



EscriVid ²⁰/₂₀

Reflexiones y escrituras en
torno a pandemia(s) y
aislamiento(s).

EscriVid 2020. Reflexiones y escrituras en torno a pandemia(s) y asilamiento(s) / Paula Vega ... [et al.]; compilado por Guadalupe Reinoso; Alicia Vaggione.- 1a ed.- Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1614-6

1. Pandemias. 2. Aislamiento Social. 3. Ciencias Sociales. I. Vega, Paula. II. Reinoso, Guadalupe, comp. III. Vaggione, Alicia, comp. CDD 303.48

Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC | Córdoba - Argentina

1° Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de tapa y portadas interiores: Manuel Coll

Diagramación y diseño de interiores: María Bella

Corrección de contenidos: Florencia Colombetti y Lucía Bima



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

EscriVid 2020

Reflexiones y escrituras en
torno a pandemia(s) y
aislamiento(s)

Compiladoras:

Guadalupe Reinoso

Alicia Vaggione

..
Área de
Publicaciones

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba




El tiempo que nos toca

*Libertad y miedo en la
vulnerabilidad del hogar*


emma song*
Constanza San Pedro**

Contra la peste que es mezcla, la disciplina hace valer su poder que es análisis. Ha habido en torno de la peste toda una ficción literaria de la fiesta: las leyes suspendidas, los interdictos levantados, el frenesí del tiempo que pasa, los cuerpos mezclándose sin respeto, los individuos que se desenmascaran, que abandonan su identidad estatutaria y la figura bajo la cual se los reconocía, dejando aparecer una verdad totalmente distinta.

* CIFFyH (FFyH-UNC). Asentamiento Fernseh.

 emmitasong@gmail.com

** Doctoranda en Filosofía (FFyH-IDH-CONICET).

 constanzasanpedro@gmail.com

Pero ha habido también un sueño político de la peste, que era exactamente lo inverso: no la fiesta colectiva, sino las particiones estrictas; no las leyes transgredidas, sino la penetración del reglamento hasta los más finos detalles de la existencia y por intermedio de una jerarquía completa que garantiza el funcionamiento capilar del poder; no las máscaras que se ponen y se quitan, sino la asignación a cada cual de su “verdadero” nombre, de su “verdadero” lugar, de su “verdadero” cuerpo y de la “verdadera” enfermedad.

(Foucault, 2002, p. 201)

Proponemos un ensayo de escritura. Un ensayo de un diálogo extemporáneo, que busca compartir reflexiones propias y ajenas, dar cuenta de la imposibilidad de dar respuestas únicas frente a los momentos de incertezas que estamos viviendo. Incertezas que parecen insistir en recordarnos que la política —o, si se quiere, lo político— se estremece, siempre frente a lo imprevisible y contingente, puesto contra ello que quiere gestionar. La pregunta no parece residir en si tenemos respuestas o no, sino quizás en que si las que teníamos —en la política, en la teoría crítica, en las ciencias sociales, incluso, en la biología— para manejar la contingencia son adecuadas para este contexto. Porque, incluso, dar respuestas —reflexiones, ideas o apuntes— se vuelve abrumador en este contexto, pero, sin embargo, hay una insistencia en construir sentido al presente, creemos, por dos motivos radicalmente opuestos. Por un lado, para insistir inexorablemente en las mismas respuestas o, por otro, para articular los lazos necesarios para que la vida de muchas no se vuelva tan insoportable, que termine con tales existencias. Decir algo parece ser una trampa y una urgencia. Urgencia atrapada en un presente continuo que nos permitirá hoy construir una imagen de aquello que (nos) sucede, siempre contingente y cuyo lugar de enunciación es el vernos afectadas por esta situación. Asumimos el desafío de hacerlo, con el compromiso de volver a estas reflexiones en aquello que llaman futuro y transformarlas, readecuarlas y reescribirlas, desde otro lugar distinto en el que nos encontramos hoy. Entonces, nos leemos, hoy, con la convicción de que mañana o dentro de algún tiempo, pensemos distinto. Si existe algo así como una distancia que objetiva, quizás, sea aquel otro lugar de llegada desde donde volver a pensarnos.

Escribir implica dejar ciertas marcas sobre un momento y un espacio dados. Las palabras que aquí compartimos aparecen como fragmentarias y siempre inacabadas. Escribimos para que esas marcas den cuenta de su propia fragilidad y, por lo tanto, de la nuestra. Las palabras permiten decir, pero también abrir las puertas a nuevas formas de escucharnos.

Estas palabras emergen hoy. En un tiempo y espacios únicos y solo imaginados —quizás— en la ciencia ficción, cuyo límite es cada vez más difuso. Si existe algo así como la realidad, está, cada vez más, atravesada por lo imprevisible y menos controlada por lo humano.

Pero, a la vez, es un tiempo que nos obliga a trascender un pensamiento binario y dicotómico, porque hoy convivimos, coexistimos, cohabitamos con pensamientos, reflexiones y afectos contradictorios.

Si, como Foucault (2008) imaginaba en *El orden del discurso*, la tarea de lo humano es la política como la gran conjuradora de lo contingente; entonces, nos interesa detenernos a pensar qué es lo que hace que este tiempo sea este y no cualquier otro en nuestras narrativas históricas. Un primer acercamiento es pensar las dinámicas de las redes sociales, tan despreciadas como importantes. La operación sobre ese sistema de comunicación es ponerlo en el orden de lo personal y lo irrelevante y, a la vez, el lugar donde poder instalar temas y maneras de pensarlos. Pareciera que (1) toda respuesta, si no es automática e inmediata, no permite otra lectura del contenido de las redes sociales como respuesta a algún asunto; (2) existe una exigencia de que tal respuesta sea la última y definitiva, un ejercicio retórico que plantea la imposibilidad de dudar de lo dicho; los hilos de twitter no son una discusión, sino una encadenación de lugares comunes contrapuestos, lo mismo sucede muchas veces con la ironía en los memes; (3) si no es posteado, no existe. Porque, para poder existir, debe ser, continuamente, *compartido* y *comentado* en un sinfín de relevancia comunicativa que se construye —y las derechas y conservadurismos lo aprendieron muy bien, si es que no fueron siempre sus retóricas las que lo inventaron— con base en una empatía de moral minorizante y victimizadora.

Las fantasías con que nos acercamos al ahora no solo hablan de las políticas de la ciencia y de la ciencia ficción, sino también de una retórica inmersa en miedos paranoicos y conspiraciones contradictorias. En ellas, todo el arco de las posiciones políticas habitan sin más, como

si fuera la fuente retórica común de los discursos políticos sobre lo político. La construcción del adversario, unido a la retórica de la teoría crítica que devela secretos de opresiones múltiples, produjo una dinámica discursiva de competencias de legitimación de palabras por quien sufre o está siendo víctima de una articulación política específica. En una pandemia, los discursos son tan volátiles como la vigilancia que se pone alrededor de ellos. *El valor de la palabra*, en una intervención mediática de un expresidente, revela cómo se articula el discurso en tal sentido, y no (como muchos quieren ver) la falta de moral porque no llevó a cabo las palabras que dijo en campaña en el ejercicio mismo de la presidencia. Si la forma es el contenido en la crítica literaria, podemos imaginar entonces que no es posible pensar las redes sociales en términos de verdades y mentiras, sino de articulaciones discursivas que se canalizan para obtener una respuesta masiva de quienes ya pertenecen a ese *orden del discurso*.

Sobre la vulnerabilidad de lo humano

Constanza San Pedro: El COVID-19 reunió algunas características que lograron —al menos— una pausa en el mundo en el que vivimos —o como lo conocemos—: su rápida propagación, su bajo índice de letalidad y la inexistencia de un tratamiento médico para combatirla. En diferentes puntos del mundo se adoptaron medidas que implicaron un parate en la organización social de la vida de las personas, a partir del colapso de los sistemas de salud de países del hemisferio norte y la imparable cantidad de infectad*s y de muert*s en esos territorios. La movilidad humana, hoy, es tal, que, más temprano que tarde, llegó a prácticamente todos los países del mundo.

Se empezó a decir que *tod*s estamos igualmente expuestos* al virus, que ese virus *no distingue* —como si estuviera dotado de algún tipo de volición— entre clases sociales, entre ric*s y pobr*s, reyes y polític*s. Tod*s somos susceptibles de morir frente a un virus, por más parecido a una gripe que sea, ante el colapso de un sistema de salud. Entonces, somos vulnerables. La humanidad es débil, no todo lo puede, no todo lo controla, rompiendo nuevamente el ideal de la modernidad. Somos vulnerables, necesitamos de otr*s, de redes de contención y cuidado,

y eso es, precisamente, una condición ontológica compartida por todo aquello que llamamos humanidad (Butler, 2010).

*Ahora bien, por otra parte, lo que sí está distribuido de manera diferencial es el acceso a condiciones materiales que hacen viable la vida de ciert*s sujet*s, lo que genera una desigual exposición al contagio —y, en última instancia, a la muerte—. ¿Es posible (o deseable) que se mitiguen esas desigualdades —que, por otra parte, son estructurales y de larga data—? ¿A través de qué mecanismos? Que gran parte de nuestra población no tenga acceso a agua potable no es una novedad. Es una desigualdad naturalizada, una forma de violencia normativa que no cuestionamos, que aceptamos. Aprendimos a convivir con ella. La deshumanización, que emerge como efecto de una inducción política a la precaridad, es la base para esta aceptación. Y la pandemia permitió visibilizar, denunciar, demostrar que hay much*s que creen que es posible vivir de otra manera.*

emma song: En parte, creo que es muy cierto, existe una distribución diferenciada de exposición al daño —a lo Butler— que es gestionada por los Estados, pero también decirlo no ha cambiado mucho, y no es por falta de teoría crítica. Una distribución diferenciada que agudiza la posibilidad, o no, de la vida de muchas personas revela que el problema es arrastrado desde hace más tiempo que el llamado neoliberalismo. Y, creo que eso es una cuestión a atender. Porque, si algún éxito tuvo el neoliberalismo, fue hacernos creer que la historia comenzó después de la segunda guerra mundial. Creo que, ahí, radica el éxito de las redes sociales y las tecnologías de la comunicación actuales, la posibilidad de la inmediatez global se convierte en una actualización constante de lo mismo. Que la pandemia haya corrido el velo de la agencia individual, tanto los aprietos como las posibilidades, deja al desnudo la crudeza de la gestión del Estado. Pero es solo eso, una crudeza. La agencia individual solo se sostiene o se arruina por la gestión del Estado. Pero, el Estado, como toda institución humana, tiene límites; sea para sostener la vida como para arruinarla.

CSP: ¿Qué queremos del Estado? ¿Hasta qué punto deseamos que sea sostenible la vida? ¿Cuál es el límite entre las muertes evitables y la inevitable finitud humana? ¿A qué costo exigimos un Estado cuyo

control sobre nuestras vidas y muertes permee cada una de nuestras acciones?

ES: Y hasta quiénes queremos que sobrevivan. La incómoda pregunta para el Estado se vuelve central para saber cuál es el límite de *mi* comunidad. ¿Quiénes somos nosotras bajo el Estado? Agregaría que no es una pregunta a esta altura si Estado sí o no, por la misma imposibilidad de querer otra cosa; sino cuál Estado, qué gobierno de los cuerpos queremos.

CSP: Las herramientas de lectura del ejercicio del poder gubernamental que propuso Foucault —a partir del desarrollo de la noción de biopolítica, donde la vida biológica de las poblaciones comienza a ser objeto de deliberación y gestión estatal— que permitieron leer nuestra actualidad, hoy, se encuentran saturadas en su uso y desbordadas en sus límites. La gestión de la vida es, en algún punto, inabarcable. La contingencia de lo humano, su vulnerabilidad, combate la pretendida omnipotencia. El Estado hace vivir y, a su modo, hace morir. La muerte es, quizás, lo único que tenemos en común tod*s l*s seres human*s.

Paradojas de la vulnerabilidad

CSP: Sabemos, entonces, que somos vulnerables, que dependemos de otr*s: otr*s cercan*s, otr*s con quienes elegimos compartir la vida y otr*s que, por ser parte de esta humanidad, quizás, tengan algo de responsabilidad sobre nuestro cuidado. Ahora bien, ese cuidado, que pareciera que requiere necesariamente una cercanía, da un viraje en esta experiencia, porque aquello que nos *cuida* o protege es precisamente el aislamiento social. Evitar el contacto, la cercanía con otr*s: aquel cobijo necesario para sostener nuestras vidas, hoy, es algo que nos pone en riesgo. No existen vacunas, medicamentos, nada externo al propio cuerpo (humano y social) que nos proteja, sino el distanciamiento de los cuerpos. Entonces es*s otr*s de l*s q dependemos, son ahora (re)presentad*s como un riesgo, como potenciales portador*s de una amenaza.

ES: Parece muy sencillo pensar en la interdependencia, no porque sea fácil, sino porque es del orden de lo inevitable. Sin embargo, no es con cualquiera con quien se quiere estar en interdependencia. Parece claro que no solo hay una distribución diferencial de exposición al daño, sino una intencionada manera de gestionarlo con algun*s y con otr*s no (Haraway, 2019, p. 201). Pensemos en las expresiones de la renovada visual de derecha que adquirió todas las estrategias de las izquierdas: marchas, consignas, autoubicación en las minorías oprimidas, retóricas revolucionarias; y, con ello, logró reformularse como algo distinto y nuevo para un orden ya dado, que, por cierto, siempre fue conservador política, social y epistemológicamente. Sin ningún tipo de pudor, moral o político, afirman y reclaman con quienes sí quieren ser parte, con los que piensan, actúan y sienten como ellos. Cuando Haraway nos anima a construir refugios interespecies, nos anima a que, en ese refugio, quizás, no solo entremos tod*s, quizás, muchas no quieran entrar y a muchos otros no los queremos ahí adentro. ¿Qué persiste aún de una moral cristiana de amar a tod*s por igual y su contraparte fundamental, la culpa, en los progresismos de la conversación democrática radical?

La interdependencia es tanto como venía siendo como seguirá siendo. Resaltar la interdependencia parece tener el límite con quienes construir una cohabitación. ¿Qué agencia posible existe en una interdependencia? Pero, también, está claro que la cohabitación es inevitable. Imaginar nuevas articulaciones del estar con otr* será crucial para una política de la cohabitación, que no se restrinja a la articulación del Estado moderno. Pero, ¿es posible ello? Solo cuando las unidades de contención de una vida están articuladas por el Estado. Una emergencia insiste contra nosotras, una emergencia anterior a la última pandemia y que persistirá después de que nos olvidemos de ella.

CSP: Es urgente y necesario pensar en esas formas de estar con otr*s, aquell*s que exigimos y aquell*s que no. Esto abre nuevas formas de entendernos como human*s antes inexploradas. Abre aquella pregunta por los cuidados que requerimos y, también, esas disputas de sentidos que damos. La agencia posible es a partir de una interdependencia que permita encontrarnos con otr*s, construir alianzas, recrear demandas. Necesitamos que la interdependencia no sea una amenaza.

ES: Me gusta la idea de recrear una demanda. Frente a un sujeto liberal, cualquier posibilidad de *asociación* se resuelve en una doble tensión de posibilidad de hacer más y mejores cosas y, a la vez, el peligro constante de los socios que amenazan con quedarse con lo común. Lo inevitable de lo inevitable, que es estar atad*s a l*s otr*s, parece resolverse, para el sujeto liberal, en una hostilidad constante autoconsagrada, donde la promesa de la felicidad social es siempre desventurada, solo es posible en una melancolía de un ideal que nunca llega. Ese sujeto liberal desventurado, como quería o soñaba Hegel, no puede hacer otra cosa que renegar de la posibilidad misma de su existencia gracias y a pesar de otr*s. Sobrevivir, para el sujeto liberal, siempre será sobrevivir solo si los demás lo permiten por una articulación política diferenciante que sostiene la fantasía melancólica de libertad: un cuerpo en una demanda política paranoica hacia l*s otr*s, tanto para afirmarse como para perderse. Una demanda, un reclamo, que se volverá un malestar constante, que definirá los límites de la supervivencia. Reimaginar la demanda parece central.

CSP: Pienso en esta tensión: la supervivencia solo se gestionaría a partir de la reclusión a un hogar propio. Pero, no es solo una cuestión individual. El aislamiento y el propio cuidado implica también cuidar a otr*s. Se trata de una responsabilidad colectiva. ¿El aislamiento puede ser colectivo? ¿O es individual? Creo que aparece, aquí, una ruptura en una dicotomía entre lo individual y lo colectivo o lo común: las fronteras del hogar de cada un* se erigen, hoy, como una protección individual y, a la vez, de lo común. Cuidarme a mí implica cuidar a otr*s y no cuidarme es ponerme en riesgo, no solo a mí, sino a tod*s aquell*s otr*s con l*s que habito esta tierra (quizás pensar en una escala más cercana) y tengo, también, una responsabilidad con ell*s. El cuidado individual de ese cuerpo marcado es necesario —y más que nunca— para cuidar a ese sujeto —que ya nos había explicado Foucault— es mucho más que la suma de individuos: la población.

ES: También, se me vuelve muy paradójico en nuestras sociedades — Argentina, Córdoba— que la fantasía de *quedarse en casa y disfrutar de una misma*, rápidamente, se vuelve un imperativo difícil de sostener. Rápidamente, las bondades de la soledad se desarticulan, frente

a un sujeto liberal hecho carne, la materialidad de la vida se vuelve paradójica. No hay vida posible sin l*s otr*s, pero se sigue insistiendo en la soledad de mi agencia.

CSP: Pero, hay algo aún, de lo individual, a lo que parece no podemos renunciar: la vaga y tan potente idea de libertad. ¿Qué de nuestras libertades (de circulación) estamos dispuestos a ceder por el cuidado de otr*s? ¿Cuánto de nuestra libertad se pone en riesgo para el cuidado de otr*s? ¿Qué hay en esa afirmación de libertad que sigue nucleando a las nuevas/viejas derechas e interpelando a quienes se ven más amenazad*s por la presunta falta de libertad que por el contagio de una enfermedad que, hasta hoy, no tiene cura? ¿A qué se opone la libertad, a la coacción? ¿Es posible pensar en otra clave que no implique la construcción de binomios destructivos?

ES: La libertad que muchos grupos políticos quieren reivindicar para poner en evidencia es compromiso con la melancolía que remarcaba más arriba. La libertad, supuestamente perdida, frente a un cambio organizacional del Estado, se activa como demanda paranoica de restauración de una libertad que nunca se tuvo realmente, pero que sirve para mantener la fantasía melancólica de la agencia liberal. Puede haber una oportunidad para volver a pensar eso que llamamos lo individual.

SCP: Hay algo así como un comercio de libertades, en abstracto, que pone en tensión el reconocimiento de la condición ontológica de precariedad e interdependencia.

Los lugares del hogar

Las Niñas y Niños del Compost insisten en que necesitamos escribir historias y vivir vidas para el florecimiento y la abundancia, sobre todo frente a una destrucción y un empobrecimiento devastadores...

(Haraway, 2019, p. 211)

ES: ¿Cuándo es un hogar? ¿Cuándo un refugio? Si la pregunta política fundamental es quién limpia la mierda, siguiendo a Haraway, parecie-

ra entonces que los cuidados pandémicos se resuelven en otro lugar muy diferente de la gestión estatal. La cual puede ser de ayuda o ir en contra y que no es menor en una articulación política de la vidas que se sostienen y a las que no tanto, no solo por la gestión actual, sino por la histórica gestión de las vidas. Parece que el marco que nos invitó Foucault a pensar como biopolítica es evidente en la pandemia actual, pero no estoy tan segura de si esa gestión puede ser articulada como políticas de cuidados de la vida. La relación riesgo/cuidado parece ser un péndulo mortal en el punto de la organización global de la vida humana —y no humana— que vivimos. Dicho de otra manera, la pandemia se gestiona en lo doméstico, en el hogar heteronormativo, que dispara las fantasías de cuidados por defectos para todo cuerpo.

CSP: El hogar como espacio de refugio, contención y cuidado se puso en tensión. Se abrió una crisis de los cuidados, cuando el confinamiento implicó que tod*s quienes habitan el hogar se tuvieran que quedar todas las horas del día allí. Cuando el trabajo —como eje ordenador de muchas vidas—, la educación, ciertas formas de ocio y esparcimiento y otras actividades que tienen lugar fuera del hogar acaban, el hogar es ese espacio al cual volver; quizás, incluso, en el que se pasen menos horas. El espacio de la (re)producción de la vida, de la alimentación, el descanso y el cuidado ha tenido múltiples transformaciones en los últimos años.

Por otra parte, en el último tiempo, se ha logrado visibilizar el tiempo —el trabajo— que implica la gestión y administración del hogar y que la distribución de dichas tareas está genéricamente distribuida, con una sobrecarga, sobre todo, para aquellas mujeres que deciden ser madres —o que asumen, en sus familias, el lugar del cuidado—. La permanencia exclusiva en el hogar ha implicado una nueva sobrecarga, ha permitido visibilizar la necesaria demanda de cuidados de tod*s y, en especial, de niñ*s y adult*s mayores, que dependen —más— de otr*s. Está claro que de esos cuidados no pueden solo hacerse cargo las familias. *Y se hace necesario el debate sobre la democratización de los cuidados, más allá, de la vida en pandemia.*

ES: La única pregunta válida, en última instancia, dice Haraway (1995), es: “¿Quién limpia?” (p. 286). Y es central poder articular toda la diná-

mica política, epistémica y ontológica alrededor de esta pregunta. En última instancia, quiénes limpian o producen las condiciones para *seguir* con la vida en el espacio doméstico, pues fue retirada la actividad de la instancia productiva. Indicar esta operación política le llevó mucho años al feminismo, siquiera como un problema que debía ser solucionado para mujeres que asumían la tarea sobrecogedora de limpiar un hogar, de cuidarlo. En un contexto de reclusión obligatoria al hogar, no solo se pone en juego, nuevamente, la distribución diferenciada de las tareas domésticas, sino también la expansión del terreno doméstico para la producción de bienes y servicios en las dinámicas capitalistas de principio del siglo XXI. Si el cuidado del hogar no es una tarea que deba contemplarse como un trabajo, pero llevar el trabajo al hogar en pandemia pone en evidencia que las tareas son muchas e infinitas, una vez que el espacio de cohabitación se achica, ¿quién limpia?

CSP: Alguien tiene que limpiar, el problema es cómo se politiza esa tarea, se la reconoce, se la visibiliza y se construyen mecanismos que permitan que su distribución —como carga de trabajo, de energía, de horas dedicadas a tal fin— no reproduzca las opresiones marcadas por las normas de género. Agregaría a la limpieza, el cuidado como aquella actividad que produce vida y bienestar, necesarios para la supervivencia. Esto pone en juego el lugar de que solo aquello que produce valor (monetario) se encuentra afuera del hogar.

Pero, hay otra dimensión necesaria que politizar en relación con la dimensión del hogar que se visibilizó en la pandemia. Muchas veces, frente a los peligros que representa el afuera, el hogar parece ser un espacio de refugio y contención. Frente a las amenazas de otr*s, ese lugar propio, que construimos, sería el espacio de resguardo. ¿A dónde se forja esa idea? Para muchas personas que sufren violencias por motivos de género, el hogar no es refugio, sino riesgo. ¿Qué pasa cuando el quedarse en casa implica un riesgo alto para la vida? ¿Quién cuida en estos casos?

Interesa, también, pensar al hogar no solo en su dimensión (re)productiva de la vida, sino como espacio de materialización de otras desigualdades —ya no solo de género—, sino de clase y, en definitiva, de cierto acceso a condiciones materiales que hacen viable la vida, en general, y en este contexto, en particular. ¿Qué pasa cuando ese espa-

cio se convierte en casi el único? ¿Cuando todas las actividades que adoptaban múltiples especialidades se circunscriben a solo una? ¿Qué pasa cuando el contacto e interacción corporal se reduce únicamente a l*s convivientes? Dejar de encontrarnos con otr*s, en presencia y corporalidad, tiene un fuerte impacto en lo político, en la posibilidad de construir agendas comunes.

ES: Pareciera que eso que llamamos la matriz heterosexual exige, delimita y produce un espacio único de contención, en torno a los cuidados mutuos. Ese espacio, llamado hogar, propio de una domesticidad de las organizaciones poblacionales de las grandes urbes de finales del capitalismo global, se ve intensificado a tal punto, que ese espacio hogar comienza a ser sinónimo de individuo. Ya sea por el fin del hogar, como el lugar seguro y libre de violencia, o por la intensificación de los barrios cerrados, con cerrados hogares para que nada del peligro exterior ingrese; ese doble proceso de domesticación de la violencia agudiza un hogar individual, como reducto final del cuidado propio. La liberalización de las personas inscribe el cuerpo como único espacio posible de lo propio, donde la piel es el límite *natural* de tal intensificación. La gestión en torno al COVID-19 viene a tensionar e intensificar justamente tales asunciones.

Narrativas temporales en tiempos de pandemia

ES: Cuando pensamos en el tiempo, generalmente, solemos asociarlo a una *percepción del tiempo* o, quizás, a una respuesta afectiva al paso del tiempo. Parece un dato indeseñable que el tiempo pasa, pero cómo respondemos a la afectación de ese paso es la disputa política que aún no resaltamos lo suficiente. ¿Qué tiempo deberíamos parar en la pausa de la cuarentena? Parece bastante imposible detener el tiempo, nuestra heurística temporal, ese tiempo lineal que no para y no termina nunca, pero que debe ser actualizado permanentemente. Esa actualización, podríamos nombrarla, hoy, como neoliberal, pero siempre capitalista.

CSP: El tiempo es algo que (nos) sucede y trasciende. Kant (2010) ya nos dijo que se trata de una condición subjetiva de la intuición humana, en la medida en que somos afectad*s por objetos. Fuera de l*s sujet*s, el tiempo no es nada. Es aquello que nos permite ordenar nuestra experiencia, secuenciarla, darle el orden de lo sucesivo. No deberíamos pensar en el tiempo entonces como tal, sino como aquella percepción subjetiva que sistematiza algo que hemos vivido. Lo inasible del tiempo adquiere sentido si atendemos a los modos en que afectó, transformó la temporalidad como la conocíamos. Una temporalidad, neoliberal y capitalista, del apuro, de la búsqueda incansable de la productividad, de la desvalorización del ocio. En esa temporalidad neoliberal, no se admite hacer nada. No se admite perder el tiempo —raro hablar de perder algo que nunca tuvimos—. El tiempo no es algo que se posee, sin embargo, es algo que se usa.

ES: El tiempo es raro, cuir, si se quiere. Nos fuerza a ponernos de lleno y sin posibilidad de establecer límites, cuándo termina si reclamamos continuamente por el *fin del tiempo* de una cuarentena, como algo que tuvimos, pero que se extiende en lo más ajeno. Perder algo que nunca tuvimos, quizás, por ello, se entiende, porque la posibilidad de salir de la cuarentena es contar el tiempo que se volverá a consumir ordenadamente.

CSP: El tiempo en cuarentena fue un tiempo que inició, haciendo que aquello que nos rodea se detenga. Los trabajos, la producción, todo aquello que sucedía por fuera del *oikos* se detuvo. Se perdió la noción de los días y las horas, de las formas en las que habitamos el sueño y la vigilia.

Pero, además, fue un tiempo de dos tipos de espera. (1) Esperar hasta que algo pase. Hasta la próxima directiva del Gobierno sobre cómo seguir sosteniendo nuestras vidas. ¿Habíamos esperado antes, alguna vez, que nos digan cómo continuar de manera tan explícita? (2) Una espera que permitió poner en juego las urgencias del presente: de repente, todo podía esperar. Al menos un tiempo. Se postergaron licencias, tratamientos, vencimiento de plazos de pagos, de impuestos. La gestión de la vida adquirió la forma de una constante procrastinación, no exenta de angustias y ansiedades.

Quizás, nunca antes, el tiempo se había vuelto tan desconocido. Sin embargo, y a pesar de ser una experiencia única, no hay una transformación de la gestión del tiempo, eso requiere una transformación del sistema en el que vivimos. Hasta que —quizás demasiado— rápidamente, nos acostumbramos y lo transformamos. Desarrollamos una adecuación de la temporalidad neoliberal al hogar. Estamos construyendo un nuevo tiempo que supone, de nuevo, la búsqueda de su maximización. El capitalismo neoliberal sigue intacto, y l*s human*s somos vehículo y motor en su (re)producción.

¿Es legítimo tener miedo?

CSP: ¿A dónde se sitúa el miedo? Las emociones son ese vínculo entre l*s sujet*s y los objetos, que atraviesa (trasciende) el momento presente, no son ni están en los objetos y l*s sujet*s. Ahmed (2015) dice que involucran (re)acciones de acercamiento o alejamiento, son móviles, relacionales. Si los sentimientos se pegan o resbalan en las superficies de los objetos que nos afectan, con los objetos con los que nos vinculamos, el miedo se ha adherido a la porosa pero invisible superficie del virus. ¿A qué le tememos?

ES: El miedo, dice Ahmed (2015), aparece entre las personas por la circulación (normativa) de las narrativas políticas en disputa. Allí, las respuestas afectivas a lo peligroso o desconocido fueron desarrolladas en nuestros imaginarios estéticos políticos. Parece obvio decir, a esta altura, que el éxito de la circulación de películas sobre epidemias o zombies se debe a que escenifican los planes políticos de nuestra respuesta a tales eventos. Respuestas afectivas que podríamos agrupar en dos: (1) las respuestas belicistas, (2) las respuestas biotecnológicas; y, quizá, podríamos agregar una tercera, que es una mezcla de las dos primeras. Pero, en todas ellas, el miedo es una gestión que solo el individuo puede llevar a cabo, solo existe una respuesta colectiva al medio como *pánico*, que desordena la posibilidad de la supervivencia. Y, si ahondamos mucho más, las formas políticas del miedo intensifican una radicalización del imaginario posible de la supervivencia de un sujeto liberal definitivo. Incluso, cuando se intenta reorganizar la sociedad civil, los pánicos postevento catastrófico aparecen cuando el

orden común, que resguarda la supervivencia, va en contra de la *libertad* individual. Incluso, ese bien común atenta contra la existencia de sujetos individuales. Esta fantasía del horror liberal, intensificada por la circulación de las estéticas del entretenimiento global, dejó en claro cómo las dinámicas narrativas políticas culturales del contexto de pandemia ya estaban delimitadas desde antes de la pandemia misma.

CSP: El miedo circuló, al menos en los primeros días, y fue la condición necesaria para el respeto casi total a la disposición del aislamiento social. Fue lo que hizo posible, lo que permitió morigerar el contagio. Se constituyó una cadena del miedo: miedo al contagio, miedo a un virus invisible, miedo a l*s otr*s. Se trata de una sensación de carácter preventivo: un miedo que es previo al contacto material o efectivo con el virus y el objeto del miedo pasan a ser l*s otr*s, posibles portador*s que se presentan bajo la idea de amenaza. Un miedo que quizás recoja no solo las situaciones del presente, sino aquellos relatos de otras pandemias que invadieron el mundo y tuvieron consecuencias terribles. Aquello a lo que, en última instancia, le tememos es al contagio y que eso derive en que la muerte se constituya como una posibilidad más cercana. La conciencia de finitud, la muerte como único destino compartido de la humanidad, debería ser algo que tod*s aprehendamos. Quizás, aquello a lo que no podemos esquivarle. ¿Podemos decidir dónde y cuándo morir? ¿Deseamos eso? Estas respuestas afectivas y políticas variaron a través del tiempo. Que se aleje o se perciba como lejano el contagio, desactiva el miedo, y el cuerpo social se relaja, lo cual implica también un menor acatamiento de la norma, una mayor circulación de personas y, así, del contagio. Mientras más parecido a un relato se volvía el coronavirus, menos temor infundía. Pero, la aparición cercana de un caso, cercana en términos espaciales o afectivos, lo activaba nuevamente. Sería interesante pensar como posible una analogía entre la circulación del miedo, de los afectos en general, la circulación de las personas y la circulación del virus. Una tríada que da cuenta de la imbricación entre la política, los afectos y los cuerpos.

¿Es legítimo tener miedo? La pregunta emergió deslegitimando este sentimiento como inmovilizador, como si el miedo fuera portador de la cobardía.

ES: Como si, de alguna manera, fuera necesario pensar quién o quiénes le temen a la cobardía.

CSP: Cuesta leer y atender a que las emociones circulan y cómo lo hacen. La razón como eje ordenador de las vidas fue otro de los elementos que se puso, al menos, en cuestión en este proceso. Como, quizás, en otras oportunidades, no ocurría, se habló de lo que sentimos, de lo que genera esta situación tan disruptiva de nuestras cotidianidades. Hablar de que los afectos no son solo algo individualizante es, también, relevar la textura del tiempo que nos toca.

... yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad...

(Foucault, 1992, p. 14)

Bibliografía consultada

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México.

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

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. Consomi.

Kant, I. (2010). *Crítica de la razón pura*. Gredos.