar aquí: ¿quiénes pueden “quedarse en casa”?

¿quiénes *cuidan* a aquellas personas que cuidan? Advertimos que el 97.5 % de las empleadas de casas particulares que tuvieron que volver a trabajar en pleno ASPO eran mujeres, lo que un diario llamó “la cifra” de la pandemia” (*La cifra*, 2020).

Con la irrupción del COVID-19, el gobierno nacional adoptó medidas para proteger a las trabajadoras de casas particulares: derecho a licencia remunerada, prohibición de despidos, obligación de pago de salarios, aumento salarial, acceso al Ingreso Familiar de Emergencia¹⁴⁶, entre otras. A pesar de estas disposiciones, el 66,7% de las trabajadoras domésticas fue suspendida, el 65% vio reducidos sus ingresos y el 19% dejó de percibir su salario (Faur y Brovelli, 2020, p. 117).

Recordemos que se trata, también siguiendo el relevamiento sobre cobertura en periódicos nacionales, del sector con menor recuperación desde que comenzó la pandemia (Risso, 2021), según los datos elaborados por equipos de la Universidad Nacional de San Martín (2021).

Se trata entonces de problemas que ganaron reconocimiento pero, como le objetaba Nancy Fraser a Axel Honneth en un debate famoso, no necesariamente van acompañadas de una transformación redistributiva. Por ende, quizás estemos en una etapa donde podamos continuar los debates en forma crítica y colectiva, para re-pensar esas lógicas y dinámicas que están naturalizadas pero que son fuertemente desiguales. Otro tanto ocurre con esa “tercera dimensión” de la justicia que, siempre siguiendo a Fraser, emerge de la mano de la política: la representación. ¿Qué sujetos pueden exigir que sus demandas sean oídas y quiénes carecen de marcos para alzar o inscribir sus reclamos en las esferas públicas? ¿Qué ocurrió con colectivos históricamente vulnerados que siquiera acceden al estatus de ciudadanía plena? E incluso más allá de las fronteras territoriales, ¿qué ocurrió en los espacios de flujos? Por ejemplo, ¿qué ocurrió con los trabajos domésticos remunerados en cadenas transnacionales de cuidados? ¿Qué ocurrió con la abismal diferencia entre acceso a vacunas para unos y otros países del norte y del sur global? ¿De qué forma la colonialidad mediatizó y conformó figuraciones posibles y asimétricas en los cuidados?

Hasta aquí, entonces, este esbozo de interrogantes en torno a la pandemia desde una mirada centrada en los “cuidados”. Acotamos esta indagación preliminar al contexto nacional, a la situación de Argentina, a las medidas que se fueron tomando y a los desafíos. El problema de los cuidados tiene evidentemente más dimensiones y aristas: aquí pensamos el género como clave de análisis, pero indudablemente varía según otros

atravesamientos (de clase, de migración, de privilegio cis-sexual...) y, como esbozamos al final, se densifica en tanto excedemos las fronteras del Estado-nación. Queda mucho por seguir pensando entonces, en el difícil desafío de mirar algo que está indudablemente muy próximo en términos temporales, pero también -y sobre todo- que está muy próximo como experiencia vivida.

Referencias bibliográficas

Amoroso Miranda, M. I., Bosch Pareras, A., Carrasco, C.; Fernández Medrano, H. y Moreno Saenz, N. (2003). *Malabaristas de la vida. Mujeres, tiempos y trabajos*. Barcelona: Icaria.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Paidós.

Queirolo, G.; Gómez Molla, R.; Bolla, L. (2020). Mujeres, género y trabajo en contexto de pandemia [video]. Recuperado de <http://idihcs.fahce.unlp.edu.ar/mujeres-genero-y-trabajo-en-contexto-de-pandemia/>

Estermann, V. (2021). La división sexual del trabajo. Reflexiones desde el Feminismo Materialista Francés. *Descentrada*, 5 (2). Recuperado de <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/download/dese152/14423?inline=1>

Faur, E. y Brovelli, K. (2020). Del cuidado comunitario al trabajo en casas particulares. ¿Quién sostiene a quienes cuidan?. En *Cuidados y mujeres en tiempos de COVID 19: la experiencia en la Argentina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas/CEPAL, pp. 101-126.

Fraser, N. (2008). *Escalas de justicia*. Barcelona: Herder.

Fraser, N. (2015). El capital y los cuidados. *New Left Review*, 100, pp. 111-132.

Goren, N. (2021). Debates urgentes y necesarios: Trabajo, pandemia y feminismos. En Campagnoli, M. A., Herrera, M. M. y Valobra, A. (Comps.) *Feminismos plurales, conflictos y articulaciones*. Temperley: Tren en Movimiento.

Ottaviano, J. M. (2020). Teletrabajo y cuidados. En *Cuidados y mujeres en tiempos de COVID 19: la experiencia en la Argentina*. Santiago de Chile: Naciones Unidas/CEPAL, pp. 151-172.

Rodríguez Enríquez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad. *Nueva Sociedad*, 256, 30-44.

Artículo de periódico o revista no académica

Carbajal, M. (25 de junio de 2020). Habrá licencia para todos los trabajadores privados con hijos menores de 6 años. *Página 12*. Recuperado de

<https://www.pagina12.com.ar/274546-habra-licencia-para-todos-los-trabajadores-privados-con-hijo>

Faur, E. (21 de febrero de 2022). Cuidados compartidos. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/200629-cuidados-compartidos>

La cifra de la pandemia (22 de mayo de 2020). *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/266849-la-cifra>

Linde, P. (4 de agosto 2021). La OMS pide una moratoria mundial para la tercera dosis de las vacunas contra la covid 19. *El país*. Recuperado de <https://elpais.com/sociedad/2021-08-04/la-oms-pide-una-moratoria-mundial-para-la-tercera-dosis-de-las-vacunas-contra-la-covid-19.html>

López, M. P. (15 de enero de 2021). Cuidados y moral. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/317577-cuidados-y-moral>

Reyes, F. (8 de agosto de 2021). Quiénes integran la llamada Generación Sándwich, los que cuidan tanto de sus padres como de sus hijos y la pandemia los expuso. *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/america/tendencias-america/2021/08/08/quienes-integran-la-llamada-generacion-sandwich-los-que-cuidan-tanto-de-sus-padres-como-de-sus-hijos-y-la-pandemia-los-expuso/>

Risso, N. (10 de julio de 2021). Empleo doméstico, el más afectado. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/353778-empleo-domestico-el-mas-afectado>

Una recuperación con los varones adentro. (Julio 2021). Documentos de trabajo del CETYD. Universidad Nacional de San Martín. Recuperado de <http://noticias.unsam.edu.ar/wp-content/uploads/2021/07/informe2.pdf>

Documento o informe gubernamental

- Argentina. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) (2020). Estudio sobre el impacto de la COVID-19 en los hogares del Gran Buenos Aires. Primer informe de resultados. Recuperado de

https://www.indec.gov.ar/ftp/cuadros/sociedad/EICOVID_primer_informe.pdf

- Argentina. Boletín oficial. (2021). Régimen legal del contrato de teletrabajo. Ley 27.555. Recuperado de

<https://www.boletinoficial.gov.ar/detalleAviso/primera/233626/20200814>

La intimidad que mata: violencia sexista y pandemia

Sol Peláez*²

Hacia el principio de la pandemia, la autora boliviana Liliana Colanzi comenta “Ahora que las mujeres volvemos a estar encerradas parecen inverosímiles las emocionantes marchas del 8M de hace apenas unas semanas y los casos de violencia de género se multiplican. La pandemia se traga nuestras reivindicaciones y nuestras luchas” (2020). Leer esto me hizo recordar que justo antes de que implementara mi cuarentena en Argentina tuve el honor de compartir mi rabia y mi esperanza en la demostración del 8 de marzo por el día Internacional de la mujer. Me junté con mi amiga Elena, su hija y su sobrina, de verde como corresponde. Compré pañuelos, uno verde y otro violeta y marché. Era un mar de gente, marchando, juntas, junte y juntos. A la salida, por Callao, la densidad era tan grande que más que caminar, una era impulsada por los otros cuerpos, en contacto íntimo, pero colectivo, piel contra piel, cara a cara. Para el miércoles 11 de marzo, mi familia y yo estábamos en cuarentena preventiva; para el 20 de marzo, todo el país había entrado en estricta cuarentena. Y ahí quedamos por meses hasta llegar a una especie de semi aislamiento. De la calle, de la intimidad colectiva con las amigas y desconocidas, a la casa, la intimidad familiar, el encierro, limpiar, desinfectar, cocinar y salir a hacer las compras. Mi encierro fue privilegiado, estresante, pero privilegiado. Pero tal como advierte María Galindo,

Suprimir la calle para las mujeres ha sido suprimir el espacio emancipatorio histórico. Ha significado suprimir la otra ciudad efímera que habitamos y montamos cada día. Ha sido un auténtico encarcelamiento en la familia nuclear patriarcal que andábamos disolviendo y en el espacio de captura de nuestras energías (2020, Violencia machista y crisis de cuidados).

Del espacio público tomado, conquistado y apropiado por las mujeres en su diversidad, “la Mujer” volvió a estar encerrada en el espacio doméstico que todavía es sistémicamente patriarcal. De los lazos de solidaridad y la energía contestataria, se pasó a

* Mississippi State University- EEUU.

² Quisiera agradecer a Mabel Campagnoli y a los miembros del grupo en Biopolítica y violencia del CInIG, UNLP con el que estuve trabajando online durante esta pandemia.

los lazos familiares y la energía profiláctica e higienista. La experiencia de muchas mujeres y jóvenes de vuelta al “hogar” es de encierro, de prisión, de vuelta a lo que se pensaba pasado. Desde México, Ximena Ramírez Torres nos pregunta,

¿Qué hacemos con la otra pandemia, la de la violencia contra las mujeres? ¿Qué hacemos con las mujeres que no tienen un lugar seguro donde pasar la cuarentena? Sinceramente no sé cómo ayudarlas ahora, no tengo respuesta a nada, sólo muchas más preguntas y una preocupación constante por ellas porque las entiendo, porque he estado en su lugar. ¿Habríamos sobrevivido mi madre, mis hermanas y yo a una pandemia de esta magnitud encerradas con nuestro agresor y padre? Tengo miedo de responder (2020, párr.5).

Ramírez Torres desde su condición de sobreviviente de abuso paterno mira al pasado para mostrarnos el presente. La violencia contra las mujeres es pandémica, se extiende por todo el mundo, en las ciudades, en el campo, en las villas y los barrios cerrados, con diferencias y singularidades por diferentes culturas, etnias, colores de piel, religiones, clases sociales, niveles educativos, orientaciones sexuales y cuerpos³.

No es, por supuesto, el mismo tipo de pandemia que el coronavirus. La violencia contra las mujeres es por así decirlo una “violencia menor”, en el ranking de violencias está muy por debajo de otras: violencia política, social, económica⁴. Es una violencia invisible en toda su visibilidad, o sea, es una violencia sobre la que muchos saben y conocen, pero que es ignorada, minimizada, descalificada, justificada. Una la ve para no verla, realizando un percepticidio, aggiornando el término de Diana Taylor para con la violencia de los secuestros militares durante la última dictadura argentina. Taylor explica cómo los militares escenificaron el secuestro público con una estrategia en donde había un mandato de ver y no ver al mismo tiempo (1997, p. 119). En la economía de las miradas, los militares buscaban hacer pública la violencia disciplinante de los secuestros, pero forzaban a quien miraba a desconocer, a negar esa violencia que resultaba en la tortura y desaparición de cuerpos. El percepticidio -el mandato de mirar y de no mirar al mismo tiempo- es el asesinato de la percepción, su negación con el resultado de un disciplinamiento implícito en quien lo obedece. La violencia contra la mujer funciona con una economía similar dentro de un marco de poder, es una violencia que como

³ Galindo (2020) también habla de “La pandemia de la violencia machista que afecta directamente el lugar de las mujeres y la crisis de cuidados”.

⁴ He desarrollado el concepto de violencia menor en Peláez (2014). Sin embargo, en este caso estoy usando el término en un sentido más laxo.

sociedad vemos sin mirar y que busca disciplinar a los cuerpos. Esto se ha intensificado en la pandemia, con la salida de la mujer de la calle y el encierro en la casa. En general, la violencia contra la mujer se escenifica dentro del marco de lo íntimo y lo pasional, dentro de la casa o el espacio público y en ese sentido es una violencia considerada privada, entre dos seres que en su conexión íntima no admiten -teóricamente- la entrada de otro. Ante la violencia contra la mujer hay percepticidio; truncamos la percepción y no vemos aún cuando vemos y somos disciplinadas en esa negación⁵. Todavía hoy, con toda la movilización del *Nuestras Hijas de Regreso a casa, Ni una más* en México, *Ni una menos* en Argentina, el *#me too* en EEUU, por mencionar algunos movimientos que han tenido repercusiones mundiales, la violencia contra la mujer no necesariamente ha disminuido incluso cuando tenga más visibilidad que antes y se considere a veces “más importante” que antes⁶. La racionalidad logocéntrica occidental que impera globalmente sigue imponiendo los valores binarios de público/privado, racionalidad/emoción, mente/cuerpo, polis/domus, sociedad/familia, hombre/mujer, padre/madre, fuerza/debilidad, actividad/reactividad, acción/cuidado social/íntimo. En esta grilla mental de interpretar el mundo, entonces, la violencia doméstica es considerada menor en tanto está ligada a la “mujer”, la familia, lo íntimo, lo emocional, lo privado, lo anecdótico, o sea, lo menor. Visible pero invisible, vista pero ignorada, disciplinando cuerpos.

⁵ Luego de la presentación oral de este trabajo, hubo una interesante discusión sobre la pertinencia de usar el concepto de Taylor -percepticidio- para referirnos a la violencia contra las mujeres. La objeción, si comprendí correctamente, criticaba lo hiperbólico del término y la invisibilización que pareciera implicar sobre la movilización de las mujeres contra la violencia contra la mujer que termina en feminicidio. Mi objetivo al usar el término no es borrar la movilización colectiva de las mujeres (al contrario), sino registrar la mirada sistémica que se tiene sobre la violencia contra la mujer y de marcar la tensión entre el ver y lo que el sistema permite que “veamos” (en el sentido de reaccionar). El sistema patriarcal niega -genera marcos que minimizan, ocultan, justifican, legitiman- la violencia contra la mujer. La violencia es visible, pero los marcos de referencia buscan negarla en tanto violencia que importa.

⁶ La violencia femicida en Ciudad Juárez es fundamental en la visibilización internacional del asesinato de mujeres. “Ni una mujer menos, ni una muerta más” es una frase de la poeta y activista mejicana Susana Chaves Castillo, quien fuera asesinada. Algunos de los grupos en Juárez fueron la Coordinadora de Organismos no Gubernamentales en pro de la mujer (1996), *Voces sin eco* (1996-2001), *Nuestras hijas de regreso a casa* (2001), *Justicia para nuestras hijas* (2002), *Ni una menos* (2002), *Integración de Madres por Juárez* (2003) (Pérez-García 2013). Para el colectivo *Ni una menos* ver su página web (Manifiestos) y Cabral y Acacio (2016). Éste comenzó a gestarse en el 2014, tomando consistencia el 3 de junio 2015 con su primera marcha, la cual tuvo gran convocatoria. Ese año se creó el *Registro Nacional de Femicidios de la Justicia Argentina*. Su lema es “Nos queremos vivas. A todas”. En 2006, la activista afroamericana Tarana Burke comenzó a usar la frase “me too” en su lucha contra el abuso sexual. El 15 de octubre 2017, el hashtag *#metoo* se hizo viral en las redes norteamericanas (y eventualmente mundiales) cuando la actriz Alissa Milano utilizó el hashtag, pidiendo que si alguien había sufrido abuso sexual respondiera con *#metoo* a su tweet.

Muchas sabemos que el peligro de la intimidad así definida es a veces peor que el peligro de las calles anónimas. En este encierro pandémico, la violencia doméstica, de manera previsible aumentó, tal como los estudios auguraban (Perez-Vincent, Carreras, Gibbons, Murphy y Rossi, 2020). Esta violencia se incrementó sobre todo cuando el abusador también entró en cuarentena y dejó de ganar dinero. En Argentina, la línea 144 recibió un 25% más de llamadas y la línea directa 137 en Ciudad de Buenos Aires tuvo un incremento de llamadas de entre un 20% (Defensoría, 2020, p. 5) y un 32 % y en ese aumento las llamadas directas de las víctimas al 137 aumentaron un 127%, sobre todo por violencia psicológica (Perez-Vincent et al, 2020, p. 6). Nótese que si bien podría pensarse que el encierro también hizo más presente esa violencia ante los vecinos, tal como notan los estudiosos, las denuncias de vecinos *no* se acrecentaron de manera significativa. Así, en mis términos, la violencia doméstica siguió siendo una violencia menor, invisible en toda su visibilidad, dominada por el percepticidio sistémico. Y es justamente ante esta invisibilidad que se hace hincapié en los números, para visibilizar, para dar a conocer y crear conciencia. De acuerdo con el Observatorio de la defensoría del Pueblo de la Nación, en Argentina en el 2020, se registraron 295 femicidios (8 de ellos trans/travesticidios, 5 suicidios feminicidas) y se advierte comparativamente un crecimiento con respecto al 2019 que tuvo 280, y al 2018 con 281 femicidios (Defensoría, 2020, p. 1). Según el mismo informe,

La tendencia sostenida desde hace años indica que el lugar más inseguro para las mujeres es su propio domicilio, y la situación de confinamiento de la víctima con su victimario llevó a las mujeres a quedar atrapadas con su propio agresor (p. 4).

El reporte continúa,

En cuanto al vínculo, se pudo determinar que predominaba la existencia de una relación previa entre la víctima y el victimario. La mayoría de los femicidios se producen dentro de un vínculo de pareja o por haber tenido una relación íntima, así como también en el seno familiar. Solo en 42 casos las mujeres fueron atacadas por desconocidos durante 2020 (p. 6).

En el 2021, la situación no ha mejorado. En lo que va de la primera mitad del año se reportan: “137 víctimas de femicidio confirmadas, que incluyen [112 femicidios directos] 14 femicidios vinculados, 6 personas Trans y 5 suicidios feminicidas” (p. 2). Considerando en qué ámbito ocurre esta violencia el reporte del 2020 muestra

que el 68% de los asesinatos se ejecutaron en los domicilios de las víctimas, el domicilio compartido o en un entorno familiar. Esta tendencia se mantiene con respecto a períodos anteriores, el hogar de la víctima es el lugar donde más se vulneran sus derechos (p. 5).

Los estudios científicos y los observatorios miden y prueban que a mayor tiempo pasado con la pareja violenta en tiempo de pandemia, mayor es la violencia. Miden y calculan cuánta más violencia sucede, cuántas más llamadas, qué tipo de violencia. Revelan los lazos entre victimario y víctima y la peligrosidad del espacio doméstico. Todos estos son datos y análisis necesarios⁷. Pero ¿qué hacemos nosotros, desde la filosofía, desde ciertos feminismos con estos datos, con este conocimiento, con esta violencia menor?

Es importante notar que los números, las estadísticas y las infografías dicen mucho, al tiempo que dicen poco sobre la violencia contra la mujer y el femicidio. Por un lado, asumen mucho conocimiento acerca de qué es ser mujer: un cuerpo con ciertas características biológicas, y/o un género con ciertas características culturales al que se mata. La definición de femicidio tiene muchas modulaciones y está ligada tanto al feminismo como al marco legal. Emerge en los años 70 con el *Primer Tribunal Internacional de Crímenes contra Mujeres en Bruselas* (1974) pero es conceptualizado en los 90 por Diane Russell, Jill Radford y Jean Caputi. Diane Russell lo definió en primera instancia como “el asesinato de una mujer porque es mujer” (2012) o “el asesinato de mujeres [y niñas] por hombres *porque* son mujeres” (2011, énfasis original) y con Caputi como la “la forma más extrema del terrorismo sexual” (Russell y Caputi, 1992, p. 15). Para Radford, “El femicidio, el asesinato misógino de mujeres por hombres, es un crimen sexual” (1992, p. 3). Este tipo de asesinato es “el final extremo de un continuum” de la violencia sexual, o terrorismo sexual, contra las mujeres como notan las teóricas (Radford, 1992, p. 3 y Russell y Caputi, 1992, p. 15). Este *continuum* puede terminar en la muerte o no, pero es parte de las relaciones de poder de género

⁷ Luego de la presentación hubo una discusión en torno al soporte estatal a las víctimas de la violencia machista. Mi intención no es minimizar ese apoyo, ni la profunda labor que hacen quienes reciben las llamadas y hacen los acompañamientos. Sistémicamente, esta labor es un espacio de resistencia y lucha dentro de la microfísica del poder patriarcal. No debemos pensar al estado como un sistema sin fisuras y contradicciones. Ha habido considerables avances en las leyes para proteger a las mujeres, aunque institucionalmente la lógica patriarcal es sistémica, por ejemplo: ley 26485 (2009); ley 26971 (2012), ley 27206 (2015, aplicada por primera vez recién en el 2019), Ley 27452, (2017, Ley Brisa) y ley 27499 (Ley Micaela). Ver Forcinito, 2019, p. 180 n.p.3. Estas leyes han salido gracias a la movilización de los feminismos en Argentina. Las diferentes leyes han ayudado a visibilizar al femicidio desde el estado, los medios y la sociedad. La cantidad de sentencias ha aumentado, pero todavía el sistema judicial, político y los medios se hallan dominados por la violencia patriarcal hegemónica.

rutinarias, misóginas y patriarcales. La violencia sexual es un *continuum* que abarca una miríada de expresiones -desde el abuso psicológico verbal y la desvalorización al abuso físico- que se ha ido ampliando y visibilizando con el correr de los años⁸. El continuo cotidiano se extrema en muerte en esta violencia ubicua⁹. De esta manera, el concepto de femicidio ante la pregunta del motivo por las cuales ciertas personas/cuerpos son atacadas/os responde “*porque*” son mujeres o, deberíamos decir, cuerpos y/o subjetividades identificados social y culturalmente como femeninos y *porque* se las quiere definir ontológicamente como “mujeres”. El femicidio es un acto disciplinario de la sociedad patriarcal; el máximo control de alguien con poder masculino sobre otra persona, definida como mujer, sobre otro cuerpo, definido como femenino. Si bien la definición de femicidio es un avance importante tanto en la auto representación y subjetivación de las mujeres como en los derechos legales de su protección, ella se basa en el sentido común de lo que es ser mujer que está encastrado en el esencialismo biológico. Esto no es en sí una deficiencia de la definición, y quiero recalcar esto, sino más bien un resultado de este tipo de violencia. Son *determinados* cuerpos, que tienen tetas, pezones, vagina, útero y otros rasgos “femeninos” los que son atacados y eliminados. Los asesinos femicidas asaltan *este* tipo de cuerpo, no otro. Pero entonces, al final de cuentas, ¿es eso ser mujer?¹⁰ La respuesta que se desliza de lo biológico al género, o sea, el femicidio como asesinato de cuerpos que se reconocen como femeninos avanza sobre este dilema, pero no es totalmente satisfactoria. Estos cuerpos “femeninos” son atacados más allá de la identidad de género de muchas de sus víctimas¹¹. Necesitamos

⁸ Por ejemplo, ver Ulivarri & Contreras (2011). Estos autores incluyen en su definición tanto suicidios resultados del abuso, como muertes en cirugías plásticas provocadas por la presión de tener un cuerpo deseable para los hombres. Ellos redefinen el concepto usando la perspectiva del *habitus* de Bourdieu.

⁹ Este carácter misógino del asesinato continua durante el *post-mortem* ya que la violencia perpetrada por los asesinos se repite con la caracterización misógina de la víctima por la policía, el sistema judicial y los medios, como bien explica Monárrez Fragoso (2009, p. 15). Así, muchas veces las instituciones realizan un femicidio simbólico de segundo orden.

¹⁰ En 1994, se crea la “Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer” conocida como “Convención de Belem do Pará”, firmada por 32 gobiernos de Latinoamérica, pero no fue hasta luego del 2006 que la figura de femicidio se fue extendiendo en Latinoamérica en reportes internacionales y fue apareciendo en las agendas legislativas de los distintos países. La CEPAL informa que: “17 países latinoamericanos han modificado sus leyes para sancionar este crimen, tipificándolo como feminicidio, femicidio u homicidio agravado por razones de género” (2021). Estos países serían “Costa Rica (2007), Guatemala (2008), Chile y El Salvador (2010), Argentina, México y Nicaragua (2012), Bolivia, Honduras, Panamá y Perú (2013), Ecuador, República Dominicana y Venezuela (2014), Brasil y Colombia (2015), Paraguay (2016) y Uruguay” (2021). Para una breve síntesis histórica del avance de la figura de femicidio a nivel latinoamericano ver *Informe de Femicidios de 2017*, p. 7.

¹¹ El asesinato de mujeres trans posee además un componente homofóbico, por eso se lo llama travesticidio, transfemicidio. Esta violencia busca disciplinar a quienes rompen el binario patriarcal hombre/mujer. De acuerdo con Radi y Sardá-Chandiramani, “El travesticidio/transfemicidio es la expresión más visible y final

cuestionarnos qué es ser mujer si *no se es* lo que los asesinos quieren. Como Rita Segato nota (2006), en la violencia contra la “mujer” ciertos cuerpos se someten y en ese sometimiento se feminizan (así como los sometedores se masculinizan). Radicalizando esto, podemos decir que el femicidio -y la violencia abusadora que lo prelude- es una violencia que busca forzar a la víctima a “ser” mujer en todo el sentido patriarcal del término como objeto, pasivo, apropiable, el segundo sexo, al tiempo que afirma al asesino en su jerarquía como “hombre”, un sujeto, activo, apropiador, el primer sexo. Al actualizar la violencia que busca esencializar a la mujer, que la elimina como resto, residuo y que hasta busca en casos extremos obliterarla, el femicidio simbólicamente (y materialmente) sujeta a la víctima a su cuerpo, a lo que es apropiable, reduciéndola a sus órganos y su “biología”. Y utilizamos “biología” entre comillas, ya que la misma no es neutral y preexistente. Esta diferenciación basada en el cuerpo como “reproductor” creado por la “naturaleza” (donde hombres y mujeres se diferencian biológicamente - fácticamente- en su aparato y funciones reproductoras) es producto de una construcción social que hizo de la heteronormatividad la regla (borrando y “corrigiendo” por ejemplo los cuerpos llamados intersexuales).¹² Así, el femicidio esencializa a la mujer al convertirla en pura materialidad corporal, una materialidad que, en última instancia, pareciera definir el “ser” mujer. Nos atacan porque nuestros cuerpos tienen vaginas, úteros, tetas, anos, cabelleras. Sin embargo, esta definición de ser mujer viene de la violencia. Ante la fijación biológica/cultural de lo que es ser mujer, debemos oponer la no-identidad del cuerpo consigo mismo, esa intimidad extrema con una misma en su disidencia que se genera porque el cuerpo no es transparente a sí mismo, no es totalmente escribible por los mandatos patriarcales; el cuerpo y el deseo se corren de ellos.

Quisiera volver ahora al otro elemento del femicidio, como extremo de un *continuum* de violencia. Es evidente que en tiempo de pandemia el encierro con el abusador aumenta la posibilidad de intensificar ese *continuum* de violencia diaria hasta llegar a la muerte. Pero este *continuum* de violencia no sucede simplemente por la agencia del abusador sino que permea los discursos y prácticas sociales. En este sentido es que tenemos que entender las críticas de Galindo y su grupo de *Mujeres Creando* en Bolivia al papel del estado en la pandemia. La pandemia del Covid-19 con la cuarentena, el distanciamiento social y la vuelta a casa, puso en evidencia la estructura paternalista del

de una cadena de violencias estructurales que responden a un sistema cultural, social, político y económico vertebrado por la división binaria excluyente entre los géneros” (2016, p. 5).

¹² Para una crítica de la idea de sexo biológico consultar Myra Hird (2004, pp. 15, 26-27).

Estado. El “quédate en casa” mandato estatal de protección sanitaria implicó que el Estado, como nota Raiza Cevallos de *Mujeres Creando*, se volviera padre protector: con mandatos violentos y patriarcales (2020, El estado de doble discurso). “Quedate en casa” era el lema de protección social, pero en el diseño de la cuarentena, el Estado mostró su vena patriarcal y heterosexual. La cuarentena fue pensada desde la matriz heterosexual de clase media y familia tipo. Madres solteras, familias separadas, familias marginales, o del mismo sexo, espacios íntimos y familiares violentos o espacios precarizados y de pobreza, no estuvieron contemplados. Para muchas mujeres, como Ramírez Torres nos refiere y como los estudios muestran, esto significó encerrarse con el agresor en un espacio limitado, con movilidad limitada y una intensificación de ese *continuum* de violencia dentro y fuera del ámbito familiar. Para otras, la violencia fue económica en el encierro en situaciones de extrema pobreza. En todo caso, la pandemia muestra, una vez más, la distancia entre el Pueblo (neutral pero masculino) y las mujeres (en toda su diversidad y disidencia). El Estado presto a proteger a sus ciudadanos promueve el aislamiento, pero ese aislamiento es una sentencia de violencia para muchas mujeres cis, lesbianas, trans, disidentes. Las categorías fundamentales del Estado nación -pueblo, nación, nosotros- se ven desafiadas por los feminismos, las mujeres y la pandemia. La universalidad neutral del Pueblo choca con su realidad sexuada. Con el “Quedate en casa” el Estado reforzó una cierta lógica binaria y se muestra en su institucionalidad falologocéntrica en su (des)cuido.

Pero, así como los cuerpos no pueden ser definitivamente disciplinados, las mujeres en su diversidad también desobedecen y salen de sus “casas” como pueden. Como notan Galindo y Zeballos, ciertas mujeres “desobedecen” estos mandatos patriarcales al tiempo que mantienen la idea de cuidado¹³. No se trata de romper la cuarentena cuanto ésta es necesaria, ni de defender derechos “individuales” de libertad, sino de buscar alternativas de cuidado y solidaridad que no son contempladas desde el estado.¹⁴ Tal como explica Zeballos,

Este no es un llamado a ponerse en contra de la cuarentena para salir a las calles de manera masiva, sino a cuestionar todos estos mecanismos de control y de transformación que se están presentando

¹³ La acción y la organización de las mujeres en la ocupación de Guernica son un ejemplo de esta desobediencia y cuidado.

¹⁴ Laura Litvinof (2020) nota que Ramona no es la única víctima del (des)cuido del Estado. Además, podemos ver algunos ejemplos como ollas populares, de lo que considero en esta presentación “desobediencia”.

de manera implícita y que con seguridad irán afectando más en la sociedad entera. Este es un llamado a desobedecer las normas y no quedarnos encerrados en las casas bajo una la idea de estar haciendo suficiente, sino a no perder la colectividad y las alianzas insólitas que son vitales y que necesitamos para sobrevivir ante tal crisis mundial (2020, Desobedecer como acto político y psicológico vital).

Por ejemplo, el mundo virtual se convirtió en caja de amplificación para algunas, no siempre con éxito, tal como lo demuestra el contagio y la muerte de Ramona Medina, activista de Garganta Profunda del Barrio31 en Buenos Aires. Antes de morir, Ramona “sale” de su casa a través de twitter, preguntándose como una se puede cuidar a sí misma y a su familia sin agua. Nos muestra su intimidad, su casa, su familia, su pobreza. Pone su cuerpo, alza su voz. La falta de vivienda digna, adaptada a las necesidades singulares de su familia, la falta de agua y la precarización del trabajo, esto es, la falta del Estado como garante de derechos, mata a Ramona. ¿Es este un feminicidio o sea un femicidio generado/amparado desde el Estado?¹⁵ La violencia que sufrió Ramona en este caso es la violencia de ser mujer, pobre y no-blanca europea. Discriminación por género, intersectada por su pobreza, la desigualdad social de clase y étnica en Argentina y que sufren muchas mujeres en su condición. Pero su muerte es singular, única, irremplazable. Otras dejaron sus casas y su violencia, para ir hacia la violencia del quedarse sin techo pero también hacia la solidaridad, tal como nos muestra Guernica (experiencia de la que habla Noelia Gómez, 2020)¹⁶. No fueron a la seguridad de la calle, pero finalmente pudieron volver a organizarse, a reconstruir esos lazos de solidaridad, buscar grupos de apoyo estatales y sociales (aunque finalmente la violencia social y estatal nuevamente las desalojó). Estas mujeres desobedecen patrones patriarcales, cambian patrones de conducta en sus casas, se mueven, demandan, no se callan. Así, a un año y medio de cuarentena podemos notar que muchas mujeres en toda su diversidad han salido nuevamente, en un principio virtualmente y más adelante a las calles, a protestar contra la violencia, con máscaras y con la misma rabia y esperanza ya sea en Argentina para apoyar la ley del aborto o para demandar dónde está Tehuel (desaparecido cuando fue a buscar trabajo), en Puerto Rico para demandar justicia por Keishla Rodriguez (embarazada y asesinada por el boxeador olímpico Felix Verderdejo)¹⁷, o en Bolivia, para

¹⁵ Para una definición de feminicidio ver Lagarde (2006).

¹⁶ Noelia Gómez. 2020. Tierra para vivir, feminismos para habitar: la experiencia de la Asamblea feminista de mujeres, lesbianas, travestis y trans de la recuperación de tierras de Guernica durante la pandemia.

¹⁷ Para el caso de Keisha Rodriguez y la movilización por su asesinato, ver Santos Febres (2020).

vender alcohol en gel hecho en casa. La calle como espacio de empoderamiento femenino trae también la diversidad de los cuerpos sexuados y las voces disidentes. Trae una intimidad compartida que no se basa en los binarios patriarcales.

Para concluir, en el femicidio, la mujer deviene en Mujer (con mayúsculas) a través de su asesinato. Las mujeres son reducidas a ser un mero cuerpo muerto. Retomando la definición de femicidio como el asesinato de mujeres *por ser* mujeres, esta definición asume que sabemos qué es una mujer, que el asesino sabe quién es una mujer. El cuerpo biológico, con útero, vagina, clítoris, tetas, pezones, ano, cara, pelo, es identificado como el blanco del femicida. Este “conocimiento” también puede ser fundado en el género en tanto el ataque al cuerpo femenino es una reafirmación de los roles de género en la sociedad patriarcal. La violencia femicida está dirigida a ciertos cuerpos que la sociedad considera femeninos, aun cuando estos cuerpos disientan, se resistan. El femicidio es la solución final a la distancia infinita (pero también mínima) entre cuerpo y función social patriarcal intentando fusionarlos en una esencia atemporal. El cuerpo en su contingencia se petrifica en ciertos rasgos y se suelda con los roles patriarcales. Los cuerpos se reifican y se ontologizan. El femicida busca borrar la distancia entre la existencia contingente de la experiencia femenina y una esencia, un ser (en tanto debería ser) mujer. Ante ese borramiento violento, las intervenciones feministas buscan rescatar la opacidad del cuerpo consigo mismo, la intimidad dislocante de la imposibilidad de definir la relación sexual tanto con otras como con una misma y por lo tanto el cuestionamiento irreducible a todo “conocimiento” de qué es ser mujer. En esas intervenciones, los feminismos reclaman la calle pero no para significarla con los mismos binarios de siempre ahora revertidos sino para dislocarlos y abrirse a las experiencias diseminantes de una intimidad compartida de los cuerpos y sus deseos¹⁸.

¹⁸ Para una visión del feminismo y su capacidad de resignificar signos, ver Nelly Richard. Nota la autora, “Al asumir los múltiples fraccionamientos que desunieron los significados ‘mujer’, ‘diferencia’ y ‘representación’, la teoría feminista sabe que debe cuestionar la linealidad—engañosamente transparente—del vínculo entre ‘ser’, hablar ‘como’ y ‘en nombre de’” (2009, p. 83). Así, “lo femenino podría designar ese vector de descentramiento significativo que opera desde un margen cuestionador de la representación sexual y cultural... Ese ‘femenino’ [del feminismo] no es un contenido de identidad ya formado... sino la posición crítica que consiste en interrogar los mecanismos de constitución de sentido y de la identidad” (1996, p. 743).

Referencias bibliográficas

- Argentina. Defensoría del Pueblo (2020). *Informe Anual del Observatorio de Femicidios de la Defensoría del Pueblo de la Nación*. Recuperado en agosto 2021 de http://www.dpn.gob.ar/documentos/Observatorio_Femicidios_-_Informe_Final_2020.pdf
- Argentina. Ministerio de Seguridad, Presidencia de la Nación. (2017). Informe de Femicidios Recuperado de https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/femicidio_cb_2.pdf
- CEPAL (2021). Leyes. *Observatorio de Igualdad de Género para América Latina y el Caribe*. Recuperado en red de <https://oig.cepal.org/es/laws/1/country/salvador-13>
- Colanzi, L. (2020). Miedo. *Revista de la Universidad de México, Especial: diario de la pandemia*. Junio. Recuperado agosto 2021 de <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/9670cf41-dbc2-4a96-b23f-92502d5d0902/miedo>
- Cabral, P. y Acacio, J. A. (2016). La violencia de género como problema público. Las movilizaciones por “Ni una menos” en la Argentina. *Questión*. Vol. 1, 51.
- Caputi, J. y Russell, D. (1992). Femicide: Speaking the Unspeakable. En Russell, D. y Radford, J. *Femicide: The Politics of Woman Killing*. New York: Tawyne.
- Forcinito, A. (2019). Las trampas de la ley y los nudos del feminismo. Violación sexual y femicidio en un fallo judicial del 2018 en Argentina. *A Contracorriente. Una revista de estudios latinoamericanos*. 17:1 (Fall): 178-202.
- Galindo, M. (2020). Las cinco pandemias que azotan el culo del mundo. *Mujeres Creando*. Recuperado en agosto 2021 de <http://mujerescreando.org/las-cinco-pandemias-que-azotan-al-culo-del-mundo-por-maria-galindo/>
- Gómez, N. (2020). Tierra para vivir, feminismos para habitar: la experiencia de la Asamblea feminista de mujeres, lesbianas, travestis y trans de la recuperación de tierras de Guernica durante la pandemia. *VII Coloquio Internacional de Filosofía del conocimiento. FaHCE-CIeFI-UNLP*.
- Hird, M. (2004). *Sex, Gender and Science*. London: Palgrave.
- La Casa del Encuentro (2021). Infografía. 20 de marzo de 2021. Recuperado agosto, 2021 de <http://www.lacasadelencontro.org/nuestrotrabajo.html>
- Lagarde, M. (2006). De Femicidio a Feminicidio. *Desde el Jardín de Freud*. 6.
- Ni una menos. Manifiestos. Recuperado agosto 2021, <http://niunamenos.org.ar/category/manifiestos/page/4/>

- Litvinoff, L. (2021). Ramona Medina murió pidiendo equidad, pero el agua potable no llega a la Villa 31. Página 12. 15 de Mayo 2021. Recuperado en noviembre <https://www.pagina12.com.ar/340973-ramona-medina-murio-pidiendo-equidad-pero-el-agua-potable-no>
- Monárrez Fragoso, Julia Estela. (2009). *Trama de una injusticia. Femicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. México: El Colegio de la Frontera Norte.
- Peláez, S. (2014). Counting Violence: Roberto Bolaño & 2666. *Chasqui, Revista de Literatura Latinoamericana*. Vol. 43.2 (2014): 30-47.
- Pérez García, M.S. (2005). Las Organizaciones No Gubernamentales en Ciudad Juárez y su lucha contra la violencia de género. *Nósis. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. Vol.15: julio-diciembre: 147-167
- Perez-Vincent, S., Carreras, E., Gibbons, M.A., Murphy, T.E. y Rossi, M. (2020). Los confinamientos de la COVID-19 y la violencia doméstica Evidencia de dos estudios en Argentina, *Banco Interamericano de Desarrollo*, Julio, 1-46. Recuperado agosto 2021 de <https://publications.iadb.org/publications/spanish/document/Los-confinamientos-de-la-COVID-19-y-la-violencia-domestica-Evidencia-de-dos-estudios-en-Argentina.pdf>
- Radi, B. y Sardá-Chandiramani, A. (2016). Travesticidio / transfemicidio: Coordenadas para pensar los crímenes de travestis y mujeres trans en Argentina. *Boletín del Observatorio de Género*.
- Ramírez Torres, X. (2020). A una niña le duele el costado. *Revista de la Universidad de México, Especial: Diario de la pandemia*. Junio. Recuperado agosto, 2021 de <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/aae41ef0-b7f4-4f03-aaad-59cf6877f8b9/a-una-nina-le-duele-el-costado>
- Radford, J. (1992). Introduction. *Femicide: the Politics of Women Killing*. Ed. Radford, J. and Diana E. H. Russell, Tawyne: New York.
- Richard, N. (1996). Feminismo, experiencia y representación. *Revista Iberoamericana*. Vol. 52:176-177: 733-744.
- Richard, N. (2009). La crítica feminista como modelo de crítica cultural. *Debate Feminista*. Vol. 40: 75-85.
- Russell, D. (2011). The origin and importance of the term femicide. Recuperado de https://www.dianarussell.com/origin_of_femicide.html
- Russell, D. (2012). Defining Femicide, *Simposio de las Naciones Unidas sobre Femicidio*, 11/26/2012. Recuperado de

http://www.dianarussell.com/f/Defining_Femicide_-

[_United Nations Speech by Diana E. H. Russell Ph.D.pdf](#)

Santos Febres, M. (2020). No puedo Respirar. *Revista de la Universidad de México*. Recuperado en agosto, 2021, <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/992e72c1-15b3-4cd4-a647-00ca3954a054/no-puedo-respirar>

Segato, R. (2006). *¿Qué es un feminicidio? Notas para un debate emergente*. Brasilia: Serie Antropológica.

Taylor, D. (1997). *Disappearing Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's Dirty War*. Durham: Duke University Press.

Zevallos, R. (2020). Visión psicológica feminista del confinamiento de las mujeres en tiempos de coronavirus. *Mujeres Creando*. Recuperado en agosto, 2021 de <http://mujerescreando.org/vision-psicologica-feminista-del-confinamiento-de-las-mujeres-en-tiempos-de-coronavirus/>

Para que nuestros pies cuenten lo que a nuestras palabras no se les ha permitido narrar.

Lenguaje, colonialidad y resistencias

Mabel Alicia Campagnoli*

Introducción

En marzo de 2021 en Argentina se cumplía un año de las primeras medidas de política pública para prevención, atención y erradicación de la enfermedad por coronavirus (COVID-19). Las mismas consistieron en un primer momento en la disposición de Aislamiento Social Preventivo Obligatorio (ASPO) y en un segundo momento, en la de Distanciamiento Social Preventivo Obligatorio (DISPO), que se complementaron a partir del 29 de diciembre de 2020 con la campaña de vacunación contra la COVID-19.¹⁹

La difusión de las diferentes medidas se realizó principalmente en castellano, siguiendo los usos y costumbres que reconocen implícitamente ese idioma como oficial, al tiempo que ignoran y niegan la existencia y vigencia de múltiples lenguas originarias.²⁰ Durante mayo del 2020 se emitieron unos spots televisivos para medios digitales creados por el Instituto nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y el Centro Universitario de Idiomas (CUI) relatados en Guaraní, Günün a Kuna, Mapudungún, Quechua, Qom y Wichi; en agosto se pusieron a disposición nuevas placas informativas en diferentes lenguas indígenas referidas a las medidas de prevención, junto al CUI.²¹ Sin embargo, mientras se difundían las medidas de cuarentena, una actividad que no cesaba era el extractivismo que continuaba el desarrollo económico de las mineras a la vez que contribuía a empeorar los modos de existencia de comunidades originarias. A nivel global esto fue denunciado por Myrna Cunningham, directora del Consejo Directivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Latinoamérica y el Caribe (FILAC), al señalar que a lo largo del

* CInIG-UNLP

¹⁹ Las disposiciones fueron variando por región.

²⁰ El castellano es el único idioma de uso en la administración pública a nivel nacional, sin que ninguna norma legal lo haya declarado como oficial. Asimismo, la Constitución Nacional reconoce entre las atribuciones del Congreso, en el artículo 75, ítem 17 “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos”. Sin embargo, tal reconocimiento no existe de modo extendido, salvo reglamentaciones provinciales como las de Chaco y Corrientes.

²¹ Ver <https://www.argentina.gob.ar/noticias/medidas-de-prevencion-en-el-marco-de-la-pandemia-del-covid-19>

confinamiento se ha hecho evidente que en la mayoría de los países hubo un doble estándar para las medidas adoptadas. Pues “el confinamiento se decretó para la población en general, pero no para las empresas, lo que se tradujo en un incremento en concesiones mineras y forestales y en la apertura de caminos en zonas indígenas” (López, Ñiquen y Vitti, 2021, p. 11).²²

Ante este panorama complejo, el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir (MMIBV) comenzó el 14 de marzo de 2021 una caminata federal desde el norte y el sur de la Argentina. Después de dos meses de caminata, ambas columnas confluyeron el 25 de mayo en la Ciudad de Buenos Aires para reclamar al gobierno nacional que incorpore la figura de “terricidio” como delito penal que agrupe las lesiones ambientales, el hostigamiento a la cultura originaria y la violencia sexista. Así lo expresaba una de las caminantes:

Estas palabras no salen de nuestras bocas, nuestros labios son habitados por el silencio. Las palabras salen de nuestros pies. Porque cuando la boca se cansa de gritar y su sonido se vuelve inaudible, es necesario entonces hablar con los pies. Es por eso que caminamos. Para que nuestros pies cuenten lo que a nuestras palabras no se les ha permitido narrar (Mujeres indígenas contra el terricidio, 2021).

Esta expresión, de la que tomamos el título de la ponencia, manifiesta el largo silenciamiento de las voces indígenas y de sus perspectivas. Consideramos que el contexto de pandemia agravó esta situación y en todo caso, expuso con crudeza su carácter trágico. En este sentido, la pandemia hace visible la diferencia colonial, esa que cotidianamente queda encubierta, en todos los ámbitos: académico, político, activista, etc. El propósito de este trabajo es entonces recuperar la noción de colonialidad en sus diferentes dimensiones para concentrarse en el papel del lenguaje. Esto implica aludir a su doble función, tanto de reproductor de la misma, como de praxis de resistencia.

Colonialidad y diferencia colonial

El pensador portorriqueño Nelson Maldonado-Torres sintetiza bien la noción de colonialidad al considerar que

²² Medios locales de diferente extracción ideológica han dado cuenta de este problema. Ver Foglia (2020), “Un gobierno abrazado al extractivismo” (2020) y Télam, (2 de junio del 2020).

...se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza (Maldonado-Torres, 2007, p. 131).

En consecuencia, si el colonialismo puede ser entendido como una cuestión del pasado, la colonialidad en cambio manifiesta sus huellas en el presente, de modo especial en la cultura, siendo ineludible de su marca la producción de racismo.

Las figuras sociopolíticas derivadas del colonialismo y subsumidas en la diferencia colonial son las de “indio” y “negro” que van a dar lugar a l*s sujetos racializad*s contemporáne*s.

Para dar cuenta de ella acudimos a la conceptualización de la filósofa argentina, migrada a EEUU, María Lugones. Su militancia lesbofeminista aliada con el desarrollo estadounidense de las “mujeres de color” y la formación de la teoría decolonial, constituye un aporte específico en el desarrollo de la noción “diferencia colonial”. Por un lado, nos recuerda que “la diferencia entre lo moderno y lo no-moderno se convierte — desde la perspectiva moderna— en una diferencia colonial, una relación jerárquica en la cual lo no moderno está subordinado a lo moderno” (Lugones, 2011, p. 112) y, por otro lado, agrega que no se trata de un asunto del pasado. Se trata de la geopolítica del conocimiento.

Se trata de cómo producimos un feminismo que tome los designios globales para la energía racializada de varones y de hembras, y borrando la diferencia colonial, tome esa energía para usarla hacia la destrucción de los mundos de sentidos de nuestras propias posibilidades. Nuestras posibilidades yacen en la comunalidad más bien que en la subordinación; no yacen en la paridad con nuestro superior en la jerarquía que constituye la colonialidad. Esa construcción de lo humano está viciada hasta los tuétanos por su relación íntima con la violencia (*Ibíd*, p. 114).

Hacer visible la diferencia colonial implica dar cuenta de que en el posicionamiento supuestamente neutral, está ubicada la enunciación del Hombre o Mujer modern*s. Es decir que sujetos, o seres con género, son sólo quienes pueden ser reconocid*s como hombres o mujeres, por lo tanto no racializad*s, human*s *eeurocentrados*²³. Por su

²³ Término utilizado por el geógrafo Walter Porto-Gonçalves para referir la dependencia epistémica tanto de Europa como de Estados Unidos de Norteamérica.

parte, l*s seres racializad*s carecen de género y sus únicos atributos son un sexo biológico y una sexualidad salvaje (Lugones 2012, 2011, 2008). En consecuencia, el género es una categoría humanizadora, burguesa, blanca. Ubicarse a partir de la diferencia colonial implicará entonces hacer jugar las consecuencias de este corto alcance del término. En este sentido, el mismo conlleva el recrudescimiento patriarcal derivado de la conquista con su imposición de la heterosexualidad y del binarismo de sexo y de género. Ahora bien, la diferencia colonial, en tanto es el espacio donde se pone en juego la colonialidad del poder, muestra la tensión entre el lugar de quien domina y el de quien queda bajo dominación, para mostrar que ninguno de los dos es estable, fijo ni homogéneo. Por eso Lugones afirma que posicionarse en y desde la diferencia colonial conlleva habitar un locus fracturado, el lugar de esa tensión, que desde perspectivas neutrales queda opacada y negada. Tematizar y hacer visible esta diferencia es una manera de evitar la victimización del lugar subordinado, abordar a ese sujeto como agente activo. Ese aspecto afirmativo de la diferencia colonial para quienes están en desventaja, se torna en incomodidad cuando se habita el privilegio, el lado no marcado de la diferencia. Es la tensión que queremos explorar al plantearnos las interpelaciones de la pandemia a los feminismos. Por un lado, como anunciamos en el apartado anterior, el virus exhibe la diferencia colonial. Por otro lado, al hacerlo, desoculta el racismo imperante en la sociedad, del que los feminismos y las academias no están exentos.

La pregunta incide, en consecuencia, en la exhibición de las exclusiones para el sujeto político de los feminismos y expone las tensiones que conflictúan su relación con las comunidades trans*²⁴, las afrodescendientes y las originarias. Las reflexiones de este trabajo se atienen a la borradura de la existencia indígena que la colonialidad continúa produciendo en nuestro país. Otros trabajos de la mesa en la que se enmarcó la exposición del presente artículo, se detuvieron en las interpelaciones vinculadas a las movilizaciones trans*, mientras que los vínculos específicos con movimientos afrodescendientes excedieron el alcance de la presentación.

²⁴ En la denominación “trans*” seguimos las consideraciones de Raquel (Lucas) Platero (2014) “En el texto se usa preferentemente el término «trans*» con un asterisco, como un concepto «paraguas» que puede incluir diferentes expresiones e identidades de género, como son: trans, transexual, transgénero, etc. Lo que el asterisco añade es señalar la heterogeneidad a la hora de concebir el cuerpo, la identidad y las vivencias que van más allá de las normas sociales binarias impuestas. Trans*, trans y transgénero son términos que tienen en común ser autoelegidos por sus protagonistas, frente a aquellos que provienen del ámbito médico y que señalan una patología. El asterisco quiere especificar que se pueden tener luchas comunes, al tiempo que reconocer que hay muchas otras cuestiones en las que no hay un consenso o una única visión de lo que supone ser trans, trans*, transexual o transgénero” (p. 16).

Asimismo, iluminar la colonialidad como dimensión socio-políticamente ubicua, trae aparejado seguir sus implicancias no solo en la línea racializada del poder, sus derivaciones para el género y la sexualidad, sino también sus efectos ontológicos en la colonialidad del ser. Esto es, advertir el carácter deshumanizante e inferiorizador de la subalternidad colonial, que busca esencializar el modo de existencia de los grupos subordinados. En consecuencia, estos mismos grupos y sus integrantes, son deslegitimados como productores de saber con la pretensión de mantenerles en situación exclusiva de tutelaje, como receptores de conocimiento.

Ahora bien, la descolonialidad busca mostrar el carácter activo de la agencia en los grupos subalternizados. Así, iluminar la diferencia colonial desde una praxis decolonial es un ejercicio que resiste la deshumanización, que se sustrae del lugar de subalternidad y hace factible otra perspectiva. En consecuencia, para María Lugones, l*s subaltern*s pueden hablar, y “el diálogo no sólo es posible en la diferencia colonial, sino que es necesario” (2011, p. 114). Aquí el diálogo privilegiado es entre subaltern*s. Esto no significa que se ignore anárquicamente al Estado, pero prima la convicción de articular diálogos entre movimientos sociales. En la perspectiva descolonial Catherine Walsh caracteriza esta tarea resistente como intercultural:

El Estado quiere ser inclusivo, reformador, para mantener la ideología neoliberal y la primacía del mercado. Pero, en todo caso, es importante reconocer las reformas que se pueden realizar a través de las políticas de Estado. En cambio, el proyecto intercultural en el discurso de los movimientos indígenas está diciendo otra cosa, está proponiendo una transformación. No está pidiendo el reconocimiento y la inclusión en un Estado que reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno, sino que está reclamando la necesidad de que el Estado reconozca la diferencia colonial (ética, política y epistémica). Está pidiendo que se reconozca la participación de los indígenas en el Estado, la intervención en paridad y reconociendo la diferencia actual de poder; esto es la diferencia colonial y la colonialidad del poder —todavía existente— de los indígenas en la transformación del Estado y, por cierto, de la educación, la economía, la ley. La diferencia colonial denota y requiere una acción transformadora, una acción que no se limite a la esfera de lo político, sino que infiltre un verdadero sistema de pensamiento (Walsh, 2007, p. 56).

Las consideraciones hilvanadas en este apartado nos permitirán detenernos en algunas producciones indígenas que abrieron resistencias afirmativas durante la pandemia, interpelando críticamente tanto a las políticas públicas como a las militancias feministas protagonizadas por grupos hegemónicos. Si bien este trabajo no está tramado colectivamente ni en coalición con compañeras indígenas, intenta situarse en un punto de

incomodidad al señalar las tensiones. El matiz que nos interesa habilitar, nos lleva una vez más a María Lugones:

Lo que estoy proponiendo al trabajar hacia un feminismo descolonial es aprender unas acerca de las otras como personas que se resisten a la colonialidad del género en la diferencia colonial, sin necesariamente ser una persona con acceso a información privilegiada de los mundos de sentidos de los cuales surge la resistencia a la colonialidad. Es decir, la tarea de la feminista descolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla. Al verla, ella ve el mundo con nuevos ojos, y entonces debe abandonar su encantamiento con “mujer”, con el universal, y comenzar a aprender acerca de otros y otras que también se resisten ante la diferencia colonial. La lectura opta contra la lectura socio-científica y objetivante, tratando más bien de comprender a los sujetos, su subjetividad activa enfatizada a medida que la lectura busca los locus fracturados en la resistencia a la colonialidad del género en el punto de partida coalicional (Lugones, 2011, p. 115).

El papel del lenguaje en la diferencia colonial

Si comprendemos las articulaciones entre colonialidad del poder, del saber, del ser y del género, entendemos que el lenguaje resulta inseparable de la problemática. Especialmente, es inescindible de los modos de hacer visible la diferencia colonial. Por eso Walter Mignolo afirma que:

...los lenguajes no son sólo fenómenos “culturales” en los que la gente encuentra su “identidad”; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser (Mignolo, 2003, p. 669).

Entonces el lenguaje resulta constitutivo de la producción de irrelevancia, ilegitimidad e inexistencia como tecnología de colonialidad. En principio estas consideraciones valen para todo lenguaje. Ahora bien, los conflictos entre lenguajes, a su vez, complejizan las producciones de colonialidad. Por ejemplo, desde el contexto universitario rioplatense, las diferentes dimensiones de la colonialidad se articulan para dar cuenta de que el español está del lado inferiorizado, pues la globalización del conocimiento se ha hegemonizado en inglés. Aunque según la disciplina o la especialidad, puede haber otras predominancias, como el alemán, el italiano, el portugués, el chino mandarín, etc. Sin embargo, tenemos naturalizado que las lenguas originarias no entran en el panorama de los lenguajes académicos. Esta es la manifestación más flagrante de diferencia colonial,

pues nos sitúa en la incomodidad de interpelarnos para ver la negación. Un señalamiento que hacía Gloria Anzaldúa en *Borderlands* cuando evocaba las palabras de Ray Gwyn Smith: “¿Quién dice que robar a un pueblo su lengua es menos violento que la guerra?” (2016, p. 103).

Sin embargo, la producción académica se desarrolla dejando a sus espaldas a las comunidades originarias, sus saberes, sus perspectivas, sus lenguas. En consecuencia, uno de los peajes que sus integrantes deben pagar para ingresar a los “altos estudios” es el propio borramiento identitario. Más allá de la producción de conocimiento, la pandemia nos puso en la controversia de que la circulación de saberes y medidas para prevenir el contagio y acceder a buenos estándares de salud, tardó en considerar la posibilidad de las lenguas originarias. Siendo que la lengua es la primera barrera en el acceso a los derechos o la habilitante a los mismos, en nuestro contexto, por el contrario, para muchos grupos se transformó en obstáculo.

Como señalamos, en Argentina no hay una declaración explícita del castellano como lengua oficial, aunque se instituye de hecho. Asimismo, la Constitución Nacional señala en el ítem 17 de su Artículo 75° que corresponde al Congreso reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Sin embargo, la dimensión cultural de la lengua es negada sistemáticamente. Esta negación se reactualizó con la pandemia. Durante el año 2020 hubo solo una campaña nacional de folletos para prevención de la enfermedad por COVID-19 y en el año 2021, el gobierno de la provincia de Buenos Aires lanzó folletos en idiomas ancestrales de la campaña de vacunación.²⁵

Lamentablemente la situación está en sintonía con el panorama latinoamericano. El informe elaborado por el FILAC agrega que

...las personas originarias representan el ocho por ciento de la población de Latinoamérica y el Caribe. Pasado poco más de un año de la llegada del coronavirus, tristemente, en la mayoría de los países ni siquiera hay cifras oficiales desagregadas de contagios o muertes, evidencia clara de la invisibilidad recurrente a la que siguen estando sometidas las distintas etnias (López, Ñiquen y Vitti, 2021, p. 8).

A esto se suma que la expectativa de vida de las personas indígenas es 20 años menor que la del resto de las personas. En comparación con otros grupos latinoamericanos, el acceso

²⁵ Fue el 9 de agosto de 2021 en ocasión del Día Internacional de los Pueblos Indígenas que conmemora la primera reunión del Grupo de trabajo de las Naciones Unidas sobre poblaciones indígenas de la Subcomisión sobre la promoción y protección de los Derechos Humanos, que tuvo lugar en 1992.

de los indígenas a servicios de saneamiento es 18 por ciento menor y el acceso a electricidad es inferior en 15 por ciento, según el Banco Mundial. Así, las condiciones materiales relevadas resultan ser una clara y cruda manifestación de la conjunción de colonialidades. Esto es, la negación de una lengua como proceso de borramiento de un grupo, deslegitima su saber y condena su modo de existencia al privarlo de género, marcarlo racialmente con intensidad y tornarlo dispensable, en los términos fanonianos de “condenados de la tierra”.

En este marco, academias y feminismos se articulan en principio en la misma línea de negación de la diferencia colonial. Una señal de la dificultad la encontramos en la genealogía de los Encuentros Nacionales de Mujeres, ese evento tan específico de nuestro contexto socio-político. Allí las mujeres indígenas tuvieron largos obstáculos para generar un espacio desde sí mismas, como lo documenta la antropóloga Silvana Sciortino (2021). Conflicto, a su vez, que continúa abierto en la disputa por la denominación y el desarrollo de ese espacio, que en sintonía con esta huella se presenta como “Encuentro Plurinacional de mujeres, lesbianas, travestis, trans, intersex y no binaries”.

De todos modos, las indígenas manifiestan sentir que el feminismo “las tolera” pero no se muestra dispuesto a poner en el centro de sus demandas las de ellas. En busca de este protagonismo, que no está motivado por cuestiones de imagen sino de necesidades acuciantes, el Movimiento de Mujeres por el Buen Vivir realizó su caminata de dos meses. Nuevamente en sintonía con el panorama regional, pues las indígenas de América Latina y el Caribe tienen un propósito común: defender el territorio, rescatar los saberes ancestrales y procurar seguridad alimentaria para sus pueblos. Desde sus distintas plataformas, guiadas por sus lideresas, están en la primera línea de lucha contra la propagación del virus cuidando a sus hijos y a sus abuelos o exigiendo a los gobernantes considerar sus necesidades particulares en los planes de respuesta a la pandemia (López, Ñiquen y Vitti, 2021, p. 41).

En esa primera línea, las indígenas son las traductoras de y para sus comunidades, las Malinche del siglo XXI, según la resignificación afirmativa que de su figura realizaron las feministas mexicanas, en especial Gloria Anzaldúa. Registro de las Malinches argentinas nos da la periodista Luciana Mignoli en su informe “Cómo trabajan las traductoras indígenas en pandemia” (2021). Allí releva, por ejemplo, el testimonio de Orfilia Susy Martínez, una pobladora wichí de Sauzalito, “Mirá hermana, a nosotros no nos va a matar *el Covid*, a nosotros nos va a matar el hambre”. La pregunta crucial que guía su investigación es que si en situaciones de emergencias de salud pública, la

información es el primer recurso que permite a la población tomar decisiones para cuidarse, ¿cómo se enteran de los cuidados para protegerse del Covid-19 quienes no manejan el castellano? En Sauzalito, hace diez años que Susy acompaña como “traductora voluntaria a personas de la comunidad que necesitan hablar con la comisaría, el juzgado, el hospital, el banco”. A su vez, Laura Méndez es comunicadora coya e integra la Comisión Directiva de la Comunidad Cueva del Inca, Tilcara, Jujuy. Ayudan a evitar que más gente muera en sus territorios donde ahora, además de la desnutrición, se suma la pandemia.

La emergencia sanitaria puso en primer plano la centralidad de los cuidados individuales y colectivos. En un país habitado por una diversidad de naciones indígenas, con diversas cosmovisiones de salud y gran variedad lingüística; ¿cuáles son los desafíos de la comunicación pública en salud? ¿Es posible hablarle a toda la población de un país sin homogeneizar? ¿Son necesarias estrategias diferenciadas para promover el acceso a la salud de toda la población? La comunicadora coya agrega:

Lo que se difunde en campañas mediáticas se hace desde un imaginario que no tiene nada que ver con nuestros pueblos. Te dicen ‘lávate las manos’ y no hay agua. Se descontextualiza, no tiene que ver con los contextos comunitarios. La persona que oficia de intérprete no hace una traducción literal sino cultural y social, temas que no contemplan las campañas (Mignoli, 2021).

En Argentina, casi 1 millón de personas pertenece a algún pueblo indígena según el censo 2010, es decir, el 2,4 por ciento de la población. Y el Registro Nacional de Comunidades Indígenas reconoce al menos 36 pueblos originarios. No obstante, las organizaciones alertan que su presencia está subrepresentada tanto en el censo como en el registro. Por un lado, por el borramiento identitario que es herencia de la persecución y el terror instalados por aquel genocidio originario en el que se fundó nuestro país. Y por otro, por críticas a las propias técnicas censales y registrales, tanto por la metodología estadística como por la burocracia necesaria para registrar una comunidad.

Si nos concentramos en la caminata como modo de hablar y de traducir, esa trasposición de la boca hacia los pies transforma un grito estridente en un deslizamiento silencioso, donde el sisear del calzado enuncia “si no estamos en la mesa, somos el menú” (Mujeres indígenas contra el terricidio, 2021).

Resistencias en pandemia

En la producción de la caminata que abarcó desde marzo hasta mayo de 2021, las mujeres indígenas integrantes del MMIBV ejercieron un modo afirmativo de resistencia desandando el rol de víctimas al que las confina la colonialidad del poder, del género, del saber, del ser. Por un lado, al producir un lenguaje propio, que se afirma en el caminar pero haciéndolo de un modo solidario y en red, al ir “con lo puesto” y encontrar postas que les permitieran continuar. Por otro lado, al reivindicar un término que conjuga su reivindicación política con el existenciario de sus comunidades originarias, en la propuesta del “terricidio” como delito penal.

Ellas convergieron en el Congreso Nacional ejerciendo su derecho a aparecer públicamente en sus propios términos, esto es, teniendo el control sobre el curso de la conversación, el manejo de las formas orales de expresión y de los tiempos de escucha. Otras de sus voces emergentes del colectivo afirmaron: "Caminamos porque no queremos morir por el virus y tampoco por la contaminación", "Buscamos que los culpables, que son sujetos colectivos, las empresas y los gobiernos, sean condenados y que estas causas no prescriban y reciban la pena máxima", "El terricidio es la síntesis de todas las formas de asesinar la vida".

En consecuencia, al buscar hacer visible una forma integral de explotación y de exterminio, a través del concepto de “terricidio”, están iluminando otra dimensión de la colonialidad, la biocolonialidad, que transforma toda entidad de la naturaleza y a la “naturaleza” misma en objeto mercancía e impide su localización como sujeto. Este cuestionamiento privilegia situaciones de afinidad y continuidad entre entidades, desandando la centralidad de lo humano, torciendo la hegemonía del Hombre / Mujer modern*s. Por eso indican que el terricidio constituye tanto un delito de lesa humanidad como de lesa naturaleza, restituyendo a la primera al plano de la segunda.

En este sentido, el planteo se hace eco de movilizaciones socio-políticas articuladas con las indígenas en la zona del Caribe, principalmente en Ecuador y en Colombia, donde la configuración jurídica de la naturaleza como sujeto ya impactó en las Constituciones Nacionales (Escobar, 2017). Así, las mujeres del MMIBV plantean que el terricidio es la síntesis del genocidio, ecocidio, epistemicidio y feminicidio, un término que hace visible el carácter necropolítico de toda colonialidad al atentar contra la naturaleza en general, los grupos humanos, las mujeres en particular, los territorios (en el sentido de constituir hábitats y no meras geografías o “entornos”), los saberes, etc.

Esta larga caminata constituyó entonces, en términos de avance legislativo, un primer paso, en un diálogo intercultural para descentrar la perspectiva jurídica del Estado Argentino. Prueba de ello es que el 20 de mayo de 2021 se logró presentar el proyecto de ley para instituir el 20 de mayo como el «Día del Acuerdo de los Pueblos Originarios con el Estado Argentino para el Buen Vivir». Como señalamos más arriba, el diálogo con el Estado no es el privilegiado pero se hace necesario para acompañar transformaciones, donde lo prioritario es la articulación entre movimientos. Para la dimensión que estamos planteando, un diálogo ineludible resulta con los feminismos.

En este mismo marco, una acción con igual nivel de resistencia afirmativa, la constituye la articulación de las mujeres indígenas con el Tejido de Profesionales Indígenas que plantean

Si no sabemos cuántos somos y en qué estado nos encontramos no podemos generar políticas públicas sobre lo que no conocemos. En la plantilla censal no se reconoce la lengua indígena, por ejemplo. Hay un retraso en la medición e incorporación de la variable étnica en las políticas públicas. Hoy en día, por ejemplo, no se sabe cuántos indígenas murieron por COVID (Oliva, 2020).

En función de ello, el 11 de octubre de 2021 presentaron al INDEC la demanda de que la plantilla del próximo censo poblacional incorpore la pregunta lingüística. Previamente realizaron una campaña para recabar firmas mediante una encuesta sobre conocimiento y uso de lenguas originarias y de señas: “Campaña por un millón de firmas para la inclusión de la pregunta lingüística en el censo 2022”.

Si seguimos haciendo de cuenta que no existe más que el castellano en nuestro país, contribuimos al epistemicidio que se agrava cuando los medios masivos estigmatizan a grupos específicos de los pueblos originarios, como está sucediendo con el mapuche. Si bien éste no era el foco de nuestro trabajo, la cuestión del derecho al territorio implicada en el terricidio abre inexorablemente este eslabón, para complejizar las prioridades políticas y poner en alerta a los feminismos.

Referencias bibliográficas

Anzaldúa, G. (2016) [1987]. *La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
Argentina. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Secretaría de Derechos Humanos. Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (28 de agosto de 2020). *Medidas de prevención*

en el marco de la pandemia del Covid-19. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/noticias/medidas-de-prevencion-en-el-marco-de-la-pandemia-del-covid-19>.

Escobar, A. (2017). *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*. BsAs: Tinta Limón.

Foglia, V. (28 de diciembre del 2020). “Crisis ecológica en Argentina. Este extractivismo que no se quita: balance ambiental del 2020 según especialistas”. *Red Internacional*. Recuperado de <https://www.laizquierdadiario.com/Este-extractivismo-que-no-se-quita-balance-ambiental-del-2020-segun-especialistas>

López, S.; Ñiquen, A. y Vitti, M. (2021). *Saberes ancestrales contra la covid-19*. Bolivia: Fundación Konrad Adenauer (KAS). Programa Regional de Participación Política Indígena (PPI) en América Latina.

Lugones, M. (2008). “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa. No. 9*. Bogotá, Colombia, julio-diciembre.

Lugones, M. (2011). [2010]. “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia. Vol.6. N°2*. Bogotá: julio-diciembre. 105-119.

Lugones, M. (2012). “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. Montes, Patricia (ed.) *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.

Maldonado-Torres, N. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Mignoli, L. (04 de junio de 2021). “Cómo trabajan las traductoras indígenas en pandemia”. *La marea noticias*. Recuperado de <https://www.lamareanoticias.com.ar/2021/04/06/como-trabajan-las-traductoras-indigenas-en-pandemia/>

Mignolo, W. (2003). “Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”. En Boaventura de Sousa Santos (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revistado* (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento.

“Mujeres indígenas contra el terricidio”. (21/05/2021). *El grito del sur*. Recuperado de <https://elgritodelsur.com.ar/2021/05/mujeres-indigenas-contra-terricidio.html>

Oliva, L. (14 de julio de 2020). “Verónica Azpiroz Cleñan: ‘Crecés con el mandato de no decir que sos indígena’”. *La Nación*. Recuperado de <https://www.lanacion.com.ar/comunidad/veronica-azpiroz-cleñan-creces-mandato-no-decir-nid2388251/>

Platero Méndez, R. (Lucas) (2014). *TRANS*exualidades. Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona: bellaterra.

Sciortino, S. (2021). *La lucha de mujeres es un camino: Políticas de identidad indígena en los Encuentros Nacionales de Mujeres*. Rosario: Prohistoria.

Télam (2 de junio del 2020). “Acusan a las mineras de aprovechar la pandemia para profundizar el extractivismo a nivel global” <https://www.telam.com.ar/notas/202006/471375-mineria--extraccion-pandemia.html>

Tierra Viva (29 de octubre del 2020). “Un gobierno abrazado al extractivismo” <https://agenciaterraviva.com.ar/un-gobierno-abrazado-al-extractivismo/>

Walsh, C. (2007). “Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, R. (eds.) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Sección 2

Metamorfosis o rupturas: lenguajes, artes y narración en pandemia

Reconfiguraciones del arte en pandemia. Instagram como plataforma de exhibición

Bianca Racioppe*

Introducción

El ámbito cultural-artístico fue uno de los más afectados por la pandemia producida por el Covid-19. Según un informe del Sistema de Información Cultural de la Argentina (SInCA), que recupera datos de los dos primeros trimestres de 2020, el valor agregado bruto del sector artístico-cultural cayó un 27% en Argentina. Las artes escénicas, el patrimonio material, el cine y los shows en vivo fueron los sectores más perjudicados (SInCA, 2020). Un Informe de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, publicado en la primera mitad de 2020, muestra que esta situación fue similar en los distintos continentes (UNESCO, 2020). Frente a este contexto, la UNESCO publicó una guía para fortalecer al sector en la post-pandemia en la que destaca la aceleración de la transición hacia lo digital, que se adelantó a los plazos pronosticados (UNESCO, 2020a). Sin embargo, esa migración se ha dado de maneras diferentes y desiguales, no sólo por las posibilidades de acceso a Internet por parte de las audiencias, sino también por las estructuras y saberes tecnológicos que han tenido que poner en juego los espacios culturales.

En este artículo nos centraremos en propuestas que utilizaron el espacio de la red social digital *Instagram* para compartir producciones durante la etapa de aislamiento. La elección de *Instagram* se debe a que esta red social digital fue la que más creció durante la pandemia alcanzando a 1,6 mil millones de usuarios/as (Slotsky, 2020). Otra red social digital que creció durante el período de aislamiento fue *TikTok*, que actualmente tiene 800 millones de usuarios/as (Mohsin, 2021). Sin embargo, en un primer relevamiento se notó que los espacios artísticos remiten desde sus páginas webs a *Facebook*, *Twitter*, *YouTube* e *Instagram*; pero aún no a *TikTok*, que es una red social digital de creación más reciente (fue lanzada en 2016).

* Facultad de Periodismo y Comunicación Social - Universidad Nacional de La Plata. Contacto: biancaracioppe@gmail.com

Instagram, además, tiene una estructura que permite utilizar diferentes recursos: posteos en el *feed*, historias, videos de IGTV y *Reels*. Según un artículo de Maryam Mohsin (2021a), los más utilizados son los posteos y las historias. Además, el uso de los hashtag es muy importante y #arte se encuentra entre los más populares (Mohsin, 2021a). Por otro lado, numerosos/as artistas reconocidos/as tienen cuentas en *Instagram* (por ejemplo @damienhirst, @yokoono, @wangechistudio, @takashipom, @banksy, @guerrillagirls, @abramovicinstitute, entre muchos otros). Esto se relaciona con lo que plantea Boris Groys acerca de Internet como un espacio en el que se exhibe no sólo la obra, sino también el proceso y la vida del/de la artista (2016, pp. 198 y 199).

Los casos elegidos: presentaciones mínimas

Teniendo en cuenta estos aspectos, en este artículo analizaremos las lógicas de exhibición y *co-creación* que museos y proyectos autogestivos pusieron en juego en *Instagram*. Para esto retomaremos el ya emblemático caso del [Covid Art Museum \(CAM\)](#) que surgió a partir del proyecto de tres diseñadores catalanes y creció de manera tan exponencial que actualmente tiene más de 170 mil seguidores y cerca de 900 publicaciones. Además del espacio en *Instagram*, tienen un sitio web a través del cual las personas pueden enviar sus obras para que sean seleccionadas para integrar la muestra online. En vínculo con el CAM surgió la propuesta de [Mostra Museu. Arte na quarentena](#), que abrió una convocatoria tanto para artes visuales como para música a la que se presentaron 1250 obras y fueron seleccionadas 200 de 40 países diferentes, según explican en el *Instagram* de la propuesta. Estos dos espacios, además de estar articulados, se caracterizan por haber surgido en lo *online* y específicamente en *Instagram*, una red social que está centrada en la imagen.

Otro espacio surgido en *Instagram* es el de [@mandalosacasa](#), un proyecto que, a través de *softwares*, interviene imágenes famosas –pictóricas, de películas, etcétera– borrando a las personas para que, de este modo, se *queden en casa*. Podemos vincular esta propuesta a la serie de José Manuel Ballester “Concealed spaces” –término que nombra, en arquitectura, a los espacios generados por la construcción a los que no se tiene acceso y por eso no pueden ser habitados– en la que el artista replica cuadros famosos sin las figuras humanas. Ballester ha ido construyendo esta serie a lo largo de los años, mucho antes de la pandemia por Covid-19; sin embargo, esos espacios vacíos toman otro sentido en el proyecto @mandalosacasa.

De las experiencias surgidas en redes sociales digitales también retomaré el *Getty Challenge* que no se constituyó como una cuenta, sino como un hashtag, #gettychallenge,

que reúne más de 15 mil publicaciones en las que distintas personas, desde sus hogares y con materiales domésticos, reproducen cuadros famosos. El primer *challenge* de este estilo fue lanzado por la cuenta neerlandesa [@tussenkunstenquarantaine](#), creada específicamente para este desafío en marzo de 2020, cuando recién se iniciaba el distanciamiento social. Este perfil propuso que las personas eligieran una obra de arte, la recrearan con tres objetos que tuvieran en el hogar y la subieran a las redes etiquetándola. A diferencia de @mandalosacasa, @tussenkunstenquarantaine pedía que no se usaran programas de edición como *Photoshop*. El desafío se popularizó cuando fue retomado por el *Museo Getty* en sus perfiles de *Twitter* e *Instagram*. Para que se pudieran elegir obras a recrear, el Museo dejaba el link a su colección digitalizada, de este modo generaba tráfico hacia su propio sitio web.

El *Museo Getty* existe en el territorio físico y tiene, además, espacios en lo *online* en los que comparte su colección digitalizada, promociona sus eventos y da a conocer sus trabajos de restauración y educación. Por lo tanto, no es igual a las experiencias del *Covid Art Museum*, el *Mostra Museu* o el proyecto *Mándalos a casa*. Sin embargo, este *challenge* surge en el espacio de Internet y se propaga, en términos de Jenkins, Ford y Green (2015), a partir de los reposteos de los/as usuarios/as de las redes.

Por último, retomaré la experiencia del *Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires* (MALBA), una institución privada que depende de la Fundación Malba, presidida por el empresario Eduardo Costantini, quien fue el creador de la ONG y donador del patrimonio inicial. Incluir la cuenta de *Instagram* de @museomalba permitirá recuperar las estrategias de un espacio físicamente situado que tuvo la *necesidad* de reforzar sus usos de *Instagram* para mantenerse vinculado a su público durante la cuarentena.

***Instagram* como espacio curatorial**

Instagram propone ciertas lógicas de uso que se centran principalmente en la imagen, ya sea fija (fotos, dibujos) como en movimiento (los micro videos llamados *Reels* o el espacio de IGTV). Esta característica la diferencia de otras redes sociales digitales como *Twitter* y *Facebook* que se centran más en el texto, e incluso de *TikTok* que está orientado principalmente a los videos cortos. Otra característica de *Instagram* es que tiene elementos que permiten generar interacciones con los y las seguidores/as como cuestionarios, preguntas y encuestas. Estos elementos están disponibles en las historias mientras que en los posteos las interacciones posibles son similares a otras redes sociales digitales: “me gusta”, comentarios, reenviar o guardar. Cuando se accede al *feed* de una

cuenta, es decir a la página en la que aparecen de modo cronológico las publicaciones, la impronta visual de la interfaz resulta evidente. En el *feed* se muestran sólo las imágenes de los posts, mientras que para acceder al texto hay que clicar en alguna de ellas.

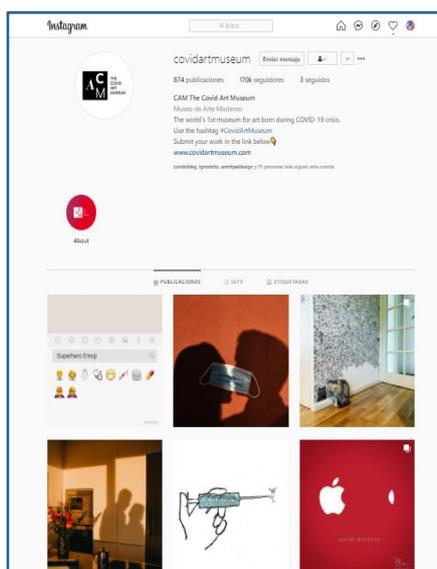


Imagen 1: *Feed del Covid Art Museum*. Recuperado el 28/7/21

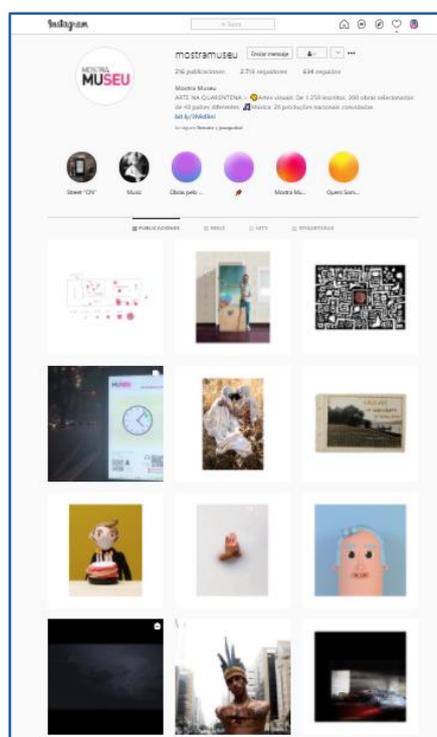


Imagen 2: *Feed del Mostra Museu* recuperado el 28/7/21

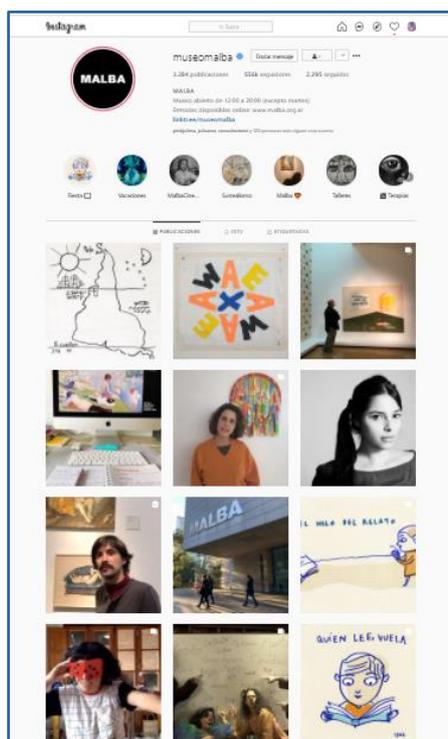


Imagen 3: *Feed* del MALBA. Recuperado el 28/7/21

Como vemos en estos ejemplos del *CAM*, del *Mostra Museu* y del *Malba*, la organización de los materiales permite pensar en modos de curaduría que, si bien vienen preestablecidos por el diseño de la plataforma, también pueden ser reformados por las personas que administran las cuentas. Existen distintas aplicaciones, la mayoría de pago, que permiten organizar las publicaciones en el *feed* saltando la lógica cronológica de *Instagram*. De este modo, a partir del uso de *softwares* y con una planificación de las publicaciones, las personas que administran las cuentas pueden jerarquizar y clasificar los modos en que los materiales se presentan.

Decíamos antes que esta organización de los materiales puede pensarse como una forma de curaduría. Martino y Caiazza (2008) entienden a los sitios webs que trabajan con propuestas artísticas como “espacios curatoriales difusos”. Si bien cuando escribieron esto estaban pensando en *blogs* y páginas webs, que dan a las personas que administran mayores posibilidades de organización y de catalogación de los materiales, podemos hacer una correlación con los usos que hacen de *Instagram* estos espacios artísticos. Para referirnos a una curaduría en redes sociales digitales, retomamos el concepto amplio que de esta práctica tiene Michael Bhaskar (2017) quien considera que actualmente “la curaduría es omnipresente” porque estamos “saturados” de información (p. 15). Por eso

el autor sostiene que “los actos de selección, refinación y acomodo para agregar valor nos ayudan a superar la saturación” (2017, p. 20).

Internet es claramente un espacio saturado en el que, además, es muy complejo obtener visibilidad, tránsito o accesos. Tal como explica Pariser (2017), los contenidos en Internet dependen de los algoritmos para hacerse visibles: los algoritmos que usan los buscadores como *Google*, pero también los que usan las redes sociales digitales como *Instagram*. Muy probablemente, cuantos más perfiles relacionados a lo artístico sigamos, o sigan nuestros contactos, más cuentas de este estilo nos va a recomendar *Instagram*. Por lo tanto, nuestra pantalla de inicio en las redes sociales digitales tiene en sí misma una lógica curatorial que se construye a partir de nuestros gustos, consumos y vínculos que son los que recupera el algoritmo para armar nuestras burbujas.

En ese espacio difuso, las personas que administran esas cuentas de Instagram deben utilizar los distintos recursos que habilita la plataforma para lograr mayores niveles de interacción y, de este modo, ubicarse mejor en el *ranking*. Uno de estos recursos es el *hashtag*, que permite, al mismo tiempo, etiquetar una publicación y enlazarla con publicaciones similares. Las cuentas analizadas crearon o impulsaron *hashtags* para clasificar y vincular contenidos durante el período de pandemia. Además del *#gettychallenge*, podemos mencionar el *#mimesismalba*, mediante el cual el museo invitaba a sus seguidores/as a compartir imágenes en las que se mostraran mimetizados con sus muebles en el tiempo de cuarentena. El disparador fue una obra de Remedios Varo de 1960 llamada “Mimetismo”, que formaba parte de la exposición “Remedios Varo. Constelaciones” que se había programado en el Malba para el período marzo-junio de 2020. Debido al ASPO el Museo debió cerrar y, por lo tanto, la exposición quedó inaccesible; por lo que usar una de estas obras para generar un *challenge* fue una manera de seguir visibilizando la muestra. Además, en la web del *Malba* se compartieron distintos materiales como el video de inauguración de la exposición –que fue antes de la declaración del aislamiento–, un recorrido guiado por la muestra, el catálogo, un cuadernillo para que las y los niños/as jugaran a encontrar “pistas” en la obra de la artista, entre otros. Luego, la exposición se extendió hasta febrero de 2021, por lo que pudo ser recorrida presencialmente.



Imagen 4: El *Instagram* del Malba. Invitación al desafío #mimesismalba. Recuperada el 23/7/21

Imagen 5: Obtenida siguiendo el #mimesismalba. Recuperada el 23/7/21



Imagen 6: Obtenida siguiendo el #mimesismalba. Recuperada el 23/7/21



Es interesante ver cómo la pandemia también se convirtió en un disparador, en un tema aglutinante para generar conversación en las redes sociales digitales. De hecho, de esto se tratan las propuestas del *COVID Art Museum* y del *Mostra Museu*, ambas surgidas durante la cuarentena mundial y ambas con la propuesta de producir y exponer obras sobre la pandemia.

Por su parte, la cuenta del *CAM* también propuso un *hashtag* para compartir las obras de la cuarentena, a saber, #CovidArtMuseum, que tiene más de 90 mil publicaciones. Este *hashtag* permite la conversación y la participación más abierta de los y las usuarios/as. Generalmente, las publicaciones que lo utilizan también son etiquetadas con otros *hashtags* buscando obtener más visibilidad. Este modo de enlazar posteos no es controlado por quienes administran la cuenta, por lo que las publicaciones que lo conforman son diversas; van desde *performances* hasta fotos de remeras con leyendas sobre el COVID compartidas por usuarios/as que aprovechan la visibilidad del *hashtag* para promocionarse.

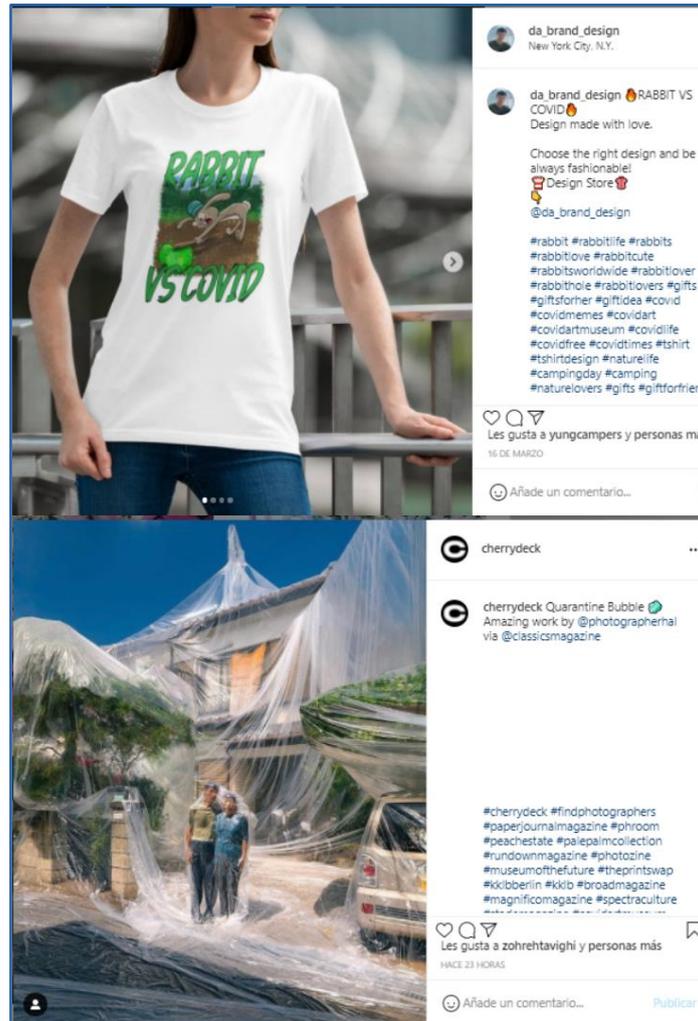


Imagen 7: Obtenidas a partir del #CovidArtMuseum. Recuperadas el 29/7/2021

En cambio, en el *feed* del CAM el proceso de curaduría por el que pasan las obras es diferente: ya no quedan sujetas a la organización dada por el *hashtag*, sino que son seleccionadas por las personas responsables de la cuenta. El CAM se presenta como un museo de arte moderno y para integrarlo hay que enviar el trabajo a través de un formulario disponible en la web del proyecto. Los trabajos seleccionados son compartidos en el *feed* del CAM respetando cierta lógica como arrojar al/a la artista que realizó la obra y colocar el texto “Follow for more: @CovidArtMuseum. Share your artwork with us #CovidArtMuseum. The world’s 1st museum for art born during Covid19 quarantine #CovidArt #Covid19 #QuarantineArt” (CAM, 2021). En algunos casos se suma una frase del/de la artista que explica algo acerca de la obra o de su proceso. De este modo, la lógica curatorial se estandariza, se trabaja a partir de ciertos esperables, a diferencia de las publicaciones que se reúnen a partir de los *hashtags* que, como se señalaba antes, son más

diversas porque lo que las organiza es un etiquetado y no los propósitos de un espacio gestionado por personas físicas. En este ejemplo vemos la diferencia entre la curaduría de algoritmos, de la que habla Bhaskar (2017), y una curaduría que, aunque se dé en los espacios digitales, es realizada por personas.

Para profundizar en esta diferenciación el caso del Mostra Museu es emblemático, ya que en el perfil de *Instagram* sólo comparten las obras que fueron seleccionadas: 200 de más de 1200 presentaciones, según explican en la web y en el *IG*. Además, para el proyecto se convocaron curadores/as en artes visuales y en música. *Mostra Museu* tiene un propósito definido, hay una búsqueda y una selección que termina usando *Instagram* como vidriera, como espacio de exposición; pero con unas lógicas que no necesariamente son las de *Instagram*, ya que la muestra también se realizó a cielo abierto en la ciudad de San Pablo, Brasil, ocupando espacios públicos como paradas de colectivos, estaciones de trenes, entre otros. Sin embargo, la curaduría a cielo abierto recuperó lógicas de lo digital ya que las obras se expusieron con códigos QR que permitieron el acceso a otras informaciones desde el celular. Es decir, los espacios de lo *online* y lo *offline* conviven y se retroalimentan a partir del dispositivo celular, por lo que, como señala Gómez Cruz (2018), ya no es posible pensar en momentos de conexión y de desconexión.

Las lógicas de *Instagram* y la co-creación

Antes sosteníamos que *Instagram* propone diferentes recursos para propiciar la participación de los y las seguidores/as. Vimos que a través de los hashtags las cuentas invitan a sus usuarios/as a realizar distintos desafíos. Pero también las historias sirven, a modo de breves tutoriales, para invitar al público a participar. Este recurso usó el proyecto @mandalosacasa para convocar a que enviaran imágenes en las que las figuras humanas desaparecieran deslizando el carrusel. En una de las historias destacadas se muestra a los y las artistas que habían sido invitados/as a sumarse al “juego” usando sus propias obras para “mandar a sus personajes a casa”; mientras que en otra, titulada “Tu Turno”, ofrecen una serie de tips para participar con contenido. La consigna propone enviar un material – que puede ser el fotograma de una película, un afiche, una pintura– en dos versiones: la primera, la “original”, y la segunda, la imagen sin las personas, es decir la “derivada”, transformada a partir de algún *software*.

Una característica interesante de esta propuesta es que utiliza la lógica de la imagen secuencial de *Instagram* para hacer desaparecer a las figuras de la foto. Entonces, cuando se accede a un posteo la primera foto muestra el espacio con las personas en él, pero al

deslizar (o apretar la flecha) se ve la imagen con el espacio vacío: las personas han sido enviadas a casa usando el dedo índice que sirve para desplazarse en la digitalidad; pero que también se asocia a indicar, a señalar en los espacios físicos. Tal como ocurre en el caso del CAM, cuando los/as administradores/as de @mandalosacasa comparten una imagen enviada por sus seguidores/as lo/la arroban para referir a la cuenta de *Instagram* de esa persona.

Otro aspecto a tener en cuenta es que parece no existir una preocupación por el *Copyright*, ya que algunas de las creaciones enviadas por los/as seguidores/as derivan de obras que aún no están en dominio público como el afiche de una película de *Harry Potter*, un fotograma de la animación *Aladino* o de la serie *Stranger Things*. En los casos del CAM y del *Mostra Museu* se invita a las personas a enviar obras propias, pero en el caso del acervo del CAM vemos que muchas de éstas son derivaciones de obras reconocidas o de productos de la industria cultural. Incluso hay algunas que replican las lógicas del meme. Por su parte, en el #gettychallenge es la derivación, la resignificación de una obra ya existente lo que motoriza la consigna. El juego entre el original y la copia (absurda, irónica, improvisada) es la propuesta que, a su vez, se constituye en obra.

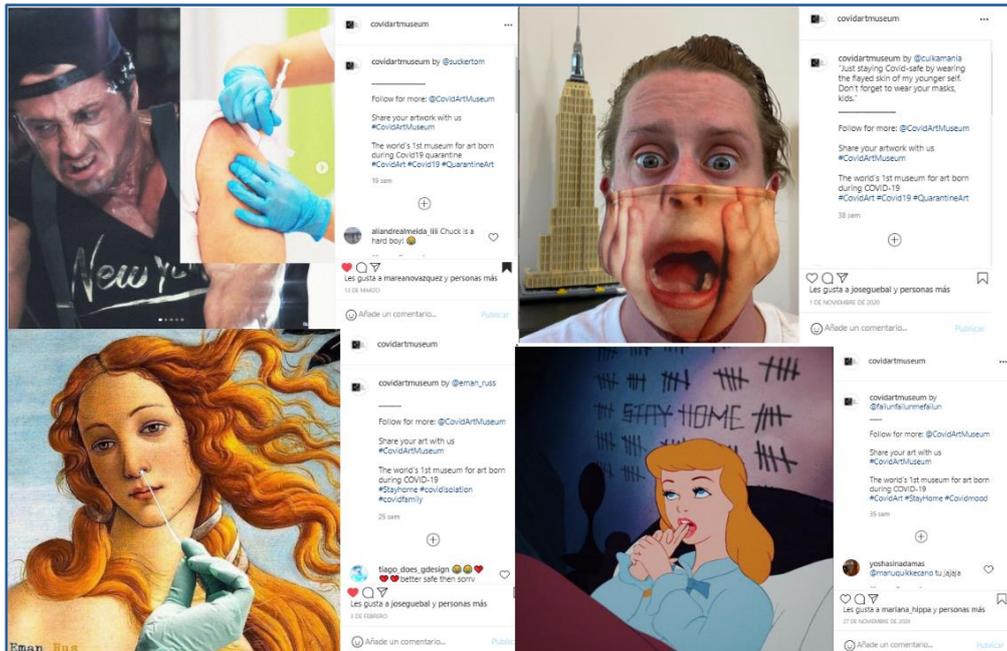


Imagen 8: Ejemplos de obras compartidas en el CAM con las lógicas de la derivación y del meme. Recuperadas el 30/7/2021

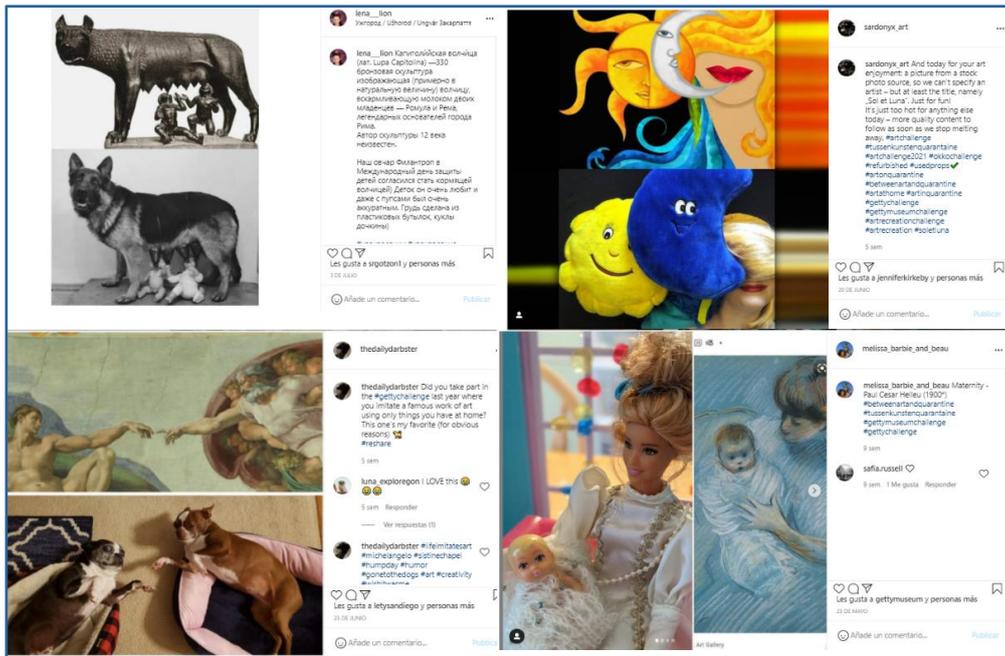


Imagen 9: Obtenidas a partir del #GettyChallenge. Recuperadas el 30/7/21

Consideramos, siguiendo a Nicolas Bourriaud (2007), que estas producciones, tanto las que comparten los/as seguidores/as como el proyecto que las impulsa, son creaciones artísticas ya que los modos de entender lo que es una obra y quiénes son considerados/as autores/as se ha transformado en lo que Bourriaud (2007) describe como el arte de la postproducción. Para este autor las obras contemporáneas suelen construirse a partir de la reprogramación de obras existentes, del uso de imágenes que circulan de manera extendida o de recuperar estéticas de la publicidad y de los medios masivos (2007, pp. 9-15).

En esta definición amplia de la obra de arte también se articula una idea de lo curatorial en la que se mixturán la figura del/de la artista y la figura del/de la curador/a: colocar una obra en otro contexto, ocuparse de los contenidos de una web (o ser un “web surfer” como los/as llama Bourriaud) implica “ser un semionauta que produce recorridos originales entre los signos” (Bourriaud, 2007, p. 14). Así, los y las usuarios/as de estas cuentas de *Instagram* crean de modo colectivo y colaborativo, formando una comunidad que se teje en las redes socio-digitales.

En los casos del *CAM*, del *Mostra Museu* y del #gettychallenge las propuestas no podrían existir sin esa participación. En el proyecto @mandalosacasa la colaboración en la producción de materiales es importante; pero las personas que administran la cuenta generaron otras estrategias: invitar a artistas reconocidos/as a participar y crear sus

propios materiales. Sin embargo, en esa invitación a artistas también hay una búsqueda de lo colaborativo, de la creación conjunta de una propuesta deslocalizada y asincrónica. El único espacio para el cual la co-creación es simplemente un plus es la cuenta del *Malba*. En este caso, las interpelaciones, aunque existen, son tangenciales. Y esto es así porque ese perfil de *Instagram* surge con el propósito de visibilizar el trabajo de un Museo con amplia trayectoria en el espacio físico. Podríamos decir lo mismo del *Getty*; pero el *hashtag* del *challenge* cobró tanta relevancia que se deslindó de las lógicas de comunicación del museo, de hecho muchas de las obras que se derivan no forman parte del patrimonio del *Getty*. Algo similar, aunque a mucha menor escala, ocurrió con el *hashtag* propuesto por el *Malba*. Incluso, muchas de las personas que usaron ese *hashtag* ni siquiera cumplieron la consigna porque hicieron derivaciones de obras al estilo del *Getty Challenge*.

Conclusiones con forma de preguntas

El recorrido por estas experiencias abre una serie de preguntas en relación a los modos en que el arte se produce y se exhibe en Internet. Principalmente se retomaron proyectos que surgieron en el espacio de *Instagram* y que, por lo tanto, fueron creados de acuerdo a sus lógicas: los *challenges*, los *hashtags*, la interpelación a la co-creación.

En los casos de museos que existen en el espacio físico se notó una búsqueda por sumarse a las lógicas de la plataforma, de convocar desde las redes sociales digitales a un público disperso y, al mismo tiempo, enlazar esa convocatoria con el propio acervo de la institución museística: traccionar hacia la página web, hacia su patrimonio digitalizado, hacia sus propuestas. Mientras que en los espacios que sólo existen en *Instagram* el propósito parece ser otro: producir conjuntamente, generar redes entre artistas, visibilizar otros modos de creación.

Las lógicas de los espacios que se digitalizaron se enlazan, conviven y se retroalimentan con las lógicas de los espacios surgidos en lo digital. En este sentido, una de las preguntas que surgen es cuánto durará esta sinergia y si de ella emergerá una nueva forma curatorial. Cuánto de lo producido en los espacios de *Instagram* resistirá al paso del tiempo y cuántas de las propuestas innovadoras de las instituciones museísticas continuarán luego del retorno a la “normalidad”.

Referencias bibliográficas

- Bhaskar, M. (2017). *Curaduría. El poder de la selección en un mundo de excesos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourriaud, N. (2007). *Postproducción. La cultura como escenario: modos en que el arte reprograma el mundo contemporáneo*. CABA: Adriana Hidalgo.
- Gómez Cruz, E. (2018). Etnografía celular: una propuesta emergente de etnografía digital. *Virtualis*, Vol. 8, Núm. 16, 77-98.
- Groys, B. (2016). *Arte en flujo. Ensayos sobre la evanescencia del presente*. CABA: Caja Negra.
- Jenkins, H., Ford, S. y Green, J. (2015). *Cultura Transmedia. La creación de contenido y valor en una cultura en red*. Barcelona: Gedisa.
- Martino, I. y Caiazza, F. (2008). *Compartiendo Capital*. Rosario: Edición de autores.
- Mohsin, M. (2021). 10 Estadísticas de TikTok que debes conocer en 2021. *Oberlo*. Recuperado de: <https://ar.oberlo.com/blog/estadisticas-tiktok>
- Mohsin, M. (2021a). Estadísticas Instagram 2021: 10 datos curiosos de Instagram que debes conocer. *Oberlo*. Recuperado de: <https://ar.oberlo.com/blog/estadisticas-de-instagram>
- Pariser, E. (2017). *El filtro burbuja: como la web decide lo que leemos y lo que pensamos*. Madrid: Taurus.
- SInCA (2020). Impacto del Covid-19 en las industrias culturales. Ministerio de Cultura de Argentina. Recuperado de: <https://www.sinca.gob.ar/VerNoticia.aspx?Id=64>
- Slotsky, D. (2020). Instagram, la red social que más creció desde el inicio de la pandemia. *Digital House*. Recuperado de: <https://www.digitalhouse.com/ar/blog/instagram-la-red-social-que-mas-crecio-desde-el-inicio-de-la-pandemia>
- UNESCO (2020). Cultura y Covid-19. Impacto y respuesta. *Boletín The tracker*. Número especial. Recuperado de: https://es.unesco.org/sites/default/files/issue_12_es.1_culture_covid-19_tracker.pdf
- UNESCO (2020a). La cultura en crisis. Guía de políticas para un sector creativo resiliente. Informe de la UNESCO. Recuperado de: <https://es.unesco.org/creativity/publications/cultura-en-crisis-guia-de-politicas-para-sector>

Webgrafía

#gettychallenge <https://www.instagram.com/explore/tags/gettychallenge/>

Covid Art Museum (CAM) @covidartmuseum <https://www.covidartmuseum.com/>

José Manuel Ballester <https://www.josemanuelballester.com/>

Museo Malba @museomalba <https://www.instagram.com/museomalba/>

Mándalos a Casa @mandalosacasa <https://linktr.ee/mandalosacasa>

Mostra Museu. Arte na quarentena @mostramuseu <https://www.mostramuseu.com/>

Museo Getty @gettymuseum <https://www.getty.edu/museum>

Tussen Kunst & Quarantaine [Entre arte y cuarentena]@tussenkunstenquarantaine

Narrar desde el cuerpo en pandemia

Alberto Ivern*

“¡Nadie puede comer solo, nadie puede vivir solo, nadie puede pensar para sí solo... todos nos tenemos que dar la mano, todos somos hijos y nietos de la Madre Tierra!, cantaron los animales de la selva en la fiesta de los árboles”²⁶
(Aiban Wagua, 2003).

Todavía solemos pensar que “el cuerpo” es un conjunto de huesos, músculos, sistema nervioso, etc. Y esto es en parte cierto. En este sentido, para narrar desde el cuerpo tendríamos que ponerle palabras –orales o escritas– a las contracciones o distensiones musculares, a las posturas esqueléticas, a los gestos espontáneos y demás movimientos que se producen en el organismo ante cada acontecimiento que nos *conmueve*, que nos *emociona* y que nos indica estados de ánimo, sensaciones, sentimientos, posturas asumidas, intenciones, y demás afectaciones. Esos signos y señales orgánicas proporcionan muchísima información y nos permiten interpretar mejor una determinada actitud o decisión que toma una persona o un grupo ante una determinada circunstancia que la atraviesa.

Emoción (e-movere) hace referencia a un movimiento en una cierta dirección. En general, la alegría nos hace saltar (hacia arriba); la pena nos deprime, es un “bajón” (hacia abajo); el miedo nos hace retroceder; el entusiasmo (aliento de los dioses) nos hace avanzar; etc. Y hay muchísimos matices, porque no siempre se retrocede por miedo, se avanza con entusiasmo ni alguien se pone de pie por alegría o se agazapa por pena. Somos muy analfabetos con respecto al lenguaje orgánico. Pero digamos que, en general, y en este primer sentido de la palabra *cuerpo*, escribir desde el cuerpo consiste en sustituir o acompañar los términos conceptuales y más o menos abstractos como “me puse nerviosa” o “me bloqueé” por un lenguaje más orgánico, como “me sudaban las manos”, “me corría un hilo por la espalda”, “se me secó la boca”, “sentí que se me endurecía la mandíbula y se me paralizaban las piernas”, etc. En un seminario de posgrado, mientras intentábamos narrar desde un lenguaje orgánico, una docente escribió: “mi puño seguía cerrado, sentía que se me clavaban las uñas en la palma...”.

* Facultad de Periodismo y Comunicación Social - Universidad Nacional de La Plata. Magíster en Comunicación/Educación, Licenciado en Ciencias de la Educación, Docente de Filosofía y Actor de Teatro Corporal. Contacto: alivern49@yahoo.com

²⁶ Fragmento del mito Kuna de la Creación del Universo.

Introducir el lenguaje orgánico en la academia equivale a algo más que ponerle palabras a los signos y señales con las cuales el organismo físico expresa sensaciones emociones y sentimientos, equivale a permitir(nos) tener en cuenta la dimensión subjetiva del obrar humano. En realidad, la subjetividad que siempre es, además, inter-subjetividad, y que además de sensaciones, sentimientos y emociones, incluye intereses, creencias, valores, prejuicios, etc., es un componente fundamental a la hora de interpretar/producir sentidos, significados y conocimientos acerca de los acontecimientos, las actitudes y decisiones de las personas. Pero aún hoy nos rige una larga tradición “cientificista”, la cual, para instaurar “la voz imparcial de la razón” y provocar efecto “cientificidad”²⁷ a sus discursos (Verón, 1995), ha postulado el destierro de todo vestigio de subjetividad en la construcción social de sentidos: “no, no, eso es una opinión subjetiva tuya” (no tiene valor). Se trata de una *epistemología de punto cero*, así llamada porque esconde el sujeto de la narración: “de nosotros mismos no hablamos” (Kant, 1787)²⁸; “esto no lo digo yo, está científicamente demostrado”. De ese modo, algo puede afirmarse en cualquier contexto, en cualquier lugar y tiempo. Como si la cultura del lugar geográfico, la postura política, los valores, intereses e intenciones de quien dice algo no tuviesen nada que ver con lo que dice.

Si pudiésemos liberar al discurso académico de ese corsé e introducir un discurso más orgánico, habríamos avanzado muchísimo en nuestra capacidad de construir sentidos/significados de los acontecimientos humanos y en particular de la educación y el trabajo docente. Sobre todo, si esa narrativa orgánica es producida por los propios docentes narrando sus propias prácticas.

Todo esto es, como dijimos, en parte cierto, pues tiene que ver con la reivindicación de la *dimensión singular* de las personas humanas, dimensión que recupera su pleno sentido cuando se asume como “parte” y se ofrece como ese aporte co-imprescindible, inter-necesario, que cada persona puede donar al sumarse a un proyecto comunitario y a la reconstrucción de la memoria, que por cierto es social y activa.

Pero el sentido de la voz *cuerpo* reconoce otra dimensión a la que llamaremos *dimensión relacional* –como se define en el sitio web *Etimología del cuerpo*, “un conjunto de

²⁷ Eliseo Verón habla del “efecto científicidad” y del “efecto ideología” –que el capitalismo asocia a verdadero y falso, respectivamente–, como provenientes de sistemas de producción y recepción y del complejo proceso que llama semiosis social (Verón, 1995, pp. 28-29). También analiza los discursos sociales y el sentido como producción discursiva (Verón, 1993).

²⁸ En el prólogo de la 2da edición de su *Crítica de la Razón Pura*, Kant (emulando a Comte) se ufana diciendo: “de nosotros mismos no hablamos”. Por eso Antonio Bolívar se pregunta (irónicamente): “¿De nobis ipsis silemus?” (Bolívar, 2002).

sistemas independientes que se unen para formar otro principal”–, que es urgente recuperar incluso para devolverle su pleno sentido a la dimensión singular. Todos los pueblos originarios de América, además de otros, como los canacos de Oceanía –“lo que ustedes aportaron fue el cuerpo” (Le Bretón, 2002)– o los dogones del África, se perciben a sí mismos como un *estar siendo con otros*. La singularidad tiene que ver con las cualidades particulares con las cuales cada miembro contribuye a los propósitos de la comunidad, pero no se conciben a sí mismos sino como formando parte de ella. Lo mismo ocurría en la Europa pre-moderna, el cuerpo como propiedad privada individual es una invención de la modernidad europea, trasladada hasta nosotros por la colonización cultural, como entiende De Sousa Santos (2009), cuando denuncia un verdadero “epistemicidio” dentro del proceso de inferiorización operado por los colonizadores.

La dimensión relacional se hace patente si pensamos en un cuerpo de ejército, un cuerpo de bomberos, un cuerpo de baile, un cuerpo diplomático, un cuerpo docente... etc. Un soldado no es una persona que se pone un traje y declara una guerra, sino alguien que se alista en una compañía, recibe instrucciones, órdenes, etc.; es decir que su “ser soldado” es algo que está siendo con otros, lo cual no es su límite sino su posibilidad de ser o, mejor dicho, de estar siendo soldado. Lo mismo puede decirse de un bombero, de un diplomático que representa a un país, etc. En algunas marchas, cuando sentimos que nuestra voz llega a los oídos de los gobernantes porque gritamos juntos, cuando nos damos cuenta de que nuestras enormes pancartas pueden ser levantadas porque las sostenemos entre varios, solemos sentir que estamos siendo un cuerpo con otros, a pesar de que algunos discursos que pretenden narrarnos nos propongan “cada maestrillo con su librillo” o nos enseñen que corregir es evaluar y calificar a un alumno en lugar de compartir el rito de co-regir, regir juntos, un proceso de aprendizaje.

No es difícil, aunque sí infrecuente, darnos cuenta de que ese oxígeno que respiramos está siendo constantemente producido por los vegetales, los cuales, a su vez, se nutren de la tierra, el agua y el sol. Agua que el sol evapora constantemente de los mares, que luego cae destilada en forma de nieve o lluvia y que necesitamos beber para no morir. Un sol que, al mismo tiempo que nos da el calor que necesitamos, es filtrado por una atmósfera para que no nos calcinemos, etc. Es decir, formamos parte de un Universo físico: somos agua, somos oxígeno, somos fuego, tierra... y además formamos parte de un delicado ecosistema de cuyo equilibrio debiéramos ser celosos centinelas en favor de nuestra propia sobrevivencia.

Y si reparamos por un momento en que no producimos ni las verduras ni las carnes que consumimos, que los que producen la lana y tejen los suéteres que utilizamos son otros, que son otros los que fabrican nuestros zapatos, los que fabrican los transportes en los que viajamos, los que fabrican las vacunas, los remedios, los que nos atienden cuando estamos enfermos, los que producen las energías: la electricidad, el gas, etc. Y que al menos durante 15 años o más fueron otros los que nos concibieron, nos alimentaron, nos arrojaron y protegieron... Que fueron otros los que nos enseñaron a hablar, a leer y a escribir, etc. Nos resulta bastante sencillo admitir que siempre hay un nosotros precediendo el yo ¡y acompañándolo!, es decir que, aunque escuchemos decir “yo me hice solo”, “no le debo nada a nadie”... es evidente que nadie es solo, sino que siempre se está siendo con otros. Solo nos falta darnos cuenta de que con eso que decimos, con eso que callamos, con las opciones de inclusión o exclusión que tomamos, con los proyectos que compartimos... estamos constantemente eligiendo qué queremos estar siendo con cada otro, qué comunidad educativa queremos estar siendo. Por lo tanto, además de la consciencia de estar siendo partes de la naturaleza y miembros de una comunidad, tenemos una responsabilidad en la elección de eso que decidimos estar siendo con cada otro: pareja, socio, compañeros, etc.; elección vinculada directamente con el lenguaje, que no sólo expresa lo que senti-pensamos, sino que lo provoca y que no solo describe el significado de la realidad, sino que lo construye: “las palabras producen sentido, crean realidad y, a veces, funcionan como potentes mecanismos de subjetivación” (Larrosa, 2011).

El hombre es un viviente de palabras, “un zóon lógon échon = un viviente (dotado) de palabra” (Aristóteles, s. III a. C)²⁹. O, como dicen los Aymaras, somos *palabras que caminan*. Incluso “puedo ver tu futuro en el aire que sale de tu boca”, como dicen los Incas. No por nada, Freire postula que es preciso “tomar la palabra” para ser humanos; Gandhi recomendaba “que tus palabras precedan tus actos” y *El Corán* asegura que “Dios le dio al hombre la palabra para que pudiera construir el mundo”. El narrador del Génesis en la Biblia judeo-cristiana describe al Creador como un Dios que dice lo que decide hacer antes de hacerlo y por eso luego se hablará del “verbo” de Dios. En su libro *Ontología del lenguaje*, Echeverría (2007) describe a la distinción, el juicio y la narrativa

²⁹ Dado que los hombres de la Polis discutían y acordaban todo mediante la palabra, Aristóteles define al hombre como zóon lógon échon = un viviente (dotado) de palabra. Esta definición fue mal traducida: Zóon –viviente– se tradujo en occidente como “animal” y Lógon –palabra, verbo, pensamiento– se substituyó por “ratio” y así se le atribuyó a Aristóteles esa imagen centáurica del sí mismo como “animal racional”.

como “actos” del lenguaje. La distinción es ese acto por el cual focalizamos un fragmento de un todo –de por sí inescindible–, como una ola de un mar, y al nombrarlo nos parece que pudiera existir por sí mismo. Eso es lo que hacemos al hablar del cuerpo como de algo que pudiera existir por sí, como una ola sin mar.

Narrar “desde el cuerpo”, según la perspectiva que surge desde la consciencia/responsabilidad de la dimensión relacional, significa dar cuenta de las voces y los silencios de aquellos con quienes estamos ejerciendo la docencia: estudiantes, compañeros, autoridades, padres, y empezar a considerar a cada miembro de la comunidad educativa como un interlocutor válido, para la construcción comunitaria de sentidos, significados, conocimientos. Se trata de desocultar la particular inteligencia de cada quien, sin pretender que todos sean iguales, sino, por el contrario, valorar esa diferencia que convierte a cada otro en un diferente co-imprescindible, y de volvernos inter-necesarios para la construcción comunitaria de nuevos mundos posibles. Articular los diferentes enfoques, las múltiples inteligencias para provocar el alumbramiento de opciones novedosas desde el *entre* de un nosotros interactivo (Ivern, 2007)³⁰. Abandonar la ilusoria búsqueda de una libertad absoluta y solitaria, donde *mi libertad termina donde empieza la del otro*, para encontrar a esos otros que no son un límite a la propia libertad sino, por el contrario, aquellos con quienes puedo concebir y estar compartiendo un proyecto de liberación.

Finalmente, la dimensión singular y la dimensión relacional del cuerpo que estamos siendo son dos caras de una misma medalla, ambas dimensiones se dan recíprocamente sentido y cada una pierde sentido sin la otra. Sin la dimensión singular, la dimensión relacional se vuelve masificación sofocante y nos condena a ser un ladrillo en la pared, una abeja en la colmena. Sin la dimensión relacional, la singularidad se vuelve ese individualismo narcisista y egocéntrico del “sálvese quien pueda”, que excluye a las grandes mayorías. La misión de la educación –y que tal vez solo la escuela pública pueda cumplir– es la de garantizar un espacio de participación donde ensayar la mágica articulación singularidad/relacionalidad para releer y reescribir el mundo como soñaba Freire y para “bailar la propia danza”, como decía Kusch, a propósito de la frase de Simón

³⁰ En *Hacia una Pedagogía de la Reciprocidad*, se describe la experiencia de personas que al abocarse cooperativamente a enfrentar un desafío de conocimiento suelen “parir” opciones novedosas desde el “entre” del nosotros. Para diferenciar este fenómeno de la “iluminación” (unidireccional del iluminado hacia los que están en la oscuridad); a estas ocurrencias novedosas le llaman “alumbramientos” del *entre* (Ivern, 2007).

Rodríguez: “si no inventamos, erramos”. Es posible, necesario y urgente, reinventar el mundo desde la recuperación de esta doble dimensión del cuerpo.

Desde hace ya un tiempo, vengo coordinando seminarios y talleres en torno al tema “cuerpo y narrativas” y, contrariamente a lo que podría pensarse, encuentro gran entusiasmo y receptividad a la propuesta de pensar desde esta doble dimensión del cuerpo. Pero cuando más estábamos convencidos de que todo este proceso de concientización y de construcción de esta nueva representación del sí mismo, a partir de la articulación de estas dos dimensiones de la persona –su singularidad y su relacionalidad– sólo podía hacerse desde la recuperación de la relación sujeto-sujeto de manera presencial, nos sorprendió una pandemia y su correspondiente cuarentena.

Sinceramente, nos preguntábamos si estas experiencias tendrían alguna oportunidad de continuarse en forma virtual: no solo desde un contacto sin tacto, un acercamiento configurado como distanciamiento social, donde el compromiso se simbolizaba con “lavarse las manos” y preservarse en la propia burbuja o la comunicación se condicionaba a “taparse la boca” etc., sino que el “cuerpo presente” quedaría reducido a un espejo repartido en hipotéticas presencias, donde nadie podría verse a sí mismo ni a los demás de cuerpo entero. No pocas veces nos dimos cuenta de que el otro no estaba detrás de esa foto estática de su rostro, luego de consultarle algo por tercera vez o al escuchar un sonido de inodoro evacuándose...

No solo en un curso de grado sino además en seminarios de posgrado en la facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de la Plata, se incluyó el tema “cuerpo” como uno de los ejes a trabajar para la formación de profesores. Tanto la inscripción como el dictado del curso se llevaron a cabo por la aplicación aula web y solo pudimos pedirle a cada estudiante que se procurara un espacio propio, libre de muebles, y que utilizara ropa cómoda para los encuentros sincrónicos.

Debo admitir que los seminarios resultaron muy exitosos, suscitaron gran entusiasmo y adhesión, recibimos incontables agradecimientos por parte de los participantes y las narrativas producidas fueron excelentes. Sin embargo, y precisamente porque la experiencia resultó muy exitosa, quisiera advertir que hay cosas que solo se logran mediante el vínculo presencial y donde el coordinador puede observar a las personas enteras, desde sus cabezas hasta sus pies; observar sus posturas, sus tonos musculares, su originalidad, fluidez y flexibilidad para generar movimientos y sugerir segundas consignas para quienes no captaron la primera, etc. Y esto tiene directamente que ver con lo que explicamos antes acerca de los movimientos físicos como indicadores de

emociones. Como también dijimos, esas cuatro direcciones pueden ser transitadas según otras variables: duro-blando; rápido-lento; etc. Además no siempre se cae literalmente. A veces sí, nos desmayamos hasta el suelo o nos desplomamos sobre un sillón, sobre una cama... pero, si estamos en un acto escolar o en una reunión de profesores, ese desplomarse es sutil, la columna se achata como si nos presionaran hacia el suelo desde la cabeza... Asimismo hay muchas maneras de “retroceder”: cuando nos disponemos a renunciar a algunos petitorios y los compañeros nos susurran “te estás tirando para atrás” o cuando para evitar un juicio nos vemos obligados a retirar lo dicho. Lo mismo pasa con el subir, que no siempre es saltar de alegría, a veces es subir la cabeza, mirar por sobre los hombros, considerarse a una mayor altura que los demás. Y por supuesto, con el avanzar: arremeter, encarar o simplemente seguir adelante plenamente convencidos de llegar... ¿Cómo registrar estos movimientos en uno mismo y en los otros sin poder vernos enteros, sin el aporte de los múltiples espejos que son las miradas de los otros en un espacio de investigación compartida presencialmente? La respuesta es “no se puede”.

Esto no significa que no se pueda hacer nada. Es amplísimo el campo de posibilidades que abren las nuevas tecnologías, las cuales además nos permiten compartir una reunión sin necesidad de trasladarnos desde lugares muy distantes, incluso desde diferentes países. Mientras intercambiábamos estas ponencias, estuve trabajando en congresos internacionales con docentes de Perú, Colombia, México, Venezuela y Brasil, a quienes, tal vez, nunca hubiese conocido de no existir estas nuevas tecnologías. Si bien cada uno estaba en su espacio privado y no podía contactarse físicamente con otros, sí pudimos, por ejemplo, asumir una postura cómoda, relajada, registrar la propia respiración, los cambios en el tono muscular y cada simbología de los movimientos. Avanzamos en buena medida en la configuración de un lenguaje orgánico, lo cual cambia sustancialmente la calidad de las narrativas de escenas temidas y deseadas, vividas y evocadas o imaginadas a modo de anticipador estructurante.

También pudimos rastrear en la historia la construcción social del sentido de la palabra “cuerpo” que hoy nos rige y configura la auto-representación, es decir, la imagen interna que se provoca en nosotros cuando decimos o escuchamos la palabra *cuerpo*. Nos enteramos de que existen culturas en que las personas no se piensan como individuos que *tienen* un cuerpo. Descubrimos las definitivas incidencias que tuvieron en la construcción social de este sentido de la palabra *cuerpo* la perspectiva en la pintura, la moda de los retratos y autorretratos, la lectura y escritura de diarios íntimos como ritos individuales, las escisiones de los anatomistas y, sobre todo, los espectáculos anatómicos donde se

exponía un cadáver sin nombre, sin parientes, sin domicilio, sin gremio, ubicado en un escenario teatral listo para ser diseccionado frente a un público... y a ese cadáver se lo denominaba “cuerpo”. Consideramos, asimismo, la práctica médica que, a partir de estas disecciones, comienza a tratar el funcionamiento de los organismos como un mecánico que arregla un automóvil mientras su dueño espera saber qué tiene y aguarda que se lo reparen. Y sobre todo la escolarización masiva donde se le encomienda a la escuela la producción de cuerpos sanos, fuertes y sumisos, tal como eran requeridos en ese momento por la naciente sociedad industrial.

Sin duda la práctica médica y la escolarización masiva fueron los que naturalizaron aquella distinción “cuerpo”, consolidando el sentido de una propiedad privada, individual, y, por medio del lenguaje, convirtieron a esta triple escisión en: nosotros, de los otros y de la naturaleza, en “sentido común”, es decir, en una creencia intersubjetivamente compartida, en una “subjetividad operativa”.

Ya los anatomistas habían descubierto que la sangre no se producía indefinidamente en el hígado, sino que era bombeada por el corazón (principio activo), haciéndola circular por todo el organismo (principio pasivo), animándolo. Todo el Universo será resignificado según este doble principio activo-pasivo. Y es en ese contexto de naciente mecanicismo que Descartes postula: “soy un alma racional y tengo un cuerpo material”, (Med. Metaf. N° 6) provocando un curioso desplazamiento desde el corazón hacia la mente o razón como principio activo –a pesar de que elegimos opciones de vida desde lo emocional en mayor medida que desde una argumentación puramente racional–, e inaugurando esa suerte de racionalismo mecanicista/cientificista al que nos referimos antes y que se jacta diciendo “de nosotros mismos no hablamos”.

En sus *Meditaciones Metafísicas*, Descartes cuenta que

Me consideré en primer término como teniendo un rostro, manos, brazos, y toda esta máquina compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadáver y a la que designé con el nombre de cuerpo. Además de esto consideré que me alimentaba, que caminaba, que sentía y que pensaba y relacioné todas estas acciones con el alma. (M.M. N°2, p. 73)

Y en su *Meditación N° 6*, finalmente,

(...) concluyo que mi esencia consiste en sólo eso, que soy una cosa que piensa, o una sustancia cuya esencia o naturaleza es sólo pensar. Y aunque tenga (...) un cuerpo al que estoy estrechamente unido, sin embargo (...) es cierto que soy, es decir mi alma, por la que soy lo que

soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo y puede ser o existir sin él. (M.M. N° 6, p. 109)

Es curioso que una inmensa cantidad de autores (Ivern, 2021)³¹, que critican esta auto-representación dualista y mecanicista de la persona humana, al mismo tiempo que desmienten la supuesta objetividad de esta caprichosa construcción semántica, la reinstituyen. Tal vez, sin darse cuenta o al menos sin proponérselo conscientemente, vuelven a utilizar la palabra *cuerpo* en ese mismo sentido que están criticando, es decir, para referirse al organismo individual escindido de los otros y de la naturaleza. Es por eso que la tarea de “pensar desde el cuerpo” en ese doble sentido de instituir un lenguaje orgánico y de registrar todas las voces, entramar las múltiples inteligencias, provocar el alumbramiento del entre a partir del mutuo reconocimiento del otro como interlocutor válido, etc., debe incluir prácticas de construcción grupal de acuerdos y realización grupal de proyectos compartidos, como en el juego de convertirse en una máquina de producir algo, en la cual se verifiquen partes funcionalmente articuladas; o configurar una escena, en la cual se verifiquen diferentes personajes; una orquesta con distintos instrumentos, etc., cuya concreción suele estar precedida de largas discusiones, y es casi imposible de concebir sin los otros presentes (de cuerpo-presente) y disponibles. Lamentamos no haber podido proponer este tipo de ejercicios durante la pandemia, tan necesarios en una cultura en la cual seguimos pensando que los goles los hacen los delanteros y no los equipos. Y donde tanto nos cuesta pensar “al cuerpo” como parte de un todo: Universo, pueblo, partido, institución, etc., aunque teóricamente sabemos que por fuerte que sea una ola del mar, se diluye. Lo digo en un sentido metafórico: las iniciativas aisladas se diluyen. La fuerza de una ola es que es una ola de un mar, incansable.

Huellas del futuro

No necesitamos ejemplos de una educación configurada a partir de esa representación del sí mismo como mónada aislada, donde el individuo cree poseer un cuerpo y asomarse por las escotillas de sus ojos hacia un afuera que no es él y donde hay otros que no son él. Estamos formateados de acuerdo a ese imaginario social y a esa escolaridad que todos

³¹ Para la realización de mi tesis, que en formato libro la está publicando Homo Sapiens, he analizado valiosos trabajos instalados en el repositorio SEDICI de la UNLP, de diferentes autores como W. Moreno Gómez (2005 y 2009); Adorno (1993); María Jesús Cabañas (2006); Beatriz Librandi (2017); Fernanda Torres (2016); Caggiano (2005 y asimismo, he constatado este fenómeno en otros grandes autores, como Merleau Ponty (1975 y 1993); Michel Bernard (1980); el citado David Le Bretón (2018) y el mismísimo Michel Foucault, en la entrevista “Poder y Cuerpo”, en el capítulo 6 de su *Genealogía del Poder*.

nosotros hemos vivido y naturalizado. Por haberse convertido en el cristal a través del cual miramos, nos resulta casi imposible no pensar desde ella. Nos basta cerrar los ojos para evocar sus sonidos, sus aromas, sus espacios y objetos, sus aulas y patios, sus baños, sus horarios, sus timbres o campanas, sus tarimas, sus reglas y criterios de premiación y de castigo, los valores prestigiados entre los cuales se incluye la repetición de lo escuchado y los hábitos despreciados entre los cuales se incluye la castigada acción de ayudar a un compañero en una situación de examen, etc. Solo diré que esa vieja escuela tradicional no fracasó, cumplió perfectamente el mandato de formar individuos de acuerdo a las competencias que el Mercado le fue dictando y que hoy ya no precisa mano de obra sino consumidores.

En cambio sí necesitamos registrar/valorar los ejemplos de la otra organización social y de la otra escuela posible, concebida desde esa otra representación dinámica de nosotros mismos: como aquello que decidimos estar siendo con otros. Aunque no podremos describirlos en esta limitada exposición, sí podemos al menos nombrar algunos de ellos y pensarlos no como reliquias folklóricas del pasado, sino como huellas de un futuro esperado.

En la U. I. V. (Universidad Indígena Venezolana), en el Mato Grosso venezolano, los profesores empezaron por estudiar las sabidurías y las problemáticas de las diversas etnias que habrían de ser sus estudiantes. En base a ello –y con ellos– configuraron la currícula que incluyó, por ejemplo, piscicultura. La siembra y cosecha de peces solucionó el problema de la falta de peces que estaba provocando guerras fratricidas entre las diversas tribus. Esta experiencia, además de solucionar el problema del hambre, sin alterar sus costumbres alimenticias, les enseñó a resolver sus problemas uniéndose en lugar de peleando. Una experiencia similar sucede en Bolivia, donde las disputas inter-étnicas se resolvieron a partir del movimiento educativo intercomunal Yachay Wasi, en el que todos los miembros de las comunidades, de todas las edades, participan en la educación de los jóvenes. Por su parte el Movimiento de los Sin Tierra, en Brasil, produjo un sistema educativo propio, donde los niños participan activamente en la construcción de los conocimientos generando matrices de aprendizaje investigativos y solidarios. Algo similar a la experiencia de la “escuela de la señorita Olga”, en Rosario; o del maestro Jesualdo Sosa, en Uruguay, y a todas las experiencias de investigación-acción-participativa (IAP) en toda la América Latina, en línea con la Pedagogía de la Autonomía de Paulo Freire.

Recuperar la doble dimensión de la persona humana para pensar desde el cuerpo tiene que ver entonces con el rescate de la subjetividad y de la construcción/difusión de sentidos y significados desde el entre de un nosotros inter-activo donde cada uno es valorado como diferente e inter-necesario para el alumbramiento de opciones emancipadoras.

El mayor peligro que puede representar la presente pandemia no es la contagiosidad del virus. Ya vimos que nos volvió más capaces de fabricar vacunas y más conscientes de que la salvación de cada uno está ligada a la salvación de todos; dos descubrimientos suficientes para inaugurar una nueva normalidad. El mayor peligro es aceptar como normal que unos pocos miembros de la familia humana acumulen más vacunas de las que necesitan mientras otros miembros de la misma familia humana estén muriendo por no poder comprar ninguna. El peligro es volver a esa normalidad del *sálvese quien pueda*. Es preciso resistirse a la probable contagiosidad de popularizadas consignas según las cuales “lavarse las manos” y “encerrarse en la propia burbuja” es un indicador de solidaridad, el “taparse la boca” y permanecer distantes, sin tocarse, es indicador de afecto, saludarse (darse salud) es esgrimir un puño cerrado, etc.

Sin negar los beneficios de las nuevas tecnologías, es preciso advertir el peligro de no escribir ni leer, de alegrarse con emoticones o acordar con un pulgar dibujado. Es preciso recuperar el amor de una comida, asumir el riesgo de una conversación, emocionarse ante la sorpresa de un alumbramientos del entre. Reelegir el abrazo, el encuentro sujeto-sujeto, el beso, el llanto. Asumir la decisión, personal y comunitaria, de lo que queremos estar siendo y con quiénes otros.

Referencias bibliográficas

Bolívar, A. (2002). ¿De nobis ipsis silemus? *Epistemología... Revista Electrónica de Investigación Educativa Vol. 4*.

Descartes, R. (1997). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Gredos. (orig: 1641: Meditaciones sobre la Filosofía primera que prueban claramente la existencia de Dios y la distinción entre el alma y el cuerpo del hombre). Pgs.73 y 109 Disponible en internet: <https://archivos.juridicas.unam.mx.libros.4> pdf

De Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO coediciones, Siglo XXI.

Echeverría, R. (2007). *Ontología del Lenguaje*. Gránica S.A.

Etimología del cuerpo, <http://etimologias.dechile.net/?cuerpo>.

Ivern, A. (2007). *Hacia una Pedagogía de la Reciprocidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.

- Ivern, A. (2021). *Hacia una Pedagogía para la Liberación del Cuerpo Oprimido*. Rosario: Homo Sapiens.
- Kant, I. (1787). *Crítica de la Razón Pura*, segunda Edición, prólogo. (Texto original: Kritik der reinen Vernunft, Riga. J. F. Hartknoch 1781, 856 seiten, Erstdruck), Prusia.
- Le Bretón, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Verón, E. (1993). “Discursos sociales” y “El sentido como producción discursiva”, *La semiosis social, fragmentos de la teoría de la discursividad*. Barcelona: Gedisa.
- Verón, E. (1995). “Semiosis de lo ideológico y del poder”, *Semiosis de lo ideológico y del poder, La mediatización*, p. 28 y 29. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Wagua, A. (2003). Diálogo interreligioso, caso Kuna. *Revista Fe y Pueblo, 2da época*, N° 3, La Paz.
- Watzlawick, P., Beavin Bavelas, J. y Jackson, D. (1991). *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona: Herder.

La ausencia de los cuerpos y los procesos de duelo en Pandemia. Un enfoque heideggeriano de narrativas artísticas contemporáneas.

Luis Buttiérrez*

1. La perspectiva heideggeriana de la corporalidad

En la tradición filosófica reciente podemos situar el desarrollo de un conjunto de elaboraciones en torno a la corporalidad que marcan un hito en su comprensión occidental. Nos referimos a los respectivos trabajos de Heidegger, primero en el marco de sus análisis del existente humano presentados en torno a sus elaboraciones de *Sein und Zeit* (SuZ) y luego en sus especificaciones en los debates con médicos, psiquiatras y especialistas de la medicina en sus *Zollikoner Seminare* (ZS) en la década de 1960.

El carácter singular de estas consideraciones lo tornan un antecedente fundamental para las dilucidaciones sobre la corporalidad en las referencias y discusiones de nuestra época, en especial debido a su posición crítica respecto de la metafísica de la presencia y sus distinciones ontológicas que ve necesarias para todo debate en torno a estas cuestiones.

Por un lado, Heidegger reconoce en las elaboraciones filosóficas modernas en torno a la corporalidad su inscripción en la tradición cartesiana subjetivista cimentada sobre una comprensión del ser reducido a la mera presencia, lo cual implica dejar fuera de consideración todo tipo de vinculación o aprehensión que no sea mensurable, constatable y objetivable. Junto a Derrida, ello es lo que definen como la metafísica de la presencia, cuyos antecedentes se remontan a diversos desplazamientos desde el pensamiento y la experiencia griega. Heidegger entiende que dicha comprensión remite a un desvío de otra más originaria en la experiencia de occidente, la cual ha caído en el olvido.

En este marco, las consideraciones sobre el cuerpo solo reducidas a los aspectos físicos, constatables y mensurables forman parte de aquella tradición que deja afuera toda posible aprehensión de las interrelaciones corporales primarias con el entorno, con los objetos, con la memoria, con los otros, las ligazones de tipo afectiva, los acontecimientos psíquicos y emocionales inscriptos en el cuerpo, etc.

* Facultad de Periodismo y Comunicación social, Universidad Nacional de La Plata. Contacto: luisbutierrez@yahoo.com.ar

Por otro lado, tales dilucidaciones respecto de la dimensión ontológica de la corporalidad parten de un conjunto de distinciones relacionadas con dicha herencia metafísica y su terminología específica. En tal sentido, diferencia los términos “corporalidad” (*Körperlichkeit*) y “corporeidad” (*Leiblichkeit*), que hacen referencia respectivamente a manifestaciones perceptibles del cuerpo y a las estructuras ontológicas del mismo. Desde allí, Heidegger da cuenta de un sentido originario de la corporeidad que no se agota en el cuerpo mensurable, objetivable, cósmico (*Körper*) y reducido a un mero estar presente, que en la experiencia remite al cuerpo que se tiene. Tal sentido originario se relaciona al *Leib*, aquél que nos remite al cuerpo vivido o cuerpo que se es³². Con esta distinción que permite la lengua alemana se propone dar cuenta de ciertas correlaciones corporales del Dasein en su apertura al mundo, más allá de la reducción a su aspecto material en la perspectiva científica tradicional.

En diferentes encuentros de aquellos seminarios de 1960, nuestro autor destaca que los fenómenos ontológicos no son observables, sino que se hallan abiertos con anterioridad a todos los fenómenos manifiestos y perceptibles. Tal es el caso del ejemplo que ofrece de la mesa: su percepción sensible arroja un conjunto de datos pero su ser se revela como evidencia ontológica ya abierta, indicando así un ámbito que escapa al dominio de la mirada. Otros ejemplos que presenta en torno al fenómeno del hacer-presente (*Vergegenwärtigung*), como el hacer presente la estación de Zúrich, dan cuenta de cierta captación de algo “en tanto algo” no reducible a la presencia sensible: en lugar de experiencias parciales de los entes en consideración, se trata aquí de una captación de su totalidad relacional. Y es dicha totalidad lo que se revela ya abierta.

Lo mismo ocurre con el cuerpo, por ejemplo, en el caso del ruborizarse. Allí se pone de manifiesto un existir con otros en la forma de ser-en-el-mundo, en el estar referidos a las cosas que comparecen donde el Dasein se encuentra con otros en el mismo estar-ahí. Este entramado irreductible no permite reducir tal fenómeno al flujo sanguíneo que se intensifica en tal o cual sector del cuerpo cósmico, ni en determinada manifestación física, es decir, no puede reducirse ni a lo somático ni a lo psíquico³³.

En la misma perspectiva se inscribe la experiencia del límite del cuerpo. Si bien el cuerpo cósmico termina en la piel, estamos siempre en relación desde un cuerpo vivido que se revela con una mayor extensión. Hay entre ambos una diferencia cualitativa, siendo no

³² En lo que sigue, traduciremos cuerpo cósmico, físico o material (*Körper*) y cuerpo vivido (*Leib*).

³³ A este respecto véase Rodríguez Suárez (2016, pp. 104-8).

cuantificable en el segundo caso: el límite de lo que denomina como corporar es el horizonte del ser en el cual permanecemos, esto es, “coincide con los límites de mi apertura de mundo” (Boss, 1999, pp. 278s.). Por ello el corporar cambia constantemente mediante la modificación del alcance de mi estancia y relaciones con el entorno. Este posible desplazamiento se contrapone al límite del cuerpo físico que generalmente no se modifica más que en fenómenos tales como engordar, adelgazar, etc.³⁴

Desde estas especificaciones distingue que la ciencia natural y médica constata al ser humano como algo que está simplemente presente al igual que el resto de los entes. Ello implica una modalidad específica de relación con los entes a partir del comportamiento mensurador del ser humano. Tal comportamiento co-implica un ente representado como objeto³⁵, condición necesaria para ser susceptible de medición. Este reduccionismo evidencia la necesidad de reelaborar la perspectiva de análisis adecuando el método de abordaje a la esencia del ente considerado, sin borrar u omitir sus estructuras ontológicas propias. Por ello Heidegger subraya que esta perspectiva se caracteriza por una relación práctica con los entes y los cuerpos limitada a reconocer con qué contar de la naturaleza, lo cual confluye en un proceder de dominio y posesión³⁶.

Frente a ello Heidegger contrapone una comprensión más originaria en la relación práctica con el mundo circundante: la experiencia griega comprendió la presencia del ente en cuanto presente a partir de sí mismo, es decir, conservando y dejando intactos los fenómenos en el puro estar presente de aquello que se muestra y se oculta, sin injerencias ni manipulaciones. Desde allí, Heidegger cuestiona la comprensión de la psicología, antropología y psicopatología que comprende al ser humano y el cuerpo como un objeto o sector del ente, al punto tal que incluso “las ciencias conductistas manipulan a los seres humanos a control remoto” (Heidegger, ZS, p. 198 [236]).

En este marco analiza la cuestión de la relación inter-corporal, tomando distancia de las elaboraciones respectivas de Husserl (Heidegger, ZS, pp. 142-6 [177-82])³⁷. Allí sostiene que hablar de relación interhumana conduce al pensar hacia una representación dualista de dos sujetos que están-ahí, lo cual obstaculiza aprehender el auténtico vínculo que se manifiesta entre los otros. Con ello pone un acento en el sentido existencial de relación o

³⁴ No obstante, Heidegger distingue que la flaqueza es preponderantemente un fenómeno del cuerpo vivido (Heidegger ZS, p. 113 [147]).

³⁵ En la tradición fenomenológica lo cognoscible se distingue como *Gegenstand*, en referencia a aquello con que nos encontramos en el mundo y como *Objekt*, en referencia al objeto de conocimiento de las ciencias, es decir, a los primeros en tanto configurados según las exigencias de las ciencias.

³⁶ Véase Heidegger ZS, p. 130 [163].

³⁷ Cfr. La lectura de continuidad con tales análisis de Husserl, en Candiotta, 2016, pp. 319 y ss.

modo de ser de la vida humana en relación no objetivable: una corporalidad extática (*ekstatische Leiblichkeit*) que permite relacionarnos con lo que hay y desde la que ya nos hallamos en relación con otros. Desde aquí problematiza el imperativo altruista médico y las consecuentes relaciones con el cuerpo del otro: en lo que respecta al existente humano siempre se trata del existir y no del funcionar de algo (Heidegger, ZS, p. 202 [241]). Aun así, entiende que el ser humano necesita ayuda pues siempre está en peligro de perderse y no poder consigo mismo: cada enfermedad es una pérdida de libertad, entendida como limitación de la posibilidad de vivir.

En este sentido, estas elucidaciones se orientan a tematizar la relación con dicha comprensión ya abierta y no a una injerencia directa o práctica en relación a la corporalidad: dilucidar la problemática de la corporalidad consiste en evidenciar nuestro modo de ser epocalmente determinado en sus respectivas proyecciones socio-culturales. Por ello, no hay referencia aquí a una relación con el cuerpo propio o ajeno basada en intervenciones sobre un ente o útil, sino a un esclarecimiento de la dimensión de nuestro ser corporal por la vía de una relación que implique un comportarse respecto de aquello abierto por el ser y con la misma apertura.

Si en cada relación corporal fáctica con el propio cuerpo y los otros entes se abre la presencia de lo ente “en cuanto algo” (donado y abierto desde el horizonte del ser), ello marca a su vez un límite: nuestro autor entiende que no es posible ir más allá de la apertura epocal del ser de los entes. La apertura de mundo desde este horizonte del ser es el ámbito originario desde el cual es posible dar cuenta de las relaciones desde y en el cuerpo propio. La referencia al ser se torna aquí de importancia capital: el Dasein tiene un modo de ser corporal siempre en relación al ser. Según sea esta relación o correspondencia se modaliza el cómo (*Wie*) de esta relación, lo cual determina y orienta la facticidad o la concreción de las dinámicas corporales. En pocas palabras: es en relación con el ámbito de apertura de la presencia del ser desde donde el Dasein, por medio de la comprensión de ser, se relaciona con el ser del cuerpo y orienta toda relación práctica en y con el mundo circundante.

De esta manera, el cuerpo acontece de modo derivado de la apertura o claro del ser y se despliega en correspondencia con ella. La aprehensión de la corporalidad se inscribe en un nexa óptico-ontológico irreductible que determina la modalidad de ser corporal del Dasein y, en definitiva, su ser-en-el-mundo. Estas consideraciones le permiten circunscribir un ámbito para la relación práctica con la corporeidad en el marco irrebalsable de la dimensión ontológica del ser corporal de una época, una relación

ontológicamente primaria respecto de todo comportamiento e injerencia relativa al cuerpo cósmico. La tarea del pensar que propone Heidegger consiste en la dilucidación de esta dimensión que simultáneamente se halla abierta y oculta en la práctica médica y terapéutica.

No obstante entendemos que la puesta en evidencia de los fundamentos ontológicos que sostienen el pensar la corporalidad abre una vía para plantear la destrucción en sentido heideggeriano, incluso una deconstrucción de cuño derridiano. En el caso de Heidegger, su tarea deconstructiva giró en torno a la puesta en evidencia de la primacía de la metafísica de la presencia para la comprensión del cuerpo.

Esta perspectiva filosófica abre una vía para plantear reelaboraciones a partir de una tarea del pensar que toma el relevo de la primacía de la voluntad y la acción práctica, al momento de plantear vías de desplazamiento o transición. En tal sentido un intérprete distingue marcos de variabilidad respecto al modo epocal de nuestra corporalidad:

La tarea de la apropiación de nuestra corporalidad consiste, entonces, en convertir nuestra relación situacional de nuestro cuerpo “en” el “mundo”, en una forma que responda a eso que somos, en primer lugar: entes que están entregados a las cosas que se le presentan, circundados por la finitud, la facticidad, destinados a morir. ¿Y cómo se logra esto? Atreviéndose a reclamar para sí, en los términos ontológicos-existenciales que lo hace Heidegger, lo “inhóspito” [*Unheimlichkeit*], esto es, que la evidencia apodíctica de nuestro modo de ser consiste en relacionarse con lo abierto de las cosas, con aquellas cosas que, en virtud de la diferencia ontológica, son inteligibles y unificadas por el “ser” (...) En términos hermenéuticos, es un horizonte de significatividad no conformado en alguna determinación específica y concreta, sino que sirve de fundamento para toda determinación posible. En el caso del ser-en-el-cuerpo, la tentativa estribaría en la posibilidad de una corporalidad que acoja en su seno a esta apertura, en sus consecuencias más radicales, en su inconformidad bajo alguna determinación particular, óptica. (Garrido Perinián, 2016, p. 70)

2. Una distinción de fenómenos corporales en pandemia

En nuestra época las cuestiones relativas a la comprensión imperante en torno a la corporalidad se han puesto de manifiesto de un modo radical en los recientes acontecimientos vinculados a la pandemia del Covid-19. Entre las numerosas figuras que podemos distinguir en este contexto, las cuestiones relativas a los cuerpos en aislamiento y las nuevas experiencias de duelo ocupan un lugar central en nuestra indagación hermenéutica.

En efecto, las gestiones estatales respecto a la propagación del virus se han centrado principalmente en promover y consolidar diversas formas de aislamiento preventivo en conglomerados urbanos, en tramos temporales a lo largo de estos dos años. Con o sin resistencia por parte de la población, el efecto resultante de estas gestiones biopolíticas ha sido el despliegue de experiencias inter-corporales caracterizadas por la distancia, el miedo, la protección. Los lazos sociales se han articulado en modalidades predominantemente virtuales, en sus diversas facetas: lazos comunicacionales, afectivos, sexuales, celebratorios, etc. En tal sentido, ello no ha hecho otra cosa que establecer como primarias las relaciones inter-corporales ya manifiestas previamente en nuestra sociedad. La puesta al límite que ha implicado el aislamiento preventivo intensificó y universalizó dicha modalidad vincular dispuesta en nuestra época merced al avance ilimitado de la técnica y el capital.

Por otra parte, los aislamientos y protocolos médico-hospitalarios en casos efectivos de contagio han extendido los casos de distanciamiento y ausencia física no solo para el acompañamiento familiar/afectivo de aquellas y aquellos que han padecido la enfermedad, sino también respecto de los rituales occidentales relativos a las experiencias de muerte: los velatorios, los entierros y las despedidas se han visto obstaculizadas dejando en suspenso las usuales tramitaciones simbólicas y emocionales. Como resultado, los duelos personales o colectivos se han vistos sesgados por silencios, discontinuidades y derivas emocionales: duelos interrumpidos que continúan sus procesos por otros medios y contextos, frente a la suspensión de los marcos simbólicos y rituales con los que contábamos hasta el momento.

Ahora bien, en el marco del despliegue de narrativas ficcionales y artísticas, tal y como se ha puesto de manifiesto en la producción televisiva o cinematográfica actual, podemos reconocer una condensación de características que permiten dar cuenta de aquellas relaciones respecto al cuerpo, tal y como se han articulado en estas figuras de experiencia en pandemia.

3. Narrativas ficcionales en pandemia: el caso de *Wandavisión*

Entre la innumerable oferta audiovisual que ha proliferado en los tiempos de pandemia, con un mercado que intenta aprovechar todas las vicisitudes humanas para el desarrollo del consumo y la producción, destacamos la diversificación de los servicios de streaming en su oferta de series y películas para las personas confinadas en sus hogares. En este marco, la fusión comercial Disney-Marvel ha dado lugar a una primera miniserie que

buscó captar al público de diversas edades, con el objeto de competir por la presencia hegemónica en el mercado: nos referimos a *Wandavisión*.

Esta serie nos presenta la vida familiar de Wanda y Visión a través de un conjunto de episodios diferenciados por un singular estilo visual-narrativo que articula las diversas anécdotas del matrimonio y sus relaciones con el vecindario. Tales estilos remiten a modalidades narrativas de series o comedias norteamericanas a los largo de las últimas décadas, con sus específicos decorados, iluminaciones, vestuarios y formas de humor. De esta manera, por ejemplo, encontramos un primer episodio en blanco y negro articulado en la modalidad narrativa de comedias como “Yo amo a Lucy”. En los sucesivos episodios, los estilos varían al imitar series exitosas de la década de los 60 y los 70, hasta llegar a las modalidades actuales del siglo XXI, donde las comedias fusionan humor, drama y tragedia de un modo singular. Así nos encontramos con una narración episódica articulada en distintos formatos que recorre los estilos de series norteamericanas de las últimas décadas. En este contexto, los diversos personajes secundarios y los protagonistas ponen de manifiesto diversidad de modos relacionales enmarcados en aquellos formatos. No obstante, en momentos de la serie se ponen de manifiesto un conjunto de interrupciones, discontinuidades e indicios sutiles que dan cuenta de una realidad externa o lateral a los acontecimientos narrados bajo tales estilos. A medida que avanzan los episodios se revela el misterio de fondo: los hechos narrados suceden en una población que ha quedado a merced de los poderes de Wanda, quien aisló dicha comunidad del resto del mundo, por medio de un domo o burbuja. Una forma de separación que presenta resonancias en nuestra experiencia en pandemia: aisladas y aislados en nuestros domicilios, nuestras vidas cotidianas representan una suerte de burbuja superpuesta con otras, co-existiendo en una misma realidad. Más aún, estas expresiones se vinculan a los vaivenes de la escolarización en pandemia en nuestra región: los grupos accedían a la presencialidad en modalidades de agrupamiento denominadas burbujas, las cuales permitían preservar la distancia y los cuidados necesarios para evitar los contagios dentro de las instituciones. Las burbujas como formas de caracterizar el aislamiento colectivo forman parte de nuestro vocabulario en pandemia.

Pero no solo con esta figura *Wandavisión* sugiere referencias relativas a nuestra cotidianidad: la razón por la cual la población en la que se encuentran los protagonistas se encuentra aislada (y se articula en diversos formatos de series televisivas) remite a una experiencia de duelo vinculada a la ausencia corporal: en la serie nos enteramos de que este universo cerrado responde a una reacción sintomática de Wanda ante el sufrimiento

por la muerte de su amado y la imposibilidad de acceso a su cuerpo para una experiencia de duelo.

En efecto, con el desarrollo de la historia podemos comprender que Wanda lleva un largo padecimiento luego de la muerte de su pareja producto de un mutuo acuerdo entre ambos. Pero la tentativa posterior de acceso al cuerpo de Visión se revela infructuosa: los restos corporales son usados para fines científicos en un laboratorio tecnológico. Con la muerte de su pareja a cuestas, sin acceso a su cuerpo ni a la posibilidad de un marco simbólico que le permita desarrollar un posible duelo, Wanda se traslada al pueblo donde ambos compraron un terreno. Allí, sobrepasando su umbral de dolor tolerable, la protagonista exterioriza el sufrimiento creando una burbuja que aísla a toda la población en la que se encuentra. Con los mismos poderes, la protagonista también crea un símil de Visión y proyecta dentro de la burbuja los diversos formatos de series televisivas que forman parte de los mejores recuerdos de su infancia. De esta manera, los distintos episodios de la vida familiar de Wanda, en los formatos narrativos de *sitcom* de diversas épocas, se revelan como tentativas laterales de duelo a través de una auto-ficción. Wanda se encierra en sus propias ficciones, recreando sus anhelos y deseos para tramitar simbólicamente la muerte de su pareja, ante la suspensión de los mecanismos simbólicos convencionales.

Las referencias con nuestras experiencias recientes se tornan aquí evidentes. La distancia forzada entre los cuerpos, el aislamiento preventivo y los duelos tramitados por fuera de nuestros rituales tradicionales han permitido desarrollar un conjunto de estrategias interrelacionales que ponen al descubierto parte de la comprensión de la corporalidad que caracteriza nuestra época. La ficción, la virtualidad y la narratividad sesgada por lo imaginario caracterizan las diversas modalidades de relaciones con otros: duelos tramitados por la vía simbólica dentro del ámbito de psicoanálisis o en diversas prácticas terapéuticas; proyecciones de modalidades relacionales hacia diversos contextos vinculares; mediaciones imaginarias en el encuentro con otros bajo el influjo hipertráfico de las plataformas virtuales; desarrollo de un consumo catártico de producciones audiovisuales que subsumen bajo su código respectivo y sus narrativas nuestras emociones y experiencias subjetivas; audios, cámaras, salas de chat, reuniones y clases virtuales que ponen al descubierto monólogos interminables, soliloquios que no hacen más que evidenciar la distancia infranqueable que compartimos con el prójimo. Así, desde estas interpretaciones de *Wandavisión* podemos distinguir una puesta en escena de la distancia y lejanía que constituyen nuestras relaciones inter-corporales actuales.

4. Perspectivas y respuestas provisorias

Tan lejos, tan cerca, nuestras relaciones inter-subjetivas y corporales en pandemia han articulado una modalidad de distancia manifiesta con anterioridad. Siguiendo a Heidegger, podemos entender que el ser corporal de nuestra época ya se encuentra abierto y cada articulación concreta no hace más que actualizarlo y ponerlo en evidencia. Tal como sucedió en los tiempos de Heidegger, donde el auge de la técnica y el avance de los totalitarismos le permitieron evidenciar una relación con el ser caracterizada por el dominio, el cálculo, el control y el exterminio, los acontecimientos extremos de nuestras experiencias en pandemia radicalizan una modalidad relacional que impera en nuestra época: distancia, aislamiento, burbujas imaginarias, monólogos interminables, soledad común, duelos abiertos y desplazados.

En esta línea comprensiva no cabría desarrollar una explicación causal que tomara como punto de partida el auge y desarrollo de las tecnologías en el capitalismo neoliberal que se extiende por todo el mundo, sino una modalidad de comprendernos y de relacionarnos con el ser del cuerpo que se articula en diversas figuras concretas. Es el sedimento cultural, simbólico y social el que articula modalidades epocales de ser, frente a lo cual la gestión meramente individual se revela impotente.

La proliferación ilimitada del capital y la Técnica, junto a la primacía del ego y la conciencia en la tradición subjetivista, no muestran aquí algún tipo de superación definitiva, tal y como anhelan las perspectivas que se reconocen posestructuralistas. En este sentido, tanto los nuevos imperativos éticos de la tradición deconstructiva como los programas emergentes de los debates horizontales de los feminismos, las discusiones desde perspectivas de género y las diversas luchas emancipatorias actuales, se ven conminadas a distinguir la difusa frontera entre los sedimentos tradicionales que aún están vigentes en nuestra cultura y los anhelos de un horizonte de apertura y diversidad. Es precisamente en esta frontera liminar donde la comprensión metafísica subjetivista ha llevado hasta sus últimas consecuencias su constelación comprensiva: aislamientos y burbujas interpuestas entre unos y otros, tanto en presencia como en ausencia, tanto en el encuentro de los cuerpos como en su desencuentro.

Pero Heidegger insistió en el reconocimiento de una comprensión más originaria, una relación primaria con el ser de lo que somos que sufrió diversos desvíos, para caer finalmente en el olvido. Como un empuje inagotable en la tradición, distinguió que dicha relación originaria permanece activa y permite señalar un horizonte venidero.

Frente al ensanchado sin límite de estas distancias y ausencias tal vez insalvables, frente a nuestras burbujas imaginarias que ratifican una y otra vez el rechazo a la alteridad, frente a la pregunta que proyecta la afirmación de un destino universal de soledad, se dibuja también otra respuesta provisoria: *Todavía no*.

5. Referencias bibliográficas

Boss, M. (1999). *Grundriß der Medizin und Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie und Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventiv-Medizin*, Bern: Verlag Hans Huber.

Candiotto, L. (2016). Heidegger 's ontic relatedness: Pros ti and Mitsein. *Aurora, Rev. de filosofía*, 28(43), 313-328. Doi: <http://dx.doi.org/10.7213/aurora.28.043.AO03>

Feige, K.; Shakman, M. (2021). *Wandavisión*. Marvel Studios.

Garrido Perriñán, J. (2016). *Ser-en-el-cuerpo*: tentativas para un esclarecimiento sobre cómo aparece un cuerpo. En y mundo. *Daimon*, 5, 63-73. Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/269491>

Heidegger, M. (1927) (*SuZ*), *Sein und Zeit* (Trad. C.: 1997, *Ser y Tiempo*, Santiago: Ed. Universitaria de Chile, trad. J.E. Rivera; 2000, *Ser y tiempo*, Buenos Aires: FCE, trad. J. Gaos) (GA 2) .

Heidegger, M. (1959-1969) (*ZS*), *Zollikoner Seminare* (3^a ed., M. Boss Ed.). *Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann*. [Trad. C.: 2014, *Seminarios de Zollikon*, Barcelona: Herder, trad.: Ángel Xolocotzi Yáñez]

Rodríguez Suárez, L. P. (2016). Destrucción fenomenológica de la `psique´ y psiquiatría en los Zollikoner Seminare. *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos*, 2, 100-113. Recuperado de: <http://institucional.us.es/differenz/uploads/differenz/numero-2/paz.pdf>

Sección 3

Filosofía de la psicología: producción de conocimientos y dispositivos tecnológicos

El problema de la conservación de la vida desde la perspectiva freud-nietzscheana

Tolini, Diego*

Situación de la muerte en los paradigmas soberano y biopolítico

Me gustaría demostrar a continuación que las teorías de Freud y Nietzsche contienen una crítica al motivo de la conservación de la vida. Voy a analizar cómo este motivo se manifestó en la modernidad, en particular en los siglos XVII, XVIII y XIX. La necesidad de conservar la vida no fue recién planteada en la modernidad: toda época formuló preguntas acerca de cómo conservar la vida. En los siglos referidos, la cuestión de la conservación de la vida resultó problemática porque se la buscó *asegurar* eliminando o segregando todo lo que podía ponerla en riesgo; es decir, absolutizándola, no reconociendo ninguna alteridad respecto de la misma. En lo que sigue voy a desarrollar algunas de las operaciones mediante las que se intentó asegurar la conservación de la vida en los siglos XVII, XVIII y XIX, y la posición de Freud y Nietzsche en ese marco.

En estos siglos, se buscó conservar la vida tratándola como si nada tuviese que ver con la muerte. La vida es protegida de la muerte liberándola de ella. Esto, en muchas teorías médicas, biológicas o filosóficas de la época, se manifestó de dos modos. Por un lado, en un tratamiento de la vida y la muerte como si fueran opuestos. Y por el otro, en el planteo de una relación trascendente entre las mismas, esto es, la vida y la muerte fueron tratadas como si mantuviesen entre sí una relación de exterioridad. Según esto, la muerte sería algo exterior a la vida, y si no lo es de hecho, es algo susceptible de serlo. Los campos de la vida y la muerte *pueden* separarse, *pueden* ser tratados como ajenos. La posibilidad de separar estos campos, esta idea de campos separables, es clave para comprender muchas de las operaciones médicas y políticas en estos siglos. Así, la conservación de la vida buscó asegurarse en este período mediante estas dos operaciones de oposición y trascendencia.

* Licenciado en Psicología, Magíster en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad. Es profesor universitario y psicólogo clínico. Actualmente se encuentra finalizando un Doctorado en Psicología con una tesis sobre los conceptos de vida y poder en las obras de Freud y Nietzsche.

Para comprender lo sucedido en este período, no debemos entender la muerte como estado final, como detención de la vida o como algo que no pertenece a su dominio. La muerte de la que aquí se trata es, por el contrario, la muerte como formando parte del campo de la vida, como aquel de sus elementos que la fragiliza. No la muerte como estado o fin de la vida, sino como elemento que la va debilitando, quitándole potencia, eficiencia, etc. La muerte como fin es una muerte sobre la que nada se puede hacer; se trata aquí de la muerte como cuantificación, como estadística, como promedio, de la muerte sometida a una serie de operaciones. Interesa la tasa de mortalidad, la expectativa de vida, todos esos cálculos que comenzaron a gravitar en torno a esa categoría que es la «población», y que Foucault (1975-6) asoció a la biopolítica, la cual, para el autor, luego de la explosión demográfica e industrial de las sociedades europeas del siglo XVII en adelante, vino a administrar los procesos vitales de las mismas para aumentar su productividad y eficiencia.

Así, si en el siglo XVII, la muerte constituía un elemento exterior al campo de la vida, desde entonces fue concebida como algo que forma parte del mismo. Esto describe el pasaje entre los dos grandes paradigmas de poder estudiados por Foucault: el soberano, por un lado, y el disciplinario-biopolítico, por el otro. Respecto del primero, en Hobbes, por ejemplo, la muerte constituye una operación trascendente que el soberano puede ejercer luego del derecho que se le otorgó para hacerlo. El poder del soberano interviene para conservar la vida individual del peligro al que queda expuesta en la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza. Como se ve, este modelo de poder viene a responder a una demanda netamente conservadora de la vida. Hay que conservar la vida, por eso interviene el soberano. El peligro de perderla es lo que legitima la soberanía política.

Pero aquí no se trata, como dije, del fin de la vida, sino de su debilitamiento: esa es la muerte que interesa a la biopolítica. Y si lo que está en juego es el debilitamiento de la vida es porque lo que interesa en estos siglos ya no es sólo conservar la vida, sino además potenciarla: dotarla de más capacidades, de una fuerza más persistente, de un mayor rendimiento y resistencia. Pero también de una mayor docilidad y previsibilidad. Se trata así de maximizar la vida pero de manera conservada (Foucault, 1975-6). No se pierde el horizonte conservativo: este pasa a envolver el programa de maximización de la vida para contenerlo, para que no desborde. Exceso sí, pero medido; explosión de fuerzas sí, pero útiles. A diferencia de Nietzsche, quien sostenía el exceso sin medida, la explosión inútil de la vida. La vida va, para Nietzsche, *hasta el final* de lo que puede, sin reservas, sin finalidad.

¿Qué pasa entonces con la muerte en este marco? Como la muerte es algo que ingresa en el campo de la vida para debilitarla y despotenciarla, se la emplea contra ella misma. El viejo derecho soberano de dar la muerte ingresa en la biopolítica como algo a ejercer, también desde afuera, sobre todos aquellos elementos que puedan debilitar al cuerpo social. ¿Y cuáles son los criterios que emplea la biopolítica para definir esos elementos? Aquí tenemos todos los operadores arbitrarios, de supuesta raíz biológica, que dividen el cuerpo social para determinar sobre quiénes deberá caer esta muerte ejercida para conservar y aumentar la fortaleza de la vida: la raza, el género, el sexo, etc. Hay entonces vidas que, por su raza, género o sexo, son riesgosas para sí y para todo el cuerpo social: es sobre lo que advertirán las teorías de la herencia, la degeneración, la idea de contagio, las cuales llegaron a formar un engranaje bien sólido en el siglo XIX (Esposito, 2004).

Hace décadas muchas voces vienen alzándose contra esto: cuando Butler (1996, 2020), por ejemplo, habla de cuerpos que importan o de que toda vida debe ser igualmente dueleable, se encuentra discutiendo con las perspectivas previas. O mismo cuando problematiza el vínculo del género con la biología sobre la cual la biopolítica la hacía descansar para convertirlo en un operador para la división del cuerpo social en vidas más y menos fuertes. El género no es algo dado, una condena biológica a reparar o prevenir; es algo en disputa, algo sobre lo que hay que dar una lucha, una esfera de resistencia e insurrección (Butler, 1990).

Se trata entonces de dar muerte a la muerte. Esta paradoja está presente en muchas de las categorías producidas para comprender lo sucedido en estos siglos, no sólo en la de «biopolítica» sino también, por ejemplo, en la de «inmunidad» de R. Esposito (2004). Lo que esto supone es que la muerte es algo, como dije, ya no exterior sino que está en la vida pero que podría no estarlo. Para esta concepción, la vida y la muerte están constitutivamente disociadas: no es más que una contingencia reparable o prevenible el que se mezclen o compartan el mismo campo. Por eso, se trata de sustraer la muerte del campo de la vida, es decir, de hacer de la vida una vida pura, no comprometida por ninguna alteridad. Esto es lo que subyace al motivo de la conservación de la vida en estos siglos XVII, XVIII y XIX.

Y para asegurar tal cosa, se apeló a estas dos operaciones de oposición y trascendencia que vengo describiendo: la vida y la muerte son elementos opuestos y que mantienen entre sí una relación de exterioridad. Así, la vida y la muerte no tendrían nada que ver. Y si lo tuvieran, por cualquier contingencia que mezclara campos que deberían permanecer bien delimitados, habría que volver a sustraer la muerte del campo de la vida.

La enfermedad como referencia epistemológica y como accidente reparable

Esto se expresa en el procedimiento con el que el siglo XIX abordó la cuestión de la enfermedad. La filosofía, medicina y biología positivistas de dicho siglo convirtieron la enfermedad en un fenómeno cuantitativo. Claude Bernard dirá, por ejemplo, que la enfermedad constituye una mera exageración o desproporción de lo normal. Así concebida, la enfermedad adquiriría la virtud de mostrar lo normal desde esa suerte de lupa amplificadora que constituía lo anormal. Así, la enfermedad, luego de esta reducción objetivante, era algo meramente destinado a revelar el funcionamiento de lo normal. Como en Comte, en quien la teratología (que es el estudio de las anomalías y malformaciones) alimenta la patología, que alimenta, a su vez, a la biología, centro gravitatorio del saber (Bilbao y Henríquez Ruz, 2017).

Pero además, esta perspectiva concibe la enfermedad como algo *reparable*, una suerte de extravío que debe ser reconducido a la norma. La enfermedad pierde su dignidad: sólo es un subvalor que sirve para esclarecer el valor de la salud, o una fuerza accidental a corregir. Todo esto supone la existencia de una primacía de la salud sobre la enfermedad. Mera variación cuantitativa o mero accidente respecto de la salud, la enfermedad se vuelve una referencia epistemológica subordinada a una ampliación del campo de conocimiento de lo normal, o un accidente biológico a reparar, es decir, algo eliminable, sacrificable. La enfermedad desaparece como propiedad de la vida, como algo inherente a ella (Bilbao y Henríquez Ruz, 2017).

Actualmente, se viene enfatizando otra concepción de la enfermedad por razones no sólo médicas sino políticas. La enfermedad ya no es concebida como referencia negativa o como algo a eliminar sino como la ocasión de una pregunta a desplegar para favorecer procesos de singularización frente a un biopoder que sólo se conserva y prolifera mediante la producción de subjetividades y modos de vida típicos. La enfermedad constituye un foco de resistencia e insurrección en una época donde la lucha ya no es sólo a nivel macropolítico —esto es, por los medios de producción o la fuerza de trabajo— sino micropolítico —es decir, por el cuerpo, la subjetividad y la fuerza vital en general (Fernández, 2017, Rolnik, 2019, Sztulwark, 2020).

Y así, las enfermedades, lo anormal o las monstruosidades ya no quedan subordinadas a la salud y la norma sino que pasan a ser reivindicadas. Por eso Preciado (2020) se refirió a sí mismo, para interpelar al psicoanálisis, al que asocia con el modelo disciplinario y

normativo de la biopolítica, con las palabras: “Yo soy el monstruo que os habla”. Más que devolver lo anormal a la norma o la enfermedad a la salud, se hace eje en el potencial de singularización que contienen para luchar contra un poder que continúa determinando desde el exterior qué es la salud y qué lo patológico, y que atenaza bajo la norma la experiencia dinámica del sujeto, porque de eso depende su conservación y proliferación (Canguilhem, 1966).

Nietzsche y Freud: conservación y disolución

Creo que la pregunta por la conservación de la vida recibió en Freud y en Nietzsche una respuesta diferente. Ninguno negó la importancia que las fuerzas conservadoras tienen en la vida. Al contrario. En Freud, aspectos enteros de la pulsión están destinados a la conservación del individuo, de la especie o la cultura. Pero la vida pulsional no sólo se encuentra atravesada por esta fuerza conservadora sino que está además en tensión con una fuerza que no se conserva sino que se gasta toda, que va hasta al final de lo que puede. De hecho, todos los principios reguladores de lo psíquico y de la vida en Freud (el de inercia, el de constancia, el de Nirvana, el de placer) lo que buscan es la descarga total o al menos la disminución de las cantidades de energía mediante la disolución de las tensiones psíquicas, en evidente contraposición al principio biopolítico de maximización de la vida.

Disolución y regresión, más que unión y evolución, son las características de las fuerzas más originarias en Freud (1920), y ese aspecto de la vida ya no tiene que ver con lo normal, saludable o funcional, sino con lo aberrante, perverso y disfuncional. Este constituye el dominio estrictamente psicoanalítico (Laplanche, 1970). Esta tendencia disolutiva subyace a toda la obra de Freud y adopta una formalización final con el concepto de «pulsión de muerte»: la vida, decía Freud (1920) en *Más allá*, busca la muerte lo más rápidamente posible. La muerte no es evitada, sacrificada o eliminada; todo lo contrario, es querida por la vida. Paradójicamente, la vida está montada sobre una fuerza que la socava y arrastra a la muerte.

Tampoco Nietzsche negó la importancia de las fuerzas conservadoras de la vida. Sus reflexiones sobre el “ideal ascético” así lo indican: es una necesidad de la vida el conservarse a sí misma. ¿Conservarse de qué? De sus fuerzas más fuertes que no son fuerzas conservativas sino disolutivas (Nietzsche, 1887). Librada a su discurrir inmanente, la vida se consumiría, se daría muerte a sí misma lo más rápidamente posible. Contra esto se conserva la vida. Son múltiples las figuras de la filosofía de Nietzsche que

aluden a este aspecto de la vida, que es el más importante, relacionado con la muerte, la pérdida y la disolución: el «don», la «virtud que hace regalos», la «prodigalidad» (Nietzsche, 1883-4). Así, como en Freud, la conservación es indispensable pero lo es en el seno de las fuerzas más potentes de la vida que no se conservan sino que se dan, se gastan sin finalidad, van hasta el final de lo que pueden.

No hay que olvidar que Nietzsche le hablaba a una tradición que, según él, hacía muchos años se encontraba débil y enferma por negar esas dimensiones afirmativas de la vida en el afán desmedido por conservarse. Su crítica a categorías como la de «Dios», lo «mismo», a la idea de «adaptación» es una crítica a lo que subyace a todo esto: una negación del devenir, de la transformación permanente que es la vida. En el fondo de la metafísica y del cristianismo, sus dos grandes adversarios, Nietzsche encuentra el mismo miedo y rechazo a la muerte. El refugio de estas en el mundo de las ideas o en Dios no es más que una maniobra para estatizar el devenir y escapar a la transformación y la muerte (Cacciari, 1978-80). Por eso la proliferación en nuestra cultura de la culpa, el resentimiento y el castigo: todos síntomas de una vida impotente para enfrentarse al cambio y al dinamismo de la vida.

Es en el marco de esta fuerza disolutiva primordial que hay que reconsiderar, en estos autores, el problema de la conservación. Como dije, la conservación no es un problema en sí misma; la dinámica vital la contempla. El problema es su desmesura. La conservación de la vida no puede ir en desmedro o erradicar aquello de la vida que no quiere conservarse. Así, hacer de la vida algo opuesto a la muerte, o hacer de la muerte algo ajeno al campo de la vida, según las dos operaciones en las que descansaba la biopolítica, es algo no sólo no contemplado por estos autores sino directamente cuestionado.

La conservación sólo es un problema en la medida en que se desanuda el lazo constitutivo que mantiene, para estos autores, con la muerte y lo disolutivo. Se comprende así la importancia que figuras como las de la «tensión», el «compromiso», o la «mezcla» tienen en estos autores, todas figuras que aluden al hecho de que en la vida siempre coexisten fuerzas no conservadoras y conservadoras, y que el problema surge de afincarse sólo en una de ellas. Así es como en Nietzsche (1882) la salud conlleva la enfermedad, del mismo modo en que en Freud (1916-7) el síntoma es una formación de compromiso. La vida está entrelazada a la muerte, y la conservación y la disolución se vuelven problemáticas sólo si se disocian y tienden a purificarse, a eliminar a su contrario. Este es el problema de la desmezcla pulsional en Freud: es tan serio el potencial destructivo de las pulsiones

tanáticas liberadas como el Eros exclusivizado que lo succionaría todo en una unidad indiferenciada.

De allí la importancia que la lucha y el conflicto tiene en los modelos del psiquismo y de la vida de estos autores, algo que Foucault (1975-6) destacó para el caso de Nietzsche y no para el de Freud, a quien lo asoció sólo a la represión. La lucha se termina desde el momento en que eliminamos una de las fuerzas en disputa, algo tan presente en la idea biopolítica de purificación, en la idea hobbesiana de pacificación o en la idea dialéctica de síntesis, como imposible en las perspectivas de Nietzsche y Freud.

Así, la vida quiere conservarse pero lo que quiere sobre todo, para estos autores, no es conservarse sino entregarse a un curso de transformación que la abre a la pérdida y la muerte. Es una fuerza inmanente, propia de la vida, la que la conduce a la muerte, lo cual evidencia que ejercerla desde el exterior, según los criterios arbitrarios del sexo, el género, la raza, etc., es un abuso injustificado. Esta muerte se opone a la muerte trascendente que caracterizaba tanto al modelo soberano del contrato como al biopolítico de la norma y la disciplina. Lo que hay que conservar entonces es el discurrir no conservativo de la vida, el modo en que esta se dirige inmanentemente a la muerte. Y esta conservación del propio morir es, en estos autores, el modo en que la vida se singulariza, forjando conceptos, sentidos, valores. Decía Freud (1920) que la vida quiere morir a su manera; y Nietzsche (1883-4), que la vida quiere morir a tiempo.

Referencias bibliográficas

- Bilbao, A., y Henríquez Ruz, F. (2017). Hacia una teoría antivital, antihomeostática y antiadaptativa de la vida en Freud: el trabajo del concepto de pulsión. *Tempo psicanalítico*, 49 (2). Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-8382017000200012
- Butler, J. (1990). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós, 2015.
- Butler, J. (1996). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2019.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cacciari, M. (1978-80). *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*. Buenos Aires: Biblos, 1994.
- Canguilhem, G. (1966). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

- Esposito, R. (2004). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Fernández, A. M. (2017). *Jóvenes de vidas grises: psicoanálisis y biopolíticas*. Buenos Aires: Biblos.
- Freud, S. (1916-7). Conferencias de introducción al psicoanálisis. *Obras completas de Sigmund Freud: vol. VXI*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. *Obras completas de Sigmund Freud: vol. XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2013.
- Foucault, M. (1975-6). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Laplanche, J. (1970). *Vida y muerte en psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- Nietzsche, F. (1882). *La ciencia jovial («La gaya scienza»)*. Caracas: Monte Ávila, 1999.
- Nietzsche, F. (1883-4). *Así habló Zarathustra: un libro para todos y para nadie*. Buenos Aires: Alianza, 2007.
- Nietzsche, F. (1887). *La genealogía de la moral: un escrito polémico*. Madrid: Alianza, 2001.
- Preciado, P. (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona: Anagrama.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Sztulwark, D. (2020). *La ofensiva sensible: neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra.

Sección 4

Pandemia: análisis de las respuestas dadas en dimensión científica y política

¿Nos obligó la pandemia a replantear la comunicación pública de ciencia y tecnología?

Marcelo Rodríguez*

Leandro Giri**

Introducción

Si bien eran señaladas como problemas relevantes para la comunicación y la percepción pública de la ciencia antes de la pandemia (Polino y Castelfranchi, 2019; Quattrocchi, 2017, Scharschmidt, 2017), las campañas de *fake news* y la llamada “posverdad” cobraron carácter álgido con la aparición del Covid-19, donde se acuñó además el neologismo “infodemia”, en referencia a una eventual “pandemia” de desinformación. Como señalamos en un trabajo previo (Rodríguez y Giri, 2021a), medios masivos, digitales y redes sociales se superpoblaron de pronto con contenidos otrora restringidos al periodismo científico o la prensa especializada, con el requisito del conocimiento experto. A esto se suman obvios intentos de manipulación política en temas sensibles como vacunación o medidas preventivas, así como la emergencia de movimientos identificados como “opositores a la ciencia” (antivacunas, terraplanismo, narrativas conspirativas), con lo cual se asume que la Comunicación Pública de la Ciencia y la Tecnología (CPCT) se halla, como disciplina práctica y de conocimiento, ante un desafío mayúsculo. Este trabajo intenta elucidar y dimensionar tal desafío, en vista de que los paradigmas dominantes en la disciplina –como se mostrará– pueden inducir diagnósticos equivocados. Para eso recurrimos a un análisis epistemológico de la CPCT *qua* disciplina, donde diferenciamos, primero, aspectos teóricos de aspectos prácticos, para distinguir luego aquellas concepciones de la CPCT como disciplina de conocimiento de aquellas donde es vista como la organización técnica de una práctica social. Finalmente destacamos algunos aspectos que a nuestro entender pueden ser la clave para caracterizar a los nuevos desafíos que hemos mencionado.

* Universidad Nacional Guillermo Brown / Centro Cultural Ricardo Rojas-UBA

** Universidad Nacional de Tres de Febrero-CONICET

La CPCT como tarea

Varios trabajos relevantes (Bauer, Allum y Miller, 2007; Bauer, 2009; Cortassa, 2012; López Cerezo, 2017) caracterizan al desarrollo de la CPCT desde la década de 1950 como una sucesión de esquemas de respuesta frente a problemas políticos percibidos desde las instituciones.

Así, el movimiento de Alfabetización Científica surgió en Estados Unidos hacia 1957, cuando esta nación se vio aventajada por los soviéticos en la conquista espacial con el lanzamiento del primer satélite artificial –Sputnik I– y, paralelamente, la primera gran encuesta de cultura científica realizada por la *National Association of Science Writers* (NASW) arrojó resultados peores que los esperados. Dicho déficit cultural en lo científico fue interpretado como la causa del atraso tecnológico de Occidente (Cortassa, 2012). Como respuesta se diseñó una política destinada a elevar el nivel de conocimientos de la ciudadanía, estableciendo lazos directos entre el sistema tecnocientífico y los medios de comunicación para inundar los diarios y revistas con información sobre ciencia e innovación destinada al público general (Miller, 1983; Rodríguez, 2021; Polino y Castelfranchi, 2019).

La política de Alfabetización Científica marcó de entrada a la CPCT como *algo que hacen las instituciones* y como una *herramienta* cuyo ser y objeto es *transmitir información* de los expertos al público. En otras palabras, la concibió como un artefacto de solución de problemas políticos, a saber, aquellos relacionados con el déficit de cultura científica que restaba competitividad a los países occidentales frente al adversario soviético en pleno contexto de Guerra Fría.

A mediados de la década de 1980 se conforma en Gran Bretaña el Committee for Public Understanding of Science (CoPUS), financiado por la Corona y la tradicional Royal Society. Este organismo le dará su nombre tanto al campo profesional como al nuevo paradigma de la CPCT: Comprensión Pública de la Ciencia o PUS (Bauer, Allum y Miller, 2007; Bauer, 2009; López Cerezo, 2017). Aquí, el problema percibido desde las instituciones es la falta de apoyo ciudadano al sistema de ciencia y tecnología, y la solución propuesta será diversificar los productos de información y divulgación para adaptarlos a las preferencias de los diferentes tipos de público (Collins y Bodmer, 1986; Bodmer y Wilkins, 1992).

Al definir sus objetivos políticos, el paradigma PUS dota a la CPCT de lo que Andrew Feenberg (2012) llama un *código técnico*: una adecuación de todas las tareas a esos fines, que permanecen fuera de cuestionamiento (y fuera de campo) por parte de quienes las

realizan. En este nuevo código técnico, la transmisión de información seguirá siendo el *core*, pero embebida en estéticas, narrativas, estilos y valores para facilitar la permeabilidad en cada público. Una manifestación patente de este código técnico será la idea de “meter la ciencia de contrabando” en diferentes productos culturales, propuesta por Djerassi (2011).

En la segunda mitad de los años '90 las instituciones británicas establecieron la necesidad de enfrentar la desconfianza manifestada por el público hacia la imposición de los transgénicos, el manejo de la energía nuclear o la crisis sanitaria conocida como el “mal de las vacas locas” (Bauer, 2009; López Cerezo, 2017). La solución propuesta fue generar *engagement* –término con que se designan en marketing a las técnicas de seducción y fidelización de clientes– entre la ciudadanía y la ciencia. Delineadas en un informe de la Cámara de los Lores británicos (House of Lords, 2000), las políticas de Public Engagement with Science (PES) se propagaron rápidamente al resto de las naciones de la Unión Europea (Comisión Europea, 2007) y luego globalmente, primero con encuentros, espectáculos y espacios de debate, después a través de redes sociales y medios digitales. Los objetivos de democratización del conocimiento tienden a volverse abstracciones o meros gestos de corrección política ante la lógica dura del éxito mediático, los *likes* y la cantidad de seguidores en la red. La CPCT quedó, señala Bauer (2009), en manos de organizadores de eventos y de científicos carismáticos en carácter de ángeles mediadores entre la ciencia y el público.

Los tres paradigmas –Alfabetización Científica, PUS y PES– comparten la visión de la CPCT como herramienta de corrección de carencias (López Cerezo, 2017) cuyo agente intencional son invariablemente distinto tipo de instituciones (Rodríguez, 2021; Rodríguez y Giri, 2021a). Tal visión sesgada y reduccionista es conocida como “modelo de déficit”, y aunque éste habitualmente es considerado un simple modelo de comunicación basado en el principio de autoridad del experto (p. e. Lewenstein, 2003), hay razones para pensar –como sostenemos– que este síntoma es sólo la punta de un gran iceberg.

La CPCT como complejidad

Como se vio, en los tres paradigmas se le demanda a la CPCT, como disciplina práctica, que actúe ante un problema percibido desde las instituciones; no se le pregunta a la CPCT, *qua ciencia o disciplina de conocimiento, cuál es el problema.*

Por supuesto que la CPCT es ontológicamente, en parte, un *trabajo* (entendido como un conjunto de acciones con un objetivo de solución de problemas), llevado a cabo, entre otros, por periodistas, documentalistas, divulgadores y especialistas con habilidades de comunicación. Ahora bien, la CPCT como disciplina académica incluye al conjunto de conocimientos y representaciones sobre esas tareas concretas.

Esta es la puerta para nuestro abordaje epistemológico: ¿Cómo está constituida la CPCT? ¿Es una disciplina meramente práctica, que diseña herramientas para intervenir en la realidad social, o es (también) una disciplina de conocimiento, con capacidad epistémica para establecer *cómo es* esa porción de realidad que le incumbe? Giri (2017) muestra que las disciplinas dedicadas al conocimiento del mundo (científicas) son sustantivamente diferentes de aquellas donde el fin principal es la instrumentalización (tecnológicas). Entre esas diferencias está el mencionado “código técnico”, que en una disciplina tecnológica es un factor de eficacia de la acción, pero en una disciplina de conocimiento no sería más que un mero sesgo cognitivo, un obstáculo epistémico.

No obstante, hay disciplinas de naturaleza dual donde ambos aspectos coexisten, y consideramos que es el caso de la CPCT (Rodríguez y Giri, 2021a). En el esquema metateórico que proponemos (Figura 1) distinguimos primero entre el nivel de la teoría y el de la práctica, y ubicamos en este último a las múltiples actividades y prácticas sociales (periodismo, divulgación, producción cultural, comunicación institucional y cualquier debate o discusión pública sobre ciencia o tecnología) que comprende la CPCT.



Figura 1: Esquema de los diversos componentes de la CPCT

En el nivel superior, el de la teoría y las representaciones sobre las prácticas de comunicación, diferenciamos aquellas que responden a objetivos prácticos de las que responden a objetivos de conocimiento. En este último conjunto (arriba a la derecha) se

encuentran el *pool* de ciencias que conforman el campo CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad): sociología, economía, ciencias de la comunicación, antropología y demás disciplinas capaces de contribuir al análisis de la vida social del conocimiento científico y tecnológico (*cómo es* la CPCT), motivo por el cual a esta área disciplinar también se le denomina “Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología”; en tanto, el conjunto de la parte superior izquierda representa a las teorías normativas de la práctica comunicacional, desde manuales de estilo hasta organigramas de comunicación corporativa y política comunicacional (protocolos, recomendaciones y estándares sobre *cómo hacer* CPCT).

Fácilmente se advierte que es en este último grupo donde quedan casi totalmente subsumidos los tres paradigmas del *mainstream* CPCT, ya que son básicamente un *know how* para realizar campañas y entrenar a la fuerza de trabajo en orden a los fines institucionales. Las disciplinas científicas convocadas en todo caso intervendrán como investigación administrativa para el *feedback* de los procesos (Bauer, Allum y Miller, 2007; Rodríguez, 2019), o para la *evaluación* de las prácticas profesionales y los dispositivos de comunicación.

En virtud de lo antedicho sostenemos que el “modelo de déficit” expresa una hipertrofia del carácter instrumental (tecnológico) de la CPCT, y subrayamos la necesidad de reconocer y reforzar la *autonomía epistémica*, es decir, la capacidad de estudiar la cultura científica y tecnológica independientemente de los intereses de las instituciones y de los sesgos de eficacia impuestos por los códigos técnicos del *mainstream*, surgidos de la necesidad de dar respuestas a problemas muy específicos. Tal autonomía no implica un “cierre de fronteras”, sino una apertura a nuevos actores dentro y fuera de los ámbitos académicos.

La línea histórica muestra una configuración de la CPCT como “herramienta” para operar sobre la ignorancia del público, la falta de apoyo al sector I+D y la falta de confianza hacia los modelos de desarrollo; y, como sostiene el refrán, quien sólo tiene un martillo no ve más que clavos por todas partes. Sin embargo, las campañas de *fake news* –ver, p. e., Calvo y Aruguete (2020) o Quattrociocchi (2017)– son algo mucho más complejo que simples noticias falsas cuyo efecto podríamos contrarrestar con información veraz, y entender la posverdad y los movimientos negacionistas implica lidiar con las emociones y lo político, aspectos del discurso que una CPCT concebida como *task force* para difundir el evangelio de la racionalidad científica consideró ajenos, o a los que sólo se acercó tímidamente. Los desafíos actuales de la CPCT no parecen clavos a los que acometer con el martillo de una disciplina formateada con los códigos del *mainstream*

“deficitario”, destinados a combatir la ignorancia, la falta de actitud positiva hacia la ciencia y la desconfianza hacia el progreso y las instituciones que lo llevan adelante.

Los aspectos ocultos de la CPCT

El esquema presentado es un primer paso para replantear la manera en que la CPCT se piensa o se ve a sí misma. En un trabajo previo (Rodríguez y Giri, 2021a) señalábamos otros dos desafíos teóricos clave.

Uno es revisar las representaciones del *trabajo* en CPCT, ya que esta se refiere en general a la *tarea* de los comunicadores, pero “tarea” es un concepto de segundo orden respecto del trabajo, y el sesgo instrumentalista del “modelo de déficit” impuso representaciones que poco se condicen con las situaciones reales de comunicación (p. e., modelizar la divulgación como “traducción”, cuya tarea principal sería transmitir conceptos simplificados en un sucedáneo de la trasposición didáctica típica de los ámbitos educativos). Desde estas representaciones sesgadas, es difícil que la teoría ayude a resolver problemas prácticos.

El otro desafío es revisar la pretendida “neutralidad” de la CPCT respecto de valores políticos, ideológicos o culturales. En su lugar, proponemos el concepto de “neutralidad relativa” desarrollado, también, por Feenberg (2012).

Un dispositivo se compone siempre de elementos técnicos más pequeños (una construcción, por ejemplo, de ladrillos); y la información científica o técnica – “conocimiento”–, si bien posee sentido por sí misma, forma parte como elemento técnico de diferentes discursos, narrativas y dispositivos de comunicación, asociados a su vez a valores presentes en los distintos sectores sociales.

La neutralidad del conocimiento científico no consiste en estar “limpio” de valores o de intencionalidades, sino justamente en que puede ser usado en función de distintas intencionalidades, en apoyo de diferentes narrativas y en dispositivos y contextos de comunicación que le añaden una significación que no tiene en su forma abstracta. Paradójicamente, es una “neutralidad” que consiste en no ser casi nunca neutral, sino en ser constitutivamente ambivalente.

Esto nos habilita al estudio de los aspectos *pragmáticos* de la comunicación, tema prácticamente tabú en el marco de paradigmas que conciben la CPCT como transmisora de un conocimiento que posee valor intrínseco y donde los aspectos “no neutrales” son simples coadyuvantes para facilitar la llegada eficaz al público, y no agregan significado al “verdadero” mensaje (“la Ciencia”, con mayúsculas).

Los aspectos pragmáticos de la comunicación se relacionan con la eficacia del discurso para producir efectos psicológicos y sociales. El estudio de las conductas en redes sociales (Calvo y Aruguete, 2020) revela la importancia decisiva de este desfasaje entre eficacia y veracidad, tratada por filósofos desde la antigüedad. En el siglo XVII, Spinoza (2002) reconocía que lo verdadero, *qua* verdadero, no es suficiente para remover una idea falsa cuando esta tiene un significado afectivo importante para el sujeto. Sin embargo, habilitar enfoques pragmáticos de la CPCT no debería significar que el valor de verdad del discurso sea algo secundario, ni que comunicar veraz y confiablemente sea en vano. Menos aún repetir el tosco mantra posmodernista de que “la verdad no existe”, ni llamar “verdad” a cualquier contenido mental. La posverdad, definida como preeminencia de los aspectos emocionales de la comunicación por sobre los racionales (Scharchsmidt, 2017), funciona más bien como una ideología según la cual si la eficacia del discurso es importante, entonces *es lo único* que debe importar. La CPCT no puede aceptar esta ideología ni permanecer neutral ante ella.

¿Qué elementos hacen a esa eficacia del discurso (y pueden resignificar el conocimiento)? Proponemos estudiar tres aspectos, que según vimos (Rodríguez y Giri, 2021b) influyen en la construcción social de un fenómeno complejo como es la alienación tecnológica, y gravitaron de manera ubicua durante la pandemia Covid-19:

- los valores políticos, ideológicos y estéticos propuestos por el mensaje,
- las narrativas que enmarcan el discurso y
- los dispositivos de enunciación.

Los hemos señalado como aspectos “ocultos” de la CPCT, ya que habitualmente no son concebidos como elementos significantes en su discurso (no se consideran “información”).

Así, el tratamiento periodístico de la pandemia dio sobrados ejemplos de que la diferencia de *valores* (políticos, ideológicos, religiosos, estéticos) no determina qué “*packaging*” o diseño de información se debe utilizar para llegar a cada público, sino que tales valores (por ejemplo, si a la hora de tomar medidas hay que priorizar la prevención de los contagios o la continuidad de la actividad económica) pueden determinar qué información científica le interesa a cada público y cuál no. De esa manera, cada medio de comunicación fue construyendo sus *narrativas* en función de las preferencias de sus diferentes públicos, y en función de ellas, *seleccionó* información. A diferencia de los preceptos del “modelo de déficit”, la ciencia se vuelve negociable en función de otros valores que influyen en lo que la gente *quiere saber* (qué información sobre vacunas

conviene a sus intereses políticos, por ejemplo) y lo que no. Baste observar para ilustrar lo antedicho el comportamiento alternativamente a favor o en contra de las vacunas que tomaron diversos medios opositores al gobierno nacional argentino durante la pandemia: por ejemplo, cuando se consiguieron las primeras dosis de vacuna Sputnik V se consideró peligrosa y potencialmente venenosa; cuando se retrasaron las partidas de la segunda dosis, se consideró la falta de las mismas una irresponsabilidad de parte del gobierno nacional que impactaría negativamente en la campaña sanitaria. Actitudes análogas se dieron respecto al uso de barbijo en el espacio público y a los distintos niveles de aislamiento social preventivo.

En el contexto de tales narrativas, el “conocimiento” se transforma en mera *parte* de un relato sesgado, justamente a partir de la “neutralidad relativa” que le confieren los dispositivos de la ciencia.

A su vez, estas narrativas son construidas por *dispositivos*, donde los comunicadores, el medio donde se publica, los expertos que participan, la información seleccionada e incluso el público *target* conforman un actor-red *à la* Latour (2005; Rodríguez y Giri, 2021b), y el discurso adquiere efectos sociales y políticos concretos.

Una forma típica de abordar la problemática de los movimientos antivacunas es hacer mención del *affaire* Wakefield, el médico británico que en 1998 publicó en *The Lancet* un artículo asociando la vacuna triple viral con la ocurrencia de autismo. Años después, tanto él como la revista debieron retractarse (Godlee, Smith y Marcovitch, 2011). ¿Podemos seguir señalando este caso como ejemplo paradigmático o como la chispa que generó el movimiento antivacunas, y de la necesidad de combatirlo con más información? Biss (2014) muestra que la desconfianza hacia las vacunas no depende de la información que las personas posean, dado que ante la misma información –e incluso ante las mismas dudas–, parte del público norteamericano elige vacunarse (o vacunar a sus hijos) y otra hace lo contrario. Lo que define a los antivacunas es su conducta, no su forma de pensar. En el contexto del Covid-19 en Argentina –también en España, Estados Unidos y otras naciones– se vio que las posiciones políticas o ideológicas influyeron en las actitudes y opiniones de diferentes sectores de la ciudadanía hacia la vacunación en general y hacia las diferentes vacunas (Ipar *et al.*, 2021), influencia que se verificó, como ya mencionamos, de manera oscilante– en la línea editorial de los diferentes medios de comunicación.

En países como Francia, si bien no se impuso la obligatoriedad de vacunación contra el Covid-19, el gobierno propuso medidas tales como exigirla para ingresar a espectáculos

y lugares públicos, lo que generó reacciones de artistas –como el músico británico Eric Clapton– que consideraron que la medida violaría las libertades personales. El caso es que, si medidas como esa resultasen exitosas, mostrarían que las políticas públicas pueden operar cambios semánticos –uno es libre de no vacunarse, pero eso *significará* resignar otros derechos y placeres– mucho más poderosos que una campaña de información o desinformación. Por otra parte, ¿tendría sentido señalar al astro de la guitarra como un militante anti-ciencia? Estos y otros fenómenos ratifican la necesidad de redefinir la problemática con una mayor complejidad que la que puede ofrecer el aparato conceptual de los modelos deficitarios.

Conclusión

Parecería imprescindible, a fin de dotar de mayor autonomía epistémica a la CPCT y brindarle mayor capacidad de diagnóstico ante los desafíos actuales, incorporar en ella de pleno derecho el estudio de ciertos aspectos de la comunicación que habitualmente –desde los paradigmas hegemónicos, originados en los países centrales en función, como hemos visto, de la necesidad política de dar respuestas a ciertas problemáticas muy específicas– no eran considerados de su incumbencia.

Los aspectos políticos, culturales, ideológicos y estéticos de la comunicación obedecen a estructuras de valores, narrativas y dispositivos sociales, y adquieren significación plena a través de estos. Seguir considerándolos meros fenómenos irracionales sin significación para la CPCT equivale a dejar que esta resigne buena parte de su capacidad epistémica, cuando los desafíos actuales requieren que la refuerce, y así ayudar a enriquecer la democracia, las libertades y la cultura y mejorar, *además*, su poder como herramienta de política pública.

Referencias bibliográficas

Bauer, M.W. (2009). The Evolution of Public Understanding of Science Discourse and Comparative Evidence, *Science, Technology & Society*, 14(2), 221-240.

Bauer, M. W., Allum, N. y Miller, S. (2007). What Can We Learn from 25 Years of PUS Survey Research? Liberating and Expanding the Agenda, *Public Understanding of Science*, 16, 79-95.

Biss, E. (2014). *On Immunity: An Inoculation*. Minneapolis: Graywolf.

Bodmer, W. y Wilkins, J. (1992). Research to Improve Public Understanding of Science, *Public Understanding of Science*, 1, 7-10.

- Calvo, E. y Aruguete, N. (2020). *Fake news, trolls y otros encantos: Cómo funcionan (para bien y para mal) las redes sociales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Collins, P. y Bodmer, W. (1986). The Public Understanding of Science, *Studies in Science Education*, 13, 96-104.
- Comisión Europea (2007). *Public Engagement in Science*. Bruselas: Directorate General for Research.
- Cortassa, C. (2012). *La ciencia ante el público*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dejours, C. (2012). *Trabajo vivo. Tomo I: Sexualidad y trabajo*. Buenos Aires: Topía.
- Djerassi, C. (2011). “La historia de la obra teatral «Oxígeno». Ciencia y literatura, del papel al escenario”, *Métode*, 69. Recuperado de: <https://metode.es/revistas-metode/monograficos/la-historia-de-lobra-teatral-oxigen-2.html>.
- Feenberg, A. (2012). *Transformar la tecnología*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Giri, L. (2017). Modelización, predicción y valores sociales. En F. Tula Molina y G. Giuliano (Eds.), *El riesgo de que todo funcione. Para una evaluación amplia de la tecnología* (pp. 37-59). Buenos Aires: Nueva Librería.
- Godlee, F., Smith, J., y Marcovitch, H. (2011). Wakefield's Article Linking MMR Vaccine and Autism was Fraudulent, *British Medical Journal*, 342: c7452. Recuperado de: <https://www.bmj.com/content/342/bmj.c7452.full>
- House of Lords Select Committee on Science and Technology (2000). *Science and Society*. Londres: HMSO.
- Ipar, E. (dir.), Cuesta, M., Wegelin, L. y Villarruel, P. (redact.) (2021). *Informe LEDA #1. Discursos de odio en Argentina*. Recuperado del sitio de internet de Universidad Nacional de San Martín, Laboratorio de Estudios sobre Democracia y Autoritarismo: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwij3dOU7aHzAhUmrJUCHWAdC90QFnoECAwQAQ&url=http%3A%2F%2Fwww.unsam.edu.ar%2Fleda%2Fdocs%2FInforme-LEDA-1-Discursos-de-odio-en-Argentina-b.pdf&usg=AOvVaw02xYWKMR8nfdHq_ZSuE8Ve.
- Latour, B. (2005). *Resembling the Social: an Introduction to the Actor Network Theory*. New York, Oxford University Press.
- Lewenstein, B. (2003). Models of Public Communication of Science & Technology. Ithaca: Cornell University. Recuperado de: https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/58743/Lewenstein.2003.Models_o

[f_communication.CC%20version%20for%20Cornell%20eCommons.pdf?sequence=3&isAllowed=y](https://communication.CC%20version%20for%20Cornell%20eCommons.pdf?sequence=3&isAllowed=y).

López Cerezo, J. (2017). Cultura científica: paradigmas, tendencias y crítica social. En H. Miguel, M. Camejo y L. Giri (Eds.), *Ciencia, tecnología y educación: miradas desde la filosofía de la ciencia* (pp. 13-32). Montevideo: Byblos.

Polino, C. y Castelfranchi, Y. (2019). Percepción pública de la ciencia en Iberoamérica. Evidencias y desafíos de la agenda de corto plazo. *CTS: Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, 42(14), 115-136.

Quattrociocchi, W. (2017). La era de las (des)información, *Temas*, 91, 24-31. Barcelona: Prensa Científica.

Rodríguez, M. (2019). Conocimiento y poder en el Modelo de Déficit: Una aproximación epistemológica a la comunicación pública de la ciencia y la tecnología, *Tecnología y Sociedad*, 8, pp. 31-56.

Rodríguez, M. (2021). La comunicación pública de la ciencia y la tecnología como instrumento político y como necesidad de la democracia. En F. Bernabé (coord.), L. Giri y J. Sutz (eds.), *Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur, Vol. 1: Política científica* (pp. 104-119). Buenos Aires y San Carlos: AFHIC.

Rodríguez, M. y Giri, L. (2021a). Desafíos teóricos cruciales para la comunicación pública de la ciencia y la tecnología post pandemia en Iberoamérica. *CTS: Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*, Número especial: “Periodismo y divulgación científica en la era de la desinformación”, 25-39.

Rodríguez, M. y Giri, L. (2021b). Por qué la comunicación pública de la ciencia y la tecnología en América Latina debe encarar el problema de la alienación tecnológica. *Ucronías*, 3, 57-78.

Scharschmidt, T. (2017). La era de la posverdad, *Mente y Cerebro*, 87, 22-28.

Spinoza, B. (2002). *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.

La columna vertebral del sistema de salud debilitada. Representaciones sociales, poder y desigualdad en pandemia³⁸

Lucía Federico*

Silvia Gabriela Pérez**

Melisa Belén Senones***

Introducción

"Los tiempos críticos suelen ser pensados por quienes los viven como fundantes de algo distinto", señala el historiador latinoamericano Armus (2020), haciendo referencia a la actual pandemia de Covid-19 y a aquella de influenza, del siglo pasado. En la historia de la salud argentina, la crisis social y sanitaria que provocó el terremoto de San Juan en 1944, impulsó a muchas mujeres a dedicarse a las "tareas del cuidado" llevando a una feminización de la profesionalización de la enfermería sin una adecuada remuneración por parte del Estado:

en la segmentación vertical que suponía el esquema médico, los puestos considerados jerárquicos recaían en los varones y los inferiores en las mujeres. Al mismo tiempo, se observó que los puestos peor pagos eran los que se feminizaban, incluso, entre las primeras médicas (Ramacciotti y Valobra, 2017, p. 369).

La historia ha cambiado poco para la enfermería. Mientras que el Director General de la OMS declara que "los profesionales de enfermería son la columna vertebral del sistema de salud" (OMS, 2020), los datos reflejan otra realidad: la escasez mundial de profesionales, incluso antes de la pandemia. El primer informe del 2020 (informe SoWN)

³⁸ Este trabajo ha sido posible gracias al financiamiento de los proyectos: PUNQ 0990/19 (Universidad Nacional de Quilmes), PICT 2018-3454 (ANPCyT, Argentina), UNTREF 32/19 80120190100115TF y 80120190200069TF (Universidad Nacional de Tres de Febrero) y la Beca EVCCIN 2020-2021 (CEFHC-UNQ).

* Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia, Universidad Nacional de Quilmes (CEFHC-IESCT-UNQ-CIC-BA). Departamento de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Contacto: luciafed@hotmail.com

** Departamento de Salud y Seguridad Social, Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF). Vicerrectora ESE "Cecilia Grierson", CABA. Contacto: sgperez@untref.edu.ar

*** Becaria de grado EVCCIN 2020-2021. Centro de Estudios de Filosofía e Historia de la Ciencia, Universidad Nacional de Quilmes (CEFHC-IESCT-UNQ-CIC-BA). Contacto: melisa.senones@gmail.com

sobre el estado de la enfermería en el mundo presenta un déficit mundial de 5,9 millones de enfermerxs. A su vez, el 89% de la escasez se concentra en países de renta baja y media, donde hay además mucha diferencia en los ingresos (y en las condiciones laborales) entre lxs distintxs profesionales de la salud, particularmente entre médicxs y enfermerxs (OMS, 2020).

Pese a la actual formación de lxs profesionales en enfermería, y la normativa de su *praxis*, que le confieren el mismo estatus disciplinar que lxs médicxs, estxs no formaron parte de la “comisión de expertos”, conformada sólo por médicxs (Ramacciotti y Rayes, 2020, Federico, Pérez y Senones, 2021). Así, la pandemia también desnudó un déficit de voluntad política desde las instancias directivas de las instituciones de salud (Cassiani, Munar Jimenez, Umpiérrez Ferreira, Peduzzi y Leija Hernández, 2020). Quedó lejos la imagen de “columna vertebral del sistema de salud” evocada por el directivo de la OMS. El derrotero nos conduce a la acuciante pregunta: ¿por qué?

Nos proponemos aquí, retomando algunos aportes desde la historia, la filosofía y la sociología, ensayar una respuesta integral, para lo cual haremos uso del marco teórico desarrollado por la Teoría de las Representaciones Sociales (TRS) de Moscovici (1979), que puede ser entendida *stricto sensu* como una teoría de la comprensión pública de la ciencia (Cortassa, 2010). Partiremos, para ello, de lo que Ramacciotti y Valobra (2017) llaman "el dilema Nightingale" en la consolidación de la enfermería:

no se las consideraba trabajadoras dignas de más renta ni, a su vez, se les reconocía jerarquía suficiente como para declarar su autonomía profesional; pero las enfermeras no lograban capacitarse mejor puesto que recibían bajos salarios, especialmente por ser mujeres e insertarse en un servicio de baja calificación y, por ello, las enfermeras que llegaban al sistema tenían escasa educación o eran empíricas (p. 387).

Nuestro objetivo será demostrar la prevalencia de un círculo vicioso de relaciones de poder, que perpetúan los procesos de desvalorización social de la profesión en el que subyace el mencionado dilema.

En primer lugar, demostraremos, a través del análisis de los *surveys* de percepción, la invisibilización de la ciencia enfermera en la comprensión ciudadana de la salud, delimitando las RS sociales sobre la profesión. Luego, recorreremos las RS del sistema de salud y del propio campo de la enfermería, retomando su historia y la formación profesional, a partir de distintos aportes empíricos y filosóficos del área. Finalmente,

demostraremos cómo todos estos factores sostienen y retroalimentan la situación actual de la enfermería.

El cuidado en la comprensión pública de la ciencia y la tecnología

El cuidado es un área de la salud de competencia profesional. La enfermería tiene como centro epistémico y práctico el “cuidado” entendido disciplinariamente. Como señalan Kamei *et al.* (2017), el/la profesional en enfermería no improvisa sobre los modos de cuidar. Al contrario, estos modos se han diseñado bajo el influjo de las mejores teorías científicas en un contexto determinado y se han estandarizado en protocolos tecnológicos que se reflejan en prácticas homogéneas. En el contexto de pandemia es particularmente importante su accionar en prevención como en los procesos de vacunación. La pandemia ha puesto en relevancia la “salud” y el “cuidado”, pero hace falta una nítida distinción entre ambos aspectos para la implementación de políticas públicas, científicas, tecnológicas y de salud, eficaces y eficientes del “cuidado”. Es por lo tanto importante reflexionar sobre los procesos de comunicación pública de la ciencia y la tecnología.

Los estudios del campo de la comprensión pública de la ciencia y la tecnología (CPCT) se ocupan de “caracterizar la percepción de la ciencia por parte de la ciudadanía” (Vaccarezza, 2009). La “alfabetización científica”, la “apropiación pública de la ciencia” o la “cultura científica”, en alguno de sus sentidos, puede ser entendida como “algo producido por los científicos y luego transmitido, de manera relativamente accesible, a los no especialistas” (Vaccarezza, 2009, p. 77) quienes se espera se apropien de dicho conocimiento (“constructos científicos”, “actitudes” hacia la ciencia y la tecnología, valores, expectativas, etc). En este sentido el modelo de comunicación que subyace en esta idea es el “modelo de déficit” (Wynne, 1993).

El modelo de déficit, que abrevia de los indicadores aplicados en los *surveys* de percepción pública de la ciencia y la tecnología, conforma una guía “heurística” (Vaccarezza, 2009) útil para definir estrategias en la comunicación pública de la ciencia y la tecnología. El déficit, afirma Larrión (2014), es un modelo teórico que procura dar cuenta de las relaciones “que pudieran establecerse entre el gran público y el actual entramado científico y tecnológico” (p. 2747).

Los *surveys*, además de evaluar la comprensión de contenido científico y tecnológico, definen “interés” en términos de la importancia subjetiva que el/la entrevistadx manifiesta en estos temas.

Las experiencias latinoamericanas, señala Vaccarezza (2009), se basan en la tradición de

surveys de los países desarrollados, adoptando muchos de sus indicadores aunque también generando propios. Esta transferencia, que genera cierta homogeneización, permite una comparación internacional de los diferentes diagnósticos nacionales. Por consiguiente, tomaremos como ejemplo los *surveys* realizados en Iberoamérica, particularmente los de Argentina y España. En todos ellos se destaca el área de “medicina y salud”: “como cabía esperar, son los más importantes, interesan a siete de cada diez de las personas encuestadas” (MinCyT, 2015, p. 25). En la *Cuarta Encuesta Nacional de Percepción Pública de la Ciencia*, la última realizada en el país, se desprende que una proporción creciente de la población (70% de la encuestada) percibe que lxs científicxs y tecnológxs tienen una profesión prestigiosa: “la confianza no solo está basada en la reputación sino además en el reconocimiento de que los científicos y tecnólogos tendrían, antes que otros profesionales, la experticia técnica necesaria para interpretar los hechos en discusión” (2015, p. 12). Dentro de este grupo aparecen lxs médicxs. “Así, junto con los científicos también los médicos tienen una aceptación elevada” (2015, p. 13).

La encuesta compara, a su vez, el interés relativo que la población expresa sobre un conjunto de temas de la agenda social, coincidentes con las noticias que agrupan la información publicada por los medios de comunicación. Lo que permite medir el diferencial entre interés e información para todos los temas en agenda, incluyendo ciencia y tecnología: “corresponde a los contenidos de medioambiente y ecología, así como medicina y salud. En este último caso se demuestra, que siendo el tema de mayor interés declarado es también en donde las personas se sienten menos informadas” (2015, p. 25). Algo preocupante en esta coyuntura de pandemia, que también se observa en los informes españoles (FECYT, 2016, 2018, 2020).

Ahora bien, cabría preguntarnos si dentro de “salud” se incluye la competencia del/la profesional de enfermería y el cuidado. Entre los *surveys* realizados en España, encontramos uno, el del 2002, que directamente pregunta al público encuestado cuál es la disciplina “más científica”: “Las respuestas no muestran duda alguna, la mayoría de las personas, con independencia de su edad, piensan que las disciplinas más científicas son la Medicina, en primer lugar, seguida a muy poca distancia de la Física.” (FECYT, 2002, p. 43). Son también las profesiones más valoradas. Cabe aclarar que en el listado de profesiones que se presenta no aparece enfermería.

Esta imagen positiva, que se asocia fundamentalmente con el progreso y la sabiduría procede, desde su punto de vista, del trabajo desarrollado por los médicos y los científicos –cuyos resultados se divulgan fundamentalmente a través de Internet, los programas de

radio y televisión de divulgación científica y las revistas especializadas– (FECYT, 2002, p. 46).

La misma tendencia se observa cuando se pregunta en qué áreas hay que reforzar la investigación: “87.8% de la muestra considerada en su totalidad, señala como ámbito prioritario la medicina y la salud, especialmente en todos aquellos aspectos relacionados con las nuevas enfermedades y las vacunas.” (2002, p. 47). Aunque con un formato diferente, enfocado a evaluar la distinción ciencia/pseudociencia (medicina/homeopatía), esta tendencia se mantiene en los informes siguientes (FECYT, 2016, 2018, 2020).

En definitiva, los análisis de los informes revelan dos cuestiones: la importancia que manifiestan lxs ciudadanxs sobre los temas de salud y el único referente sobre estos temas es, para la ciudadanía, el medicx y la medicina.

Nos preguntamos, en pos de una sociedad científicamente culta y más aun atravesando una pandemia, si lxs ciudadanxs, además de informarse acerca de los antibióticos, las vacunas o de cómo se constituye la materia (típicas preguntas de los sondeos), es importante que se informen sobre cuál es el correcto uso de un barbijo, nociones sobre el autocuidado o, simplemente, la importancia de toser en el pliegue del codo, pues son factores claves de la prevención en salud. Aunque “medicina y salud” sea el ítem que más le interesa al público, allí se enmascara las distintas dimensiones de la salud, y entre ellas una central: el cuidado en el sentido científico y tecnológico.

El déficit en enfermería, aliado de la hegemonía

En el campo sanitario, la medicina y la enfermería son disciplinas independientes, aunque algunas de sus actividades se superpongan (Medina, 1999). La distinción de cada contribución se encuentra delimitada por los diferentes marcos teóricos disciplinares.

Si bien el discurso teórico y disciplinar de la enfermería “goza de buena salud” en la literatura del campo, como de riqueza y pluralidad teórica, dicho discurso se halla subsumido y disuelto dentro del saber biomédico desde la formación profesional (Medina 1999). El artículo de Logan y Angel (2011) resulta un ejemplo paradigmático de lo dicho. Es, por tanto, interesante detenernos en él.

Las autoras utilizan un análisis cualitativo para explorar “la tensión entre ciencia-enfermería” y el impacto que tiene en lxs estudiantes de enfermería “que estudian ciencias en las aulas universitarias” lejos de la práctica. Contrariamente a lo que uno esperaría, la indagación y el déficit, en el sentido del modelo de déficit, está puesto en el conocimiento de las “biociencias” (fisiología, química, biología celular, microbiología, anatomía, etc.),

las mismas a las que abreva la medicina (reduccionista). Las autoras lo explican haciéndose eco de una discusión sobre el carácter científico/técnico de la enfermería recurrente en la literatura:

Las asignaturas de biociencias que se imparten en los programas de graduación universitaria para enfermería, se perciben filosóficamente como equivalentes al modelo biomédico y a un diagnóstico médico, no necesariamente como cuidados de enfermería (...). (L)os enfoques técnicos y lógicos del cuidado del/la paciente pueden devaluar los aspectos emocionales del cuidado. Las conceptualizaciones del cuidado de enfermería adoptan muchas formas, como lo demuestran las numerosas exploraciones de cuidados de enfermería que han dado lugar a una revista especializada en el tema –*Nursing philosophy*. (...). La ciencia de enfermería y la investigación en enfermería deben asistir al corazón, la mente y el alma de los enfermeros y a los pacientes de enfermería, no solo a uno (...). Los puntos de vista opuestos (...) de lo que constituye una atención de buena calidad al/la paciente y el paradigma científico, contribuyen a una tensión entre ciencia-enfermería (Logan y Angel, 2011, p. 408, traducción propia).

Apelando a distintos estudios y al propio (sobre 85 respuestas al *survey* y dos *focus group*), las autoras señalan el déficit de conocimiento que presentan lxs estudiantes y profesionales en enfermería sobre biociencias, lo que vinculan con las dificultades posteriores de conexión entre la teoría y la práctica hospitalaria: “(e)l conocimiento de las biociencias influye en los resultados sobre lxs pacientes (...) y es reconocido como esencial para una atención de alta calidad” (2011, p. 409, traducción propia).

El proceso de alfabetización científica, sugieren, conlleva comprender las habilidades, valores y procesos del quehacer científico, lo mismo que fue señalado en CPCT. De allí que otra de las conclusiones a las que llega el artículo fuera la necesidad de que en las carreras se incluyeran los procesos científicos (de las ciencias naturales). Por todo, las autoras recomiendan un proceso de alfabetización científica, que incluya fomentar mayores actitudes hacia la ciencia y que sea, además, contextualizado en la práctica hospitalaria. En particular, señalan, las prácticas “permiten la transformación del conocimiento teórico de las biociencias en conocimiento situado para la futura toma de decisiones clínicas” (2011, pp. 415-416). Lo más interesante, a nuestros fines, es denotar cómo lxs encuestadxs comprenden (o “representan”) los vínculos entre lxs distintxs actores del sistema de salud, a saber:

Como unx de lxs encuestadxs señaló, “nosotrxs planificamos para obtener resultados de salud óptimos sin involucrar a la ciencia, pero son esenciales” (# 42). Parte de esta negatividad puede

atribuirse a la definición por parte de la medicina de lo que lxs enfermerxs pueden y no pueden hacer. La profesión médica se ve a sí misma como responsable, en última instancia, de la atención del/la paciente (...), lxs otrxs (profesionales) siguen instrucciones del médicx. La aceptación de una posición subordinada tiene como consecuencia comportamientos que descansan dentro de ese marco, proporcionando un permiso para concentrarse en la lista de tareas inmediatas, asumiendo que otrxs son activxs en el razonamiento clínico. (...) La posibilidad de tomarse el tiempo para pensar sobre las tareas, a medida que se llevaron a cabo, y evaluar si una práctica era apropiada para un/a paciente, toma un tiempo que lxs enfermerxs no tienen (2011, pp. 412-413, traducción propia).

La diferencia en la tabla salarial fue explicada por los diferentes “grados de responsabilidad” sobre la atención del/la paciente, aunque no fue igual en todos lxs encuestadxs.

Aun reconociendo la importancia del conocimiento biológico en la profesión, no se puede dejar de mencionar que el cuidado incluye muchos otros aspectos que exceden las ciencias naturales. “El cuidado no está subordinado a la curación. El cuidado (y sus dimensiones) es una práctica social (...), no puede ser reducido a tratamientos médicos de una enfermedad” (Medina, 1999, p. 142).

Cómo bien denuncian lxs teóricxs del área, la cultura profesional está saturada de valores de sumisión respecto a la autoridad médica y a la ciencia biomédica. Y lo más impactante es que esa conformación de valores se encuentra presente en el sistema de formación en enfermería, aún en aquellas carreras que se esmeran en enseñar el corpus propios de conocimiento y la autonomía en su praxis:

La experiencia cotidiana de profesionales y estudiantes de enfermería en los servicios asistenciales arroja evidencias que nos impidieron estar de acuerdo con esa autonomía (...) esas afirmaciones responden sobre todo a intereses de legitimación disciplinar, pero que están muy lejos de constituirse en hechos (Medina, 1999, p. 19).

Como resultado de esta percepción ambivalente, indica Medina, y que se ve claro en el estudio señalado, lxs estudiantes terminan asumiendo interpretaciones contradictorias sobre los valores internalizados: “como resultado aparece un conflicto (...), no satisfará nunca las exigencias de aquello que desde ambientes académicos se define como profesión: autónoma, cuerpo propio de conocimientos y control sobre la propia práctica” (Medina, 1999, p. 19). Aparece de esta manera sobre la profesión, una sensación de “carencia de competencias”, el/la profesional en enfermería siempre parece estar en

“déficit de conocimiento” frente al conocimiento médico, “(...) la frustración que una enfermera puede sentir como consecuencia de los mensajes implícitos de infravaloración y menosprecio de su trabajo suele ser subjetivada como problemas o incapacidades personales, antes que como consecuencias de una posición estructural de desventaja (...)”. (1999, p. 126).

Lo que también se refleja en la sociedad, donde pisan fuerte las representaciones del ámbito de la salud. Dalmasso lo cuenta pintorescamente así:

Cuando digo que trabajo en enfermería habitualmente me miran con cara de simpatía, como que da ternura la profesión. Surge una admiración por la ya mencionada vocación, y el sacrificio. Sigue escuchándose un “¿no pensás seguir estudiando para ser médico?” (como si fuéramos profesionales incompletos a medio hacer) o incluso en ocasiones alguien te pregunta: “¿para ser enfermerx hay que estudiar algo?” Tienen la imagen de que somos algo así como ayudantes (acéfalxs) de lxs médicxs, no saben que parte de nuestro trabajo puede depender de las indicaciones médicas pero también tenemos tareas autónomas, y podemos desarrollarnos en espacios independientes (2020a).

Retomemos el marco de comprensión que nos brinda las RS señaladas por la teoría de Moscovici para dilucidar lo que aquí se denuncia. Las RS son un corpus de conocimiento organizado que hacen inteligible la realidad física y social, que se integran en un grupo y en relaciones cotidianas de intercambio (Moscovici, 1979). Las RS relacionan, y hacen comprensible, el mundo de la vida cotidiana con los objetos y el conocimiento científico: “el éxito de la diseminación (alfabetización científica o de la comprensión pública de la ciencia) debería medirse por el modo en que la ciencia se inserta entre las formas propias del sentido común, articulándose en él, más que pretendiendo eliminarlo” (Cortassa, 2010, p. 28).

Son las “representaciones” de la salud, señala Medina (1999), lo que determinará la manera en que las personas se relacionarán con el mundo sanitario. Si esas representaciones pertenecen al saber médico, será la medicina quien determinará cuáles son “las opciones legítimas y verdaderas acerca de lo que se considera salud y enfermedad” (1999, p. 32). Pese a que la OMS se ha corrido del eje dicotómico salud/enfermedad a una visión más holista de la salud, entendida ahora como “bienestar” (integrando factores biológicos, psicológicos y sociales), lo cierto es que en el sistema de salud aún sigue primando el enfoque biomédico, de corte reduccionista (Saborido, 2020).

El déficit en el "dilema Nightingale"

Volvemos a hacernos eco de las palabras de Medina, quien retoma distintas teorías feministas para hacer inteligible lo que ocurre en el corazón de la enfermería:

Los sistemas sanitarios son un reflejo del lugar secundario que las mujeres ocupan en la sociedad y que ha servido para ocultar la verdadera importancia de los componentes cualitativos, sociales y expresivos en el cuidado de la salud (...). El sexismo en el sistema sanitario es un reflejo del sexismo en la sociedad y el estatus de subordinación de la Enfermería respecto a la Medicina se debe a la naturalización de formas socialmente construidas de opresión, discurso por el que se transforman estructuras sociales jerárquicas y de privilegio en las diferencias biológicamente mediadas (1999, p. 24).

Este punto para nada es menor, ya que atiende a la propia conformación del campo disciplinar, en consonancia con lo señalado por Ramacciotti y Valobra (2017) en la Argentina:

a medida en que el proceso de feminización reclamaba más mujeres para la enfermería desplazando a los varones, (...) su demanda se basaba en la idea de que la precarización era consustancial al ejercicio de dicha actividad y que las mujeres, por sus supuestas condiciones naturales, podían sobrellevarla sin conflicto (p. 386).

La enfermería mayoritariamente ejercida por mujeres, señala Martin (2015), resulta de una asociación históricamente naturalizada, bajo la concepción de que la condición femenina se encuentra ligada a lo “maternal”, a lo “amoroso” y al “cuidar” innato. Dicha concepción le dio forma a la profesión, a los discursos que operaron en ella y a las políticas aplicadas en el sector. La justificación de la división de trabajo en el ámbito sanitario también se apoyó en esta naturalización: “los médicos (hombres) se manejaban en el campo científico y las enfermeras, en cambio, en el empírico” (Martin, 2015, p. 257), entendiendo por lo “empírico” como un conocimiento intuitivo, extensión de las labores domésticas y hogareñas. Así, el rol de las enfermeras (mujeres) estuvo siempre ligado a los cuidados “que no requerían calificación” (2015, p. 258).

Cuando el sistema de salud creció hubo una mayor necesidad de un personal asistencial no excesivamente cualificado para ayudar a lxs médicxs en sus labores. “Los administradores de los hospitales conciben a las escuelas de enfermería como una fuente barata para el reclutamiento” (Medina, 1999, p. 120). Los hospitales y lxs médicxs tenían

incidencia sobre el currículum de formación “en la constitución y desarrollo de una concepción de enfermería como actividad técnica, complementaria y subordinada a la medicina” (1999, p. 121). Lxs médicxs históricamente se oponían “a la idea de una formación específica para el ejercicio de la enfermería, satisfechos con las viejas concepciones de la enfermería como un arte doméstico” (1999, p. 121).

Todo el proceso en su conjunto influyó en las RS que hoy aparecen en la profesión, como lo indica Aspiazú:

Del propio testimonio de los trabajadores del sector se desprende la naturalización de un estereotipo de enfermera, mujer, con vocación y abnegación por las tareas de cuidado de los otros. Y si bien la tarea es ardua, las credenciales exigidas para poder llevarla a cabo no se asocian tanto con la formación profesional como con la capacidad ‘innata’, física y emocional, de saber cuidar” (2017, p. 31).

O como lo señala Dalmaso, fuera de los ámbitos académicos, en su segunda carta a Nightingale, la creadora de la enfermería profesional:

Muchas veces nos quejamos del estereotipo social de nuestra profesión pero no asumimos de qué forma contribuimos a eso de lo que renegamos, y cómo favorecemos prejuicios y estereotipos ajenos. Nos quejamos de que no tenemos poder en las instituciones que ayudamos a construir y sostener, porque como nos recuerda la enfermera brasileña Denis Gastaldo (releyendo a Foucault) hemos participado de nuestra opresión y paradójicamente somos el colectivo de trabajadores de la salud más grande en el mundo. No analizamos la microfísica de poder y no aceptamos que los cuidados sean una actividad política (2020b).

Así se cierra el círculo vicioso de RS que recae sobre la profesión. El cuidado comprende aspectos afectivos y empáticos relativos a la actitud y compromiso con los pacientes, que son, en definitiva, acciones del cuidado pero que generalmente se encuentran invisibilizados en el sistema de salud y que llevan a pensar, en el imaginario colectivo, a la enfermería como una vocación más que como una ciencia, y al proceso de cuidar como un arte, más que como una práctica profesional con sustento teórico. Si bien puede ser doloroso aceptar que la identidad profesional de la enfermería ha sido construida a partir de intereses ajenos a la misma, esa toma de conciencia ayudará a transformar las prácticas del cuidado de la salud (Medina, 1999). Construir esta formación disciplinar propia implica que lxs involucradxs signifiquen la enfermería, y a sí mismos, como “profesionales”, con un corpus teórico propio que sustenta su práctica y no como una

vocación, que se identifica con “haber nacido para”, “tener el don” o “sentir el llamado” para ejercerla, advierte Aspiazu (2017). Lo mismo ocurre con la praxis enfermera que se sigue identificando con “el arte del cuidado”, vinculada con una formación históricamente técnica, moral y acientífica.

Consideraciones finales

La TRS de Moscovici nos permite comprender el proceso que atraviesa y constituye la enfermería. Por un lado encontramos las representaciones sociales de lxs profesionales y de lxs científicxs; por el otro, las representaciones sobre la ciencia y la tecnología presentes en la sociedad.

En nuestro análisis pusimos foco en uno de los asuntos que mellan la práctica profesional, aquel que versa sobre el conocimiento. Aquí el déficit que constantemente acecha a la profesión está puesto en la cantidad de conocimiento sobre biociencias que poseen lxs profesionales, lo que sitúa al profesional de enfermería bajo la esfera médica, coartando su independencia. El derrotero efectuado en estas páginas identifica que las RS sobre enfermería se replican en el sistema de salud y en la sociedad, determinando el círculo vicioso que denunciamos.

Nada cambiará para la enfermería, al menos mientras continúe este círculo vicioso. Volvamos a las palabras de Armus (2020):

No debe sorprender que la crisis general traída por el Covid-19 alimente vaticinios donde ya nada será igual. Pero otras post-pandemias en el pasado trajeron solo cambios modestos y acotados. Por ahora tenemos las pandemias, que además de traer colosales desbarajustes económicos, solo logran desnudar aberrantes desigualdades sociales.

Armus denuncia la falta de agua potable y de vacunas para gran parte de la población mundial. Nosotras, más humildes, denunciamos la falta de estatus disciplinar, de salario y de reconocimiento social de lxs profesionales del cuidado. En definitiva, ¿quién cuida a lxs que nos cuidan?

Referencias bibliográficas

Argentina. Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva (MinCyT) (2015). *Cuarta Encuesta Nacional de Percepción Pública de la Ciencia*. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/percepcion_publica_2015.pdf>.

Armus, D. (16 de septiembre del 2020). La post-pandemia entre los vaticinios de cambios profundos y las modestas oportunidades. *Revista Ñ*. Recuperado de <https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/viviremos-pos-pandemia-vaticinios_0_17mFyMmZp.html>.

Aspiazu, E. (2017). Las condiciones laborales de las y los enfermeros en Argentina: entre la profesionalización y la precariedad del cuidado en la salud. *Trabajo y sociedad*, 28, 11-35.

Cassiani, S.H.B., Munar Jimenez, E.F., Umpiérrez Ferreira A., Peduzzi, M. y Leija Hernández, C. (2020). La situación de la enfermería en el mundo y la Región de las Américas en tiempos de la pandemia de COVID-19. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 44(64), 1-2.

Cohen, E. (1988). *La enfermería y su identidad profesional*. Barcelona: Grijalbo.

Cortassa, C.G. (2010). El aporte de la Teoría de las Representaciones Sociales a los estudios de Comprensión Pública de la Ciencia. *Ciencia, Docencia y Tecnología*, 40, 9-44.

Dalmaso, S. (12 de mayo de 2020a). Primera carta a Florence Nightingale. Todo lo que usted siempre quiso saber sobre la enfermería y no se atrevió a preguntar. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/265211-todo-lo-que-usted-siempre-quiso-saber-sobre-la-enfermeria-y->

Dalmaso, S. (4 de junio de 2020b). Segunda carta a Florence Nightingale. La politización del cuidado. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/270066-la-politizacion-del-cuidado>

España. Fundación Española para la Ciencia y Tecnología (FECYT) (2002). *Percepción social de la ciencia y la tecnología en España*. Recuperado de https://icono.fecyt.es/sites/default/files/filepublicaciones/18/libro_psc02.pdf

Federico, L., Pérez, S. y Senones, M (2021). Políticas del cuidado, enfermería y pandemias. En L.Giri, y J. Sutz (Eds.), F. Bernabé (Comp.). *Filosofía e historia de la ciencia y sociedad en Latinoamérica* (pp. 163-179). Sao Carlos y Buenos Aires: Asociación de Filosofía e Historia de la Ciencia del Cono Sur.

Kamei, T., Takahashi, K., Omori, J., Arimori, N., Hishinuma, M. *et al.* (2017). Por una enfermería de práctica avanzada y una alianza para la atención centrada en las personas, para la Cobertura Universal y Acceso Universal a la Salud. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 25, 1-10.

Larrión, J. (2014). Sobre el modelo del déficit cognitivo. conocimiento experto,

- investigación postacadémica y comunicación pública de la ciencia y la tecnología. *Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, 57-58, 2745-2758.
- Logan, P. y Angel, L. (2011). Nursing as a scientific undertaking and the intersection with science in undergraduate studies: implications for nursing management. *Journal of Nursing Management*, 19, 407–417.
- Martin, L.A. (2015). Mujeres y enfermería: una asociación temprana y estable (1886-1940). En C. Biernat, J.M. Cerdá, y K. Ramacciotti (eds.). *La salud pública y la enfermería en la Argentina* (pp. 257-274). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Medina, J.L. (1999). *La pedagogía del cuidado: saberes y prácticas en la formación universitaria en Enfermería*. Barcelona: Laertes.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.
- Organización Mundial de la Salud (OMS) (2020): *Situación de la enfermería en el mundo 2020: invertir en educación, empleo y liderazgo* (informe SoWN). Recuperado de <https://www.who.int/publications/i/item/9789240003279>
- Ramacciotti, K. y Rayez, F. (2020). La pandemia de coronavirus y el consejo de los expertos médicos. Reflexiones desde la historia. *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, 1(25), 17-32.
- Ramacciotti, K. y Valobra, A.M. (2017). El dilema Nightingale: controversias sobre la profesionalización de la enfermería en Argentina 1949-1967. *Dynamis*, 37(2), 367-387.
- Saborido, C. (2020). *Filosofía de la medicina*, Madrid: Tecnos.
- Vaccarezza, L.S. (2009). Estudios de cultura científica en América Latina”. *Redes*, 15(30),75-103.
- Viú, T. (23 de mayo de 2021). Crónicas de un colapso anunciado. *EnREDando*. Recuperado de <https://www.enredando.org.ar/2021/05/23/cronica-de-un-colapso-anunciado/>
- Wynne, B. (1993). Public uptake of science: a case for institutional reflexivity. *Public Understanding of Science*, 2, 321-337.

Sección 5

Perspectivas de lo humano en tiempos de pandemia

De locos y herejes: un ensayo sobre la posibilidad de no tener razón

Cristina Bosso*

Comencemos haciendo referencia a la cita que ha inspirado el título de esta presentación: “Cuando lo que se enfrenta son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes”, dice Wittgenstein en “Sobre la Certeza” (2003, p. 611). A mi juicio esta breve descripción permite dar cuenta de una experiencia a la que asistimos a diario: la descalificación de quienes piensan diferente sin ni siquiera tomarnos el trabajo de analizar lo que dicen, lo que conduce sin desvíos a la clausura del diálogo.

El diálogo está en peligro. Tal vez siempre lo estuvo, pero en tiempos de redes sociales esta situación parece estar tomando ribetes insospechados.

La actual situación de pandemia funciona como una extraordinaria lupa que amplifica las situaciones preexistentes hasta convertirlas casi en una parodia o en una caricatura que exagera los rasgos más notorios del comportamiento humano, lo que nos ofrece una inesperada herramienta para analizarlos. En este caso nos detendremos en las crecientes dificultades para establecer el diálogo que se generan a partir de la resistencia a revisar nuestros propios supuestos y a considerar la posibilidad de estar equivocados, ya que no existe el diálogo si no cabe la posibilidad de no tener razón.

I. Diagnóstico

La era de Internet ofrece un espectro ilimitado de información, casi infinito, que como un Aleph extraordinario tiene la capacidad de reflejar no solamente la totalidad del mundo sino también la totalidad de las interpretaciones, de los discursos, de las posiciones. Paradójicamente, en lugar de desarrollar la amplitud de la mirada, esta situación parece operar en sentido inverso: en vez de abrir perspectivas, las cierra, las recorta, las simplifica, orientando una única dirección. El sujeto toma partido por una interpretación y se aferra a ella con uñas y dientes. El territorio de diálogo y de disenso se transforma en un campo minado donde ya no es posible debatir. Grietas separan y construyen bandos enfrentados entre los que se clausura el intercambio llegando a excluir a quien piensa diferente.

* Instituto de estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión UNT.

Los pragmatistas clásicos ya habían advertido esta constante en el comportamiento humano. Como señala William James, las verdades poseen un apremiante instinto de autoconservación y el deseo de aniquilar cualquier cosa que lo contradiga (2000, p. 100). Charles Peirce nos ofrece una razón bastante convincente para esta actitud recurrente en un clásico trabajo titulado "La fijación de la creencia" (1988), en el que explica que el razonamiento humano está orientado a reducir la ansiedad que produce un estado de duda, de curiosidad o de reconocida ignorancia. Esto impulsa el deseo de adquirir certezas que se generan a partir de evidencias (a veces escasas), que nos llevan a fijar una creencia, y a aferrarnos a ella.

El desarrollo de la psicología cognitiva avala esta hipótesis y nos da nuevos elementos para explicar esta conducta. Como sabemos, el cerebro tiende a economizar energía, por eso apela a elecciones mecánicas, a construir patrones en situaciones repetitivas, por ejemplo cuando estamos distraídos sin darnos cuenta seguimos nuestra ruta habitual a pesar de que tengamos la intención de ir a otro lugar.

En 1972 los psicólogos israelíes Kahneman, Slovik y Tversky introducen el concepto de "sesgos cognitivos", a los que caracterizan como una herramienta evolutiva que permite filtrar datos para tomar decisiones importantes de manera rápida; se trata de patrones repetitivos que el cerebro usa cuando tiene que procesar rápidamente información para actuar en consecuencia. Andrés Páez los define como "sesgos implícitos propios del procesamiento de información, tanto sensorial como conceptual, que afectan a todos los seres humanos en todos los ámbitos de la vida, incluso cuando toman decisiones difíciles e importantes" (2021, p. 18). Cabe resaltar que no se trata de un simple error sino de comportamientos que ocurren consistentemente bajo circunstancias similares, y que por lo tanto son predecibles y replicables. Se trata de patrones que utilizamos en el procesamiento de información, producto de las limitaciones de nuestra capacidad cerebral de procesar información, de influencias emocionales, morales y sociales, y de distorsiones en el proceso de almacenamiento y búsqueda de información en la memoria, dice Páez.

Actualmente existen numerosas clasificaciones de los sesgos; algunos autores identifican siete tipos, otros trece, algunos llegan a distinguir entre cincuenta y setenta clases diferentes. Todos coinciden, sin embargo, en que el más importante es el sesgo de confirmación, ya que parece encontrarse presente en cualquier razonamiento de índole inductivo, tanto en la ciencia como en la vida cotidiana. Y este es el que nos interesa considerar para el análisis que proponemos, ya que este sesgo explica la tendencia a

prestar más atención a las informaciones que confirman nuestras ideas y a los argumentos que refuerzan nuestras creencias, en tanto tendemos a ignorar o restarle valor a aquellas que las contradicen, sin darnos cuenta de que estamos en un ciclo de confirmación. De este modo, sin proponérselo, no solo buscamos datos para reforzar nuestras tesis sino que además, los interpretamos de manera que avale las creencias que ya hemos aceptado. En este sentido se han llevado a cabo numerosos experimentos que muestran que, al evaluar una hipótesis, existe una fuerte tendencia a buscar, recordar y darle más valor a la evidencia que la confirme.

Los medios de comunicación reproducen y amplifican estos procesos, puesto que los sesgos cognitivos operan con mayor fuerza cuando tenemos que actuar rápidamente, recibimos demasiada información a la vez o no entendemos bien su significado. Las redes sociales, por su parte, refuerzan estos mecanismos de auto confirmación; veamos dos fenómenos que se producen en las redes sociales y que conspiran para fortalecer y reforzar este pertinaz atrincheramiento en las propias creencias.

Nguyen distingue dos fenómenos sociales de carácter epistémico: las cámaras de eco y las burbujas epistémicas. Ambas estructuras refuerzan la separación ideológica sesgando sistemáticamente las fuentes de información y exagerando la confianza en las propias creencias. Pero funcionan de manera diferente.

Para Nguyen (2018) una burbuja epistémica es una estructura social en la cual algunas voces relevantes han sido excluidas. En este sentido, los algoritmos que se utilizan en internet funcionan de manera analógica al modo en que funciona nuestra mente: selectivamente. Nos ofrecen una realidad sesgada de acuerdo con nuestros intereses. Los recientes algoritmos de Facebook y Google son productores de filtros burbuja, por eso no vemos todas las interpretaciones, todos los discursos, todas las posiciones sino la selección que el algoritmo hace para nosotros en base a nuestras preferencias.

Esa omisión en un sentido importante resulta de utilidad, ya que nos permite filtrar la información de manera selectiva de acuerdo a nuestros intereses. Por otro lado, evita el contacto con puntos de vista contrarios que nos hacen sentir incómodos. Pero en general esta omisión resulta inadvertida: incluso si no estamos intentando activamente evitar el desacuerdo, nuestros amigos de Facebook tienden a compartir nuestras opiniones e intereses. Cuando formamos parte de grupos creados por razones sociales y comenzamos a utilizar las opiniones que estos comparten como la única fuente de información, en una medida importante evitamos relacionarnos con quienes sostienen opiniones contrarias y podemos llegar a suponer que “todos piensan lo mismo que yo”, perdiendo la posibilidad

de entrar en contacto con posturas críticas de nuestros supuestos, y nos encontramos con grados de acuerdo que no reflejan el panorama real de diversidad y matices.

A diferencia de las burbujas epistémicas, las cámaras de eco son estructuras en las cuales otras voces han sido activamente desacreditadas. En tanto la burbuja epistémica simplemente omite puntos de vista contrarios, la cámara de eco hace que sus miembros desconfíen activamente de quienes no comparten su punto de vista, aislando sistemáticamente a sus miembros en tanto quienes no pertenecen a esta burbuja están activamente etiquetados como no confiables. En tanto en las burbujas epistémicas no se escuchan otras voces, en las cámaras de eco las voces de quienes piensan diferente son desacreditadas usando mecanismos similares a los métodos de adoctrinamiento.

Esto genera un modelo aislacionista, ya que existen numerosos experimentos que muestran que cuando la gente conversa sólo con los que piensan igual, sus opiniones se vuelven más extremas y homogéneas, y más impermeables a la crítica, situación amplificada al extremo por las redes sociales.

En este panorama parece resultar imposible ejercer la saludable crítica de nuestras propias creencias, permanentemente reconfirmadas por el entorno; marchamos entonces hacia sociedades marcadas por una creciente intolerancia, en las que los individuos se vinculan sólo con quienes piensan de manera similar y cortan vínculos con todo el que sustenta ideas diferentes, llegando incluso a descalificarlos y agredirlos.

Creo que la pandemia nos ofrece un amplísimo repertorio de estas prácticas que ponen de manifiesto las innumerables dicotomías que se van generando entre vacunas/antivacunas, aislacionistas/antiaislacionistas, etc, etc, etc. Los dejo que piensen sus propios ejemplos. Sólo tomaré un hecho para ilustrar los alcances de esta situación. Es un *tweet* de Arturo Pérez-Reverte, el conocido novelista español, del 5 de mayo de este año, y dice así:

Twitter es maravilloso. Recibo mensajes de lectores, o que dicen serlo, afirmando que no volverán a leer mis libros porque me vacuné ayer. Por lo visto debía mantenerme virgen e inyectado, o como se diga, para no ofenderlos. Para la segunda dosis, les ruego que rellenen este formulario.

A continuación comparto un formulario que enciende aún más la polémica entre comentaristas que aplauden el toque de humor que propone Pérez Reverte y la indignación de otros.

La pandemia parece haber amplificado el voltaje de los enfrentamientos y las diferencias; esto resulta comprensible si tenemos en cuenta que lo que está en juego es la vida humana,

ni más ni menos, lo que dispara la necesidad de defenderse, que parece justificar la necesidad de atrincherarnos en los reductos de seguridad y atacar a quienes sostienen ideas o conductas que pueden ser vistas como una amenaza. Como señala Mónica Cragolini, el modelo dominante para caracterizar lo que está aconteciendo es el de la guerra: guerra contra el virus, pero también guerra contra los irresponsables que no respetan el aislamiento social, contra los turistas que expandieron el virus, etc. La idea de guerra ofrece seguridad en tiempos de incertidumbre: señala quién es el enemigo, de qué lado nos ubicamos, y con qué medios y estrategias contamos para hacerle frente con cierta esperanza para calmar la ansiedad con respecto al futuro (2020, p. 43).

En la base de estas actitudes de defensa opera el miedo: emoción ancestral imprescindible para la supervivencia. Instinto de rebaño que nos lleva a agruparnos para identificar un “otro” y catalogarlo como el peligroso: los chinos, los extranjeros, los transgresores del aislamiento, los peronistas, los macristas, los kirchneristas, las vacunas, los antivacunas, dan cuenta de la necesidad de personificar el peligro para saber a quién atacar frente a la amenaza abstracta del virus, que genera una batalla campal de acusaciones cruzadas y rótulos estigmatizantes.

Esteban Rodríguez Alzueta asume que es necesaria la prevención, pero distingue entre prevenciones basadas en cuidados entre sí, de ayuda mutua y otras prevenciones que, que se sustentan en la enemistad, enemistad, que son el fruto del miedo al miedo. En este caso la prevención llegará con agravios, enfrentamientos y denuncias, amenazas linchamientos reales o simbólicos en las redes sociales; esto pone en riesgo la vida en común, que puede fragmentarse en grupos aislados que no dudarán en acusar al “otro” de poner en riesgo su salud y la de su familia. Es que el temor no suele llevarse bien con la solidaridad, dice Rodríguez Alzueta (2020, p. 79).

Esta situación se torna alarmante en tanto tenemos que tener en cuenta que, como señala Giorgio Agamben, el problema no solo es el presente sino también el futuro. Con el pánico no hacemos más que dar otro paso para seguir polarizando los conflictos (2020, p. 255)

Creo que este es el auténtico aislamiento en el que va ingresando la sociedad contemporánea, el distanciamiento que nos va alejando del otro en tanto piensa diferente, transformándonos en islas, en las que, encerrados en los muros que construyen nuestros propios sesgos, permanecemos inmunes a los matices y a las diferencias, destruyendo los puentes para no vincularnos con el que piensa diferente. Bajo la convicción de ser fieles a la realidad, profesamos la fe en nuestras propias creencias que no se ponen en duda,

perdiendo paulatinamente el saludable ejercicio de la autocrítica, perdiendo en dinamismo, clausurando las posibilidades de la duda saludable y la recomendable posibilidad de tratar con la diversidad que nos abre el pluralismo.

Hasta aquí el diagnóstico; ¿hay alguna terapia?

II. Terapia

Wittgenstein puede venir en nuestra ayuda; cito una de las frases que más me gustan: “Una sola causa para la enfermedad filosófica: dieta unilateral: uno nutre su pensamiento de un solo tipo de ejemplos” (1988, p. 369).

Wittgenstein resume en una sola frase lo que venimos diciendo hasta aquí y nos propone una terapia. Como ocurre en medicina, descubrir la causa de una enfermedad nos provee de una dirección desde donde atacarla. En este caso la terapia tal vez puede pensarse como un entrenamiento para reconocer nuestros propios límites, los sesgos que nos encierran, y nos permite abrir la mirada para considerar las opiniones diferentes. No vaya a ser que el otro tenga razón, como dice Gadamer.

Esto tal vez pueden parecer una utopía, pero tengamos en cuenta que la psicología cognitiva propone que podemos llegar a ser conscientes de nuestros propios sesgos y anular, o al menos, reducir su efecto en la medida en que aprendamos a reconocerlos. Para esto hay que escapar al sesgo del punto ciego, que hace que tendamos a identificar en los demás sesgos que somos incapaces de reconocer en nosotros mismos.

Sin caer en optimismos desmedidos, creo que la filosofía puede operar como una terapia contra el dogmatismo en el que todos somos propensos a caer; es interesante, por ejemplo, recuperar el sentido originario de la palabra “diálogo”; en el antiguo griego es un sustantivo que proviene de “*dialegomai*”, forma verbal en voz media. La voz media implica que el sujeto que realiza la acción es modificado por esa acción.

Esto nos da una perspectiva para pensar al diálogo de una manera mucho más rica, como una actividad transformadora en la que ingresamos dispuestos a escuchar realmente al otro con todo lo que esto implica, escuchar con atención y con apertura, abiertos a evaluar y considerar su propuesta. Sólo en este sentido el diálogo constituye una actividad transformadora, puesto que nos desafía a evaluar no sólo los argumentos del otro sino también nuestros propios argumentos y creencias, que después de este proceso pueden resultar reforzadas, modificadas o descartadas.

Dice el filósofo francés Francois Chatelet:

Quien consiente el conversar y acepta en consideración cualquier objeción que se le haga, se libera de sí mismo, de la vulgaridad de los sentimientos y los apegos pasionales, del miedo a la muerte, del peso de las tradiciones incontroladas, del falso lirismo que aporta la vida de cada día. Advierte, tras el discurso que poco a poco se va elaborando en el diálogo, que se perfila otro modo distinto de este teatro en sombras en el que se debaten las insulsas y negras siluetas de individuos que se cierran en sus certidumbres y se entregan a sus apetitos (1995, pág. 164).

La pandemia nos ha enfrentado a cambiar muchas cosas a las que estábamos acostumbrados; ha mostrado la contingencia de nuestra forma de vida y nos ha obligado a ensayar nuevas estrategias en lo político, en lo social, en lo económico. De un plumazo millones de actividades dejan de ser económicamente viables. “Reinventarse” comienza a ser una de las palabras más usadas. Los mismos científicos tienen que revisar permanentemente sus propios conocimientos frente a un virus de comportamiento desconocido, y mutar casi a la velocidad del virus sus hipótesis para adaptarse a los nuevos datos que día a día desafían y reconstruyen las estadísticas.

Todos estos procesos de cambio pueden conducir a advertir la necesidad de revisar permanente nuestros supuestos, a ejercitarnos en cuestionar nuestras creencias y nuestras prácticas, nuestras hipótesis y nuestros argumentos. Tal vez lo que tenemos que aprender con esta pandemia sea la posibilidad de recuperar la auténtica dimensión del diálogo.

Referencias bibliográficas

Cragolini, M. (2020). “Ontología de guerra frente a la zoonosis”, en *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*, Aspo Editorial, La Plata.

Chatelet, F. (1995). “El pensamiento de Platón”, Editorial Labor, Barcelona,

James, W. (2000 [1907]). *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Editorial Alianza, Madrid.

Nguyen, T. (13 de Septiembre de 2018). “Eco chambers and epistemic bubbles”, publicado online por Cambridge University Press, Vol 17. www.cambridge.org/core/journals/episteme/article/abs/echo-chambers-and-epistemic-bubbles/5D4AC3A808C538E17C50A7C09EC706F0

Páez, A. (2021). “Los sesgos cognitivos y la legitimidad racional de las decisiones jurídicas”. Recuperado de

www.researchgate.net/publication/334729071_Los_sesgos_cognitivos_y_la_legitimidad_racional_de_las_decisiones_judiciales

Peirce C. S. (1988 [1877]), “La fijación de la creencia”, en *Charles S. Peirce. El hombre, un signo*, J. Vericat (tr., intr. y notas), Editorial Crítica, Barcelona.

Rodríguez Alzueta, E. (2020). “Las trampas de la unidad”, en *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*, Aspo Editorial, La Plata.

Wittgenstein, L. (1988 [1953]). *Investigaciones Filosóficas*. Editorial Crítica, Barcelona.

Wittgenstein, L. (2003 [1969]). *Sobre la certeza*. Editorial Gedisa, Barcelona.

Construir sentidos compartidos en el contexto de la pandemia

Marlene Rivero*

Como docente del área de lecto-comprensión y traducción de textos en inglés, me interesa promover en los estudiantes una formación interdisciplinaria que los invite a reflexionar acerca de la posibilidad de construir sentidos compartidos a partir de los textos comprendidos. Para Paul Ricoeur (2009) la lectura y la traducción son posibles porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto hacia el discurso. Su concepto de texto como “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, 2006, p. 127) resulta muy adecuado para pensar en el sentido que me interesa exponer en esta presentación. Así, este trabajo responde a la pregunta ¿en qué medida la dimensión hermenéutica de la lectura y de la traducción contribuyen a una formación que contempla la construcción de sentidos compartidos? Mi presentación tiene como finalidad proponer que es posible incluir una dimensión hermenéutica en la didáctica de la enseñanza de la traducción enfocada desde la concepción de un modelo lingüístico-hermenéutico (Berman, 2003), el cual permite poner en diálogo dos áreas de estudios que suelen ser consideradas por separado, a saber, las estructuras lingüísticas y la existencia.

La idea de base es que la enseñanza de la traducción favorece el aprendizaje de aspectos lingüísticos en las mediaciones interculturales e intersubjetivas, y que este proceso tiene resultados epistemológicos y ontológicos. La traducción hace posible que el lector-traductor establezca mediaciones, por medio del lenguaje, con el mundo, con los otros y consigo mismo. La traducción hermenéutica representa el paradigma de la comprensión, es el trabajo constante por superar lo intraducible ya que posibilita el pasaje de los sentidos. Lo ideal de esta mediación es que nuestra existencia mejora, se amplía y profundiza a partir del pasar por lo ajeno: nos hace falta abandonar lo propio, alcanzar lo otro, hacerse con lo diferente, para poder ir desde el estado en el que existimos hacia ser mejores en todos los sentidos.

El nuevo coronavirus ha potencializado la metáfora de la exclusión: el cuerpo del otro adquiere significaciones negativas, la puerta de mi casa me separa de lo que no me

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán. Contacto: marlene.rivero@filo.unt.edu.ar

pertenece, lo ajeno o extranjero, que ha quedado afuera, implica un riesgo. El distanciamiento ha cambiado su verdadera función, esto había sido, buscar lo contrario, unir, relacionar, volver a juntar. Este panorama complejo ha modificado nuestros modos de vida y las formas de relacionarnos, el individualismo se ha objetivado en los silencios, en las faltas de respuestas, en el sálvese quien pueda. La necesidad de asumir nuevas formas de comportamiento en el contexto actual supone el riesgo de perder los sentidos tradicionales con los que siempre nos hemos relacionado con la naturaleza, con el mundo y las personas. Así, por ejemplo, sabemos que muchas personas, en todo el mundo, se negaron a recibir la primera dosis de la vacuna contra el Covid 19. Esta problemática pone en juego una diversidad de discursos, muchas veces irreconciliables, que nos llama a reflexionar y buscar soluciones posibles para evitar los conflictos y extrañamientos. Todo contexto educativo está siempre inserto en la realidad socio-cultural de su tiempo. Si algo caracteriza al contexto de la pandemia es la diversidad de interpretaciones y opiniones enfrentadas. Mi propuesta es educativa, y consiste en guiar los procesos de formación de los estudiantes para que reflexionen acerca de la posibilidad de construir sentidos compartidos teniendo en cuenta que los sentimientos de común unión se fundan en un verdadero encuentro con el otro, donde se suman las diferencias para construir un realidad mucho más inclusiva. Así, para el propósito de este trabajo he considerado distribuir en las clases, para trabajar la lectura y traducción, textos de fuentes en inglés que hacen referencia a los discursos a favor y en contra de la vacunación en Londres y Nueva York. Algunos de los escritos propuestos son:

- COVID-19 vaccine refusal, UK - Office for National Statistics (ons.gov.uk)
- COVID vaccine hesitancy: How NY doctors convince patients to get the shot (lohud.com)
- COVID-19 vaccine hesitancy and resistance: Correlates in a nationally representative longitudinal survey of the Australian population (plos.org)
- Reproduction and Fertility (bioscientifica.com)
- Vaccines and immunization: What is vaccination? (who.int)

Una solución para unir criterios en la divergencia es la forma de diálogo pensada por Ricoeur en relación con el sentido de la palabra griega dia-logos; la comunicación dialógica está directamente vinculada a *pasar* la palabra o el pensamiento a través del otro, hacer pasar lo ajeno a lo propio en una especie de enunciación conjunta concebida necesariamente, desde las perspectivas de los hablantes, en cierto sentido de la comunidad. A medida que se avanza en la interpretación, los interlocutores se incluyen

en un contexto de significaciones comunes que proviene de lo ya dicho, así, la actual relación dialógica se incluye en una relación intersubjetiva más amplia perteneciente a una tradición.

En la concepción lingüística-hermenéutica el lenguaje es “el uso de signos que no son cosas, sino que valen por cosas - el intercambio de los signos en la interlocución - el rol central de una lengua común en el plano de la identificación comunitaria” (Ricoeur, 2009, p. 33). Asumimos el posicionamiento de este autor cuando considera que el lenguaje es generador de la identidad. Esto es posible porque los aspectos sýnicos se desbordan de la estructuración lingüística hacia el discurso para alcanzar la relación del lenguaje con el mundo, con los otros y con uno mismo, así, la comprensión posibilita la autocomprensión.

En todo conjunto sýnico, en toda obra de la cultura, encontramos aspectos que también nos pertenecen, tales como tradiciones, conceptos, modos de vida, roles, sentimientos, etc. Este reencuentro de nuestro Yo en los discursos ajenos, en los modos de vida de los otros, merece nuestra reflexión en el sentido de que allí estaría la respuesta a la pregunta acerca de cómo es posible construir sentidos compartidos. En cierto modo, nos encontramos en lo universal que, a la vez, es siempre de alguien, por eso, cada vez que comprendemos algo, nos permite retomar nuestro Yo en lo ajeno y, a la vez, resguardar algo propio. Estas manifestaciones se explican con la concepción de Ricoeur, en su libro *Sí mismo como otro* (1996), acerca de la mismidad e ipseidad en la construcción de nuestra identidad.

La traducción cumple una función clave en la dialéctica de lo que el filósofo francés llama mismidad e ipseidad, ya que hace posible que los sentidos ajenos pasen a ser propios. Fieles a su mismidad, la cual consiste de una narrativa de la sedimentación (costumbres, hábitos, historias, mitos y todo tipo de símbolos propios de nuestra experiencia cotidiana), muchas personas, por ejemplo, dadas sus creencias o mitos, rechazaron las vacunas o no estuvieron de acuerdo con las restricciones implementadas durante la cuarentena, pero en ellas mismas se gesta, también, la ipseidad, el carácter de apertura a lo otro, la posibilidad de reconstruir los planos de la identidad a partir de lo que nos interpela y, hacerlo parte de uno mismo, la ipseidad está dada también por el poder de la imaginación de la fuerza creadora que hace posible las innovaciones.

La traducción adquiere en Paul Ricoeur una gran relevancia, ya que por medio de la misma es posible que la experiencia de uno pase a ser la experiencia del otro. Según Diez Fisher, el filósofo francés tomó como punto de partida la definición de traducción que

ofrece el diccionario *Le Robert*, “Traducir es el acto de hacer que lo que se dijo en un idioma se diga en otro, tendiendo a la equivalencia de significado y valor de los dos enunciados” (Fisher, 2010, p. 2). Para Ricoeur (2009), la traducción puede ser interlingüística (entre lenguas diferentes) e intralingüística (dentro de la misma comunidad). Se trataría de ir un poco más allá de lo sígnico, hacia la dimensión ontológica de la *hospitalidad lingüística* (p. 28). La traducción dentro de la misma comunidad (intralingüística) se asume como una operación constante de intercomunicación, en apertura, en diálogo, es equivalente a los conceptos de comprensión e interpretación. La hospitalidad lingüística se sostiene en el deseo por conocer lo extranjero, en procurar una común unión con lo ajeno, en sentir confianza frente al otro ya que podría ser una guía. La hospitalidad lingüística implica, también, mostrar agradecimiento por lo que los discursos ajenos nos han donado en términos de saberes, actitudes y confianzas.

En *Sobre la traducción*, cuando Ricoeur (2009) cita a Husserl (1859 - 1938) acerca del tema del otro como extranjero, asume que con los otros definimos, explicamos, “buscamos decir *lo mismo de otra manera*” (pp. 52-53). No sería, por lo tanto, solamente por la acción del pensar de la conciencia que logramos interpretar un objeto, sino que esto sucede por medio del lenguaje que se vuelve el medio de realización de la dialéctica sujeto-objeto. Cada objeto es semiótico en el sentido de que ya viven ahí interpretaciones dadas; estas se intercomunican con las interpretaciones del sujeto y, así, es posible salirse de lo propio para reconocerse en lo otro y volver cargado de lo ajeno hacia sí mismo.

En el marco teórico de mi propuesta hermenéutica subyace, también, la concepción de la fenomenología de Merleau Ponty (1908 - 1961), quien ha contribuido a la hermenéutica de Paul Ricoeur desde las concepciones acerca del cuerpo. Merleau-Ponty (1945) introduce el cuerpo fenoménico: el mismo no es un objeto, sino parte del Yo que piensa, actúa, conoce, siente; plantea la idea de *el cuerpo propio*, se trata de una concepción del cuerpo en mediación con el mundo, las primeras experiencias que tenemos del mundo están atravesadas por nuestro cuerpo. Cuando una nueva propuesta nos interpela, la construcción conceptual se erige sobre lo pre-reflexivo, se trata de un llamado de volver a la experiencia previa del mundo. Se impugna la concepción del cuerpo separado del ser o de la naturaleza, la relación sujeto-objeto se entiende como un continuo, dialéctica, contingente, necesariamente dialógica.

En la medida que existimos, comprendemos el mundo y vamos dando cuenta de la *historia efectual* en nosotros, expresión que usa Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método* (2005) para referirse a las consecuencias de la historia en las tramas individuales

y colectivas dentro de un marco socio-cultural. No se trata solamente de las consecuencias históricas, socio-culturales, económicas y políticas en nuestras vidas, la *historia efectual* consiste en los sentidos, históricamente hablando, que nos han constituido a lo largo de toda nuestra vida. No podemos sustraernos al devenir histórico. Uno de los aportes de este filósofo es su famoso concepto de *círculo hermenéutico*: la circularidad consistiría en pasar de lo propio a lo ajeno y viceversa. “El círculo hermenéutico es el que se da entre una tradición y la interpretación de la misma, la cual es parte de esa misma interpretación” (Cruz, 2012, p. 22). Observamos, también, el aporte de Gadamer acerca de los efectos de la historia en el sujeto y de sus consideraciones frente a las posibilidades de la *fusión de horizontes* en la comprensión.

La tarea hermenéutica: construir sentidos compartidos

Mi propuesta se concentra en el curso de lecto-comprensión y traducción de textos en Inglés dictado para alumnos ingresantes a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán. Por lo general, el trabajo de los alumnos culmina con la comprensión y traducción del material en inglés seleccionado. En esta oportunidad, aconsejo que los alumnos realicen determinadas acciones mientras leen y traducen del inglés al español, que les permitan exteriorizar su comprensión y reflexionar acerca de la construcción de sentidos compartidos. Estas actividades simulan modos de la vida cotidiana en diferentes ámbitos y dependen de los contextos de referencias, por ejemplo, se podría representar: un encuentro de vecinos que expresan sus diferentes opiniones sobre el tema de la vacunación, un debate público, una discusión entre especialistas, una conversación entre amigos, una puesta en común de un tema, etc.

Los alumnos pueden asumir diferentes roles y representar diversos puntos de vista u opiniones. El objetivo de estas actividades en una clase de lengua extranjera, focalizadas en las prácticas de leer y traducir, es llegar a construir un nuevo texto, esto es, un espacio donde interactúan diferentes discursos y todos sean dotados del mismo valor. Al establecerse similitudes y analogías entre los discursos, lo que estaría en juego es la co-construcción de nuestra identidad en un proceso creativo, social y activo.

Presento, a continuación, los aspectos que deben ser considerados en los contextos de clases que persiguen un enfoque hermenéutico de la traducción, pensada como la comprensión de lo diferente y pasaje de lo ajeno a lo propio. Estos procesos abarcan dos niveles superpuestos en relación dialéctica: por un lado, la enseñanza de la lengua extranjera, por otro lado, la posibilidad de abrir un diálogo. A partir de esta concepción

doble, sería necesario desarrollar en los estudiantes, por medio de las actividades y tareas planificadas para trabajar los textos, las siguientes actitudes provistas por el modelo hermenéutico de Paul Ricoeur. Así, mientras comprendemos, mientras conocemos, sería necesario:

- Sentir el deseo de actuar por el bien común
- Reconocer que nadie es dueño de la verdad absoluta
- Ser conscientes de las múltiples resistencias
- Ser tolerantes. No desvalorizar las prácticas contrarias a las nuestras
- Tomar conciencia de nuestros prejuicios a la hora de hacer valoraciones
- Narrar. Mostrar empatía, capacidad de escucha y de ponerse en el lugar del otro
- Estudiar los aspectos gramaticales y lexicales en relación a las referencias
- Aceptar que el conocimiento es un proceso continuo
- Situarse en apertura para aceptar lo diferente y las posibles críticas
- Hacer una justificación del objeto en cuestión desde la dimensión práctica
- Dar información actualizada de manera sencilla y clara
- Mostrar estadísticas, datos, registros actuales, aclarar con ilustraciones
- Aceptar que el nuevo contexto nos enfrenta con saberes contingentes
- Descubrir los relatos latentes en el discurso científico
- Valorar lo poético como medio para expresar verdades
- Buscar similitudes en las historias previas de los participantes
- Ejemplificar con contextos históricos donde se dieron situaciones similares
- Recurrir a la literatura, al cine, al arte para mostrar las referencias
- Realizar injertos de los discursos. Favorecer los tránsitos de unos a otros
- Retroalimentar los discursos, agregar lo que a cada uno le falta
- Encontrarnos en las diferencias
- Construirnos a nosotros mismos a partir de los otros
- Tener proyectos de vida que favorezcan a la comunidad

Se trata entonces de construir un nuevo texto donde todos aportan una pieza cuyas partes encajan para dar forma al mundo de la vida, que parece una especie de rompecabezas, o peor aún, un jarrón que se ha partido en muchas partes. Unir las piezas de sentidos requiere de un gran esfuerzo comunitario, una toma de conciencia de los riesgos, de las pérdidas y las ganancias. El desafío tiene que ver con reconstruir los fragmentos para alcanzar un mismo lenguaje, más universal, sin perder de vista lo particular. El nuevo texto tiene que dar cuenta de las equivalencias de sentidos, darle a los significados

determinada proporción semántica, ser escrito en modalidad apreciativa, con tonos valorativos, mostrar las comparaciones, analogías y similitudes entre los discursos, plantear la relación lenguaje, mundo, sujetos. El nuevo texto ha dejado de pertenecer a un autor en particular, el discurso social ha quedado inscripto y cobra vida por sí mismo en la relación con sus posibles lectores, es el producto de una cognición impregnada de valores, sentimientos y experiencias.

Para concluir, en este trabajo he presentado la propuesta de considerar que es posible sumar las contribuciones hermenéuticas de Paul Ricoeur en un curso de lectura y traducción de textos en inglés en el que propongo la idea de educar para la práctica con y para la comunidad. La importancia central del texto es clave en la hermenéutica de Ricoeur ya que la escritura permite fijar lo que se dijo para que pueda volver a decirse en otro contexto, la traducción se presenta como la repetición creativa en un proceso dialógico de desarrollo del pensamiento crítico y la moral. Todos los interlocutores salen modificados, las ganancias y pérdidas deben ser de ambos lados, habrá que superar las resistencias. Al final de este proceso dialógico cada discurso se esfuerza por injertarse en el habla, no corresponde imponer, sino sumar los instrumentos de lucha contra todo lo que nos amenaza y pone nuestra vida en riesgo. El contexto actual nos exige abandonar lo sedimentado para construir sentidos compartidos, contamos con la traducción desde el paradigma hermenéutico, la misma es mediadora del pasaje entre los discursos propios y ajenos. Cierro con Hannah Arendt, para quien la traducción es siempre, en todos los aspectos, *lo que hay que hacer* para que la acción humana continúe (cita de Ricoeur, 2009, p. 44).

Referencias bibliográficas

- Basz, M. F. (2011). La identidad como relato cultural del sí y lo otro. Un aporte de Ricoeur a las ciencias sociales. Trabajo presentado en VI Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires. Recuperado de: <https://www.aacademica.org/000-093/21.pdf>
- Benjamin, W. (2010). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: El cuenco de Plata.
- Berman, A. (2003). *La prueba de lo ajeno. Cultura y traducción en la Alemania romántica*. Gran Canaria: Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Servicio de Publicaciones.
- Cruz, M. (2010). *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus

- Díez Fischer, F. M. (2011). El anfitrión de la traducción. Trabajo presentado en II Jornadas Internacionales de Hermenéutica. La hermenéutica en diálogo con las ciencias humanas y sociales: convergencias, contraposiciones y tensiones, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales. Buenos Aires. Recuperado de: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/contribuciones/anfitrion-traduccion-francisco-diez.pdf>
- Gadamer, H. (2005). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Herrera Restrepo, D. (2010). Husserl y el mundo de la vida. *Franciscanum*, 52(153). Recuperado de: <https://revistas.usb.edu.co/index.php/Franciscanum/article/view/939/814>
- Moratalla, T. (2007). Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética. *Veritas*, 2(17). Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122924005>
- Ponty, M. (1964). *El ojo y el espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno editores.
- Ricoeur, P. (2006). *La vida: un relato en busca de narrador*. Editorial Ágora. Recuperado de: <https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/1316/Ricoeur.pdf?sequence=1>
- Ricoeur, P. (2009) *Sobre la traducción*. Buenos Aires: Paidós.

El derecho a ver lo invisible

Andrea V. Ocon*

La actualidad requiere ejercer la propiedad humana de objetualizar el fenómeno, de establecer una distancia necesaria para realizar un corte. Esto se hace complicado si el marco de nuestras reflexiones es un acontecimiento global que tiene a la humanidad en vilo: el SARS-CoV-2. El fenómeno tiene aristas insospechadas para el conocimiento científico y todo el espectro de la actividad humana, la pandemia configura una superficie para la experiencia no solo desapacible, sino inestable y mórbida.

El crítico cultural Mark Fisher (Fisher, 2017) utiliza el sintagma *realismo capitalista* para señalar “una atmósfera general que condiciona no sólo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción continuas” (p. 41). Esta caracterización, que Fisher usaba para contraponer con el realismo socialista en la pintura soviética, me es operativa en lo conceptual para situar la materialidad del “capitalismo realmente existente” y su *presentismo* en el comportamiento bursátil “donde ya no hace falta pensar, apenas hacer cuentas”, como lo enuncia asertivamente Eduardo Grüner (Grüner, 2021, p. 61).

En tanto, si nos referimos al plano subjetivo y desde la perspectiva del psicoanálisis, comenzamos algunas precisiones necesarias: en primer lugar, la no equivalencia existente entre realidad psíquica y realidad biológica. Ambas realidades no son simétricas ni contiguas, en todo caso el sujeto vivencia una compulsión intermitente entre ambos órdenes. La realidad biológica es aquella que nos informa la ciencia, que reconvierte saberes a la par que muta las verdades inherentes a su campo. Entre ambas realidades existe un hiato que determina la no articulación, pues está *lo Real* en sentido de Lacan, definido como lo no simbolizable, lo que no hace cadena (Ritvo, 1990).

Lo antedicho me permite situar diferentes realidades que vivencia el sujeto, el señalamiento que hago no está en la línea de una lógica binaria que contrapone entidades (y agota la discusión), sino en precisar conceptos útiles al entendimiento de procesos complejos para el sujeto. Insisto: las realidades de índole biológica y psíquica (disjuntas) se dan en un marco categóricamente objetivo, que moldea y formatea las subjetividades

* Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Contacto: avictoria.o@gmail.com

de manera perversa, dicho de otro modo, el capitalismo es la manera perversa de formar lazo social.

Dados estos breves encuadres conceptuales, que pueden ser ampliados y profundizados en otros textos, voy a referirme a continuación a las imágenes.

Se sabe que nuestras percepciones del mundo están mediadas por aparatos intelectivos, que no existe “espontaneidad” alguna en la recepción y lectura de estímulos. Nuestra percepción se da sobre un fondo de lo *ya percibido*, digamos que captamos la realidad física “acomodada” o investida de expectativas previas. Por esta razón, poner demasiado acento en lo fisiológico de la visión no nos permite entrever el lugar donde el sujeto está concernido en lo que percibe. Podríamos hacer la misma puntuación al referimos al sentido del oído, en este punto cabe prestar atención a lo que se escucha de lo que se oye. El contexto de pandemia configura una realidad excepcional: se maximizan las percepciones del sujeto conforme al nuevo contexto de la enfermedad. Las limitaciones y regulaciones en materia social e individual que instituyeron los gobiernos en el mundo produjeron resistencias, perplejidad, confusión y angustia. Este es el marco complejo en el cual el sujeto consumió imágenes, desde ya con el background individual conforme a elecciones conscientes e inconscientes.

Si hacemos un análisis meramente descriptivo, al comienzo de la primera fase de la cuarentena hubo un interés sostenido en materiales audiovisuales referidos a horizontes distópicos, o más precisamente “atópicos”: es decir una elección del individuo por visionar mundos ficcionales sin anclaje, deslocalizados. El individuo estaba volcado a ver productos audiovisuales relacionados con enfermedades o con desastres ecológicos, y al mismo tiempo se asombraba y emocionaba al ver la naturaleza regresar a su hábitat “natural”. Recuérdese las imágenes circulando en las redes, de los peces en las aguas extrañamente transparentes del Canal de Venecia, o la presencia de pumas, zorros y otras especies deambulando sin rumbo por ciudades de Latinoamérica. La fantasía, a partir de estas escenas, era la “realización utópica” de una convivencia y distribución de espacios viables entre seres vivos en un planeta colapsado. El regreso del animal no humano a los espacios inhabitados por lo humano me recuerda las palabras de Fisher (2009): “la relación entre capitalismo y ecodesastre no es de coincidencia ni de accidente: la necesidad de un mercado en expansión constante y su fetiche con el crecimiento implican que el capitalismo está enfrentado con cualquier noción de sustentabilidad ambiental” (p. 44).

El aislamiento como medida preventiva produjo un ensimismamiento y una vuelta al espacio propio. La permanencia en nuestros hogares implicó la resemantización ineludible del “hogar”, con la extrañeza que conlleva *lo familiar* (en sentido que lo entiende el psicoanálisis), ahora cercano y permanente. El espacio físico, claro, es distinto del espacio psíquico, y con esto estoy marcando el tenor subjetivo de la experiencia del espacio y del tiempo.

En la experiencia de la espacialidad, la diferencia rotunda que establecemos entre el adentro y el afuera es solo aparente. En esta dirección traigo la reflexión de Susan Buck-Morss (2014) quien acuña el neologismo “sistema sinestésico” para señalar aquel sistema estético de conciencia sensorial, que se encuentra descentrado del cerebro. Dice Buck-Morss:

El sistema nervioso no está contenido dentro de los límites del cuerpo. El circuito que va de la percepción sensorial a la respuesta motora comienza y termina en el mundo. Así, el cerebro no es un cuerpo anatómico aislable, sino parte de un sistema que pasa a través de la persona y su ambiente (culturalmente específico, históricamente transitorio). En tanto fuente de estímulos y arena en la que tiene lugar la respuesta motora, el mundo exterior debe ser incluido si queremos completar el circuito sensorial. (...) La privación sensorial provoca la degeneración del sistema. (p. 182)

Entonces, la correspondencia entre el adentro y el afuera *es* la doblez moebiana, la continuidad topológica del sujeto que, en su respuesta al entorno, construye perceptos. El ejemplo que presenta Buck-Morss es muy sugestivo en múltiples resonancias: el isomorfismo entre las células de Betz y la grafía precisa, interesada, “clínica” de un dibujo de Vincent Van Gogh, internado en el hospital de Saint-Paul de Mausole, en Saint Rémy.



Imágenes de células descritas por **Vladimir Betz** y "Pollard Birches", **Vincent Van Gogh**, 1885.

Esta poderosa imagen topológica nos habilita a preguntarnos:

¿Qué representaciones individuales volcamos a lo social? ¿Qué nuevas geografías podríamos imaginar, que sean hospitalarias de la realidad psíquica? ¿Qué imágenes del mundo podríamos establecer como nuevos espejos, que nos identifiquen de manera novedosa, con los contrastes potentes y evocadores de lo pulido y lo opaco de todo reflejo intersubjetivo?

Decíamos que la experiencia en pandemia intensificó la percepción. En todo caso, amplificó lo que ya es percibido. Estamos hablando de intensidades que se intensifican. A este fenómeno el historiador de arte Aby Warburg lo denominó *Pathosformel*, o sea una fórmula del pathos presente en la historia de las imágenes, de manera sesgada, entre líneas (Warburg, 2014).

En la relación que establecemos con las imágenes, entonces, esas intensidades despiertan de su latencia y tienen la potencia de descentrarnos. Las imágenes en movimiento que vimos a través de las múltiples plataformas, las imagino como fuelles de un instrumento musical, que, a través de los movimientos de sístole y diástole, se abren y se cierran, permitiendo visualizar o revivir lo que está reprimido o cautivo en ellas, una respiración de las imágenes. A la profusión de imágenes intersticiales las podríamos denominar el “inconsciente de las imágenes”, al modo warburguiano. Aquí, el inconsciente es esa brecha que vive entre una imagen y otra.

Como decía anteriormente, este ensayo se construye sobre una base móvil: a la incertidumbre de este momento pandémico se le suma la dificultad inherente a la naturaleza de la imagen: la compacidad, el carácter de continuo, la impresión de inmediatez que provoca la imagen. De allí que el objeto de nuestro análisis sea huidizo, por momentos inaprehensible o resueltamente fantasmal. Precisamente ese carácter señala la urgencia y la actualidad del trabajo semiótico del espectador.

Lacan elaboró una matriz de tiempos lógicos que utilizaré a los fines de establecer una segmentación temporal de los modos singulares en que nos vinculamos con las imágenes. Lacan (2015) refiere tres tiempos en su esquema: instante de ver, tiempo para comprender, momento de concluir. El primer momento es un instante, es el de la fascinación, el de la visión de algo que, con su brillo, enceguece (aquello de la cual no nos hemos separado aún). El segundo momento es el de la comprensión del fenómeno, que se precipita en el tercer momento, el de concluir, es decir un momento anticipado en

la conclusión, que urge. El esquema lacaniano me permite visualizar una temporalidad que no es lineal, pero que es lógica en la manera en cómo metabolizamos la imagen.

Nos fascinan las imágenes: eso que nos atrapa constituye el campo escópico, es decir una captura del ojo por el brillo, por un detalle, aquella *pregnancia* tan bien designada por Roland Barthes como *Punctum*.

En los primeros meses de pandemia la relación con las imágenes tenía esa característica: obstinación del ojo para ver el colapso, reproducido en *loop* en las producciones audiovisuales distópicas. Existía una necesidad perentoria de compulsar la realidad *en* la ficción. De todos modos, la realidad supera a veces a la ficción en originalidad y en poder de mutación, produciendo el estrabismo del asombro. Tomando el esquema lacaniano como andamio conceptual, diría que “el tiempo de comprender” es la urgencia de darle un sentido a la diáspora de los significantes, a su excentración. El “momento de concluir” sería aquel momento yuxtapuesto, encabalgado de la actualidad pandémica con la postpandemia. Esa imagen holográfica (pandemia/postpandemia) representa una experiencia *otra*, no familiar, de precipitación de verdades difusas, valga el oxímoron.

Me pregunto ¿qué imágenes sobreviven aún, de aquella “normalidad” ya vetusta, que luce inactual? Más todavía, metabolizar las imágenes del mundo también incluye lo que está ocluido, lo trasapelado por el sistema: tenemos una profusión de ejemplos a mano: nos vienen a la mente los rostros azorados de los migrantes africanos y de Medio Oriente rechazados por las fronteras de Europa. O la imagen de una “normalidad” más cercana - a la vez extraña y sufriente- aquella de la exorbitante desigualdad en niños y jóvenes en la extensa superficie de nuestro país.

La lectura de las imágenes es algo incesante. Como dice Juan B. Ritvo: “construimos nuestra percepción por facetas, por facetas que la memoria retiene y rectifica incesantemente en torno a un vacío central”. Ritvo agrega que ese “vacío” es nada, esa “nada” es una palabra de compromiso.

Una imagen no va sin la palabra que la enuncie. Anudar, en nuestra praxis cotidiana, imagen y palabra es rehabetar el espacio, más parecido a una praxis artística que transforma lo existente. Entre imagen y palabra, claro, se despliegan otros cauces: cauces que divergen, que se cruzan, cauces caudalosos, intempestivos, abruptos.

Referencias bibliográficas

- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Grüner, E. (2021). *El eterno retorno de la crítica marxista*. Buenos Aires: CLACSO.

- Ritvo, J. B (1990). *Comentarios a El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lacan, J. (2015). “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma”, en *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Warburg, A. (2014). *La pervivencia de las imágenes*. Buenos Aires: Miluno.
- Buck-Morss, S. (2014). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca Editora.

La música, ¿un refugio durante la pandemia?

Rolando Esteban Assad*

Introducción

A mediados de marzo de 2020 se decreta –debido a la pandemia por covid-19– la cuarentena en todo el territorio de la República Argentina. A partir de este momento, la mayoría de la población quedará confinada en sus hogares. Dicho aislamiento desencadenará –en muchos de los habitantes– una intensificación de estados de ánimos negativos como producto del encierro o simplemente surgirán por primera vez sensaciones que no se habían experimentado hasta ese momento.

A causa de esto la población buscó diversas formas mitigar dichas vivencias y una de ellas fue a través de distintas manifestaciones musicales. Por ello, trataremos de indagar las razones por las cuáles se acudió a la música para escapar de estas situaciones de abatimiento.

Desarrollo

Al trabajar sobre diferentes artículos, ensayos, *papers* y demás escritos referidos a la temática planteada hallamos –de manera recurrente– términos tales como *catástrofe* o *pánico*. Al respecto Lucas Méndez sostiene:

¿Cómo procesamos todo esto? Sin dudas, esta situación supone un trabajo psíquico extra al de todos los días: dejar florecer la angustia, hacernos cargo de lo que estamos viviendo, sobrellevar un nivel de dolor altísimo... No es algo a lo que se esté acostumbrad. De aquí en adelante, el trabajo de la persona neurótica consistirá en tapar, en intentar normalizar una situación dentro de una anormalidad sobre la cual no tenemos ninguna referencia. (Méndez, 2020, p. 244)

Y agrega “además, es incierto el porvenir, lo que lleva a un nivel de angustia mucho mayor para cada uno de los que transitan por esta experiencia”. (Méndez, 2020, p. 246). Ante tal panorama, se buscaron diferentes formas de elaborar y superar este desasosiego, una de ellas –que se dio en distintos lugares a nivel mundial– fue recurrir a la música como una forma de escape.

* Contacto: rolandoassad@yahoo.com

Afortunadamente, esta situación de pandemia se manifiesta de manera muy infrecuente. No obstante, quisiera hacer referencia a la epidemia de peste bubónica o “Peste Negra” que fue “la tremenda epidemia pestilencial que asoló Europa, Asia, Oriente Medio y el Norte de África en los años que van de 1346 a 1353” (Benedictow, 2011, p. 7). “El recuerdo de aquella calamidad pasó a formar parte tanto del folclore como de obras escritas por la gente instruida” (Benedictow, 2011, p. 17).

Al respecto, Giovanni Boccaccio (1313-1375) se vale de la peste bubónica que devastó Europa, para contextualizar una serie de relatos narrados por diez jóvenes: tres hombres y siete mujeres. Estos personajes procuran soportar su aislamiento voluntario mientras tratan de escapar del contagio de la peste negra. Durante diez días, cada uno de ellos cuenta una historia y es por ello que *El Decamerón* está compuesto por cien relatos. Lo que deseo destacar es que al finalizar cada jornada Boccaccio propone una canción como cierre de las narraciones, es decir, se pasa de la palabra a la música.

Pastor Comín expone en referencia a estas canciones lo siguiente,

Dispuestas al final de cada jornada de confinamiento, constituyen fórmulas diversas de unidad y consuelo frente al temor y la incertidumbre. Con una clara función sanadora y medicinal, cada canto abrigaba al final del día la participación musical de todos como fórmula de protección ante el avance inminente de la muerte negra. (Pastor Comín, 2020)

Debemos advertir que el escritor florentino no compone la música de estas canciones, sí los textos. No obstante, podemos señalar que ya en ese momento se plantea que –en cierta manera– la música toma un papel de sostén ante la difícil situación en la que se vivía. Posteriormente, inspirados en estos versos de las canciones de *El Decamerón*, diversos compositores pusieron música en períodos posteriores en los que asolaron las epidemias en diferentes lugares de Europa.

En la actualidad, ya no se suele tomar frecuentemente la obra de Boccaccio como fuente de inspiración, pero sí es evidente que se mantiene esa necesidad de producir o de escuchar música en los momentos de angustia de una pandemia. Por otra parte, debemos hacer notar que hasta ahora se habló de música en un sentido amplio, sin diferenciar la música del texto. Al respecto, es interesante destacar cuando Nietzsche afirma:

“No se puede hablar de una relación necesaria entre la canción y la música, pues estos dos mundos puestos aquí en contacto, el mundo de las imágenes y el de los sonidos, están

demasiados lejos el uno del otro para poder tener más que una relación meramente exterior”. (Nietzsche, 2013, p. 80)

Y el filósofo alemán agrega que, “la palabra queda por completo apagada bajo las olas de un mar de sonidos”. (Nietzsche, 2013, p. 83). Según Nietzsche cuando el oyente escucha una misa de Palestrina, una cantata de Bach o un oratorio de Handel no prestamos atención al texto, sino solamente a la música: “es decir el oyente la considera como música absoluta”. (Nietzsche, 2013, p. 85). Y es por esto que el filósofo sostiene que “la música pura (...) confía en sí misma y se basta a sí misma” (Nietzsche, 2013, p. 91).

Y por ello afirma que “*Las palabras nos obstaculizan el camino*. Siempre que los hombres de las primeras épocas introducían una palabra, creían haber realizado un descubrimiento, haber resuelto un problema. ¡Qué error el suyo! Lo que habían hecho era plantear un problema y levantar un obstáculo que dificultaba su solución. Ahora, para llegar al conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que se han hecho duras y eternas como las piedras, hasta el punto de que es más difícil que nos rompamos una pierna al tropezar con ellas que romper una de esas palabras”. (Nietzsche, 1994, p. 64).

Indiscutiblemente, no podríamos afirmar de manera categórica que el texto que acompaña a la música siempre nos es indiferente, pero lo que en la mayoría de los casos nos atrapa y libera en momentos de preocupación es la música en sí misma. Por ello, es necesario aclarar que “el ‘lenguaje’ de la música, por su propia naturaleza, no es conceptual, pero sí es rotundamente imaginativo, movilizador de sentimientos” (Lynch, 1993, p. 135). Es decir, la música es capaz de provocarnos sentimientos que serían un resguardo ante situaciones de catástrofe o de pánico.

A ello debemos sumarle que la música tiene la particularidad de proyectarse –en muchos casos– más allá de lo que podemos llegar con la vista. Lo cual nos permite apreciar las manifestaciones musicales de una manera diferente a otro tipo de artes, es decir, sin la necesidad de estar frente al objeto artístico, por ejemplo: una escultura, una pintura, una representación de una obra teatral, etc. Por lo tanto, las manifestaciones que se dieron en los vecindarios se podían disfrutar sin estar en contacto con los intérpretes e incluso sin tener la posibilidad de verlos. Lo cual nos permitió sentirnos seguros gracias a la distancia física que nos separa del músico.

Entonces, podríamos decir que el sonido nos une, nos *abraz*a, sin la necesidad de tener un contacto visual, sin tener que tocarnos y por lo tanto, nos da la posibilidad de sentirnos –en cierta manera– contenidos y a la vez protegidos y esperanzados. Lo cual nos ayuda a

bajar nuestros niveles de angustia ante esta situación que en un principio fue totalmente ajena a nuestras experiencias cotidianas.

Ahora, cabría preguntarse ¿por qué nos refugiamos en la música de una manera más natural, directa y espontánea que en la palabra? Y además, lo que más nos llama la atención es que este *escape* es algo que se reitera en momentos de pandemia. La respuesta podríamos encontrarla cuando el ensayista William Burroughs sostiene:

La palabra es un virus. Quizás el virus de la gripe fue una vez una célula sana. Ahora es un organismo parasitario que invade y daña el sistema nervioso central. El hombre ya no conoce el silencio. Intenta detener el discurso subvocal. Experimenta diez segundos de silencio interior. Te encontrarás con un organismo resistente que te impone hablar. Ese organismo es la palabra. (Berardi, 2020, pp. 35-36)

Por lo tanto, estaríamos no solamente frente a la pandemia por el virus del covid-19 sino que ésta se vería potenciada por un virus que nos habita desde hace milenios y del cual no podemos prescindir, es decir, de la palabra. Entonces, si a estos tiempos de enfermedad se le suman nuestras especulaciones –que muy probablemente potencian los difíciles momentos– nuestra angustia se verá incrementada.

Por tal motivo, Nietzsche critica a la gramática de la lengua, puesto que

se arraiga en los hombres hasta convertirse en generadora de opiniones y creencias. La gramática no es un mero instrumento; ella moldea el pensamiento. (...) seduce al que habla, le hace decir cosas creyendo que el fundamento de lo que está diciendo existe en el mundo, cuando en realidad su conocimiento es el fruto de hallarse enredado en los engranajes del lenguaje. (Picó Sentelles, 2005, p. 146)

Entonces, al armar un discurso éste se toma como *verdadero*, como si esta realidad creada en nuestra mente fuera posible y si le agregamos la situación pandémica todo puede llegar a empeorar. El problema se desencadena porque “el pensamiento es lingüístico, sigue un proceso, no existe un ‘yo’ que lo manipule a su antojo. Un pensamiento viene cuando ‘él’ quiere, y no cuando ‘yo’ quiero” (Picó Sentelles, 2005, p. 149).

No olvidemos que tanto la ciencia, como la política y la religión también elaboran sus discursos sobre una base gramatical y por lo tanto no ayudan –en muchos casos– a eliminar nuestro estado de inquietud.

Por otro lado, quisiera resaltar algunas particularidades que destaca Hersch (2017) con respecto a lo musical. Cuando escuchamos música esa audición no es *pasiva*, todo lo contrario, la percepción musical es receptiva y es una actividad más intensa que muchas acciones o esfuerzos. Y además, se podría afirmar que –a través de la música– el tiempo mismo despliega en el oyente una suerte de vida propia. Hersch (2017) propone un tiempo intemporal de la música: en el momento en que la música comienza a sonar el tiempo cotidiano en el que vivimos ha desaparecido y otro tiempo –completamente distinto– acaba de nacer. Por ello, la música implica sentimientos particulares: sentimientos que experimentamos *sin* experimentarlos. Para Hersch

El tiempo vivido adquiere aquí una extraña unidad. El presente lo está más que nunca, pero sin acción; el pasado es nostalgia, sin objeto; el futuro, espera absoluta, sin la esperanza de un determinado bien. A la vez reina un *sí*, un consentimiento del alma a todo cuanto va a dejarse escuchar. (Hersch, 2017, p. 16)

En otras palabras, la música “moviliza todo el cuerpo mientras lo deja en reposo [...]. Moviliza los sentimientos e incluso la pasión, sin ponerla en juego. Moviliza el pensamiento, sin plantearle problemas” (Hersch, 2017, p. 24). Dicho de otra manera, la música no sería *un gran ruido* con la capacidad de cubrir nuestras posibles especulaciones negativas, sino que es otro lenguaje que nos ayuda a ir por caminos diferentes de un pensamiento que podría ser pesimista. Asimismo, “la música no causa ningún pesar vivencial, ni ninguna alegría real” (Hersch, 2017, p. 87). Pero sí podemos elegir una música que nos reconforte, que nos traslade a otros *lugares*, en los que nos sentimos protegidos de ese virus que son nuestras propias palabras. Y esto se debe a que “la música no tiene que pasar por el tamiz de la conciencia, su universalidad no es consensuada, sino inmediata, intuitiva” (Hersch, 2017, p. 145). Lo cual nos permite una importante ventaja, elegir la música que nos vivifica y nos alienta a seguir durante esta situación en la que vivimos. Y es por ello, que dejamos de lado un discurso verbal y optamos por elegir un discurso musical.

Conclusiones

La cuarentena nos enfrentó con nuestros más profundos miedos, los cuales, en muchos casos, no podíamos aplacar tan fácilmente como hubiésemos pretendido. Asimismo, en estos momentos, surgieron manifestaciones musicales que –a veces, sin darnos cuenta–

nos ayudaron a superar la soledad, calmar la angustia, como así también las sensaciones de inseguridad y desolación o incluso poder sobrellevar estados de pánico. De ahí que, la música se nos presentó como un medio para superar nuestros ánimos negativos.

Al mismo tiempo, debemos tener en cuenta que –usualmente– solemos fusionar el lenguaje musical con el lenguaje natural cuando escuchamos una obra musical con letra. Pero no olvidemos que la música no necesita del lenguaje natural para su existencia. Y además, habría que mencionar que el ser humano crea *mundos* a partir del lenguaje y no solo eso, sino que nos transportamos a dichos mundos y en este sentido no nos convendría en momentos de intenso estrés pensar en situaciones que agravarían lo ya vivido.

Si bien es cierto que en muchas ocasiones desconocemos totalmente el idioma del texto de la obra musical no por ello dejamos de sentirla y vivenciarla. Entonces, notamos que al escuchar música nos sentimos *protegidos* en esa audición, puesto que lo vivido y sentido no se hallan en el plano de una realidad concreta ni en un tiempo al que percibimos como cotidiano. Entonces, por todo lo expuesto anteriormente, se nos hizo tan necesaria e importante la música en esta difícil situación de pandemia.

Referencias bibliográficas

Benedictow, O. J. (2011). *La peste negra (1346-1353). La historia completa*. Madrid: Editorial Akal.

Berardi, F. (2020). Crónica de la psicodéflación. En Pablo Amadeo, (Ed.) *Sopa de Wuhan* (pp. 35-54). Recuperado de <http://iips.usac.edu.gt/wp-content/uploads/2020/03/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>

Hersch, J. (2017). *Tiempo y música*. Barcelona: Acantilado.

Lynch, E. (1993). *Dioniso dormido sobre un tigre. A través de Nietzsche y su teoría del lenguaje*. Barcelona: Destino.

Méndez, L. (2020). No volvamos a la normalidad porque en la normalidad está el problema. En Pablo Amadeo, (Ed.). *La fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempo de pandemia* (pp. 243-252). Recuperado de <https://www.upc.edu.ar/wp-content/uploads/2015/09/La-Fiebre-ASPO.pdf>

Nietzsche, F. (1994). *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*, Madrid: M. F. Editores.

Nietzsche, F. (2013). Sobre la música y la palabra. En *Ensayos sobre los griegos*. Bs. As: Ediciones Godot.

Pastor Comín, J. J. (2020). La música como memoria: de la peste negra al COVID-19. *theconversation.com*. Recuperado de <https://theconversation.com/la-musica-como-memoria-de-la-pesto-negra-al-covid-19-134881>

Picó Sentelles, D. (2005). *Filosofía de la escucha. El concepto de música en el pensamiento de Friedrich Nietzsche*. Barcelona: Crítica.

La construcción de espacialidades en el marco de la pandemia

Cecilia Caponio*

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo reflexionar sobre la construcción de nuevas espacialidades desde los aportes de la Geografía de la Vida Cotidiana (GVC) durante la pandemia producida por la difusión del virus corona SARS-CoV-2 causante de la enfermedad Covid-19.

Según la página de la Organización Mundial de la Salud (OMS), el brote de enfermedad infecciosa por coronavirus (Covid19) fue notificado por primera vez en Wuham (China) el 31 de diciembre de 2019, y pronto este brote se expandió desde Asia a otros continentes, teniendo como vector al mismo ser humano, quien difundió el virus al desplazarse de un lugar a otro. Así, el 11 de marzo de 2020 en la alocución de apertura en rueda de prensa sobre el Covid19, el Director General de la OMS, reconocía la existencia de la pandemia en base a los guarismos, hasta ese momento, de más de 4000 muertos, 118000 casos y sobre todo la presencia del virus en más de 114 países

Luego de un largo año y medio, aproximadamente, de zozobra por la posibilidad de enfermarnos, contagiarnos o contagiar de Covid-19, y de asistir al desborde de emociones encontradas y angustias reiteradas, se ha arribado a una nueva etapa caracterizada por la caída de la curva de contagio y con ello la posibilidad de flexibilización, hecho que se produjo principalmente por las intensas campañas de vacunación a escala global. La disminución de los casos implicó la apertura de nuevos ámbitos y espacios que habían sido vedados durante 2020, sin embargo la condición del presente no significa el fin del proceso, ya que el riesgo continúa ante la circulación de nuevas cepas. Más allá de eso, la etapa actual nos ha permitido, en cierta manera, tomar distancia del período más crítico de la pandemia, observar, entender y comprender algunos fenómenos de los fuimos protagonistas y pronosticar nuevos procesos en la construcción de las espacialidades.

La espacialización desde la vida cotidiana en pandemia

El espacio en pandemia ha tomado una relevancia inusitada. Desde el primer momento en que la información comenzó a transformar nuestra cotidianeidad, surgió en la mayoría

* Contacto: ceciliacaponio@gmail.com

de la población una sensación de curiosidad o preocupación que la motivó a localizar territorios lejanos y desconocidos (Wuhan, Hubei, China, luego Venecia, Ecuador, etc.). Estas localidades fueron objeto de búsqueda en mapas como también de información geográfica que ayudó a explicar el fenómeno al ciudadano común. El espacio, tanto a nivel global como local, tomó fuerza y presencia y por lo tanto la Geografía jugó un rol destacado a través de la realización de una cartografía actualizada y tecnificada para brindar información (en “tiempo real”) del desarrollo, avance y manifestación de la pandemia; la cartografía fue acompañada con el análisis demográfico de la población en riesgo, con información sobre diversos aspectos a nivel regional, destacando la importancia de los procesos de globalización en expansión del virus, con posturas críticas en relación a las políticas neoliberales y sus consecuencias en lo ambiental y social, entre muchos otros temas. Así, los geógrafos desde una perspectiva inter y tras disciplinaria trabajaron principalmente en el análisis y comprensión de los procesos a un nivel macro junto a otros investigadores de las ciencias sociales y naturales.

Pero el aspecto que motivó la elaboración de este trabajo fue la construcción de nuevas espacialidades a nivel micro a partir de la vivencia en pandemia, donde la Geografía de la Vida Cotidiana atiende al conocimiento de la producción y construcción del espacio a partir de la persona, el sujeto, el individuo. La amplitud de la temática elegida llevó a delimitar el trabajo y concentrarnos en el desarrollo de los llamados “espacios de representación”. Estos espacios fueron estudiados por Henri Lefebvre, un referente de los geógrafos críticos. El pionero trabajo de Lefebvre fue la base sobre la cual geógrafos del siglo XXI reconsideraron y actualizaron sus propuestas, entre ellos se destacan las investigaciones de Edward Soja y sus colegas (Benach y Albet 2010).

Para Lefebvre, la producción del espacio parte de pensar al espacio como una materialidad preexistente sobre la cual se construye y reformula a partir de las representaciones sociales. “El espacio de representación” es donde se manifiesta la espacialidad y surge de un espacio vivido. “Este espacio vivido es donde reina la imaginación y lo simbólico, es el espacio de los individuos y de los habitantes, es el lugar de acción y la pasión donde se profundiza en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial” (Martínez Lorea, 2013, p. 15). Armand Fremont plantea la idea que “el espacio vivido” implica superar la idea de espacio como soporte y entenderlo como una representación (imagen), el cual está cargado de valores (Lindón, 2006). Además, en “el espacio de representación” es donde se evidencia el dinamismo, el cambio espacial y

donde las imágenes se ven modificadas. Por ello, “el espacio vivido” desde la subjetividad espacial, define la construcción de espacialidades (Pinassi, 2015).

El individuo en el contexto de pandemia construyó nuevas espacialidades cargadas de sentido por medio de la resignificación de su espacio de vida. Nadie duda que el decreto 297/2020 de “Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio”, emitido el 19 de marzo del 2020 por el Gobierno Nacional de la República Argentina, tuvo consecuencias directas sobre la espacialidad. Fueron múltiples los efectos deseados y no deseados de dicho decreto, pero desde la perspectiva espacial fue concluyente tanto en el período de confinamiento como durante la reclusión de la población.

A consecuencia del decreto se suspendieron los vuelos internacionales, por lo cual alrededor de 14000 pasajeros que se encontraban en el exterior quedaron varados y debieron vivir fuera del país durante un tiempo. Siguiendo la estrategia china, el Gobierno Nacional determinó el cierre de las fronteras bajo vigilancia y control estatal, en pos de prevenir la difusión descontrolada del virus y la saturación del sistema sanitario. Según avanzaban los meses del 2020, aumentaban las complicaciones a consecuencia de la pandemia en el contexto nacional e internacional y se dificultaba cada vez más la posibilidad de repatriación. Los argentinos anclados en el exterior construyeron una imagen de ruptura con su espacio, es decir una representación de pérdida de la “geograficidad”. Con el fin de comprender el fenómeno tomamos el concepto de territorio de Claude Raffestin. Para este geógrafo, el territorio es aquel espacio de apropiación del individuo que lleva implícito un sentido de pertenencia y alteridad (Lindón, 2006). Desde esta perspectiva espacial comprendemos por qué ante la posibilidad del no regreso se construyera la imagen de pérdida del territorio. La representación del espacio de nuestros compatriotas en el exterior no fue otra que la de ‘la desterritorialización’, que desde la subjetividad fue la imagen de la desposesión del individuo, el sentirse desprotegidos y sobre todo experimentar la posibilidad de la pérdida de identidad.

Para comprender el espíritu del decreto 297/2020 acudimos al Diccionario de la Real Academia, el cual consigna que el confinamiento es “la pena que consiste en obligar a alguien a residir en un lugar diferente al suyo, aunque dentro del área nacional, y bajo vigilancia de la autoridad”. Los argentinos que nos encontrábamos en el territorio nacional, fuimos alcanzados por el decreto imponiéndose el confinamiento residencial bajo el estricto control policial. Este encierro se concretó en las viviendas o espacio doméstico y fue aquí donde se gestaron nuevas representaciones, nuevas imágenes.

El confinamiento tuvo dos grandes momentos. Un primer momento, que abarcó desde el 19 de marzo y se prorrogó hasta el 7 de junio de 2020. Estos fueron largos meses de encierro y aislamiento social en los cuales tuvimos el tiempo para valorar nuestra vida cotidiana perdida, reflexionar sobre la fragilidad y vulnerabilidad de la naturaleza humana, repensar la dependencia del sistema global. Nos encontramos con largas las horas de ocio e insomnios, rescatamos vínculos y afectos con los convivientes, añoramos las rutinas, los encuentros y la “normalidad”, nos adentrarnos en las complejidades de la virtualidad y nos angustiamos ante el colapso del sistema económico.

Superada esta primera etapa, el confinamiento se transformó en reclusión al flexibilizarse las medidas con la nueva norma: Distanciamiento social, preventivo y obligatorio. El diccionario de la RAE define a la reclusión como “un encierro voluntario o forzoso de una persona en un lugar”. La reclusión se produjo también en las viviendas particulares o lugares de residencia, pero ahora de forma voluntaria y con algunas excepciones, pero siempre bajo la mirada controladora del Estado. La reclusión se presentó cuando comenzamos a tomar conciencia del riesgo y fragilidad de la naturaleza humana. Ante ello la vivienda, el espacio doméstico, el hogar, rescató la función de resguardo frente al peligro, a los riesgos de medio natural ya que la pandemia fue entendida como una catástrofe natural. La reclusión reafirmó la imagen de la vivienda como una estructura surgida de la racionalidad humana para protección, donde la superficie delimitada por las paredes se convierte en el territorio de demarcación del sujeto. La vivienda refugio, la vivienda guardada permitió la construcción de la imagen o representación aislamiento y separación. Se podría decir que la vivienda durante la reclusión alcanzó un sentido próximo a la idea de la ‘chora’ platónica. La ‘chora’ entendida como lo que ancla a los seres en un lugar; lugar donde la seguridad está determinada por los límites conocidos y contenido simbólico.

A pocos días de haberse declarado la pandemia el diario El País de España entrevistó a Yuval Noah Harari, el filósofo e historiador contemporáneo, quien nos advirtió que en “el largo plazo, la peor de la crisis se sufrirá en los países más pobres” (Nin, Acosta y Leduc, 2020, p. 221). Sin embargo, los que más sufrieron dentro de esos países, son las familias pobres o marginales. Familias con severas privaciones y cuyas viviendas son precarias. El 42% de la población de Argentina, se encontraba en condiciones de pobreza y vulnerabilidad y el 10.5% poseía una situación de indigencia, según datos publicados por el INDEC en el segundo semestre de 2020. Por lo tanto, más de la mitad de la población poseía viviendas con carencias que dificultaron la reclusión y resguardo ante

la pandemia. Las viviendas de estos vecinos se caracterizan por la precariedad, el hacinamiento, la falta de servicios y por espacios multifuncionales, donde las imágenes o representación espaciales son controladas por las inconsistencias y privaciones.

En la segunda etapa sumamos una nueva característica o función del espacio doméstico. La vivienda, antes de la pandemia significaba el ámbito de lo privado, el espacio de intimidad y de la familia. La reclusión por pandemia rompió con esta imagen por la penetración de la tecnología y al pensamiento economicista neocapitalista de ‘no perder’. El lugar de intimidad se convirtió en lugar de trabajo, en lugar de estudio, donde los tiempos y los límites ya no fueron claros. El modelo occidental del “home office” penetró en los hogares y avasalló la funcionalidad de los espacios y la significación de la vivienda. Esta irrupción no sólo no tuvo en cuenta las condiciones o disponibilidad de cada hogar desigualdad, sino que además rompió con las estructuras y dinámicas familiares. Los dormitorios se convirtieron en aulas, los comedores en improvisadas salas de informática con mesas abarrotadas y atravesadas por cables, computadoras y celulares cargando sus baterías para ‘linkarse al meet’. Bajo la mentalidad productivista cada uno de nosotros nos vimos arrasados o arrasamos la intimidad. Autoridades educativas, judiciales, administrativas por nombrar algunas, impusieron como estrategia para el control del trabajo la realización de meet, zoom o cualquier otra herramienta para “no perder”. Así el espacio exterior penetró en el espacio interior, violando derechos y privacidades. El derecho a la intimidad y a la vida privada que claramente establece en el artículo 1770 del Código Civil y Comercial de la Nación Argentina con fundamento en el artículo 19 de la Constitución Nacional, fue desestimado e ignorado. Se violó o violamos la intimidad, porque se dejó o dejamos expuesto al otro y descubrieron o descubrimos secretos impunemente. Por esto, hoy más que nunca cobra vida el trabajo de Michel Foucault ‘Vigilar y castigar’, hoy más que nunca debemos reflexionar sobre la interiorización del poder y del control en cada uno de nosotros.

El espacio doméstico, no son solo las paredes de la vivienda. El espacio doméstico constituye el territorio del sujeto y como todo territorio es un componente de la identidad. Collignon y Staszak en su trabajo desarrollan como tesis que “el espacio doméstico proporciona información sobre diversos aspectos de la vida social a un nivel estructural...el espacio doméstico sigue siendo el marco primero del rol social” (Dris, 2005, p 203). Desde esta perspectiva, deberíamos pensar que la alteración del espacio doméstico como lo venimos planteando, incidirá en el espacio social produciendo cambios.

El espacio doméstico es el lugar cargado de valores individuales, familiares y sociales. Yi Fun Tuan, (un referente de la Geografía Humanista), creó el concepto de “topofilia” para caracterizar al “espacio de experiencia grata y placentera [...] debido a su congruencia cognitiva con el territorio habitado o vivido” (Lindón, 2006, p. 389). Pero, lo expuesto en párrafos anteriores, indicaría que el espacio doméstico fue trastocado en pandemia y mutó hacia una nueva función que nada tiene que ver con el amor y el apego al lugar. En muchos casos la función de ‘home office’, de ‘aula virtual’, de aislamiento o encierro, provocó un estado de disonancia o incongruencia que en algunos produjo incomodidades, pero que en otros alcanzó el grado de rechazo. La ‘topofobia’ o fobia al lugar de residencia, al espacio doméstico, al hogar, se debió no solo a la problemática laboral o educativa virtual, sino también a la intensificación de diversos tipos de violencia: violencia familiar, violencia de género, violencia hacia los menores y los ancianos, entre otros. Demasiados son los artículos que durante el desarrollo del Covid-19 se publicaron al respecto. Este tipo de violencia en muchos casos anteceden al mes de marzo 2020, pero durante la reclusión se vieron exacerbados transformando la vivienda en un espacio hostil y peligroso del cual fue casi imposible escapar.

A modo de reflexión final

Si bien es poco el tiempo para madurar todos los cambios producidos en el espacio de representación, la vivienda o espacio doméstico en particular construyó nuevas imágenes al transformar el espacio propio en un espacio compartido virtualmente, en un espacio multifuncional y en muchos casos con disfuncionalidades. Además, la reclusión en la residencia particular no fue ni bucólica ni serena. Asistimos al surgimiento de elementos de tensión y desigualdades que generaron conflictos y desavenencias al interior de la misma. Por esto, planteo a manera de cierre la necesidad de seguir ahondando en esta línea de investigación de la micro-geográfica. Los estudios desde la Geografía de la vida cotidiana permitirán proporcionar instrumentos para fortalecer la identidad del individuo en relación a la pertenencia espacial, comprender la complejidad de lo vivido en esta pandemia y prever estrategias adecuadas para entender que los cambios producidos en las estructuras de los espacios domésticos tienen repercusión en el espacio social.

Referencias bibliográficas

Benach, N y Albet, A. (2010). *Edward W Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*. Ed. Icaria. Barcelona. España

Dris, N. (2005). Béatrice Collignon et Jean-François Staszak (dir.). Espaces domestiques. Construire, habiter, représenter. Paris, Bréal-éditions, 2004, 447 p. *Anthropologie et Sociétés*, 29(2), 203-205.

Estados Unidos de Norteamérica. Organización Mundial de la Salud (2020). Alocución de apertura del Director General de OMS en la rueda de prensa sobre la Covid-19 celebrada el 11 de marzo de 2020.

Foucault, M. (1975). Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Ed. Siglo XXI.

González Prieto, J. I. (21 de diciembre del 2020). Argentinos varados en el exterior tras cierre de fronteras por pandemia. Voz de América. Recuperado de https://www.vozdeamerica.com/a/america-latina_argentinos-varados-mundo-cierre-fronteras-argentina-pandemia/6075057.html

Hilando fino (31 de marzo de 2021). Pobreza en la Argentina: 2020 cerró con el 42% de pobre y 10.5% de indigentes. Recuperado de <https://chequeado.com/hilando-fino/pobreza-en-la-argentina-2020-cerro-con-42-de-pobres-y-105-de-indigentes/>

Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina (INDEC) Recuperado de <https://chequeado.com/hilando-fino/pobreza-en-la-argentina-2020-cerro-con-42-de-pobres-y-105-de-indigentes/>

Lefebvre, H. (1974). La producción del espacio geográfico. Madrid: Capitán Swing Libros.

Lindón, A. (2006). Geografía de la vida cotidiana. En: A. Lindón & D. Hiernaux, *Tratado de geografía humana*. México: Anthropos

Lorea, I. M. (2012). Cotidianidad, excepcionalidad y conflictividad en la producción del espacio público. *Inguruak: Soziologia eta zientzia politikoaren euskal aldizkaria= Revista vasca de sociología y ciencia política*, (53), 560-572.

Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacionales y Culto de la Rep. Arg. (1° de Julio 2020). Un operativo histórico: la repatriación de compatriotas o residentes en la Argentina en tiempo de pandemia. Recuperado <https://www.cancilleria.gob.ar/es/actualidad/noticias/un-operativo-historico-la-repatriacion-de-compatriotas-o-residentes-en-la>

Ministerio de Salud de la Rep. Arg. Nuevo Corona Virus Covid-19. (2020). ¿Qué medidas está tomando el gobierno?. Recuperado de <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/medidas-gobierno>

Nin, M. C., Acosta, M. I., & Leduc, S. M. (2020). Pandemia en el siglo XXI. Reflexiones de la(s) geografía(s) para su comprensión y enseñanza. *Huellas*, 24(1), 219-239. Recuperado de <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/huellas/article/view/4656>

Pickenhayn, J. (comp.) (2009). Salud y enfermedad en geografía. Buenos Aires: Lugar.

Pinassi, A. (2015). El espacio vivido: análisis del concepto y su vínculo con la Geografía del turismo. *Geographos*, (6) 78, 135-150. Recuperado en https://www.researchgate.net/publication/282895202_Espacio_vivido_analisis_del_concepto_y_vinculo_con_la_geografia_del_turismo

Cuerpos, distancia y extrañamiento

Carolina Garolera*

I-Protocolo

El escenario en el que nos encontramos con la llegada del covid-19 concreta, en muchos aspectos, aquellos futuros distópicos que como humanidad fuimos capaces de imaginar. Todo indicaría que, a diferencia de otros tiempos en los que consumíamos ficciones para distraernos o evadirnos de la realidad que nos tocaba, hoy habitamos una ficción distópica que nos está costando interrumpir, pues nadie sabe con claridad cuándo acabará. Y esta vez, que acabe no depende de que apaguemos la televisión, la computadora o abramos los ojos con la esperanza de despertar y advertir que fue solamente un sueño. Apagamos los dispositivos, abrimos los ojos y seguimos aquí: rodeados de pérdidas inesperadas, de muertes sin despedidas, de contagios silenciosos.

El temor por la muerte, tanto la propia como la ajena, nos demanda activar “protocolos” para poder relacionarnos con los demás. Éstos, a raíz de los nuevos usos que de ellos hacemos, han perdido el rasgo aurático en tanto estaban reservados para actos y ceremonias diplomáticas, oficiales, o a lo sumo, sólo para cumplir con determinadas reglas de cortesía en el marco de determinadas costumbres. Hoy, seguir el protocolo, deja de ser una práctica excepcional para convertirse en el recurso que orienta modos de hacer en la vida cotidiana. Esto, implica aprender formas de relación cuyo supuesto es que el cuerpo del otro pone la vida en peligro y, para contrarrestar este riesgo, acatamos un conjunto de reglas que impugnan las “viejas formas” cotidianas de trato con los demás. Pues se trata de prevenir y controlar una enfermedad que se esparce y se transmite en la cercanía y el contacto. De este modo los protocolos regulan, estandarizan y legitiman distancias, que ya no se reservan para una excepcionalidad de ceremonias, o contextos, sino que se sostienen en el seno mismo de la vida ordinaria. Seguimos protocolos en el encuentro con nuestras familias, seguimos protocolos a la hora de compartir con amigos, seguimos protocolos para dar presencialmente nuestras clases.

Llama la atención la proliferación del concepto de “protocolo” que se expande y se multiplica con la fuerza y la energía con la que lo hace el virus. Asistimos entonces a una

* Contacto: carogarolera@gmail.com

protocolización de la vida social que responde buscando constancia y previsibilidad ante lo inesperado y lo desconocido. Protocolos, normativas, dispositivos significan también el triunfo del vocabulario técnico-profesional de la medicina que interviene con su saber/poder como voz autorizada en las políticas de cuidado. Junto a los protocolos se despliega una amplia gama de significantes que ofician de recursos subsidiarios para orientar las acciones del personal de salud pero también las de cualquiera de nosotros: “vigilancia”, “identificación y “seguimiento”, “aislamiento”, “limpieza”, “caso sospechoso”, son algunas de las expresiones que salen al paso ante cualquier encuentro y ya forman parte de nuestro vocabulario. Su incorporación no resulta tan disruptiva o nueva si tenemos en cuenta que esta gramática amarra los cuerpos ya desde la modernidad a través de instituciones que los tutelan y los disciplinan (Foucault, 2002). Pero esta vez, en un nuevo marco, el tutelaje a través de protocolos triunfa en la disputa por el territorio de la vida cotidiana, pues a pesar de las tensiones que se generan (porque los protocolos aun riñen con las costumbres) cada vez miramos con más naturalidad los rostros interrumpidos por barbijos, máscaras o ambos; el obsesivo lavado de manos, el reclamo de quien observa que en esta fila no se cumple el metro y medio de distancia entre una persona y otra. Al repertorio de prácticas protocolares se suman el saludo con puño y sin beso, la ausencia de abrazos, el uso continuo de alcohol en gel para manos y toda clase de desinfectantes, aislantes e inmunizantes para aquellos objetos que tocamos o rozamos. La vehemencia con la que los cuerpos toman distancia unos de otros queda suficientemente justificada por el protocolo. De hecho, quienes no siguen los protocolos, más allá de los castigos que una institución sea capaz de proporcionarles, reciben la desaprobación y el juicio moral de los demás. Pues el seguimiento de estas reglas significa no sólo cuidar de uno mismo sino también de los otros. Parte de la estrategia de persuasión para ganar acatamiento consiste en apelar a la fuerza moral y política de la palabra “cuidado”.

Acatar protocolos cuya base está puesta en la distancia aséptica y prudente, muestra además un rostro menos visible de nuestra vida social. Un rostro que pone en tensión la idea, un tanto almibarada a veces, de que siempre disfrutamos tener contacto y cercanía con el cuerpo de los demás. Pues hay algo de esa familiaridad, de esa cercanía, que ahora puede tornarse fácilmente inquietante, extraña y peligrosa. Los protocolos revelan así un aspecto, que debiendo mantenerse oculto por las buenas costumbres de la vida social, ahora se pone en evidencia: el cuerpo del otro también incomoda, también inquieta y es a partir de esa pérdida de familiaridad con él que somos capaces de ver su extrañeza. No

se trata aquí de duelar una ausencia: la proximidad física; sino de poner en evidencia que la distancia, trae alivio ante lo que nos resulta más bien extraño en vez de extrañable. Al respecto, no estará de más recordar los aportes de Freud, quien indagó las categorías de lo extraño y lo familiar atravesando un mismo objeto bajo el concepto de *Lo siniestro*. Más precisamente, le interesó cómo aquello que solía ser lo más familiar, de pronto podía manifestarse como extraño, inquietante, peligroso y amenazante: “(...) lo siniestro sería aquella suerte de espantoso que afecta las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás” (Freud, 2003, p 2484). En este sentido podemos afirmar que la distancia que marcan los protocolos entre los cuerpos que se vuelven extraños entre sí, pone en evidencia este aspecto siniestro u ominoso que se ocultaba en la cercanía y la familiaridad.

II-Mudanza

Mientras los protocolos acentúan la distancia y el extrañamiento de los cuerpos en el espacio común, refuerzan también su condición de cosa, de *arquitectura ruinoso, de triste topia* (Foucault, 2008). Pues queda una vez más en evidencia la fragilidad, la vulnerabilidad a la que nos expone este primer lugar en el mundo que es el cuerpo, esta materialidad implacable y opaca que somos. Siempre a través suyo quedamos profundamente expuestos; en otro tiempo, a ser alimento de criaturas ruidosas, voraces, visibles, con más tamaño y más fuerza que nosotros. Pero esta vez, quedar expuestos a la muerte y a la corrupción implica ser tomados por sorpresa, silenciosamente. Pues el virus alcanza al cuerpo en medio de sus tareas cotidianas, en medio de los espacios que junto a otros habita. Por ello hemos vaciado las calles, las plazas, los parques. Los cuerpos se retiran de la escena pública y del contacto estrecho para mantenerse a salvo. Se mudan al interior de sus casas con la urgencia tal vez de concretar la utopía de ser incorpóreos, ligeros.

Dice Foucault (2008, p. 12):

La utopía es un lugar fuera de todo lugar, pero es un lugar en donde habré de tener un cuerpo sin cuerpo; un cuerpo que será bello, límpido, transparente, luminoso, veloz, de una potencia colosal, con duración infinita, desatado, protegido, siempre transfigurado.

El deseo de ser cuerpos sin cuerpo, de estar protegidos, de vernos transfigurados, no precisó esta vez mudanza al país de las hadas, ni de los duendes, ni de los genios. Bastó con que en casa hubiera internet para multiplicar entonces las posibilidades utópicas del

cuerpo. Y en este sentido, si bien es cierto que la virtualización forzosa puso en jaque la materialidad del cuerpo y lo privó de un modo de ser, habilitó también otras narrativas, otras posibilidades de devenir cuerpo. Es decir, no obstante la impugnación que sufre el cuerpo en su materialidad radical, éste no queda destituido por completo, pues por su excedencia, desborda hacia la posibilidad de ser imagen (González Araneda, 2020).

Foucault (2008) hablaba de los contra-espacios donde se compensan, se neutralizan o se purifican los lugares por los que habitualmente circulamos. Se trata de utopías situadas que son impugnaciones del espacio en el que vivimos. Estas heterotopías, espacios-otros, yuxtaponen lugares que normalmente serían incompatibles. Algunos de los ejemplos que Foucault nos acerca son: la cama de los padres, aquél espacio que entre colchas y sábanas que pueden ser el mar, pueden ser un bosque, lugar donde se duerme y se descansa pero también es el lugar para el juego y el disfrute. El viaje nupcial de la novia, como la posibilidad de abrir un pasaje donde la desfloración ocurra lejos de la casa paterna; los cementerios como aquellos lugares donde se supone que van aquellos a los que no les pasa más el tiempo, los museos o las bibliotecas se presentan como ejemplos modernos de heterotopías que buscaban encarnar un espacio donde poner todos los tiempos.

En este último año y medio hemos tenido la experiencia de estas coexistencias paradójicas: Casa y trabajo, público y privado, adentro y afuera, sagrado y profano. Dar clases desde casa, al lado de nuestros hijos, visitar museos de Europa en pantuflas, “asistir” a reuniones en dos puntos opuestos del país sin el riesgo de no poder llegar a tiempo. Las dimensiones superpuestas a través de las pantallas le regalaron al cuerpo la posibilidad de atravesar distancias, la potencia de ser ubicuo, de eternizarse en memes y en las mil reproducciones de las que es objeto. Pero también lo enfrentaron a la experiencia de ponerse constantemente fuera de sí, de ser otro, de hacerse lejano, extraño, por momentos, irreconocible. Poner a su disposición herramientas que le permitan chequear permanentemente como se presenta ante los demás, cómo luce su rostro, cómo se escucha su propia voz, cómo se ven sus gestos -aún aquellos de los que no tenía noticia- han abierto la posibilidad de introducir ahí el cálculo, la previsibilidad, la certeza que en los encuentros cara a cara no se tiene. Aparece entonces la medida ortopédica de la corrección a través de filtros y programas de edición de imagen que operan, no sólo como cirugías indoloras sobre los rostros, sino también sobre las cosas que nos rodean. Y por si no fuera suficiente, siempre es una opción cambiar el fondo, apagar la cámara o silenciar el micrófono. La mudanza al interior de las casas hiperconectadas ha significado

un viaje al país (...) *en el que uno es invisible cuando quiere, y visible cuando así lo desea.* (Foucault, 2008, p. 12)

Se ha dicho muchas veces de internet que se presentaba como el universo de la máscara (Funes, 2010) en tanto habilita espacios que se prestan a lo inauténtico ya que siempre es posible ocultar el rostro o uniformarlo a través de filtros y retoques. Desde esta perspectiva, el cuerpo en el universo de internet quedaba una vez más como un resto o como un accesorio del que aún es posible prescindir. Creemos sin embargo que, a los fines de no demonizar el uso de internet y de las nuevas tecnologías, estas herramientas pueden complejizar aún más los posibles modos de ser y devenir cuerpos. Pues a través de sus intervenciones se habilitan otras derivas para la corporalidad que no resultan excluyentes de la dimensión cósmica y frágil que todo cuerpo alberga.

Tal vez esta pandemia opera como un catalizador de procesos en los que internet y las nuevas tecnologías en general resultaban contra-espacios, heterotopías en las que los cuerpos ensayan y exploran otras posibilidades que no desestiman la experiencia del mundo ni su sabor. Muy por el contrario, pueden potenciarla. Pues con el uso de estas herramientas se han puesto en juego modos cada vez más colaborativos de enseñar y de aprender, de escribir, de pensar, de producir ideas. Todos hemos tenido la experiencia de elaborar en este mundo virtual diversas producciones colectivas, hemos podido conectar con personas que a pesar de la distancia física nos han convidado, pensares y experiencias que no hubiéramos podido hacer sin la virtualización forzosa del mundo.

No obstante, conviene aclarar también que si bien el cuerpo rompe, en su aventura utópica por internet, las amarras de las coordenadas espacio-temporales, la super-abundancia de registros de sí, lo pone en la difícil tarea de resistir su propio archivo. La coyuntura histórica pandémica entonces nos obliga a revisar nuestros modos de ser y estar con los demás, pero además, de estar con nosotros mismos.

A modo de conclusión

La experiencia del Covid-19 pone al cuerpo en la tensión de poder registrarse al menos entre dos lógicas distintas, una atañe directamente a su fragilidad permanente de estar expuesto y en peligro, de ahí las amarras que representan para él los protocolos. En este registro los cuerpos son mortales y por ello circulan entre máscaras y tapabocas; aquí la posibilidad de ocultar los rostros (primer signo identitario que nos distingue e individualiza) ya no es potestad de internet o de una fiesta de disfraces. Ahora bien, la otra lógica es la que se registra en la intimidad de las casas conectadas por internet, aquí

se le abre al cuerpo una posibilidad heterotópica de narrarse desde otro lugar, que potencia como rasgo decisivo su ubicuidad.

Ambas lógicas, por momentos opuestas, también han coexistido y por ello no son necesariamente excluyentes. Pues hemos hecho la experiencia de ser corpóreos e incorpóreos a la vez, ser pesados y estar amarrados por protocolos en el espacio público mientras somos ligeros y efímeros en el ámbito privado. A pesar de las distancias, entre el mundo de los protocolos y el de la virtualidad hay algo en común: distancia aséptica. Ambos registros, a su modo, amputan algo de lo que entendemos propio de la sensibilidad corpórea: la posibilidad de oler, tocar y saborear el cuerpo del otro. Habrá que ver en qué medida estas privaciones y otras, propias del tiempo pandémico, impactarán en la configuración de nuestras subjetividades.

Referencias bibliográficas

Bornhauser, N. (2005). Das Unheimliche. Presencia e incidencia de lo Ominoso en el pensamiento de Freud y Foucault a propósito del problema de la interpretación y sus consecuencias para la conceptualización del sujeto. *Revista Cyber Humanitis*, (12)35, pp. 83-95. Recuperado de:

https://web.uchile.cl/vignette/cyberhumanitatis/CDA/texto_sub_simple2/0,1257,PRID%253D16159%2526SCID%253D16167%2526ISID%253D576,00.html

Foucault, M. (2002). *Vigilar y Castigar: nacimiento de la prisión*. Bs.As: Siglo veintiuno.

Foucault, M. (2008). “Topologías” (Dos conferencias radiofónicas) en *Fractal* n° 48, enero-marzo, año XII, volumen XII, pp. 39-64. Recuperado de:

http://hipermedula.org/wp-content/uploads/2013/09/michel_foucault_heterotopias_y_cuerpo_utopico.pdf

Funes, M. (18 de julio de 2010). David Le Breton: “Internet es el universo de la máscara”. *La Nación*. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/david-le-breton-internet-es-el-universo-de-la-mascara-nid1285826/>

Freud, S. (2003). “Lo Siniestro”. *Sigmund Freud Obras Completas vol.3*. BsAs: Biblioteca Nueva.

González Aranedá, S. (10 de Julio de 2020). Acerca de lo invisible, la imaginación y el lugar del cuerpo. En *Bordes. Revista de Política, Derecho y Sociedad*. Recuperado de: <http://revistabordes.unpaz.edu.ar/acerca-de-lo-invisible-la-imaginacion-y-el-lugar-del-cuerpo/>

Nuevas subjetividades de aprendizaje en la semiosis digital.

Estudios de casos en la UNT

Mariana del Valle Prado*

Introducción

La semiosis digital se configura como un entorno educacional descentrado donde no hay roles predeterminados ni jerarquías, amplía los contextos de interacción gracias a la ubicuidad de los dispositivos y promueve la construcción dialógica del aprendizaje. El descentramiento de las instituciones educativas y la pérdida del monopolio del eje letrado da cuenta de que estamos viviendo lo que se denomina una “sociedad educativa” (Martín-Barbero, 2002) o “sociedad de la educación” (Orozco, 2003), caracterizada por las posibilidades tecnológicas de aprendizaje y la posibilidad comunicativa ampliada de aprendizaje. Es decir, lo esencial de esta sociedad no es tanto lo que se pueda enseñar, sino lo que se puede aprender. Se resalta así la independencia del aprendizaje respecto a la enseñanza, “siempre se puede aprender, y de hecho se aprende de múltiples maneras de las cuales sólo algún tipo depende de una enseñanza” (Orozco, 2003, p. 99). Sucede entonces que la educación se realiza transversalmente con referentes informativos y cognitivos que proceden de diversas fuentes, especialmente de las tecnologías de la comunicación.

Materiales y métodos

Investigación cualitativa con un enfoque biográfico, se concentra en estudios de casos de 150 estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Se eligieron jóvenes que cursan las carreras Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Licenciatura en Trabajo Social, Licenciatura y Profesorado en Ciencias de la Educación porque interesa conocer las miradas, percepciones e historias que van subjetivándose en el marco de la formación profesional a partir de los ejes de la política, la comunicación y la educación. Se parte del supuesto de que el carácter político interpela la subjetivación de estudiantes de Trabajo Social de una manera particular, como sucede con el aspecto pedagógico educativo en los procesos subjetivos de los de Ciencias

* Universidad Nacional de Tucumán. Contacto: mariana.prado@filo.unt.edu.ar

de la Educación y la perspectiva dialógica interactiva que atraviesa la subjetivación de los de Ciencias de la Comunicación. Precisamente, una de las premisas de esta investigación es que la subjetivación, la comunicación y la educación son los tres grandes ejes que, a modo de una tríada semiótica, atraviesan la conformación de las juventudes. En una primera etapa del trabajo de campo se aplicó un cuestionario a 150 estudiantes que integran una muestra significativa de las tres carreras seleccionadas. Su aplicación no respondió a fines estadísticos ni a la búsqueda de una representatividad del conjunto de la población, sino que se hizo con el fin de lograr una aproximación a los grupos bajo estudio, conocerlos y establecer un contacto para avanzar luego con la segunda etapa del trabajo empírico, que consistió en entrevistas en profundidad.

Resultados y discusión

Los testimonios juveniles se refieren a nuevos hábitos de lectura, que requieren adaptación a los formatos digitales, y a nuevos modos de escritura, que no siguen la secuencia lineal de izquierda a derecha ni la verticalidad de arriba hacia abajo. Además de las narrativas escriturales, estos jóvenes producen y procesan informaciones sonoras, visuales, audiovisuales; establecen formas de trabajo colaborativo que no precisan de la copresencia en un mismo espacio físico e implementan herramientas de organización y gestión del tiempo. Se puede observar que el aporte significativo de las tecnologías no es la introducción de máquinas, sino la configuración de nuevos modos de relación entre los procesos simbólicos y las formas de producción y distribución de los bienes y servicios. En la semiosis digital se produce un nuevo tipo de técnica, una aleación entre el cerebro y la información (Martín-Barbero, 2017), que sustituye la tradicional relación del cuerpo con la máquina. La tecnología remite a modos diferentes de percepción, de lenguaje, a nuevas sensibilidades y escrituras, que desarrollan otros tipos de racionalidades y revitalizan la creatividad, lo simbólico, lo sensible y lo imaginario, que habían sido excluidos del modelo industrial de educación.

Mi primer día de la facultad grabé con el celular la clase, a su vez iba buscando en internet los conceptos centrales que el docente iba desarrollando. Siempre me gustó estar un paso más adelante. Domingo, Ciencias de la Educación

La práctica que describe Domingo es frecuente en las nuevas generaciones de estudiantes, quienes buscan negociar los significados presentados por el docente con lo que ellos han investigado y reflexionado desde su propia experiencia. Aun cuando el aprendizaje se produce en el marco curricular, incluso durante las clases, los y las jóvenes consultan

otras fuentes, amplían los conceptos propuestos por docentes en los contenidos bibliográficos y construyen conocimientos que no tienen la forma del saber lineal, secuencial y vertical.

La tabla 1 presenta las principales herramientas digitales que utilizan para construir sus aprendizajes.

Tabla 1.
Uso de herramientas digitales para el aprendizaje por parte de estudiantes

Herramientas digitales	Carreras		
	Trabajo Social	Ciencias de la Educación	Ciencias de la Comunicación
Bibliografía online	55%	70%	80%
Google Académico	25%	35%	10%
Videos	60%	77%	60%
Wikipedia	85%	86%	97%
Otros: Word- PDF - G. Drive - Audios de WhatsApp - Power Point	30%	28%	20%

Las consultas en *Wikipedia*, los videos, las búsquedas en *Google* y en repositorios digitales académicos son las principales herramientas usadas por los y las estudiantes. En el proceso de educación formal, implementan “estrategias informales de aprendizaje”, definidas por el proyecto Alfabetismo Transmedia (en inglés, *Transmedia Literacy*) como “secuencias individuales o colectivas de acciones con el objetivo de adquirir y acumular conocimientos, habilidades, actitudes y puntos de vista a partir de experiencias cotidianas e interacciones en diferentes entornos” (Scolari, 2018a, p. 11). Estas estrategias no son fáciles de identificar, no suelen ser usadas de manera sistemática para el conocimiento, incluso, las juventudes construyen en la semiosis digital diversos aprendizajes, de los que no son conscientes. Muchos de ellos son, por ejemplo, aprendizajes prácticos que fueron incorporando a sus rutinas cotidianas, que tienen que ver con la optimización y administración del tiempo, agendas y otro tipo de organizadores. *YouTube*, *Google Drive*, los blogs, los foros digitales, las redes sociales y los grupos de *WhatsApp* son empleados para la construcción de aprendizajes informales que no requieren de alguna enseñanza y que suelen realizarse de manera inadvertida.

La tabla 2 presenta las competencias digitales desarrolladas por los y las estudiantes, clasificadas en cinco categorías: producción transmedia, gestión de contenidos, gestión

del tiempo y tareas, tiempo libre/recreación y gestión social e individual.

Tabla 2.
Competencias digitales de las y los estudiantes

Competencias digitales		Carreras		
		Trabajo Social	Ciencias de la Educación	Ciencias de la Comunicación
Producción transmedia	Crear y editar presentaciones multimedia	43%	51%	64%
	Crear y editar grabaciones de audios	8%	10%	35%
	Crear y editar imágenes	63%	65%	80%
	Crear y editar videos	38%	37%	60%
	Crear y editar textos	60%	72%	87%
	Crear y editar blog o sitios web	0%	33%	23%
Gestión de contenidos	Buscar y seleccionar información de la web	55%	70%	80%
	Difundir y subir sus videos a la web	6%	50%	67%
	Crear documentos colaborativos	33%	72%	67%
Gestión del tiempo y tareas	Usar calendarios en línea	5%	7%	5%
	Usar agendas digitales	5%	5%	5%
	Enviar y recibir correo electrónico	93%	91%	97%
	Crear y editar documentos en línea (Google Drive)	60%	90%	100%
	Usar app de utilidad (movilidad, trámites, traductores, diccionarios, etc.)	12%	10%	15%
Tiempo libre/recreación	Escuchar música (Spotify)	8%	16%	14%
	Ver series (Desde Netflix, TV, sitios online)	78%	86%	97%
	Jugar	13%	5%	17%
Gestión social e individual	Descargar e instalar aplicaciones en sus dispositivos	95%	82%	97%
	Participar en redes sociales	95%	93%	97%

Como se observa en el cuadro, las competencias digitales presentan un nivel de desarrollo irregular entre los y las estudiantes de las tres carreras. Así, por ejemplo, las habilidades vinculadas a la producción transmedia han sido detectadas en mayor porcentaje de estudiantes de Ciencias de la Comunicación. La variación no responde necesariamente a un tipo de alfabetización impartida desde el marco de la carrera sino a la predisposición de estos y estas jóvenes a empoderarse de las herramientas que establecen una relación

directa con su quehacer profesional. Es decir, estas competencias son estrategias informales de aprendizaje que han sido desarrolladas fuera del ámbito educativo, ya sea en redes sociales, tutoriales de *YouTube*, sitios web, comunidades en línea, etc.

En la producción transmedia, los y las jóvenes procesan gran cantidad de imágenes, audios, videos y textos. Las experiencias de percepción espacio-temporal y de asociación de información cambian por la diversidad de prácticas, signadas con nuevos saberes y lenguajes que entrelazan formas expresivas multimediales e hipertextuales. En la semiosis digital no hay cultura en estado puro, más bien hay una convergencia, esto es una contaminación o hibridación cultural entre los circuitos de producción y circulación de los discursos. Así, por ejemplo, la palabra impresa se contamina con la lógica de la imagen. Margulis et al. (2011) refieren a “imagnarización de la palabra” para dar cuenta de que la palabra no se mantiene inalterable como en el papel, “sino que permiten modificarla, desplazarla en bloque, resignificarla, ponerla en tensión con sonido e imágenes en movimiento, e incluso hacerla más o menos legible de acuerdo con densidades cromáticas y de velocidad sólo posibles en la era digital” (p. 59).

Las capacidades cognitivas se ven ampliadas a partir de prótesis, siendo la memoria humana una de las más beneficiadas al contar con el complemento de un disco externo de almacenamiento de información. Las tecnologías funcionan como el exocerebro postulado por el filósofo Colin McGinn, que es un organismo, cuyo cerebro no está oculto dentro del cráneo, sino distribuido fuera de su cuerpo. Este sistema cerebral de cuarto nivel sigue la línea evolutiva de los otros tres sistemas cerebrales (reptílico, límbico y neocórtex), propuestos por el neurocientífico Paul MacLean en su conocida teoría de los tres cerebros. La hipótesis del exocerebro sostiene que el cerebro humano necesita la energía de ciertos circuitos externos para sintetizar y degradar sustancias simbólicas e imaginarias (Bartra, 2007). Dicho en otras palabras, ciertas regiones del cerebro humano adquieren genéticamente una dependencia neurofisiológica de un sistema simbólico de sustitución, llamado exocerebro, a través del cual se transmiten mecanismos culturales y sociales. Así, permite al hombre, quien cuenta con un circuito neuronal incompleto, compensar sus limitaciones culturales. De este modo, otro cambio importante que se produce en las subjetividades de aprendizaje es la “googleización de la memoria” (Reig, 2015): al poder “memorizar” en dispositivos externos, la memoria cambia desde la memorización textual hacia la de palabras clave, procesos e hipervínculos que nos llevan a la información que antes almacenábamos en nuestros cerebros.

Diferentes estudios, como el informe *Future Works Skills 2020* realizado por el Instituto

de Investigación de la University of Phoenix (2011), señalan el inminente paso del trabajo caracterizado por la ejecución mecánica de tareas repetitivas al de un trabajo con mayor componente de iniciativa por parte del trabajador. Al respecto, Florentino Sanz Fernández (2004) afirma que “las destrezas requeridas para los nuevos puestos de trabajo requieren, cada vez más, un mayor componente mental y cultural. Se transita así, desde una sociedad de la manufactura a la que podríamos denominar otra sociedad de la ‘mentefactura’” (p. 169). Es decir, se produce un desplazamiento de las tareas que requerían la fuerza de las personas a otros tipos de actividades basadas en el pensamiento y en la creatividad que implican además de un saber cognitivo, un saber pragmático.

Este grupo de jóvenes desarrolla nuevas estrategias de organización y administración del tiempo y las tareas. La mayoría de estudiantes de las tres carreras (60% de TS, 90% de CE y 97% de CC) crea documentos compartidos en línea, mediante *Google Drive*. Esta herramienta posibilita el trabajo colaborativo sin necesidad de reunirse presencialmente, permitiendo que cada joven lo realice en sus tiempos disponibles. Aquí radica una de las claves del aprendizaje en la sociedad actual que consiste en no restringir tiempos y lugares determinados, el escenario de la educación es el conjunto de escenarios del sujeto a lo largo de su vida.

Conclusiones

En la semiosis digital conviven la cultura oral, escrita, visual y audiovisual, favoreciendo la producción creativa y contribuyendo a una auténtica formación profesional. Así como el paso de la oralidad a la escritura implicó una serie de cambios cognitivos, sociales y culturales, la actual convergencia cultural produce transformaciones en los modos de procesar, consumir y producir informaciones y conocimientos. Las múltiples pantallas convergen en nuevos procesos de significación, generando una metamorfosis cognitiva, sensorial y afectiva.

La insistencia de esta investigación en superar el enfoque instrumental radica en el hecho de que los cambios significativos en el conocimiento no se producen en la dimensión tecnológica, sino en el plano de las subjetividades humanas. Con los multilenguajes, surgen otros modos de escritura y nuevas modalidades de lectura. El hipertexto produce el descentramiento del eje letrado de la cultura occidental, rompiendo con la centralidad ordenadora de los saberes que otorgaron linealidad al aprendizaje y establecieron modos direccionados de lectura y escritura (de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo). Se producen transformaciones tecnoperceptivas, procesamientos de símbolos, nuevos

modos de significar los aprendizajes. El hipertexto, al trabajar interactivamente con imágenes, sonidos y textos escritos hibrida la densidad simbólica con la abstracción numérica integrando las dos partes del cerebro que habían estado opuestas. Así, el número, que es el mediador universal del conocimiento en la semiosis digital, revela el paso a la primacía sensorio simbólica.

Las nuevas subjetividades de aprendizaje de las juventudes que participaron de esta investigación responden a los desafíos que plantean los mapas laborales y profesionales que se dibujan en la sociedad contemporánea. Particularmente, preocupa el desigual desarrollo de las competencias digitales entre los y las estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras. La UNT, como institución centenaria de comprometida trayectoria con el pasado, el presente y el futuro de la sociedad, debería garantizar la democratización de este tipo de habilidades. Es menester en la actualidad la articulación de la alfabetización transmedia con las propuestas educativas de este centro universitario de referencia del norte del país y reorientar la educación desde la memorización hacia la creatividad, la comprensión de ideas y el pensamiento crítico, abandonando las tareas rutinarias y repetitivas.

Referencias bibliográficas

- Bartra, R. (2007). *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México: Fondo de cultura económica.
- Bastidas Delgado, A. J. (2014). Subjetivación y des subjetivación. *Estudios Sobre Michel Foucault*. Venezuela: Producciones Editoriales C.A.
- Castells, M. (2003). Internet y la Sociedad Red. En Aparici R. (Coord.) *Comunicación educativa en la sociedad de la información* (pp. 319-341). Madrid: UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia).
- Castells, M. (2009). La comunicación en la era digital. En Castells, *Comunicación y poder* (pp. 87-189). Madrid: Alianza.
- Future Works Skills 2020* (2011). Institute for the Future for the University of Phoenix Research Institute. http://www.iftf.org/uploads/media/SR-1382A_UPRI_future_work_skills_sm.pdf
- Lara, T. (2015). “¿Qué universidad? ¿Para quienes? El modelo de educación superior en crisis”. *Revista de Estudios de Juventud*. Jóvenes y generación 2020. Coord. Rubio, R. y Álvaro Martín, A. Junio 2015, N° 108, 51-62.

- Margulis, M.; Urresti, M.; Lewin, H. y otros. (2011). *Las tramas del presente desde la perspectiva de la Sociología de la Cultura*. Buenos Aires: Biblos.
- Martín-Barbero, J. (1998). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Martín-Barbero, J. (2000). *Ensanchando territorios comunicación/ cultura/educación. Comunicación-Educación: coordenadas, abordajes, travesías*, Carlos Eduardo Valderrama (Editor). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Martín-Barbero, J. (2002). *Tecnicidades, identidades, alteridades: des-ubicaciones y opacidades de la de comunicación el nuevo siglo. Diálogos de la Comunicación*, Perú: Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS), n. 64, 8-23. http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/martin_barbero1.pdf [Fecha de última consulta 08-07-2018]
- Martín-Barbero, J. (2003a). *Culturas, tecnicidades, comunicación*. En Aparici, R. (Coord.) *Comunicación educativa en la sociedad de la información* (pp. 251-277). Madrid: UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia).
- Martín-Barbero, J. (2003b). *Saberes hoy: diseminaciones, competencias y transversalidades. Revista Iberoamericana de Comunicación*, N° 32, 17-34.
- Martín-Barbero, J. (2009). *Cuando la tecnología deja de ser una ayuda didáctica para convertirse en mediación cultural. Teoría de la Educación: Educación y Cultura en la Sociedad de la Información*, 10(1), 19-31. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=201018023002>
- Martín-Barbero, J. (2017). *Jóvenes entre el palimpsesto y el hipertexto*. Barcelona: Ned ediciones.
- Masanet, M. J.; Guerrero-Pico, M. y Establés, M. J. (2019). *From digital native to digital apprentice. A case study of the transmedia skills and informal learning strategies of adolescents in Spain. Learning, Media and Technology*, 44(4), 400-413. <https://doi.org/10.1080/17439884.2019.1641513>
- McLuhan, M. & Neveu, B. (1996). *Comprender los medios de comunicación. Las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.
- Pires, F., Masanet, M. J., y Scolari, C. A. (2019). *What are teens doing with YouTube? Practices, uses and metaphors of the most popular audio-visual platform. Information, Communication & Society*, 1-17 doi: 10.1080/1369118X.2019.1672766.
- Piscitelli, A. (2009). *Nativos digitales: dieta cognitiva, inteligencia cognitiva y arquitecturas de la participación*. Buenos Aires: Santillana.

- Reig i Hernández, D. (2015). Jóvenes en un nuevo mundo. Cambios cognitivos, sociales, en valores de la Generación conectada. *Revista de Estudios de Juventud. Jóvenes y generación 2020*. Coord. Rubio, R. y Álvaro Martín, A. Junio 2015, N° 108, 21-32. http://www.injuve.es/sites/default/files/2017/46/publicaciones/revista108_completa_0.pdf
- Rheingold, H. (2015). La atención y otras alfabetizaciones en medios sociales del siglo XXI. *Revista de Estudios de Juventud. Jóvenes y generación 2020*. Coord. Rubio, R. y Álvaro Martín, A. Junio 2015, N° 108, 33-40. http://www.injuve.es/sites/default/files/2017/46/publicaciones/revista108_completa_0.pdf
- Ríos, M. V. (2015). La subjetividad como habilitante del aprendizaje. Re-flexiones en torno al rol docente. *Revista Trazos Universitarios* ISSN 1853-6425, 10 de septiembre de 2015. <http://revistatrazos.ucse.edu.ar/index.php/2015/09/10/la-subjetividad-como-habilitante-del-aprendizaje-re-flexiones-en-torno-al-rol-docente/>
- Scolari, C. (2008). *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. Barcelona: Gedisa.
- Scolari, C. (2013). *Narrativas transmedia. Cuando todos los medios cuentan*. Barcelona: Planeta.
- Scolari, C. (2018a). *Alfabetismo Transmedia en la nueva ecología de los medios* http://transmedialiteracy.upf.edu/sites/default/files/files/TL_whit_es.pdf
- Scolari, C. (2018b). *Teens, media and collaborative cultures. Exploiting teens' transmedia skills in the classroom*. Barcelona: Transmedia Literacy H2020 Research and Innovation Action/Universitat Pompeu Fabra. <https://repositori.upf.edu/handle/10230/34245?locale-attribute=en>
- Scolari, C., Di Bonito, I. y Masanet, M. J. (2014). #UPF2020 Diseñar la universidad del futuro. Proyecto PlaQUID 2012-13 con el apoyo del Centro para la Calidad y la Innovación Docente (CQUID) - Universitat Pompeu Fabra (Barcelona). <https://hipermediaciones.com/2014/07/07/proyecto-upf2020-disenar-la-universidad-del-futuro/>

Pandemia y colapso ecológico: una mirada desde los ecofeminismos

Agustina Utrera Vargiu*

La situación actual

Hace un año y medio que nos atraviesa la pandemia producto de nuestro estilo de vida, del sistema capitalista neoliberal que impera, y de la explotación animal que le es propia. El COVID 19 es una zoonosis, es decir, una enfermedad que “salta” de animales a humanos. Como señala Aizen (2020), está demostrado que pandemias como el Ébola se dispararon en los humanos a partir del consumo de murciélagos silvestres, animales que, debido a la deforestación y el consecuente hacinamiento en el territorio superviviente, se mezclaron con otras especies y así el virus pudo expandirse. Científicos como Carlos Zambrana- Torelio, vicepresidente de Eco Health Alliance (una organización que monitorea la relación entre la vida silvestre y las enfermedades emergentes), refuerzan la idea de que con la pandemia actual sucedió algo similar.

No podemos quedarnos de brazos cruzados ante el ecocidio, esta destrucción ambiental que estamos atravesando. Nos vemos llamados a constituir un nuevo pacto eco-social en el que, de una vez por todas, la crisis climática ocupe el lugar que merece en las agendas políticas. Hace décadas que la dirigencia política hace oídos sordos al incipiente reclamo por la crisis ambiental; hoy estamos frente a un momento histórico que nos reclama acción, inversión y decisiones asertivas que no aspiren a cambios superficiales, sino a buscar los orígenes del problema de nuestro tiempo desde la raíz. Vemos las propuestas ecofeministas como una alternativa a esta situación.

Ecofeminismo: ¿una alternativa viable al colapso ecológico?

El término *ecofeminismo* sugiere una unión, o al menos una serie de puntos de contacto, entre la temática y los intereses del feminismo y los de la ecología. Lo acuñó en 1974 Françoise d'Eaubonne, una pensadora libertaria. El ecofeminismo es una propuesta plural que engloba a la teoría y las prácticas fuertemente ligadas a las experiencias vitales, y como tal se ha llegado a decir que hay tantos ecofeminismos como teóricas ecofeministas

* Instituto de Estudios Antropológicos y Filosofía de la Religión - Universidad Nacional de Tucumán.
Contacto: agusuv@gmail.com

(Puleo, 2011). Nos proponemos analizar las potencialidades de este movimiento para enfrentar el colapso ecológico. Cabe señalar que,

a menudo, cuando hoy en día se habla de ecofeminismo se suele pensar en una primera forma de feminismo anglosajón de la diferencia esencialista que consideró que las mujeres, por su capacidad de dar a luz, estarían más cerca de la Naturaleza y tenderían a preservarla [...] Así pues, con el primer ecofeminismo que busca revalorizar la experiencia de la maternidad se da, curiosamente, una recuperación del discurso patriarcal tradicional que afirmaba que las mujeres eran Naturaleza. (Puleo, 2011, pág. 43)

En este trabajo, cuando sugerimos esta postura no aludimos a aquellos estadios clásicos del movimiento, sino que nos situamos en una posición teórica cercana a lo que Alicia Puleo (2011) denomina como *ecofeminismo crítico*, el cual no es ginecocéntrico, sino que hace referencia a la revisión de la episteme moderna, y es una crítica feminista que tiene mucho que aportar a una cultura ecológica de la igualdad. El ecofeminismo aspira a abandonar lo que se ha llamado la *lógica de dominio*, por lo que busca favorecer el desarrollo conjunto de la razón y la emoción. Con esta perspectiva Yayo Herrero López (2013) sostiene que el pensamiento occidental tiene su origen en la Modernidad. Durante este período se instituyeron concepciones del mundo y del progreso que se mantienen vigentes, se estableció el modo de relacionarse entre los seres humanos y la naturaleza y se creó un sistema tecnocientífico que resultó incompatible con los procesos de la Biosfera. Uno de los instrumentos de esta construcción interpretativa de la relación entre el ser humano y su medio ambiente fue la consolidación del modelo de pensamiento dicotómico y jerárquico según la cual la afirmación de algo siempre requiere la negación de su contrario. “La visión moderna consolidó un paradigma dualista, que colocó al ser humano no solo en el centro (antropocentrismo), sino como un ser exterior a la naturaleza, un ente autónomo” (Herrero López, 2013, p. 16). La episteme moderno-occidental se asentó sobre la oposición entre orden cosmológico y orden antropológico.

En esta misma línea Puleo, en el texto citado, señala que la perspectiva ecofeminista parte de la reivindicación de la crítica a la discriminación de las mujeres (y podríamos agregar a las identidades femeninas). Siguiendo una hermenéutica de la sospecha, esta propuesta se pregunta si nuestra mirada sobre la Naturaleza tiene género. ¿Acaso existen conexiones entre la instrumentalización extrema de la Naturaleza y la biopolarización de las identidades género-sexo?

Dentro de este movimiento y reivindicaciones debemos prestar atención, ya que no se debe pedir a las mujeres que sean las principales cuidadoras del ambiente. “Adoptar una perspectiva ecofeminista igualitaria implica que no se puede hacer política medioambiental a costa de las mujeres, es decir favoreciendo los papeles tradicionales” (Puleo, 2011, p. 16). Es aquí donde surge un punto de tensión entre el feminismo y las propuestas ecologistas:

El movimiento feminista se muestra todavía muy reticente a pensar una aproximación a la cuestión medioambiental. Uno de los motivos de su actitud es una antigua experiencia de las feministas de haber colaborado, ya desde el siglo XIX, en distintos proyectos emancipatorios y solidarios, como la lucha por la abolición de la esclavitud o diversos procesos revolucionarios, sin que hubiera reciprocidad [...] Hay que evitar lo que Celia Amorós ha llamado las “alianzas ruinosas” del feminismo.” (Puleo, 2011, p. 19)

Por eso es esencial que existan proyectos ambientales que no pidan sacrificios a las mujeres, sino que las empoderen.

Por otro lado, una influencia compartida en las perspectivas ecofeministas es la de las éticas del cuidado. Numerosas teóricas feministas critican esta propuesta del cuidado ya que consideran que se terminan aceptando los roles opresivos patriarcales. Existe el peligro de que se utilicen las conclusiones de investigaciones sobre éticas del cuidado como la de Carol Gilligan con fines contrarios a los intereses de las mujeres. Sin embargo, no debemos perder de vista que este aporte teórico es muy valioso. En todo caso, como señala Puleo, “la perspectiva del cuidado ha de ser concebida como complementaria y no como antagónica a la de la justicia” (2011, p. 62).

Podemos decir que lo que transforma al ecofeminismo en una alternativa superadora respecto a otras propuestas es, por un lado, su carácter de crítica radical, ya que el ecofeminismo indaga los fundamentos mismos en los que se asienta la episteme moderna. Dice Puleo:

Desde un punto de vista filosófico, el ecofeminismo nos permite comprendernos mejor como especie, así como entender los motivos y las consecuencias negativas entre la tajante división entre Naturaleza y Cultura [...] Se trata de reivindicar nuestra doble pertenencia (como especie) a la naturaleza y a la cultura. (2011, p. 17)

Por otro lado, propicia el diálogo entre diferentes perspectivas afines como el feminismo, el ambientalismo, los movimientos indigenistas y la liberación animal, entre los que se

generan grietas, tensiones y dificultades en la resistencia colectiva por diferencias en sus ámbitos de consideración moral y en muchos casos debido a la falta de reciprocidad en las luchas, como mencionábamos.

Alternativas viables

Como posible salida al colapso ecológico cabe agregar la educación ambiental. Hoy estamos atravesando las graves consecuencias del colapso ecológico; como un grito al vacío las predicciones de la comunidad científica comprometida con el ambiente que anticipó los efectos del cambio climático no fueron escuchadas a tiempo y hoy debemos afrontar una crisis socioambiental que solo promete ir en aumento y perjudicar especialmente a los sectores más vulnerables alrededor del mundo y sobre todo en el Sur Global. Los pronósticos no son alentadores, las catástrofes “naturales” irán en aumento y se endurecerán. No importa cuando leamos esto, habrá en el titular de los medios de comunicación encabezados por los estragos de la fuerza de la naturaleza; hoy podemos hablar de la baja del agua del Río Paraná, la renovada amenaza del asentamiento de las granjas porcinas en nuestro país, lagos teñidos de rosa por desechos químicos, y un largo etcétera. Los países desarrollados también se ven fuertemente afectados, por ejemplo, con las grandes inundaciones que golpean a distintos países de Europa y en especial a Alemania.

En este marco, el pesimismo solo contribuye al *statu quo*, por lo que es preciso apostar a una educación ambiental transversal. Efectos psicológicos adversos, como los cuadros de la denominada *ecoansiedad*, son producto de una presentación negativa y distópica de la cuestión ambiental en los medios hegemónicos de comunicación. El constante bombardeo de noticias desalentadoras con respecto a esta crisis no logra más que generar episodios de ansiedad y un sentimiento de frustración en gran parte de la población. Podemos sugerir que se trata de una estrategia de comunicación que lleva a la inacción y a una sensación de frustración generalizada. En contraposición a este efecto desmoralizador, pensamos que la apuesta debe ir dirigida a intentar encontrar las herramientas necesarias para transformar la situación actual.

Celebramos la reciente promulgación de la Ley Yolanda, Ley Nacional 27.592, la cual, según el Boletín Oficial N° 34.541, tiene como objeto garantizar la formación integral en ambiente, con perspectiva de desarrollo sostenible y con especial énfasis en cambio climático para las personas que se desempeñen en la función pública. Sin embargo, sabemos que su implementación y sucesivos resultados se verán en no poco tiempo. La

educación ambiental es una herramienta necesaria pero no suficiente para propiciar los cambios ineludibles para crear mundos vivibles.

Por último, cabe aclarar que con estas alternativas no olvidamos resaltar la importancia de la inversión económica y la concreción de políticas de estado para enfrentarnos al gran desafío de nuestro tiempo. No hay tal disyuntiva entre acción colectiva e individual en pos del colapso ecológico: ambas se complementan: en las calles y en la Red, defendiendo una democracia participativa, exigiendo a quienes manejan el poder la toma de responsabilidad que les corresponde de cara a un futuro común.

Pensamos que el ecofeminismo nos brinda herramientas para comprender la complejidad de la crisis socioambiental y llevar a cabo los cambios necesarios para afrontarla. Es tiempo de que estos planteos que contemplan la *praxis* se tornen en acciones concretas y decisiones de Estado articuladas para poder imaginar otros mundos posibles.

Referencias bibliográficas

Aizen, M. (2020). “Las nuevas pandemias del planeta devastado”. En Amadeo, P. (ed.). *La fiebre*. ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), pp. 59-67

Boletín Oficial de la República Argentina N°34.541, Ley Yolanda 27.592. Martes 15 de diciembre de 2020, Primera Sección, p. 3.

Gilligan, C. (2013). *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundació Víctor Grífols.

Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid: Cátedra.

Herrero López, Y. (2013). “Feminismo y ecología: reconstruir en verde y violeta”. En López Castellano (ed.). *Medio Ambiente y desarrollo. Miradas feministas desde ambos hemisferios*. Granada: Universidad de Granada y Fundación IPADE, pp. 67-86.

Sección 6

Humanidades ambientales: diálogos interdisciplinarios y compromiso político

Neo-materialismo y ontología relacional en la ecosofía de Arne Naess

Alicia Irene Bugallo*

Introducción

Destacamos al pensador noruego Arne Naess (1912-2009) como representante de la filosofía ambiental y las Humanidades Ambientales, de las que la filosofía ambiental forma parte. Académicamente, Naess desarrolló sus producciones en el ámbito de la semántica empírica y teoría de la comunicación, epistemología, estudios de las ideologías, entre otros intereses. Sin embargo, cobró también notoriedad en los últimos 40 años de su vida, por su propuesta del *Movimiento Ecología Profunda*.

En efecto, en 1969, nuestro autor decidió retirarse prematuramente de su carrera profesional universitaria a fin de disponer tiempo y esfuerzo con los agitados desafíos de un movimiento mucho más joven de carácter ambientalista emergente, como respuesta a la disminución acelerada de la diversidad biocultural y el progresivo deterioro del ambiente biosférico.

La expresión *ecología profunda* fue gestada al comienzo de los 70 por un grupo de ambientalistas noruegos. Naess la incorpora en su ponencia “Los movimientos de la ecología superficial y la ecología profunda” presentada en 1972 en Bucarest, en ocasión de la *Tercera Conferencia Mundial sobre el Futuro*.³⁹

En junio de 1972 también había tenido lugar en Estocolmo la famosa *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano*, conocida como *Conferencia de Estocolmo*, primera cumbre a la que asisten más de 150 países por un motivo no bélico.

Aquella ponencia leída por Naess tres meses después en Bucarest puede ser tomada como una reacción contra algunos alcances y objetivos de Estocolmo. Según nuestro filósofo, habría que preocuparse no sólo de la contaminación y el agotamiento de los recursos, sino

* Universidad Nacional de Córdoba. alibugallo@yahoo.com

³⁹ Editada en 1973 como “The shallow and the deep. Long-range ecology movements: a Summary”, *Inquiry* 6 (utilizaremos la versión de 2007 para la Revista Ambiente y Desarrollo). Esa conferencia fue la tercera de una serie de encuentros organizados por la Federación de Estudios del Futuro Mundial, iniciada por Johan Galtung y su Instituto de Investigación de la Paz en Oslo, que fue sede de su conferencia inaugural en 1967. Cabe apreciar, acá, entonces, el desarrollo de esta tendencia a Estudios de Futuro o Estudios Prospectivos. La idea de base es que el futuro puede ser transformado, que el hombre es capaz de cambiar su circunstancia.

también de cuestiones más profundas que involucran los principios de diversidad, complejidad, autonomía, descentralización, simbiosis, igualdad y justicia social.

A su vez expresó algunas prevenciones sobre el rol que se estaría atribuyendo a los ecólogos, más preocupados por la salud y la vida opulenta de los habitantes de los países desarrollados, y menos atentos a las dificultades ambientales crecientes del Tercer Mundo.

En su versión fundacional (luego hubo otras, como la de 1984 con George Sessions) Naess trató de distinguir un movimiento ambientalista filosóficamente más profundo que va a las raíces filosóficas, religiosas, ideológicas del problema ambiental en expansión, y distinto del ambientalismo meramente reformista o superficial predominante que sólo apunta a corregir técnicamente las consecuencias del daño ambiental (si bien esto es muy necesario, obviamente)

Ideas para un ambientalismo profundo

Además de la intencionalidad ecopolítica de abrir caminos alternativos al sistema económico y científico-tecnológico hegemónico, su visión de una Ecología Profunda instala desde su Principio 1 una consideración ontológico-relacional, contra la idea del ‘hombre-en-el-ambiente’, como si el ambiente fuese un escenario estático en el cual la Humanidad se instala, hacia una *visión de campo total* del ‘hombre-con-el-ambiente’ (Naess, 2007, p. 98) al modo de un ‘ser-ahí-juntos’. Naess refiere a su visión como una ontología gestáltica.

La declaración ‘De todas las cosas del mundo, los seres humanos son lo más valioso...’ del punto 5 de la proclama de Estocolmo (1972) le habría parecido a Naess excesivamente antropocéntrica.⁴⁰ De ahí que el Principio 2 de su *movimiento ecología profunda* propusiera un *Igualitarismo biosférico –en principio–* (2007, pp. 98-99).

Se incorpora ‘en principio’ como reconocimiento de que toda práctica real implica algún grado de matanza, explotación y supresión. Si el postulado dijera sólo ‘igualitarismo biosférico’ podría ser considerado fundamentalismo misantrópico. Es más, puede llevar a consecuencias absurdas, como el dejar a todas las especies multiplicarse independientemente de las consecuencias que ello pueda acarrear a la especie humana; o prohibir todo tipo de manejo de fauna silvestre.

⁴⁰ La frase pertenece al planteo de Tang Ke, jefe de la delegación de China Popular.

En todo caso Naess indica que todos los seres vivos tendrían *un tipo* de derecho en común, el derecho a vivir y florecer (en un sentido muy spinoziano)

La idea de naturaleza, en el pensamiento de Naess implica un todo interrelacionado, apoyado en una perspectiva ontológica gestáltica. Esto despliega una aproximación al biocentrismo, como construcción ciertamente antrópica, aunque no antropocéntrica; y significaría un cambio en la concepción del lugar relativo que ocupa la especie humana con respecto a los demás seres vivos no humanos (Bugallo, 2015, pp. 4-6).

Su visión de una vida potente y actante es afín a lo caracterizado actualmente como Neo-materialismo (Palacio, 2018).

El valor de la experiencia directa

En Naess hay una crítica a ciertos rumbos que había tomado la filosofía contemporánea, con el empirismo lógico y luego el deconstructivismo posmoderno y su tendencia constructivista (tal como más recientemente resultan cuestionadas por algunas líneas del Neo-materialismo).

Por eso considera que no es necesario someterse a la lógica en todo momento, a las exigencias del lenguaje; la idea de igualitarismo biosférico –en principio– o una ontología de campo total no es algo que surja de una deducción lógica, sino de la experiencia.

Entre diversas influencias (como la ontología de Baruch de Spinoza o la física cuántica) en Naess tuvo un fuerte impacto la noción de “experiencia” tomada del empirismo radical del filósofo pragmatista estadounidense William James.⁴¹

Así se manifiesta la importancia de un tipo de experiencia: de la realidad en su pluralidad según James, o reveladora del campo relacional gestáltico según Naess. Y esto no nos coloca ante una instancia racional, conceptual, intelectual, sino de vivencia inmediata emocional, plena de contenido.

En el campo de la lógica, reclama James (2009), las distinciones pueden ser aislantes, pero en la vida las cosas distintas pueden estar o están en comunión en todo momento. Así, llama a colocarse, por ‘simpatía viviente’, en el punto de vista del ‘hacer interior’ de toda cosa, tan distinto de las abstracciones simples del concepto. La realidad decae

⁴¹ Al haber sido el Coloquio promovido, entre otros proyectos, por el Grupo de Estudios Pragmatistas, pareció oportuno resaltar la influencia que ejerció William James (1842-1910) sobre Naess, sobre todo en lo que hace a la noción de experiencia, como en su obra *Un universo pluralista*.

entrando en el análisis conceptual; aumenta viviendo su propia vida indivisa –echa brotes y florece, cambia y crea.

En este sentido, se trata de instalarnos dentro de la densidad viviente, móvil, activa, de lo real, en el movimiento fenoménico mismo. La filosofía debería buscar este tipo de entendimiento viviente del movimiento de la realidad, no seguir a la ciencia en el emparchado vano de los fragmentos de sus resultados muertos.

James (2009) promueve su idea de una “experiencia pura” y Naess (1995) destaca la riqueza de una “experiencia espontánea”. ¿Es imprescindible traducir la experiencia concreta o pura a una forma más intelectualizada? Ambos autores refieren, de modo bastante análogo, las muchas ventajas –aunque también las limitaciones– del pensamiento racionante y abstracto. James parte de la respuesta naturalista a los crudos hechos: el ambiente, así como nos da sustento, también nos mata. Ante esta situación, dividir el continuo de la experiencia en sus elementos, tendría una relevancia práctica para la vida. Las partes son analizadas fuera del continuo, fijadas verbalmente y asociadas, de modo que podamos saber, por ejemplo y llegado el caso, qué nos trae el viento y prepararnos para reaccionar a tiempo.

Si la experiencia pura hubiese sido siempre saludable, dicen los naturalistas, nunca hubiese surgido la necesidad de aislar o verbalizar ninguno de sus términos. Sin embargo, James propone limitar esta tendencia, de tal modo que cada vez que conceptualizamos o intelectualizamos una experiencia relativamente pura, deberíamos hacerlo en aras de volver a descender otra vez al nivel más puro o más concreto.

Para James (2009), los intelectualistas están de acuerdo en que nuestro intelecto se originó como un medio práctico para ayudar a la vida, pero no estarían de acuerdo en que volvamos a zambullirnos sucesivamente en la experiencia inefable. Si bien la comprensión de la verdad puede ser útil para la vida, luego se transforma en verdad absoluta o se la considera un fin en sí mismo; la vida queda entonces resumida al logro o búsqueda de la verdad, y no a la inversa. Los conceptos, empleados primero para hacer inteligibles a las cosas, son aferrados incluso cuando las hacen ininteligibles.

Naess (1995), por su parte, sostiene que la distinción y el análisis son útiles y dentro de determinados límites, pero no deben ser absolutizados. Para pensar y comunicarse necesitamos distinguir, separar; de otro modo la orientación sería imposible. Pero las cosas relacionadas (*relata*) no son cosas o entidades en sí mismas, a pesar de la existencia de palabras o frases que sugieren la posibilidad de su separación mutua. Las relaciones entre *relata* son internas (intrarrelacionalidad).

Sólo los conceptos son idénticos a sí mismos; sólo la razón trata con ecuaciones cerradas. La naturaleza no es más que “un nombre para el exceso” (James, 2009, p. 179).

Giro afectivo, hacia un antropocentrismo débil

Para Naess como para James, la experiencia de la realidad en su pluralidad es reveladora del campo relacional gestáltico; no es que el todo es más que la suma de las partes, o menos que la suma de las partes, se trata de que toda parte es más que una parte, es relacional en sí misma (intrarrelacionalidad).

Ambos pensadores llaman a colocarse, en el punto de vista del hacer interior de toda cosa, tan distinto de las abstracciones simples del concepto. Ese *hacer interior* es uno de los aspectos de lo que hoy denominaríamos *agencia*.

La intención es instalarnos dentro de la densidad viviente, en el movimiento de los fenómenos como agentes, en la agencia de lo existente. Incluyendo también lo que las ciencias biológicas no considerarían técnicamente ‘vivo’, como ríos, montañas, la comunidad de la tierra; sin duda son aproximaciones afines a lo que hoy se llama Neo-materialismo (Palacio, 2018).

Llamar vivos a estos elementos, piedras, bosques, cursos de agua, hielos, no exige, para Naess, que pensemos en ellos en los mismos términos que lo hace la biología. Pero sí implica ratificar que son fuerzas activas en el mundo, entidades diversas y expresivas – desde su propio incesante proceso natural– que ejercen un tipo de influencia básica, elemental, en su entorno, imponiéndose en el paisaje y proponiendo ciertas demandas a aquellos que estén en su presencia.

La experiencia da idea de mutua pertenencia. Lo real interpela al hombre de distintos modos e inducen ciertas respuestas humanas hacia ello. Lo que le pasa a los otros no es idéntico a lo que nos pasa, pero podemos no ser indiferentes a ellos; los intereses de uno y otro son distintos, pero hay aspectos que pueden experimentarse como similares. En diálogo con Christian Diehm, Naess declaraba:

Y el *Self ecológico* es el sí mismo que está en diálogo con esas diferencias, el self que no talla su nombre en las cosas sino que es tallado él mismo por ellas, las ‘contiene’. Es el self que ha ‘internalizado’ sus relaciones con el mundo a tal punto que sólo puede ser descrito como un ser cuya forma cabal es un *ser-ahí-juntos*. (Diehm, 2003, p. 40).

Esto me lleva a la experiencia, identificación, por *simpatía viviente*. Destacamos entonces ese Giro Afectivo propio de la filosofía ambiental, que valora la intuición, experiencias directas de identificación, y emociones como: serenidad, alegría, gratitud, interés, inspiración, asombro, empatía, etc.

Cruces interdisciplinarios ciencia-filosofía

Si bien la filosofía ambiental toma mucho, en sus inicios, de las ciencias ambientales, como las ideas de *complejidad, diversidad y simbiosis*, Naess plantea sus prevenciones:

(...) las normas y las tendencias del movimiento ecología profunda no están derivadas de la ecología lógicamente ni por inducción. Más bien fue el estilo de vida del ecólogo de campo, del biólogo de campo, lo que ha *sugerido, inspirado y fortalecido* las perspectivas del movimiento ecología profunda (...) (2007, p. 100).

Porque al estar supuestamente lejos del laboratorio y en contacto directo con la diversidad viviente, Naess considera que están en mejores condiciones para comprender el hecho de que todos los seres tengan igual derecho a vivir y florecer, lo cual captarían de un modo más intuitivo, directo. Y más allá de lo epistemológico, también está la dimensión ética, ya que la ecología, como ciencia, no necesariamente provee lineamientos para orientar el accionar humano.

La filosofía ambiental debiera ser una *ecosofía*, como un tipo de *sofía* o sabiduría, no sólo atenta a las hipótesis y datos sobre la realidad, sino también a normas, o prioridad de valores. (2007, p. 101).

O sea, tenemos acá una sabiduría política, prescripción, no sólo descripción científica y predicción.

Según Naess, para enfrentar la responsabilidad por el ambiente actual y por el que legaremos a las generaciones futuras, para ser responsables por el cuidado del ambiente y la conservación biocultural, deberíamos ser *responsivos*. Responsabilidad, compromiso, implica ser responsivos, antifonales, responder positivamente con un Sí profundo al sentido del misterio de la naturaleza que se nos manifiesta y del cual formamos parte como criaturas conjuntamente con otros seres no humanos.

Implica un sentimiento particular de pertenencia a una red o trama de vida, o de comunidad con el mundo viviente no humano; en general están asociadas a la compasión y a la empatía, o ligadas al sufrimiento del otro.

Acentúa la percepción de los sentires e intereses de los demás seres vivos, en tanto nosotros reconocemos algo nuestro en los demás seres, o algo de los demás seres en nosotros.

Pero también surge de situaciones en que no esté en juego el padecer, como por ejemplo al reconocer funciones comunes, hábitos comunes: respirar, crecer, reproducirse, alimentarse, el poseer dispositivos técnicos endosomáticos y extrasomáticos comunes, etc., acentuando la vivencia de que somos co-habitantes, todos tenemos hábitos y hábitos y convivimos ensayando cada uno su propia senda evolutiva.

Referencias bibliográficas

Bugallo, A. I. (2015). Vínculos entre ciencia y filosofía ambiental; perspectivas de antropología ecofilosófica desde, y más allá, del pensamiento de Arne Naess. *Cuadernos de Ética* (30), Edición Especial de Ética Ambiental Latinoamericana, 1-27.

Diehm, Chr. (2003). The Self of Stars and Stone: Ecofeminism, Deep Ecology and the Ecological Self. *The Trumpeter* 19(3), 31-45.

James, W. (2009). *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires: Cactus.

Naess, A. (2007). Lo superficial y lo profundo. Movimientos ecológicos de largo alcance: un resumen. *Ambiente y Desarrollo* 23(1), Edición especial Ética Ambiental, 98-101.

Naess, A. (1995). The Systematization of the Logically Ultimate Norms and Hypotheses of Ecosophy T. En A. Drengson, Y. Inoue (Ed.). *The Deep Ecology Movement, An Introductory Anthology* (pp. 31-48). Berkeley: North Atlantic Books.

Palacio, M. (2018). Neo-materialismo: ¿un retorno de la metafísica en la nueva filosofía de la naturaleza? En M. Palacio (Ed.)- *Neo-materialismo. La vida humana, la materia viviente y el Cosmos* (pp. 9-23). Buenos Aires: Prometeo.