



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

Conversaciones desde el encierro:

aproximaciones críticas
al acontecimiento pandémico

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Pablo Vommaro

Adrián José Perea Acevedo

Hernán Javier Riveros Solórzano

(Editores)



BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES



Conversaciones desde el encierro: aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Pablo Vommaro

Adrián José Perea Acevedo

Hernán Javier Riveros Solórzano

Editores

Conversaciones desde el encierro:
aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico

© Claudia Luz Piedrahita Echandía, Pablo Vommaro, Adrián José Perea Acevedo,
Hernán Javier Riveros Solórzano (Editores)

© Universidad Distrital Francisco José de Caldas
Doctorado en Estudios Sociales

Libro ISBN: 978-958-20-1386-8

Primera Edición: 2021

Catalogación en la publicación – Biblioteca Nacional de Colombia

Conversaciones desde el encierro: aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico / editores, Claudia Luz Piedrahita Echandía ... [et al.]. 1a ed. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas: CLACSO: Editorial Magisterio, 2021.

p. 248 (Biblioteca Iberoamericana en Estudios Sociales)

Incluye referencias bibliográficas al final de cada artículo.

ISBN 978-958-20-1386-8

1. COVID-19 (Enfermedad)- Aspectos sociales I. Piedrahita Echandía, Claudia Luz, ed. II. Serie.

CDD: 614.46 ed. 23

CO-BoBN- a1071460



Universidad Distrital Francisco José de Caldas

Rector: Ricardo García Duarte

Vicerrector Académico: William Fernando Castrillón Cardona

Vicerrector Administrativo: Álvaro Espinel Ortega

Decana Facultad de Ciencias y Educación: Elda Yanneth Villarreal Gil

Directora Doctorado en Estudios Sociales: Claudia Luz Piedrahita Echandía



CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Fernanda Pampín - Directora Editorial

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores irmanes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Edición: Cooperativa Editorial Magisterio

Diseño y diagramación: Hernán Suárez y Hernán Mauricio Suárez Acosta

Comité Editorial

Claudia Luz Piedrahita Echandía: Universidad Distrital, Colombia

Luis Alberto Herrera Montero: Universidad de Cuenca, Ecuador

Oscar José Useche Aldana: Corporación Universitaria Minuto de Dios UNIMINUTO, Colombia

Adrián José Perea Acevedo: Universidad Distrital, Colombia

Adrián Serna Dimas: Universidad Distrital, Colombia

Mario Montoya Castillo: Universidad Distrital, Colombia

Andrés Castiblanco Roldán: Universidad Distrital, Colombia

Comité Científico

Karina Batthyány: CLACSO, Argentina

Pablo Vommaro: CLACSO, Argentina

Benjamín Mayer Foulkes: 17 Instituto de Estudios Críticos, México

Héctor Domínguez Ruvalcaba: Universidad de Texas, Estados Unidos

Ricardo García Duarte: Universidad Distrital, Colombia

Alfonso Torres: Universidad Pedagógica Nacional, Colombia

Sara Victoria Alvarado: CINDE- Universidad de Manizales, Colombia

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4304 9145/9505 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI)

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

Contenido

Introducción

Investigar el acontecimiento pandémico. Estudios Sociales Críticos
Claudia Luz Piedrahita Echandía 11

Prólogo

Cuerpos, potencias e indagaciones críticas en tiempos de pandemia
Pablo Vommaro 19

1. El acontecimiento pandémico: configuraciones espirituales
en el marco del posthumanismo crítico y el devenir monstruo
Claudia Luz Piedrahita Echandía 29

2. Del gobierno del cuerpo y el espíritu en época de coronavirus.
La subjetividad ética como variable estratégica
del control biopolítico actual
Adrián José Perea Acevedo 41

3. Reflexiones sobre el hecho religioso en tiempos de pandemia
Línea de investigación en el hecho social religioso y subjetividad
Universidad de La Salle 49

Acontecimiento pandémico y emergencias ciudadanas
Óscar Useche 61

Cuerpos angustiados en territorios inciertos
Rosa Martha Gutiérrez Rodríguez 71

Territorialidades para la vida en tiempos pandémicos: el papel de la acción colectiva Ariel Gómez-Gómez	81
Proponer diálogos interculturales en tiempos de pandemia: voces críticas de Abya Yala Adriana Anaconda Muñoz	91
La interculturalidad: un referente teórico-páxico para comprender la pandemia y salir de la decadencia civilizatoria Luis Herrera Montero	103
La educación en tiempos de pandemia, desafíos de actores y territorialidades Marcelo Fabián Vitarelli	113
¿Como sobrevivir educándonos en tiempos de emergencia sanitaria sin morir en el intento? Víctor Germán Sánchez Arias	125
11. La educación en la construcción de sociedades democráticas en tiempos de pandemia Norman José Solórzano Alfaro	135
12. Formaciones educativas híbridas y resiliencia didáctica en modo confinamiento: alternativas y proyecciones Rafael Lorenzo Martín	147
13. Comunicación, temple anímico y pandemia Mario Montoya Castillo	159
14. Más allá de la pandemia, la vida Humberto Alexis Rodríguez	171
15. Lenguajes del confinamiento en paisajes informativos Andrés Castiblanco Roldán	185
16. La conmemoración de la plaga. Testimonio, monumento, memorial, pandemia Adrián Serna Dimas	195

17. A manera de crónica Carlos Arturo Reina Rodríguez	207
18. Devenires monstruosos desde el cuerpo, el género y la diversidad Doris Lised García Ortiz	217
19. Pandemias y cuerpos marginados, la invisibilización de la discriminación de los sujetos no normados Jeison Herley Camacho Téllez	225
20. Biopragmática y devenires: cuerpos, textos y tecnologías en tiempos de pandemia Hernán Javier Riveros Solórzano	237



Introducción: Investigar el acontecimiento pandémico Estudios Sociales Críticos

Claudia Luz Piedrahita Echandía¹

Este texto referido a *Conversaciones en la pandemia*, que tiene un énfasis en Estudios Sociales Críticos, está dedicado a divulgar los lineamientos generales contenidos en los proyectos de investigación que conforman el macroproyecto latinoamericano *Memorias de una pandemia*, liderado por el doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, por el Grupo de Trabajo CLACSO en Territorialidades, espiritualidades y cuerpos y por la Secretaría general de CLACSO.

Actualmente hemos configurado para este propósito investigativo una red de seis países latinoamericanos: Colombia, Cuba, México, Ecuador, Argentina y Chile. En estos países hemos convocado dieciocho instituciones de educación superior y un equipo de ochenta investigadores. En Colombia, participan la U Distrital, UniMinuto, La Salle, Unaula, el Cinde y la U del Valle. En Argentina, la U de San Luis, la U Nacional Mar del Plata y la U de la Plata; en Ecuador, la U de Cuenca; en Chile, La U Católica de Temuco, la

11



1. Directora y docente-investigadora del doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá-Colombia. Co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO en Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. Directora del grupo de investigación Vivencias. Codirectora de la Red Iberoamericana en Estudios Sociales adscrita a la AUIP. Autora de diversos textos y artículos en el campo de los Estudios Sociales. Subjetividades, diferencias y corporalidades

U Católica de Maule y la Universidad de Humanismo Cristiano; en Cuba, la U de Holguín; y en México, las Universidades UAM/Fes, UAM/Iztapalapa y la UNAM. También contamos con el apoyo de organizaciones sociales latinoamericanas de indígenas y afros; y a través de la UniMinuto y la Fundación Procrear de Colombia hemos podido vincularnos con organizaciones de mujeres, jóvenes, inmigrantes, población LGTBQ+ y población de trabajadores y trabajadoras en actividades sexuales pagas.

Este macroproyecto, que avanza hacia la comprensión de los impactos y transformaciones desencadenadas a nivel mundial a partir del acontecimiento pandémico, se inicia en el segundo semestre de 2020 y actualmente –marzo 2021– se encuentra en sus fases preliminares. Por esta razón, consideramos importante establecer en esta introducción el objetivo inicial del macroproyecto en esta primera fase, los recorridos investigativos del 2020, y de manera fundamental, las proyecciones que tenemos para el 2021.

En cuanto al objetivo general de la fase inicial de esta investigación, estuvo orientado a la construcción de un reservorio digital de alcance latinoamericano que permitió realizar un seguimiento crítico al acontecimiento pandémico en sus múltiples manifestaciones y en los impactos que ha tenido en las existencias, la política, la salud, la educación, las comunicaciones y en general en el mundo social contemporáneo. A partir de este objetivo, se deduce que lo central de este proceso investigativo es presentar de una manera crítica en las siguientes fases, los alcances de este acontecimiento: las transformaciones en el orden social contemporáneo, los síntomas sociales, los problemas que se han desencadenado, la forma como estamos viviendo esta crisis y como la estamos resolviendo, no solo desde una mirada del Estado y los gobiernos, sino desde propuestas que vienen de la sociedad civil, de personas del común, de grupos marginales y de fuerzas minoritarias de resistencia.

Para alcanzar este objetivo inicial del 2020, se propusieron diversas fuentes para la recolección de la información, recurriendo a archivos testimoniales y archivos audiovisuales. En esta dirección, se levantaron testimonios de diversos actores sociales que dan cuenta de la multiplicidad de condiciones que se han desencadenado en esta pandemia y que están recogidos en audios y transcripciones. También se realizaron entrevistas a líderes y gestores de la comunidad, dirigentes del gobierno, poblaciones vulnerables, agentes educativos y de salud, líderes políticos, representantes de fuerzas de resistencia, mujeres, y poblaciones LGTBQ, entre otros. Igualmente, se realizó una recolección de piezas audiovisuales, memes, podcast, fotogra-



fías, humor gráfico que circula ampliamente por las redes y que muestran las mutaciones dadas en las existencias, en la vida cotidiana, en la política, en las relaciones de pareja y familia, en los roles de género, en la relación con el trabajo, con la espiritualidad, con las religiones, entre otras circunstancias. Articulada a esta recolección de piezas comunicativas, se abordaron piezas artísticas que muestran problemáticas y transformaciones relacionadas con el manejo de las emociones, la creación de territorios, la emergencia de otras corporalidades humanas y no humanas, imágenes de futuro, fugas en confinamiento e imágenes de ciudad.

Como vemos, es una investigación bastante amplia y de alto impacto social que se preocupa de manera fundamental por escuchar aquellas voces que en medio de la pandemia plantean resistencias, rupturas y desterritorializaciones que emergen como lo diferente, como las *nuevas posibilidades de vida*, articuladas a formas minoritarias de hacer política, a sensibilidades y estéticas otras, a una ética vitalista que recupera el zoé o la vida que trascurre en lo posthumano. Una vida que hace tránsitos más allá de lo antropocéntrico y más allá de una economía postindustrial que mercantiliza todas las formas de vida.

Ahora, es importante aclarar que, en esta primera fase, el énfasis estuvo más orientado a la recolección de datos empíricos, pero sin perder de vista nuestro objetivo central en el macroproyecto. Esta meta, que se irá abordando en las siguientes fases, se orienta a la búsqueda de sentido del acontecimiento pandémico, del devenir diferencial al que estamos asistiendo a partir del actual momento que vivimos a nivel global. Es importante encontrar el sentido que implica la irrupción de novedades que no tienen un fundamento organizador, ya que un evento intensivo, como es el acontecimiento pandémico, involucra una efectuación espacio-temporal o mutación en los órdenes establecidos.

Otra acción que abordamos en esta primera fase, fue la proyección de conocimiento relacionado con los alcances acontecimentales de la pandemia; para esto se utilizaron diferentes canales: programas radiales, circulación de podcast y transmisión de seminarios críticos a través de diversas plataformas, entre ellas Meet, Facebook, YouTube, entre otras, y siempre contando con amplia difusión de CLACSO. Estos espacios permitieron reflejar los primeros despliegues acontecimentales que empezamos a abordar desde diversas fuentes y que nos muestran, hasta este momento, los síntomas sociales, los problemas que se han desencadenado y, finalmente el inicio de un resquebrajamiento de saberes consolidado y referidos a situaciones particulares: la vida cotidiana, la estructuración de tiempos y es-



pacios, la educación a distancia o remota, el despertar de espiritualidades diversas, las propuestas gubernamentales y de seguridad, las resistencias de líderes comunitarios y políticos, entre otros.

Avanzando, desde esta primera fase de recolección de información y construcción de un reservorio latinoamericano, nos hacemos los siguientes interrogantes en referencia a la serie discursiva que estaremos abordando en esta segunda fase 2021 de la investigación: ¿cómo se constituye el acontecimiento y específicamente el acontecimiento pandémico? ¿El macroproyecto sobre acontecimiento se orienta únicamente a nombrar lo que no está simbolizado de la pandemia? ¿Es suficiente para los Estudios Sociales Críticos el abordaje del acontecimiento pandémico en una perspectiva lingüística que le otorga un significado a aquello que irrumpe como sintomático en la pandemia? ¿Es suficiente para comprender el acontecimiento, nombrar algo que permanece invisibilizado? ¿Es necesario, para abordar una investigación crítica sobre acontecimiento, recurrir a otras formas de pensar, de entender la diferencia, lo original y las implicaciones que para este proyecto tienen las actuales corrientes posthumanistas?

Respecto de estos interrogantes, es innegable que le estamos apuntando a entender la pandemia en clave acontecimental, o sea, queremos entender de manera integral la diferencia que se está desencadenando a nivel planetario. Así que el concepto de acontecimiento, debe ir siempre articulado al movimiento incesante y al permanente retorno de la diferencia, y este concepto que se juega entre lo ontológico, lo epistemológico y lo político, es el que tendría que atravesar todas las propuestas investigativas que están interconectadas en este macroproyecto, para desde allí configurar convergencias.

Así que lo primero es entender el acontecimiento como devenir, como algo que irrumpe desde el caos y que detiene la continuidad de la historia y el orden establecido, desplegando otras territorializaciones, otras subjetivaciones, otras maneras de existir. No se trata de entender el acontecimiento pandémico de una manera única y siempre en una perspectiva negativa, o sea, como un desastre que aniquila la humanidad. La idea es reconocer este acontecimiento en su naturaleza diferenciante, afirmativa y poliédrica, y desde allí enganchar convergencias de orden ontológico, político, epistemológico que se expresan precisamente en las propuestas teóricas de las investigaciones que iniciamos en el 2021 y en las estrategias que estaremos proponiendo, o sea, las maneras autocomprendidas de enfrentar el acontecimiento pandémico.

La convergencia, entonces, siempre va a implicar, en clave de pensamiento crítico, una apertura a lo multidimensional y a la multiplicidad, que no



son lo mismo; o sea, por una parte, y en referencia a la multidimensionalidad, se trata de abordar la pandemia desde múltiples posibilidades, tal como lo estamos haciendo actualmente: Cada centro CLACSO del GT en Territorialidades, espiritualidades y cuerpos tiene una mirada filosófica, epistemológica y política sobre este fenómeno y desde allí, en palabras de Rosi Braidotti (2020), se proponen formas experimentales de discusión, movilización, y, a veces, incluso de resistencia. En este orden de ideas, en la implementación de este macroproyecto, no estamos proponiendo un único enfoque, un único paradigma que desdibuja lo existente. Proponemos comprender desde el acumulado del grupo de trabajo y desde el potencial de los pensamientos críticos actuales, entre ellos, los deconstruccionistas, postcoloniales, decoloniales, feministas, queer, materialistas vitalistas, postestructurales, la complejidad poliédrica y la heterogeneidad del acontecimiento.

Sin embargo, debe quedar claro que para que estas visiones críticas encuentren una convergencia con el acontecimiento pandémico, deben presentar formas de experimentación y ficción relacionadas con lo político, lo micropolítico, los devenires minoritarios, las desterritorializaciones, las desobjetivaciones, las fugas y concepciones éticas sostenibles que se articulan a una idea de justicia referida al sostenimiento del zoe, o sea, de todas las formas de vida: la humana, la no humana, la de todas las especies, todas las geograffas y el cosmos en general (Braidotti, 2020). Finalmente, lo que lo que permite realizar una investigación convergente sobre el acontecimiento pandémico, es indagar en una perspectiva crítica/experimental/ficcional, sobre las transformaciones que se están dando a nivel planetario, teniendo como telón de fondo los enfoques críticos contemporáneos y su referencia a la diferencia, la multiplicidad y el mismo acontecimiento.

Sin embargo, la convergencia no puede quedarse en la multidimensionalidad únicamente. Este concepto, central en esta investigación, aunque toma la multidimensionalidad o la multiplicidad cuantitativa, debe ir más allá de la suma de las partes, o sea, de una amalgama de propuestas que surgen desde los diferentes centros que conforman este grupo de trabajo CLACSO. Para producir efectos creadores en el nivel de lo teórico, lo social, lo existencial y lo político, lo que prima en la multiplicidad no es la semejanza y la contigüidad, sino la posibilidad de encadenar los elementos y las fuerzas, que están surgiendo en este acontecimiento pandémico y que se hacen visibles en las propuestas de cada una de las investigaciones del macroproyecto, en tanto que constituyen bloques de devenir que dan cuenta de lo original, de la diferencia que está surgiendo en la pandemia.



El sentido del acontecimiento es entender otra realidad, y en este caso, la que se desencadenó en la pandemia y que solo es aprehensible fuera de los límites tradicionales del pensar. Este es un pensar que transita entre el acontecimiento y la diferencia, y que ha sido impulsado, entre otros, por pensadores como Heidegger y Derrida, pero centralmente por Deleuze, autor que siempre se preocupó por entender aquello que es distinto, que rompe las regularidades espacio-temporales, y que pone en suspenso la historia.

Deleuze (1989) presenta el acontecimiento como un devenir no histórico, como una singularidad sin modelos, sin esencialismos. Lo propio del acontecimiento, es lo que emerge como diferente, pero un *diferente*, entendido como diferencia diferenciante, extraña, original, que es en últimas lo que nos lleva al acontecimiento.

Por esto el acontecimiento siempre es movimiento inaprehensible a la representación, lo significado y lo organizado, o sea, precisamente, a los límites discursivos. Deleuze (1989) ha sido muy claro en no confundir la percepción que tenemos sobre la efectuación espacio-temporal, o sea, una realidad que refleja una diferencia que es nombrada desde el lenguaje, al momento puro de la efectuación, esto es, al acontecimiento que es precisamente el que produce sentidos. Entonces, en esta perspectiva de la diferencia, el sentido no lo da el lenguaje; este lo produce el acontecimiento y siempre será de carácter prelingüístico.

Una cosa es nombrar algo que está rompiendo las continuidades y utilizar para esto significados circulante, y otra distinta es pensar críticamente que implica crear conceptos, *armar bloques de devenir*, donde siempre se recurre a las transposiciones, o sea, a las conexiones extrañas, múltiples, intensivas. Solo desde este lugar de pensamiento, como ficción y creación, es que podremos entender y abordar el acontecimiento pandémico.

El acontecimiento siempre va a estar más allá de la realidad estratificada y organizada, y también más allá de lo significado y representado. Así que la finalidad de este macroproyecto que abordamos en este primer texto, está encauzada a dar cuenta de lo emergente que se distribuye como realidad, y además, poder ver las líneas que van trazando otros sentidos, sin convertirlas en puntos de llegada absolutos; siempre existirá una realidad abierta a un permanente devenir y cerrada a las verdades universales que capturan el movimiento.

Siempre existirá una diferencia que se produce, y esto es, precisamente, lo que está ocurriendo en el acontecimiento pandémico: está dándose una transformación en la producción de sentido, ya que mucho de lo que transcurre en esta época de pandemia se inscribe más allá de lo significado en el



lenguaje, en la realidad organizada y en la continuidad y el flujo del tiempo histórico. Lo que se produce entonces es otro plano, una meseta, un entre tiempo (Deleuze & Guattari, 1994).

El retorno es el tiempo del devenir; lo que siempre regresa, no como repetición de lo mismo, sino de la diferencia. Y esta es la importancia de entender el acontecimiento pandémico como un entretiem po: la continuidad no existe, siempre hay algo que surge como contingencia que retorna y que rompe esa cadena de continuidades y semejanzas y se afirma un tiempo que es devenir eterno. La diferencia siempre vuelve, en un eterno retorno, configurando relaciones y conexiones que son originales y múltiples.

Estamos asistiendo en este acontecimiento, al retorno de la diferencia, donde todo lo que estaba definido de antemano pierde su sentido y adquiere otro. Ahora, la diferencia/diferenciante, es siempre otra; no es copia de un original, aunque puede ser un simulacro que ficcionaliza (Deleuze, 2009). Si no fuera así, se sedimenta como una identidad, una verdad. Lo propio de la diferencia es siempre volver como otra cosa. Y esto que vuelve, y el sentido que produce, es lo que es necesario canalizar mediante estos ejercicios investigativos críticos y convergentes.

Finalmente, es importante terminar esta introducción a los diferentes temas tratados en este texto, con algunas reflexiones de Rossi Braidotti, en su libro *El conocimiento posthumano* (2020). Esta autora nos presenta lo posthumano crítico como un fenómeno en curso que evidencia aquello en lo que nos estamos transformando. Ahora, es evidente, aunque ella no trata este tema específico en su libro, que el acontecimiento pandémico no va a estar distante de esta mutación, ya que esta forma de pensar y existir entre la diferencia y el acontecimiento que convoca afectos, devenires minoritarios, éticas sostenibles y afirmativas, nos permitirá incursionar más allá de lo superficial y de los lugares comunes referidos a una pandemia. Se trata de poder asistir en palabras de Braidotti (2020) a los retos del posthumanismo, o sea, las aceleraciones sistémicas del capitalismo avanzado que están reafirmando las desigualdades sociales planetarias, las existencias y sus condiciones psíquicas particulares, la necropolítica y la negación de la vida en todas sus expresiones.

Descubrimos a partir de esta autora, que al enfrentar la pandemia como evento desesperanzador y no como acontecimiento, llegamos irremediablemente a la muerte física o psicológica, al miedo, a la nostalgia por un pasado que no va a regresar de manera idéntica. Braidotti (2020), nos impulsa con sus nuevos planteamientos, a abandonar el cansancio físico y teórico que nos produce lo que hasta este momento hemos denominado



como lo humano y lo antropocéntrico y dejarnos llevar en el acontecimiento que es siempre devenir imperceptible, o más bien, transducción que implica el ascenso de una nueva composición que nos convierte en otro, en el anomal, en el monstruo que nos constituye y que se sitúa en el límite de lo representado hasta ahora como lo humano.

Referencias

Braidotti, R. (2020). *El conocimiento posthumano*. Gedisa.

Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Paidós.

(2009) *Diferencia y repetición*. Amorrortu.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.





Prólogo

Cuerpos, potencias e indagaciones críticas en tiempos de pandemia

Pablo Vommaro¹

Redactar el prólogo de un libro constituye siempre un desafío y una invitación. Compartir algunas líneas que, fieles al cometido que se proponen, abran al pensamiento colectivo, interpelen, conviden, provoquen, estimulen.

En este caso el desafío se redobla, ya que se trata de un libro que recoge muchas de las presentaciones y las investigaciones compartidas en el proyecto *Memorias de una pandemia*, que se desplegó durante 2020 y del que participé. Este proyecto fue impulsado desde el Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Bogotá, Colombia) y el Grupo de Trabajo CLACSO Territorialidades, espiritualidades y cuerpos, en alianza con otras instituciones y con el apoyo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Agradezco a los editores de este trabajo el hacer posible que esté presente en estas páginas y a las autoras y autores de los capítulos por compartir sus reflexiones.

Antes de avanzar en algunas consideraciones acerca del contenido del libro, quisiera destacar características que hacen de esta una obra potente

19



1. Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Profesor e investigador de la UBA y el CONICET, Argentina. Director de Investigación de CLACSO

que se construye desde el pensamiento crítico, dialógico, en los bordes, desde los márgenes y fronteras, tensionando comprensiones y explorando otras maneras de interpretar las realidades que vivimos. En primer lugar, se trata de un trabajo que propone pensar desde la universidad pública como una muestra de compromiso e incidencia, una apuesta a un espacio de conocimiento que se propone crear comunidad, reconocer los ámbitos colectivos de investigación y de intervención, trabajando con y desde los sujetos más que sobre o para ellos.

En segundo término, muestra que es posible hacer ciencia rigurosa, de calidad, que a la vez comprenda e interprete el mundo para transformarlo. Una ciencia vital, dinámica y desafiante, construida desde y expuesta a la dinámica acontecimental de la irrupción no prevista.

En tercer lugar, el proyecto que sustenta este libro y la propia obra son una expresión de la ciencia pública y la ciencia abierta. Ciencia comprometida con lo público, con su ampliación y defensa. Un conocimiento que se propone abierto, democrático, colaborativo. Que reconoce saberes y se enuncia desde el diálogo y la participación. Que busca construir lo común desde la diversidad y la diferencia.

Todo esto se condensa en estas conversaciones desde el encierro, estas aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico. Un encierro que abre posibilidades de un pensar otro, de aproximarnos de modos distintos a la experiencia pandémica en la que vivimos. Una crítica que es un ejercicio de pensamiento vivo y producción interpretativa.

Esta obra, además, se publica en tiempos difíciles y convulsionados, tiempos de pandemia. Continuar produciendo en esta coyuntura y empujar una publicación de estas características es un esfuerzo que merece la pena ser destacado. Seguir apostando al pensamiento crítico, a la producción colectiva y a pensar un acontecimiento que todavía vivimos es digno de felicitación y celebración. Además, este libro habla sobre la pandemia desde adentro, desde sus entrañas, buscando dilucidar sus dinámicas más profundas e intentando ser fieles a las posibilidades y potencias que se despliegan con el acontecimiento pandémico.

20



En efecto, la pandemia que aún vivimos profundiza, amplifica, acelera y visibiliza procesos y dinámicas sociales que la preexisten. Sobre muchas de estas dinámicas conversa este libro, un ejercicio polifónico de pensamiento crítico colectivo que recorre experiencias y comprensiones situadas en diversos países latinoamericanos y caribeños como Colombia, México, Ecuador, Argentina, Cuba, Costa Rica, Brasil y Perú.

El capítulo que abre esta obra corresponde a Claudia Luz Piedrahita Echandía, una de las editoras e impulsoras de esta iniciativa editorial, además. Presenta una reflexión sobre maneras de existir y formas de vida que están surgiendo en la pandemia, profundizando en el concepto devenir monstruo –retomado desde líneas posestructuralistas– para, desde allí, avanzar hacia una concepción de espiritualidad que da lugar a mutaciones subjetivas conectadas con el acontecimiento pandémico. Este sugerente y provocador análisis se articula a la serie discursiva devenir/espiritualidad/acontecimiento y dialoga con nociones como diferencia, multiplicidad, extrañamiento de lo subjetivo, detención del desarrollo personal y desdibujamiento del yo. La autora remarca los rasgos de experimentación espiritual y posthumana que enlaza elementos políticos y existenciales para comprender la manera como algunas existencias están transformándose en la actual pandemia, configurando un devenir monstruo que despliega y revela posicionamientos posthumanos afirmativos, irreductibles e intraducibles en un plano de organización.

El segundo capítulo está elaborado por Adrián José Perea Acevedo, otro de los editores de esta obra, y propone un abordaje del gobierno del cuerpo y el espíritu en épocas de coronavirus desde el control biopolítico. Destaca entre los múltiples dispositivos desplegados para controlar a las diferentes poblaciones en esta época de pandemia, que la casa se convirtió en el espacio que condensa todos los espacios sociales a la vez: fábrica, hospital, cárcel, escuela. Es decir, un ámbito doméstico que expresa encierro pero que, a la vez, contiene diversas aperturas sociales. El autor esboza algunos de los rasgos de lo que denomina un “gobierno espiritual de la pandemia”, enunciado también como “gobierno del cuidado”, que adquiere una forma emergente con la aparición de las nociones recurrentes de cuidado y autocuidado. Y, como estudiar al poder es analizar sus relaciones en términos de “antagonismo de estrategias”, considera la emergencia de alternativas subjetivas configuradas en la pandemia como resistencia al control de este “gobierno del cuidado”. El texto culmina con una invitación a producir una “política de nosotros mismos” sostenida por una “ecología del cuidado” que, aprovechándose el anclaje estratégico del “gobierno del cuidado” en la subjetividad ética, la convierta en campo de posibilidad de la vida y su potencia afirmativa y creadora.

El tercer artículo es de autoría colectiva, redactado por integrantes de la línea de investigación en el Hecho Social Religioso y Subjetividad de la Universidad de La Salle. Sus cuatro autores abordan la importancia del hecho religioso en la crisis sanitaria abierta por la pandemia enfocando en sus expresiones social, política y económica. Así mismo, muestran la dinámica



de las comunidades religiosas y sus líderes en esta coyuntura y brindan una reflexión crítica acerca de las transmutaciones de los valores en sus dimensiones políticas y éticas. Entre los cambios producidos en el marco de las políticas de confinamiento y distanciamiento adoptadas ante la pandemia, se destaca que las diferentes comunidades religiosas fueron adaptando sus espacios de encuentro a partir del uso de tecnologías digitales de manera más o menos imprevista e improvisada. Así mismo, el propósito de los encuentros espirituales se transformó generando aperturas a otras experiencias humanas atravesadas por los afectos y los deseos. Esto reconfigura las relaciones entre lo público y lo privado, tema recurrente a lo largo de este libro.

Óscar Useche es el autor del cuarto trabajo, que se enfoca en las emergencias ciudadanas como expresiones de una paz vitalista, de ciudadanías de vida. En una realidad contradictoria en la que la aniquilación del diferente sigue siendo una moneda macabramente corriente como la que vive Colombia, el autor destaca el surgimiento de una movilización social de nuevo tipo que persiste en caminos de paz esbozando algunos procesos de reconstitución de ciudadanías en resistencia que, desde la potencia de la vida, ensayan su capacidad para buscar alternativas creativas que bloqueen las estrategias de las fuerzas asociadas con la muerte. A partir de esto, realiza una invitación a luchar por hacer posible una escala de movilización y reapropiación de la condición de ciudadanos y ciudadanas, asentados en la diferencia, que rebasen el límite impuesto por el miedo y la amenaza de la muerte pandémica y avancen hacia la dignificación de los territorios y la radicalidad vital de la igualdad.

En el quinto capítulo nos encontramos con un trabajo de Rosa Martha Gutiérrez Rodríguez que se centra en los procesos socioemocionales en tiempos de pandemia, proponiendo no limitarse al paradigma clínico de la psiquiatría y reconocer la condición socioemocional como un rasgo que se hace indispensable para el desarrollo de procesos de socialización, afectividad y apego. Angustia, vértigo e incertidumbre (o confrontación con lo incierto) frente al torbellino del encierro pandémico son analizados como estados socioemocionales de alteración permanente. Ante esto, la autora propone recuperar la posibilidad de relacionarnos con los otros afectivamente y con la confianza suficiente, fortalecer los lazos afectivos para y hacia nosotros mismos, socializar hacia y con los otros, crear y desarrollar otros espacios de socialización, enfrentar desafíos, posibilidades y alcances muchas veces insospechados. En definitiva, aprender a vivir al amparo de las colectividades como una manera de reconocer y partir desde los procesos socioemocionales durante y luego de la pandemia.



El libro continúa con un trabajo de Ariel Gómez-Gómez que indaga en el territorio como herramienta para interpretar la realidad en la que diferentes comunidades marginadas, empobrecidas y subalternizadas experimentan la situación de pandemia actual. Entendiendo al territorio desde sus dimensiones sintiente y viviente (territorios de vida) y geo-eco-antrópica y multidimensional, el autor avanza hacia la comprensión de los procesos de apropiación material y simbólica que hacen posible la vida en común, enfocando en el lugar de las acciones colectivas en la configuración de territorialidades para la vida en tiempos pandémicos. De esta manera, la territorialización de la vida se sitúa en un combate contra la muerte, la desigualdad, la enfermedad y da lugar a la emergencia de los procesos comunitarios, resistentes y persistentes que constituyen estrategias territorializadas para enfrentar las subordinaciones de ayer, de hoy y de mañana.

En séptimo lugar, se ubica el trabajo de Adriana Anacona Muñoz, centrado en los diálogos interculturales en tiempos de pandemia desde las voces críticas de Abya Yala. La autora señala una situación ambivalente en la que los pueblos Indígenas y Afrodescendientes de América Latina y el Caribe (Abya Yala) han intentado durante varias décadas hacer visibles y posicionar sus enfoques de desarrollo colectivo de Buen-Vivir o Vivir-Bien y han cuestionado fuertemente el modelo económico capitalista en su variante extractivista, logrando fortalecer sus propuestas y legitimarlas socialmente. Sin embargo, sostiene que en 2020 estos procesos se debilitaron y que, en su lugar, se han posicionado propuestas económicas regresan a recetas anteriores con el argumento de la urgencia de reactivar la economía en crisis. Así se han validado los discursos y las acciones que facilitan la destrucción de las comunidades y sus territorios, aumentando las brechas de desigualdades e intensificando el etnocidio colonial que perdura por siglos. Por otra parte, en el envés de trama, los pueblos originarios, indígenas, afrodescendientes y campesinos persisten en sus organizaciones comunitarias y en las búsquedas de alternativas para insistir en la garantía de la vida, los territorios, la salud y sus prácticas culturales, defendidos en términos de derechos colectivos y derechos tradicionales. A partir de esta encrucijada, se propone implementar medidas que permitan salir de la crisis generada por la pandemia respetando las tradiciones, costumbres y saberes de los pueblos resistentes de Abya Yala.

En diálogo con este texto, el octavo capítulo a cargo de Luis Herrera Montero sostiene a la interculturalidad como un referente para comprender la pandemia y salir de la decadencia civilizatoria. La interculturalidad como teoría y como práctica (como praxis) es entendida a partir de procesos de convivencia y coexistencia basados en el respeto mutuo entre diferentes



y la dignidad, que expresan el potente valor con conlleva el compartir. En tanto proceso que puede contrarrestar el avance del capitalismo predatorio, lo intercultural se sostiene desde el despliegue del bien común y las vidas en comunidad como una manera de instituir el buen vivir que desborda los límites del ser humano y su antropocentrismo.

Como novena parte de este libro encontramos el trabajo de Marcelo Fabián Vitarelli, quien reflexiona situadamente sobre saberes y prácticas educativas que acontecen en los actuales territorios de la pandemia, generando conocimiento de las subjetividades y fomentando un pensamiento crítico producido desde el Sur global que puede permitir asumir los desafíos de la educación en tiempos pandémicos. Enfocado en los procesos educativos y su transformación en la coyuntura de la pandemia, este capítulo muestra cómo praxis crítica emancipatoria se potencia y se sostiene en las resistencias y en la indignación. Así, se sitúa en los límites y en las fronteras para apostar a la producción de pedagogías críticas latinoamericanas desde la micropolítica, el trabajo en red y las prácticas instituyentes. Educar para la emancipación social, entonces, es entendido desde la práctica cotidiana de una educación militante comprometida con el cambio social.

¿Cómo sobrevivir educándonos en tiempos de emergencia sanitaria sin morir en el intento? es la sugestiva pregunta que encabeza el texto de Víctor Germán Sánchez Arias. Aquí se abordan los problemas, limitaciones y conflictos que puso en evidencia la virtualización de la educación adoptada con la pandemia. Y se destacan los modos en que esto amplificó la importancia de los espacios de formación informales, descentrados de las instituciones educativas reconocidas. En tiempos de pandemia se aprende en la casa, en el campo, en el barrio: la educación no solamente es para la vida sino también en la vida. Paradójicamente esta deslocalización virtualizada produjo al mismo tiempo aislamiento físico y acercamiento virtual, desafiando certezas y seguridades. Explorar estas tensiones y contradicciones desde la voz y las prácticas de los sujetos es la propuesta de este autor para pensar una educación distinta hacia la emergencia de un mundo mejor en la actualidad y en los tiempos por venir.

24



El enfoque del acontecimiento pandémico desde la educación continúa con el capítulo de Norman José Solórzano Alfaro, que constituye el onceavo trabajo de esta obra. El autor se propone contribuir desde la perspectiva filosófica-política a la reflexión acerca de la educación en las sociedades latinoamericanas en tiempos de pandemia y propone avanzar hacia una práctica educativa holística para la *cuidanía* y la ciudadanía democrática, como alternativas por construir. Luego de una crítica al neoliberalismo

y su hegemonía y de realizar una interesante distinción entre educación y escuela (abonando al descentramiento de la educación de la forma escuela), se propone educación que forme para la libertad, la expresión, la cooperación y el diálogo. Así, escuchar se coloca en el centro del proceso educativo, concibiendo a la educación como un diálogo. Como declara su autor, este capítulo propone provocaciones para seguir conversando ante y a partir del acontecimiento pandémico.

El capítulo número doce está a cargo de Rafael Lorenzo Martín y prosigue con las reflexiones educativas desde un énfasis didáctico. Aquí se sostiene que la virtualización educativa producida a partir de la pandemia demostró la limitada capacidad para diversificar el proceso formativo desde un redimensionamiento de la interacción educativa, los medios digitales y los componentes de la didáctica. Se consolidó así, una resistencia al cambio que puso en evidencia que la educación como proceso general no estaba preparada del todo para las condiciones impuestas en los nuevos tiempos. El trabajo propone asumir la educación en una emergente forma híbrida que configura desafíos para docentes y estudiantes en una situación en la que no hay una metodología única y en la que la exploración y la colaboración serán las lógicas que permitan gestar las alternativas que la época requiere.

Mario Montoya Castillo es quien produjo el décimotercer trabajo de este libro polifónico y nos invita a reflexionar acerca de los sentidos de la vida y la existencia luego de la pandemia. Ante este interrogante, el autor señala que la comunicación y los medios devienen en laboratorio social que permite pensar y encarar el presente y tender líneas de fuga para habitar el mañana. Como en otras esferas de la vida social, la pandemia ha visibilizado las dinámicas mediáticas de manipulación, ocultamiento, falsedad y tergiversación. Es decir, la infodemia. La pandemia también redefinió la esfera de las emociones, los afectos y los estados de ánimo, que aquí son abordados desde sus dimensiones subjetivas y políticas para comprender, por ejemplo, la indignación como emoción política (¿Spinoza la ubicaría entre las pasiones tristes?) y las maneras de gestionarla en los tiempos futuros.

El décimocuarto capítulo fue producido por Humberto Alexis Rodríguez, quien, partiendo de obras literarias, se pregunta ¿qué significa estar juntos hoy, en tiempos de pandemia? La respuesta no es acabada, sino que más bien ofrece pistas y aperturas. En la pandemia, la vida cotidiana se convirtió en un arte, en una forma especial de habitar el tiempo y el espacio, una manera de persistencia que establece nuevas reglas de convivencia y



cohabitación. La emergencia y lo imprevisto han dado lugar nuevas formas de ser y de comunicarse con altas dosis de creatividad y donde el lenguaje artístico prevalece. A partir de un recorrido por diferentes lenguajes artísticos y estéticos, el autor revisa diversas representaciones de la peste en la historia y concluye que a pesar de la pandemia y la muerte que asuelan, las luchas y las resistencias, las convivencias y las maneras de estar juntos persisten y emergen en medio de la oscuridad.

Llegamos al quinceavo trabajo de este libro, escrito por Andrés Castiblanco Roldán. Aquí se abordan los lenguajes del confinamiento, lenguajes culturales y recontextuales que el autor denomina pandémicos. Éstos se configuran como la institucionalización de sistemas simbólicos hegemónicos preexistentes, ubicados en los miedos más atávicos de las sociedades, dando contenido a las incertidumbres colectivas que se fueron ensalzando con los colores y las motivaciones que los medios de comunicación masiva terminarían consagrando como sistemas simbólicos pandémicos. En una dinámica de sedimentaciones y emergencias, el autor considera que la pandemia desarrolla una serie de códigos que se van naturalizando en las situaciones cotidianas y que se van transformando en un lenguaje que codifica, ritualiza y, por lo tanto, propone un nuevo tipo de ficción: la de las técnicas de confinamiento. Alimentado desde paisajes informativos que se entretajan en capas superpuestas, se sostiene que el pandémico es apenas uno de los diferentes lenguajes del confinamiento que han acompañado los paisajes de la existencia aun antes del acontecimiento pandémico.

El décimosexto capítulo que compone esta obra es autoría de Adrián Serna Dimas. Partiendo de los desafíos que supone el registro de una pandemia y las implicaciones que puede tener para la memoria (social) y la conciencia (histórica) y sustentado en una perspectiva histórica, el autor avanza en una reflexión sobre la manera como la propagación del virus ha afectado determinadas prácticas sociales incidiendo en algunas de las certezas sobre el espacio y el tiempo y, con ello, en los modos del recuerdo y el olvido. Desde la conmemoración de la plaga y las memorias de una pandemia se recorren las reconfiguraciones de las temporalidades y las espacialidades sociales que invitan a explorar otros registros y subgéneros (como el diario espiritual, personal o privado) para conocerlas y comprenderlas. Esto supone adentrarse a una sociabilidad descarnada donde son encapsuladas las rutinas de la pandemia que impone desafíos éticos y metodológicos importantes por su carácter íntimo o privado; lo que se contrasta con los dispositivos de los monumentos y memoriales, que son públicos por excelencia.



El capítulo número diecisiete fue escrito por Carlos Arturo Reina Rodríguez, que nos ofrece una crónica en tanto ejercicio de diálogo sobre la pandemia en perspectiva histórica. ¿Qué se recuerda y qué se olvida? ¿Cómo se construye la memoria de una pandemia? ¿Qué lugar tiene el rumor en estos procesos? Estas preguntas atraviesan este trabajo que se propone adentrarse en las alteraciones que el acontecimiento pandémico, que aceleró la experiencia de modernidad, produjo en la temporalidad. Así, en una pugna entre recuerdo y olvido, se producen y se dirimen las memorias de la pandemia que vivimos, que podrán quedar como aprendizajes, como documentos consolidados, como anécdotas que se diluyan en el tiempo o como rumores que se disipen con el paso de las generaciones.

El décimo octavo texto fue producido por Doris Lised García Ortiz y aborda los devenires monstruosos desde el cuerpo, el género y las diversidades en tiempos pandémicos. La autora recorre el proceso de devenir, la afirmación positiva de la monstruosidad, los cuerpos como plataforma de despliegue y el género y la diversidad como materialización monstruosa de la pandemia en una reflexión profunda y sugerente que invita a adentrarse en los pliegues, repliegues y despliegues de la producción monstruosa y de la potencia humana.

Como capítulo diecinueve encontramos el trabajo de Jeison Herley Camacho Téllez, quien, dialogando con el texto anterior, analiza la configuración del cuerpo desde la pandemia en las personas de los grupos sociales LGBTIQ+ y las medidas estatales implementadas en el marco de las acciones sanitarias, con especial énfasis en aquellas personas que se construyen en los márgenes de la ciudad y fuera del amparo de las políticas públicas existentes. En la pandemia, ciertos comportamientos y prácticas sexuales y recreativas corporalizadas se estigmatizan, separándolas y discriminándolas como causantes del contagio. Así, emerge una nueva gramática de la biomedicina que regula cuerpos y espacios sociales, reforzando el carácter anormal, raro y enfermo de determinados grupos. Lo diferente y lo diverso reingresan al terreno de lo peligroso, lo amenazante, lo contagioso. Así, la reorganización de los cuerpos y las restricciones a la movilidad adoptadas con los confinamientos y cuarentenas conllevó nuevas formas de invisibilizar la exclusión social desde el quehacer normativo, ocultando las desigualdades que fueron naturalizadas en la dinámica social de la anterior normalidad. Entonces, el espacio urbano presencial fue reconquistado por la heteronormatividad, mientras que la virtualidad se reforzó como el ámbito propicio para generar formas de encuentro, generando con ello una situación que contradice las regulaciones establecidas en tiempos de pandemia, pero que a su vez hacen parte de las dinámicas grupales de las disidencias.



El texto que cierra este libro corresponde a Hernán Javier Riveros Solórzano, quien propone, dialogando con varios de los capítulos anteriores, una bioprágmatika que entrelace cuerpos, textos y tecnologías en tiempos de pandemia. El devenir pandémico ha intensificado, según este autor, la importancia de pensar los cuerpos y las existencias desde su naturaleza biológica-somática y las interacciones entre lo genético, lo epigenético y lo digital. Se trata entonces de construir una reflexión en la que se haga visible la interacción compleja entre bios-zoé-techné que exige nuevos lentes epistemológicos y metodológicos para comprender la vida desde sus matices prácticos, como un sistema de códigos que, más allá del posible valor semiótico que pueda relacionarse a nivel genético – algorítmico, requiere pensar en el aspecto pragmático. Es decir, en las interacciones que se dan más allá de las semiotizaciones y que, en la actualidad pandémica, ofrecen líneas, devenires y cuerpos sin órganos que pueden emerger en tiempos moleculares. Asimismo, el trabajo sugiere una ambivalencia. Por un lado, la brutalidad de una sociedad confinada. En el revés de la moneda, la potencia de la acción, la emergencia de otras prácticas entre intersticios, por las cuales se hacen posibles devenires afirmativos de la vida como potencia, conocimiento y experimentación.

Habiendo recorrido los devenires de esta relevante y potente obra que cumple el cometido de pensar e interpelar el acontecimiento pandémico mientras éste se despliega, las y los dejo con el libro y sus autores. Estoy seguro que los textos aquí incluidos nos interpelarán de modos diversos y singulares para seguir conversando y aproximándonos crítica y colectivamente a la comprensión del mundo actual y a prefigurar desde la cotidianidad la sociedad por venir, afirmándonos desde la potencia del cuerpo. Porque, como nos recuerda Spinoza, nadie ha determinado lo que puede el cuerpo, nadie ha enseñado la experiencia de qué es lo que puede hacer el cuerpo, nadie ha dominado la fábrica del cuerpo. Esto muestra que el cuerpo puede hacer muchas cosas que resultan asombrosas, inesperadas, imprevistas. Seamos capaces de explorarlo.





El acontecimiento pandémico: configuraciones espirituales en el marco del posthumanismo crítico y el devenir monstruo

Claudia Luz Piedrahita Echandía¹

*La ética afirmativa es la práctica de extraer
conocimiento y sabiduría de la reformulación del dolor.*

Rossi Braidotti,

El conocimiento posthumano, 2020.

El presente texto tiene como objetivo presentar una reflexión sobre maneras de existir y formas de vida que están surgiendo en la actual pandemia 2020-2021, profundizando para esto en el concepto de *devenir monstruo* desarrollado desde algunas tendencias posestructuralistas, para desde allí avanzar hacia una concepción de espiritualidad no canónica que da lugar a mutaciones subjetivas conectadas con el actual acontecimiento pandémico. En este análisis, articulado a la serie discursiva devenir/espiritualidad/ acontecimiento pandémico, nos acercaremos brevemente a conceptos

29



1. Directora y docente-investigadora del doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá-Colombia. Co-coordinadora del Grupo de Trabajo CLACSO en Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. Directora del grupo de investigación Vivencias. Codirectora de la Red Iberoamericana en Estudios Sociales adscrita a la AUIP. Autora de diversos textos y artículos en el campo de los Estudios Sociales. Subjetividades, diferencias y corporalidades.

como la diferencia, la multiplicidad y particularmente el acontecimiento que emerge en medio de intensas afecciones relacionadas con el extrañamiento de lo subjetivo, la detención del desarrollo personal y el desdibujamiento del yo, todo esto enmarcado en una experimentación espiritual y posthumana que evidentemente enlaza elementos políticos y existenciales.

El interés del artículo se orienta entonces a comprender la manera como algunas existencias están transformándose en la actual pandemia, configurando un devenir monstruo que despliega y revela posicionamientos posthumanos afirmativos, irreductibles e intraducibles en un plano de organización. Este devenir cambia las coordenadas espacio-temporales de los territorios, al situarse en el afuera, en la no pertenencia y en una afectividad que genera la fascinación por la diferencia que conduce al contagio y a los agenciamientos colectivos.

El devenir monstruo: una mirada desde el posthumanismo crítico y el postantropocentrismo afirmativo

En la tradición filosófica, el devenir monstruo no siempre ha estado conectado con la vida y la potencia de los cuerpos; ha estado más relacionado con lo anormal, lo patológico, lo que es contrario a los ideales del humanismo universalista, el constructivismo social, el racionalismo y el antropocentrismo. En estos paradigmas humanistas la diferencia se asume de una manera negativa, ya que contradice los ideales de una ética universal cuyo centro está referido a la identidad humana blanca, masculina y eurocéntrica. La pretensión del humanismo como forma de pensar y de actuar emerge como defensa contra las mezclas, los contagios, lo que irrumpe desde la periferia, y es aquí, precisamente, donde se ubica el tema central en este artículo, como es el devenir monstruo que emerge como diferencia-diferenciante, como acontecimiento que interrumpe lo simbólico generando transformaciones únicas en el panorama social.

30



En la base de estas reflexiones se ubica la filosofía de la diferencia –representada por pensadores como Foucault, Deleuze, Guattari, Derrida, Irigaray, entre otros– y una propuesta posthumanista (Braidotti, 2015) que se inicia con el antihumanismo o desdibujamiento del sujeto y el hombre como centro del pensamiento y la historia (Foucault, 1998). En el posthumanismo crítico, enunciado por Braidotti, se configura una propuesta que experimenta con lo subjetivo, en tanto se establece que los modos de subjetivación posthumanistas no son códigos excluyentes que significan

de manera inamovible la naturaleza humana; por el contrario, configuran existencias múltiples, vidas en permanente devenir y cuerpos territorializados, con afectos y deseos. Son vidas que incluyen al otro sexualizado, racializado y naturalizado, ubicado en la periferia y distanciado del lugar central de lo mismo, o sea, del hombre. Se configuran modos de existir alternativos que no tienen como centro o punto de referencia lo humano y el sujeto racional moderno.

El posthumanismo crítico posee una naturaleza polifacética que enlaza elementos de orden epistemológico, político y subjetivo. En el caso del pensamiento y la configuración de existencias, plantea una ruptura con la dialéctica que desaparece la oposición mismo-otro, para darle paso a la multiplicidad y la diferencia y a modos alternativos de organizar subjetividades que avanzan en la experimentación y el acontecimiento. En cuanto a la política, esta se orienta en un devenir minoritario, en la diferencia, en formas de experimentación subjetiva, o devenires monstruosos que se resisten a la captura capitalista y a la economía de mercado. En general, el devenir monstruo interpela lo simbólico a través de la transgresión y la experimentación para incorporar nuevos sentidos que transforman irremisiblemente el mundo de lo social.

Continuando en la línea de Braidotti (2015) del posthumanismo crítico/afirmativo y sus formas de experimentación subjetiva, es importante acercar esta visión al concepto de diferencia y acontecimiento en Deleuze, para desde allí transitar al devenir monstruo y el acontecimiento pandémico. Para este autor, la diferencia implica movimiento, cambio y la emergencia de la novedad (Deleuze, 2007); es un enfoque que descubre la lucha entre dos polos del pensamiento: la negación de la dialéctica y la afirmación de la diferencia (Deleuze, 1986) En esta dirección, la diferencia transcurre no hacia una finalidad y una legitimación histórica, sino hacia la creación de otros sentidos que surgen encadenados al acontecimiento.

El acontecimiento siempre es singular, irrepetible, diferencia que retorna; es un tránsito por la ligereza de la realidad que desdibuja la solidificación de la historia y la negación dialéctica. Ahora, si trasladamos este discurso al concepto de humanismo, contra el cual se expresa Braidotti desde el posthumanismo crítico, veremos que, en la modernidad, el humanismo despliega una máquina totalitaria de reducción de la diversidad de las existencias humanas y desvanecimiento del acontecimiento. Priman el sujeto, la historia, sobre lo orgánico viviente, sobre la posibilidad de ser otro y de experimentar.



Comprender la diferencia no es simplemente diferenciarse de otros o resistirse a ser homologado, porque esto implicaría darse una identidad. “Diferencia es el devenir otro de sí” (Berardi, 2013, p. 83). Ahora, este convertirse en otro, es un proceso de desubjetivación y desidentificación que emerge de un plano energético que le da fuerza a la vida y la transmuta a través del deseo, la desterritorialización, las líneas de fuga, los contagios y las interconexiones. En efecto, *devenir otro de sí* marca un proceso materialista, vitalista, postantropocéntrico y posthumano que se interconecta con lo monstruoso, lo no humano y los otros de la tierra.

La concepción posthumanista permite reconfigurar la cuestión de la subjetividad centrada exclusivamente en lo humano y, además, le da un giro afirmativo a la representación de lo humano excluido, trasladando la discusión a una versión materialista/vitalista que se interesa por todo lo vivo y por los devenires minoritarios (Deleuze & Guattari, 1994), con lo cual emerge una clara articulación entre la versión postantropocéntrica afirmativa (Braidotti, 2015) y la perspectiva posthumanista crítica (Braidotti, 2020).

En efecto, Braidotti reconoce dos configuraciones en el postantropocentrismo: una capturada por el oportunismo mercantilista del capitalismo avanzado que opera a través del control científico y económico de lo vivo, y otra afirmativa, referida al igualitarismo zoe-centrado, al respeto y protección de todas las especies y a la interconexión de todo lo vivo. Es un postantropocentrismo que surge como resistencia a la manipulación de la vida, a la necropolítica y las formas perversas de significar lo posthumano en el actual capitalismo de mercado.

Lo afirmativo referido al nomadismo o a la configuración de otras subjetividades es un proyecto político y ético presente en toda la obra de Braidotti, y de ahí surge, precisamente, esta propuesta que plantea un posthumanismo crítico que desdibuja el humanismo excluyente, que tiene su centro en la representación única y soberana del hombre blanco, racional, joven, normal, hetero, con capacidad productiva y de consumo, y de la ubicación en la periferia del otro diferente y deshumanizado, convertido en “desechable” dada su condición improductiva.



Lo posthumano, en esta perspectiva, tal como lo dije antes, siempre va estar interconectado con el concepto de diferencia y devenir que se establece en la propuesta deleuziana y que implica una mutación o un devenir otro. En este sentido, Braidotti reelabora la condición posthumana, a partir de la inmanencia materialista que da lugar a la aparición de sujetos posthumanos y de estudios que se ocupan de manera transdisciplinaria de hacer visible esta emergencia.

Más que emprender la huida hacia alguna idea de panhumanidad vulnerable, yo defiendo un re-enraizamiento inmanente —y aun así fluido— de nosotros mismos en las caóticas contradicciones del presente. El término que elijo para esta posición es: inmanencia materialista. Es más, lejos de apuntar al rechazo, la extinción o el empobrecimiento de lo humano, la condición posthumana es una manera de reconstituir lo humano. Pero esta regeneración de lo humano no debe ser unilateral o universal, sino situada, perspectivista y, por lo tanto, internamente fracturada y potencialmente antagónica. (...) El proyecto descansa sobre el acuerdo preliminar de que debemos renegociar —más allá del humanismo y del antropocentrismo— los términos en los cuales se compone, se conceptualiza y se experimenta socialmente lo humano en nuestra época. Debemos negociar quién somos «nosotros». El reto que nos queda por delante es múltiple: estos tiempos posthumanos exigen sujetos posthumanos (...) y campos dinámicos del conocimiento posthumano transdisciplinar, que he dado en llamar posthumanidades críticas (Braidotti, 2020, pp. 57-58).

Braidotti propone entonces la reconfiguración ética, política y espiritual de lo humano, ubicando el acento en zoe o la fuerza que interconecta todas las especies y formas de vida, incluida la humana. Esta interconexión debe ser soportada en una ética sostenible y afirmativa, en un criterio de diferencia —como devenir otro— y en una política minoritaria que transita en la experimentación, el contagio, y la constitución de máquinas de guerra que se resisten a la captura capitalista, o la utilización mercantilista de todas las especies.

Es un posthumanismo que se alimenta de la conformación de bloques de devenir en los que confluyen las fuerzas monstruosas de los otros —animales, naturaleza, cosmos— que reflejan el aspecto no humano y desubjetivado de la vida. Es un devenir monstruo que desorganiza el significado adscrito a lo humano, desplazándose a través de procesos de desubjetivación, de devenir animal/insecto (Deleuze & Guattari, 1994) e interconectándose con la riqueza vital que proviene de los otros no-humanos y de los otros humanos, convertidos en infrahumanos a partir de ejercer sobre ellos una “gubernamentalidad necropolítica” (Braidotti, 2015, p. 79) propia de las fuerzas mercantilizadas del capitalismo postindustrial.

Para seguir con esta caracterización de las subjetividades posthumanas, es importante señalar que este concepto no proviene de disciplinas centradas en el humanismo, el antropocentrismo o de teorías constructivistas y del desarrollo. Braidotti (2010), en su último texto, comenta sobre el giro que han tomado las disciplinas sociales tradicionales hacia los Estudios críticos, o “posthumanidades críticas” (Braidotti, 2020, p. 124) en un afán por deconstruir, entre otros tópicos, la relación sujeto-objeto exclusivamente antropomórfica, la primacía del sujeto racional, el énfasis en la vida huma-



na, además de la universalización y los esencialismos respecto de esta. Este giro ha implicado, según esta autora, un replanteamiento epistemológico y metodológico de las disciplinas, adoptándose una visión supradisciplinar.

Metodológicamente, el rasgo definitorio de las posthumanidades es su carácter “supradisciplinario”. Esto es lo que las hace críticas. La fuerza motriz de su producción de conocimiento no es el control policial sobre la pureza de la disciplina, sino más bien los modos de relación e hibridación cruzada de que estos discursos son capaces y que están dispuestos a entablar. Las posthumanidades progresan en la medida en que muestran la capacidad y la voluntad de cuestionarse críticamente los límites institucionales y de seguir adelante. Su fortaleza es directamente proporcional a su capacidad relacional para abrirse las unas con las otras y hacia el mundo. Conceptualmente, las posthumanidades críticas superan la visión de un orden social desnaturalizado y desconectado en cierto modo de sus cimientos medioambientales y orgánicos.

(...) Políticamente, las posthumanidades críticas representan al mismo tiempo una alternativa a la gobernanza neoliberal del conocimiento académico, dominado por los datos y el control cuantitativos, y una renegociación de sus términos. En este sentido, las posthumanidades son innovadoras tanto en sus temas como en sus métodos, y representan una amenaza hacia la tradición centenaria de libertad e independencia académicas por igual (Braidotti, 2020, pp. 125-126).

En general, el posthumanismo implica entonces la invención de nuevos marcos de comprensión epistemológicos y metodológicos orientados a las posthumanidades críticas, o los estudios sociales críticos, y también, de manera fundamental, la mutación de existencias y el reconocimiento de aquello en lo que estamos deviniendo o en lo que nos estamos convirtiendo. Ahora, la constitución de la diferencia, o el devenir otro, no es algo que ocurre en el vacío; está mediado por eventos intensivos o conexiones extrañas que desestabilizan identidades y formas de existencia congeladas, y es aquí, precisamente, donde nos preguntamos: ¿la pandemia que vivimos actualmente es uno de los eventos que a nivel mundial marcan el paso del humanismo al posthumanismo crítico?

34



En efecto, nombrar un evento intensivo, como es la pandemia desatada por el coronavirus, es reconocer la importancia del acontecimiento en la producción de lo posthumano, o en la configuración de una desubjetivación o mutación posthumana, además de la emergencia de fuerzas sociales que están impulsando cambios que afectan el orden existente. En la versión deleuziana el acontecimiento se entiende como un devenir no histórico, como una singularidad sin modelos y sin esencialismos. Lo propio

del acontecimiento es lo que emerge como diferente, lo mutante, lo que es otra cosa, lo que produce nuevos sentidos.

Llegando a este punto, donde articulamos evento intensivo/acontecimiento/mutación posthumana/devenir monstruo, es posible enunciar la hipótesis central de este artículo, que comprende la pandemia, no como un simple accidente mundial, sino como un evento intensivo que está afectando las existencias y los órdenes establecidos, desatando formas de experimentación y devenires acontecimentales que se expresan en la política, la ética, la espiritualidad.

Ahora, el evento intensivo, en este caso la pandemia, tiene la posibilidad de generar metamorfosis, o sea, puede tener implicaciones acontecimentales que se expresan como un devenir diferencial. Por esta razón, es necesario realizar una lectura múltiple de la actual pandemia, que contribuya a desmarcar este evento de un significado único articulado a la enfermedad y la muerte, para entenderlo en su naturaleza acontecimental, o sea, como la irrupción de novedades que no pueden ser capturadas en un plano de organización, ya que implican la emergencia de otros sentidos y la efectua-ción espacio-temporal que detiene la historia y genera mutaciones en los órdenes establecidos y por supuesto en las existencias y la dimensión de la espiritualidad.

El acontecimiento pandémico, las experimentaciones sobre sí mismo y el camino a la espiritualidad

Las experimentaciones sobre sí mismo, que llevan a la persona a un plano de espiritualidad, son la apertura del cuerpo a la sensibilidad perdida y a las conexiones inéditas. Son procesos que pueden ser dolorosos y devastadores, en tanto que desarraigan a la persona de su lugar asignado, de su racionalidad, de sus formas de representación, sustituyendo la interpretación por la experimentación, y asomándose al vacío del significante.

En el devenir monstruo se incrementan el deseo y la intensidad pura, no como carencia interior o búsqueda de trascendencia superior, sino como fuerza espiritual que lleva a la persona a transitar más allá de lo orgánico. No es una espiritualidad opuesta a la vida y al cuerpo; por el contrario, es una espiritualidad que se experimenta en el cuerpo y que se expresa —no se representa— en la alegría, el éxtasis y el acontecimiento como mutación permanente. El dios incorporado, es acontecimiento, no esencia, que desencadena el deseo de vivir, de existir en la inmanencia sin un referente que se busca incansablemente. Los tránsitos espirituales se dan a través de lo



indiscernible y lo no codificado de la vida, de la belleza y de la verdad, configurándose sentidos mutables y contingentes (Piedrahita, 2021).

En esta dirección, el acontecimiento pandémico puede constituirse en un cambio de perspectiva referido a las transformaciones en las existencias, esto es, un retorno de la diferencia que cambie las coordenadas de esta era del Antropoceno (Braidotti, 2020) que desconoce la conexiones y responsabilidades éticas que tenemos los humanos, con la naturaleza, la tierra, los animales, lo no humano. Así que lo primero es entender el acontecimiento pandémico como algo que emerge del caos y que tiene la posibilidad de detener la continuidad de la historia y el orden establecido, desplegando otras territorializaciones, otras subjetivaciones, otras maneras de existir.

Estamos asistiendo entonces, con este acontecimiento de la pandemia, al retorno de la diferencia, donde todo lo que estaba definido de antemano, pierde su sentido y adquiere otro. Lo propio de la diferencia, es siempre volver como otra cosa. Y esto que vuelve y el sentido que produce, es lo que es necesario comprender, y llevarlo, en este caso, al plano de lo espiritual.

En el plano de lo espiritual, articulado siempre a una experimentación desubjetivante y mutante (Piedrahita, 2021), el devenir acontecimental actúa como el monstruo inmanente que siempre vuelve y desplaza las prácticas comercializadoras que recaen sobre zoe en el capitalismo neoliberal, la estructuras políticas y económicas que soportan la necropolítica, y los cuerpos deshumanizados o inhumanos puestos al servicio del valor financiero (Braidotti, 2015). Lo que descubre el devenir acontecimental, es entonces lo que está emergiendo como diferencia, lo sostenible y afirmativo que se sintetiza en la cuestión de una ética posthumana y en una experimentación que lleva a la mutación de vidas que se expresan como fuerzas excepcionales que emergen en medio de la pandemia.

Lo posthumano y el monstruo inmanente, actúan, según la versión de Braidotti, tomada de Deleuze y Guattari (1994) como una persona conceptual o herramienta cartográfica impulsada por la teoría que pretende alcanzar una comprensión adecuada de los procesos en curso (Braidotti, 2020), y para el caso específico, para tratar con lo que sucede con las existencias, para dar cuenta de devenires imperceptibles o transducciones que implica el ascenso de una nueva composición que nos convierte en otro, en el anormal, en el monstruo que nos constituye y que se sitúa. El primer movimiento hacia la configuración de una vida espiritual, es la desidentificación con la semejanza, que es también abrirse a la multiplicidad y la experimentación; apertura a una vida sin referentes precisos que deja emerger el deseo y el inconsciente creador que no está atrapado en el presente y en el plano



de organización. Sin embargo, nadie se mantiene de manera definitiva en este estado; se zigzaguea, en una experimentación soportada en una ética que le apuesta a la vida y a líneas de fuga sostenibles de esta.

Hay en este movimiento una voluntad de poder, creadora y generosa, como lo establece Deleuze en sus diálogos con Parnet; allí este autor plantea que la voluntad de poder no es escasez o mezquindad, sino “virtud que da”, “bondad”, “gracia” o “generosidad” (Deleuze & Parnet 1980, p. 109). Un poder que tiene la voluntad de actuar hacia la potencia de un cuerpo. Es el poder que quiere o tiene el deseo de vivir, de movilizarse, de contagiarse, de arriesgarse y de mutar abandonando su yo y su pasado y territorializándose en un presente infinito. En esta perspectiva espiritual de Deleuze se refleja el entrecruce del pensamiento de Spinoza y Nietzsche que logra acercar la voluntad de poder y la potencia de actuar.

La configuración de una vida espiritual está muy ligada a la experimentación, o sea, al individuo extraordinario que deviene monstruo, y que experimenta consigo mismo. Lo que importa no es un estado final trascendente, sino lo que ocurre, lo intenso, lo impersonal de una vida. Así que la vida espiritual transita en lo inmanente, y no se refiere al éxito o fracaso de esta vida, sino a lo que ocurre en ella. Interesa la manera como se autoconstituye creativamente este individuo dando lugar a una vida que se reinventa permanentemente, no a una vida con una identidad específica. En esta experimentación se trata de encontrar aquellas fuerzas creadoras con las que hace contacto cada persona y que le permiten transitar por un mundo sumergido en la violencia contra el otro, contra la naturaleza, en la necropolítica, en los excesos del capitalismo de mercado. En conclusión, siempre es desde la experimentación que se llega a construir una vida espiritual. Ahora, si se interroga por el límite del experimento, este nos lleva a la posibilidad de la vida. O sea, conectar con fuerzas que afirman la vida, con la intensidad de una vida afectiva, y el desprendimiento de las restricciones del yo y la sociedad; se trata de configurar experimentos espirituales que siguen los lineamientos de una ética inmanente del deseo y el cuidado de sí (Deleuze, 2015) que logren alterar creativamente el inconsciente. Desde el deseo y el inconsciente creador, surge una fuerza empática, conectora que libera a la persona de una identidad congelada y le permite zigzaguear entre diversos planos (Piedrahita, 2021).

Planteamos con Deleuze (1994) que la imagen de esta espiritualidad deseante no se representa en la del místico contemplativo, sino la del monstruo que canaliza una existencia posthumana marcada por una hipersensibilidad, una fascinación por la ruptura del ego y la alteración del cuerpo y la



mente. Son existencias en metamorfosis, moleculares que logran conectar fronteras entre lo humano, lo no humano, lo animal, lo cósmico.

En la versión de Braidotti (2020, p. 218), esta búsqueda de lo espiritual contenido en una ética afirmativa, surge también de un estado vulnerabilidad y cansancio frente a lo que está ocurriendo en el mundo social, pero que no nos lleva a la impotencia o a abandonar el campo, sino a conectarnos desde las propias afecciones con otros que están experimentando también el agotamiento, generándose de esta manera un proceso político de agenciamiento colectivo movilizado por la energía transformadora contenida en la recuperación del deseo afirmativo.

Lo más importante es intervenir sobre estas velocidades y aceleraciones del capitalismo avanzado, alterando su expansión cruel al introducir distintas fuerzas. La actualización de lo virtual es una práctica política concreta, progresiva y liberadora cuando se implementa colectivamente. Escapar a la velocidad por un proceso de autoagotamiento es una manera de rechazar la identidad organizada de uno mismo y el sentido de su propio yo, para poder resistirse mejor al encanto de la aceleración de la máquina giratoria del capital (Braidotti, 2020, p. 220).

La interconexión entre el plano de lo espiritual y lo posthumano queda clara, si entendemos que en la base de todo este proceso está la autoconfiguración de cuerpos liberados del ego y de las subjetivaciones sociales que lo atan a la maquinaria capitalista, para dar lugar a cuerpos sutiles “transmutados en lugares de resistencia (...) que activan la fuerza generativa de las posibilidades virtuales” (Braidotti, 2010, pp. 220-221) a partir de la canalización de un deseo colectivo y de pasiones políticas que se interconectan en la configuración un proyecto democrático.

Finalmente, es importante establecer que la configuración de lo espiritual/posthumano además de desestratificar el código simbólico, debe transitar por un proceso cuidadoso de experimentación que implica aprender a utilizar el organismo sin deshacerse de él. En la fuga y la desidentificación, el cuerpo quiere huir, quiere deshacer todo lo organizado, vivir el deseo sin realidad, pero esto debe hacerse sin caer en lo patológico, lo adictivo y la búsqueda de la muerte. Es necesaria una formación, una experimentación sobre sí mismo, que avanza en una ética del cuidado y que utiliza herramientas espirituales y transpersonales, que sanan el aspecto personal, egoico y tonal, para así devenir en la diferencia.



Referencias

- Berardi, F. (2013) *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari, cartografía visionaria del tiempo que viene*. Editorial Cactus.
- Braidotti, R. (2015) *Lo posthumano*. Gedisa.
- (2020) *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- Deleuze, G. (2007) *Empirismo y subjetividad*. Gedisa.
- (1986) *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama.
- (2015). *Foucault*. Paidós.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil mesetas*. Pre-textos.
- Deleuze, G. y Parnet, C (1997) *Diálogos*. Pre-textos
- Foucault, M. (1998) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI editores.
- Piedrahita, C. (2021) *Experimentaciones espirituales: monstruos, brujos y devenires*. En: Perea, A, Piedrahita, C. y Useche, Territorialidades, espiritualidades y cuerpos: perspectivas críticas en Estudios Sociales. O. Editorial magisterio/Universidad Distrital/CLACSO.
- Piedrahita, C. (2019) *La multiplicidad, la diferencia, el simulacro y el acontecimiento: elementos para abordar el pensamiento crítico y creador de Gilles Deleuze*. En: García, R, Piedrahita, C y otros, Alternativas críticas en Estudios Sociales. Universidad Distrital FJC/CLACSO





Del gobierno del cuerpo y el espíritu en época de coronavirus

La subjetividad ética como variable estratégica del control biopolítico actual

Adrián José Perea Acevedo¹

Puede parecer obvio señalar que el cuerpo y la relación que el sujeto construye consigo mismo se ha convertido en un aspecto estratégico fundamental de los múltiples dispositivos desplegados para controlar a las diferentes poblaciones en esta época de pandemia. La casa, ese espacio vinculado necesariamente con lo familiar, se convierte en el espacio que condensa todos los espacios sociales a la vez: fábrica, hospital, cárcel, escuela. La modificación histórica de la que da cuenta Deleuze acerca del devenir de la sociedad disciplinaria que había visibilizado Foucault en *Vigilar y castigar*, se plantea en el *Post-scriptum a las sociedades de control* en el enunciado: “El hombre ya no está encerrado sino endeudado” (Deleuze, 2006, p. 284), parece replantearse ahora: el hombre está encerrado y endeudado. Negri, siguiendo con el planteamiento deleuziano, afirmará: “En la sociedad de control, precisamente esos lugares, esos sitios limitados de aplicación, tienden a perder definición, a perder sus contornos” (Negri,

41



1. Doctor en Filosofía Pontificia Universidad Javeriana. Docente de planta de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, adscrito al Doctorado en Estudios Sociales y director de la Línea de investigación en subjetividades, diferencias y narrativas. ajpereaa@udistrital.edu.co

2002, p. 292). La conexión entre globalización y sociedad de control partía de la claridad del papel de los medios de comunicación en la producción de subjetividades, aunque no imaginó que esta se condensaría ahora en la casa, o la burbuja, configurando una mutación subjetiva encerrada y conectada al mismo tiempo. Confirmando tanto a Deleuze como a Negri, el encierro pandémico aprovechó el despliegue de los dispositivos productores de subjetividad de la sociedad de control, pero, al mismo tiempo, hizo visible un el uso estratégico de un conjunto de elementos no necesariamente considerados en estos análisis: la espiritualidad, o, si se quiere, el uso de técnicas y prácticas con propósitos de modificación ética (Foucault, 1999, p. 443).

Negri reconoce la producción de subjetividad propia de la sociedad disciplinaria: los sujetos “se disciplinan a sí mismos”. Este “autodisciplinamiento”, “se extiende de manera aún más general en las sociedades de control” (Negri, 2002, p. 291). Sin embargo, desde su perspectiva, se configura una hibridación subjetiva en el que algunos de estos elementos se mantienen y otros se derivan de la máquina comunicativa:

Una subjetividad híbrida producida en la sociedad de control puede no presuponer la identidad de un preso o de un paciente mental o de un obrero de una fábrica, pero puede estar constituida simultáneamente por todas las lógicas de tales identidades (p. 292).

En nuestros días, sin embargo, la casa, o la burbuja, termina siendo todo esto (cárcel, hospital, escuela, fábrica, empresa) pero también gimnasio, escuela de yoga, lugar de culto religioso, centro terapéutico, consultorio psicológico, espacio de meditación (*mindfulness* y otras modalidades), escuela espiritual, y, en algunos casos, celda de monasterio. La hibridación subjetiva se constata ahora en una modalidad un poco dejada al margen: el trabajo del sujeto con él mismo en términos espirituales para alcanzar paz interior, manejar el miedo a la muerte y a la enfermedad, mejorar la relación con los demás miembros de la familia evitando agresiones, la modificación de la sexualidad y de la gestión del placer en el encierro, y, en últimas, mantener la productividad y el control social. Y aunque la producción de subjetividades y cuerpos para el capital por mediación comunicativa es el centro del análisis de Negri, presenciamos esta interacción cuerpo-espíritu-pantalla como elemento emergente que conecta técnicas de gobierno de sí con el gobierno de los otros. Esta conexión, que Foucault llama “gubernamentalidad” (Foucault, 1999, p. 445), se articula hoy en torno a las pantallas y a la virtualidad configurando un nuevo modo de gestionar la subjetividad ética como variable estratégica del control de la vida de las poblaciones. Ahora bien, resolver esto acordando que las pantallas son solo el medio que conecta o difunde deja afuera la posibilidad de dar cuenta de la aparición de un nuevo modo



de control, y de las resistencias al mismo. ¿En qué consiste este “gobierno espiritual de la pandemia”? (Perea, 2020, p. 56), es decir, ¿cómo se produce la subjetividad ética en este modo de gobierno? Estas preguntas iniciales mueven a la Línea de Investigación en Subjetividades, Diferencias y Narrativas del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas a proponer una investigación en esta dirección.

Los objetivos de este ejercicio analítico, cuyo nombre es el título de este artículo se plantea del siguiente modo: analizar la gestión estratégica de las distintas poblaciones configuradas en la biopolítica actual en torno a la relación cuerpo-espíritu-mediación virtual desplegada en técnicas y prácticas de sí que adquieren la forma de un “gobierno espiritual de la pandemia”. Por “poblaciones” se entiende aquí a la segmentación construida por el dispositivo para gestionar cuerpos en términos de control vital y social: personal médico, personal de cuidado, personal de vigilancia y control, personal asociado a necesidades básicas (cultivo, distribución y transporte de alimentos y medicinas), estudiantes, profesores, etcétera. Las reglamentaciones acerca de su circulación o restricción tienen entre sus efectos de poder la configuración de estos sujetos. Esta claridad metodológica impulsó la creación de un archivo de discursos gubernamentales, en el que se recolectan estas regulaciones para dar cuenta de su papel en la producción de estos sujetos. Al interior de cada población aparecieron también discursos que gestionaban los aspectos problemáticos de cada una de ellas y de su especificidad no solo en términos de riesgo de contagio viral, sino también de salud mental y emocional. Es el caso privilegiado de lo que ha sido llamado “primera línea” y que incluyó medidas de protección y seguridad por el riesgo de ataque por parte de ciudadanos llenos de pánico y discriminación. Cuando se revisan las disposiciones acerca del protocolo psicológico que deben el personal médico, y el papel de los psicólogos y psiquiatras en el mismo, se evidencia la tremenda importancia estratégica del control de la subjetividad ética para esos dispositivos. Lo mismo ocurre con el personal de vigilancia y seguridad, especialmente las fuerzas armadas y de policía. Y, aunque brevemente, líderes espirituales y terapeutas tuvieron los mismos permisos que el personal médico para circular y atender las necesidades de sus pacientes o dirigidos, constituyéndose como una población flotante con los mismos accesos que el personal de primera línea, pero sin ser parte de ella.

Las empresas, universidades y colegios difundieron a través de sus plataformas tecnológicas y redes sociales accesos a sesiones de prácticas y técnicas de sí diversas y las incluyeron en sus estrategias de bienestar institucional. En su vida cotidiana, los sujetos accedieron al uso de aplicaciones para mejorar la calidad del sueño, cultivar la paz interior, meditar, al tiempo



que la difusión de técnicas como el yoga y el *mindfulness* multiplicaron las consultas en la red. Los consultorios virtuales para asesoría psicológica o espiritual, tanto institucionales como de iniciativa privada, rivalizaron con la explosión de ofertas para el manejo del cuerpo y del espíritu en canales de YouTube, en el que el tarot, la astrología, neochamanismos e iglesias compartían visualizaciones con ejercicios gimnásticos, cardiovasculares, artes marciales y yoga. Todos estos elementos fueron analizados en una indagación inicial realizada entre marzo y junio de 2020 por los estudiantes del Seminario de Subjetividades de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria de la Universidad Distrital.

Este “gobierno espiritual de la pandemia” adquiere a su vez una forma nueva con la aparición de las nociones obsesivas de “cuidado” y “autocuidado”. Siguiendo con Foucault la intuición de que no existiría un cuidado que no sea un modo de gobierno (Foucault, 2016, p. 46), la articulación de la subjetividad ética con el control político consigue su máxima expresión en estas estrategias. La propuesta de “Bogotá cuidadora”, disponible en la página web de la Alcaldía de Bogotá, por ejemplo, empieza su recorrido de capacitación con la siguiente pregunta por la subjetividad de quien la consulta: “¿quieres ser un(a) gestor(a) del cuidado en tu trabajo o entorno?”² La subjetividad de ese “gestor” en tanto que “promotor” se define enseguida: “¿qué es un promotor(a) del cuidado y cuáles son sus características? Son líderes con capacidad de transmitir experiencias e información para construir entornos de cuidado que contribuyan al mejoramiento de las condiciones en salud de la población”. Una definición más específica aún aparece como correlato subjetivo: “es una persona que propende por el cuidado de sí misma y el de los demás”. Para reforzar esta subjetividad ética que sirve como punto de contacto de este modo de gobierno, se ubican en una gráfica que asume la forma de un superhéroe las características de este sujeto: “líder”, “tiene una comunicación asertiva”, “mantiene una mente abierta y creativa para idear iniciativas”, “inspira a la comunidad”, “es una persona empática y resiliente”, “es una persona íntegra y coherente”, “se motiva por tener un futuro positivo y alentador” y “tiene un alto sentido de pertenencia a la comunidad”³. En la página “Noticias del autocuidado en Bogotá”⁴ pueden verse un conjunto de recomendaciones de corte preventivo, pero también información sobre taxistas y habitantes



2. En: http://aulavirtual.saludcapital.gov.co/sicap/pluginfile.php/272826/mod_resource/content/1/fenalco-gestores/index.html, consultado el 14 de septiembre de 2020.

3. http://aulavirtual.saludcapital.gov.co/sicap/pluginfile.php/272826/mod_resource/content/1/fenalco-gestores/1-gestores.html, consultado el 14 de septiembre de 2020

4. <https://bogota.gov.co/tag/autocuidado>, consultado el 14 de septiembre de 2020.

de calle gestionados como “promotores de cuidado”. Aunque es cierto que en estos discursos no se define “autocuidado” y se da por sentado que este consiste en el uso de protocolos sanitarios, el carácter subjetivo de esta estrategia de control aparece en la regularidad discursiva que le abroga la responsabilidad moral y jurídica a cada ciudadano. Autonomía que adquiere la forma de autocuidado, tanto en lo ético, lo jurídico y lo político.

El avance en la cuestión del autocuidado como objeto de discursos de medicina preventiva aparece como soporte epistemológico de estas estrategias. De ahí también el carácter difuso de esta noción, en el que el “gobierno de todos y de cada uno”, ese “gobierno de la individualidad” (Foucault, 2015, p. 323), se sostiene sobre el anclaje de una subjetividad ética que da cuenta de sí misma, frente a sí y frente a otros, en términos de su objetivación cuidadora. Se constituye un “gobierno del cuidado” que da para muchas cosas, consecuencia necesaria de su efectividad de control, que van desde el manejo de la circulación de los ciudadanos hasta la represión de derechos fundamentales como la libertad de asociación y reunión, especialmente en una época de movilización social y protesta antigubernamental.

Ahora bien, coherentemente con el principio metodológico según el cual estudiar al poder es analizar sus relaciones en términos de “antagonismo de estrategias” (Foucault, 2015, p. 322), esta investigación quiere considerar la emergencia de alternativas subjetivas configuradas en la pandemia como resistencia al control de este “gobierno del cuidado”. El quince de octubre de 2020, a las seis a.m., partió de la ciudad de Cali hacia Bogotá, la Minga indígena, compuesta de unas ocho mil personas de los pueblos ancestrales, para reclamar al gobierno colombiano por su falta de voluntad política para prevenir y evitar las masacres sistemáticas que se dan en sus territorios. Una cuestión de cuidado y autocuidado distinta, al fin y al cabo, no es lo mismo cuidarse y cuidar al pueblo de las amenazas y de las balas que de los virus. Desafiando los controles “higiénicos” del dispositivo gubernamental y construyendo su propia burbuja inmunológica, bajo la asistencia de sus dioses y con el auxilio de plantas medicinales y conjuros, la Minga se movilizó para contagiar un virus diferente, el de un pensamiento capaz de criticar las bases epistemológicas y políticas del capitalismo, mostrando un “gobierno propio” capaz de articularse con las estrategias occidentales que tanto lo desprecian y marginan, para concretar el derecho fundamental a la vida y al territorio, a la paz y a la autonomía étnica. Este acontecimiento es un ejemplo privilegiado de las resistencias a analizar, pero existen muchas y de distinto orden, dependiendo de la subjetividad involucrada. Al interior de cada una de las poblaciones segmentadas por la



biopolítica considerada en este artículo, emergen “luchas subjetivas” que adquieren formas muy variadas y que aprovechan el carácter difusor de las pantallas para visibilizarse y movilizar a otros a considerar otros modos de vida. En ese sentido, proponemos desde la Línea de Investigación y el Doctorado en Estudios Sociales, la construcción de un saber convergente, ni inter ni transdisciplinar, al que llamaremos inicialmente “ecología del cuidado”, susceptible de diseñarse desde la serie discursiva crítica-ficción-experimentación, capaz de desligar al “cuidado” como concepto central de las relaciones entre vida, poder y cultura de su captura estratégica por este “gobierno del cuidado. La afirmación de la vida más allá de su puro uso productivo en el sentido que la interacción capitalismo-democracia le ha conferido, apoyada ahora en una “política de nosotros mismos” (Foucault, 2016, p. 94), vinculada con toda la vida, haría posibles subjetividades éticas múltiples en las que diversas comunidades articulan otros gobiernos para otras maneras de existencia.

En estos momentos de pánico y terror colectivo, en los que el miedo acentúa su efectividad estratégica en las sociedades de seguridad y de control, nuestra vida, capturada por los dispositivos biopolíticos desplegados para manejar la pandemia, necesita encontrar en su afirmación el ascendente ético que enfrentará creativamente este modo de dominio. Ante la amenaza de la disolución de la vida y el miedo a la muerte, el apocalipsis inminente de la sexta extinción, nuestra relación con nosotros mismos necesita reconfigurarse a través de interacciones nuevas, en las que nuestros cuerpos se componen con máquinas y con las demás especies vivas; en una que la espiritualidad se vive como conexión experimental con la vida y sus infinitas posibilidades. Este “posthumano” (Braidotti, 2015) que es nuestra realidad actual describe la ontología de una subjetividad capturada pero también resistente:

Nos estamos convirtiendo en sujetos éticos posthumanos gracias a nuestras múltiples capacidades de entretelar relaciones de todo tipo y modalidades de comunicación, a través de códigos que trascienden el signo lingüístico, excediéndolo en todas direcciones. En este momento particular de nuestra historia colectiva, simplemente ignoramos qué están en condiciones de hacer nuestros sí encarnados, nuestras mentes y nuestros cuerpos. Para entenderlo necesitamos abrazar una ética hecha de experimentos con la intensidad. La imaginación ética sobrevive y prospera gracias a las subjetividades posthumanas, en la forma de la relacionalidad ontológica. Una ética sostenible para sujetos no unitarios se apoya en un sentido ampliado de interconexión entre sí y los otros, incluidos los otros no humanos de la tierra, por un lado, a través de la eliminación del obstáculo representado por el individualismo autocentrado, por el otro, a través de la eliminación de las barreras de la negatividad (Braidotti, 2015, pp. 225-226).



Experimentaciones intensivas en nuestros cuerpos desde el deseo para dejar atrás la negatividad de la muerte, lo que no le quita un ápice a que cada uno deberá gestionar la inmanencia de su propia vida y de su propia muerte como desafío espiritual, en las que se encarnarían modos de vida que critican la configuración biopolítica de nuestra subjetividad ética; eso es justamente lo que propondremos como “espiritualidad” desde la perspectiva inmanente considerada en esta apuesta. Tal inmanencia nos permite superar el obstáculo epistemológico según el cual el privilegio de un reino metafísico o de una prelación trascendental típica de nuestra racionalidad garantizaría el estudio de un “espíritu” desde la asepsia de un afuera inalcanzable. Y lo hace al reconocer que el “adentro”, infinito también, al decir de Kant en la conclusión de la *Crítica de la razón práctica* (Kant, 2005, p. 190), es el producto de un “gobierno” más que una preeminencia ontológica. Espiritualidad inmanente en la que el cuerpo situado y sintiente que somos ubica por decisión crítica los modos de dominación que lo sujetan para experimentar en sí mismo alternativas ontológicas y éticas desde las ventajas que ha encontrado en su ejercicio crítico. Una “política de nosotros mismos” sostenida por una “ecología del cuidado” que aprovechándose el anclaje estratégico del “gobierno del cuidado” en la subjetividad ética la convierte en campo de posibilidad de la vida y su potencia afirmativa y creadora. Resuena entonces la voz del dios, bendito Dionisio, que inspiró a Nietzsche este saber supremo:

In media vita. – ¡No!, ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, - desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento- ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! – Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un entretenimiento, o una actividad de ocio, - para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los principios heroicos también tienen su sitio para danzar y luchar. *“La vida un medio del conocimiento”* – con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria? (Nietzsche, 2014, p. 847).



Referencias

- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa Editorial.
- Deleuze, G. (2006). Post-scriptum a las sociedades de control. En: *Conversaciones*. Pre-Textos.
- Foucault, M. (1999). Las técnicas de sí. En: *Obras esenciales III*. Paidós Básica.
- (2016). *El origen de la hermenéutica de sí*. Siglo XXI.
- (2015). El sujeto y el poder. En: *Michel Foucault: la ética del pensamiento*. Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (2005). *Crítica de la razón práctica*. FCE: UAM: UNAM.
- Negri, A. (2002). *Imperio*. Paidós.
- Nietzsche, F. (2014). La gaya ciencia. En: *Obras completas III*. Tecnos.
- Perea, A. (2020). La gestión espiritual de la pandemia. En: *Revista Enunciación*. Vol 25, (2). p. 56. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.





Reflexiones sobre el hecho religioso en tiempos de pandemia

Línea de investigación en el hecho social religioso y subjetividad¹

Universidad de La Salle

En este trabajo se plantean tres momentos de reflexión a partir de la situación de pandemia que vive la humanidad. En el primer momento se abordará la importancia del hecho religioso en la crisis sanitaria en sus expresiones social, política y económica. Posteriormente mostramos la dinámica de las comunidades religiosas y sus líderes en este contexto, planteamos que esta situación ha demostrado diferentes praxis, una de ellas tiene que ver con la acción social y humanitaria de las Organizaciones Basadas en la Fe (OBF). Por último, reflexionamos críticamente las transmutaciones de los valores en sus dimensiones políticas y éticas.



1. Este escrito fue elaborado por los profesores: Gina Marcela Reyes Sánchez, Jorge Eliécer Martínez Posada, Juan Manuel Torres Serrano y José Luís Jiménez Hurtado de la Universidad de La Salle (Colombia). Constituye un avance de la investigación que el grupo adelanta en el marco del proyecto “Memorias de una pandemia” del GT-CLACSO “Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos” del que son miembros los investigadores Gina Reyes y Jorge Martínez.

El hecho religioso en el contexto social

En el último año (2020), la comunidad nacional e internacional han concentrado sus esfuerzos en atender la emergencia sanitaria provocada por el coronavirus del síndrome respiratorio agudo grave de tipo 2 (SARS-CoV-2) y que la Organización Mundial de la Salud denominó bajo el acrónimo Covid-19: **CoronaVirus + Disease** (enfermedad) + **(20) 19** (OMS, 2020). Las medidas tomadas por los Estados de las diferentes naciones, bajo la denominación de protocolos de bioseguridad, plantearon grandes tensiones en los campos económico, político, religioso y social, entre otros. Expresiones como colapso del sistema de salud, confinamiento, cuarentena, distanciamiento físico, letalidad, mortalidad, se adueñaron de los titulares en los medios de comunicación.

El periodista Gerardo Lissardy, en el artículo *Los evangélicos y el coronavirus: los grupos religiosos que resisten las restricciones contra la Covid-19 en algunos países de América*, presenta cómo en el continente distintas comunidades religiosas han manifestado su resistencia a los protocolos de distanciamiento físico instaurados por los gobiernos nacionales y locales, como medida preventiva para evitar la propagación del coronavirus. En el caso específico de las comunidades cristianas (en sus diferentes denominaciones: católicos, protestantes, evangélicos, pentecostales, etcétera), el periodista de la BBC News resalta las diferentes posturas expresadas por feligreses² y líderes religiosos: en Argentina, un pastor y senador de la provincia de Mendoza criticó en los medios de comunicación, las medidas de aislamiento impuestas por el gobierno nacional; en Chile, un pastor de una iglesia evangélica murió a causa del coronavirus después de asistir a un evento masivo; en Colombia y Perú han encontrado a pastores reunidos con sus comunidades a pesar de las medidas de confinamiento establecidas por los gobiernos; en Brasil y Estados Unidos, muchos evangélicos relativizaron la amenaza que representa la Covid-19 haciendo manifestaciones masivas y apoyando el llamado “retorno a la normalidad” realizado por los presidentes Donald Trump y Jair Bolsonaro (BBC News, 11 de mayo, 2020).

Estas y otras manifestaciones generan la pregunta: ¿cómo aproximarse a la comprensión de estos hechos del campo religioso? El profesor François



2. El vocablo feligrés procede del latín fili – ecclesiae, que significa hijo de la iglesia. En la época de la patrística (S. III – VIII), al cuerpo de especialistas del cristianismo que oficiaban los ritos se les llamaba pater ecclesiae (padre de la iglesia) y a los laicos que asistían y participaban en las celebraciones litúrgicas se les denominaba filius ecclesiae (hijo de la iglesia). Con el pasar de los años y en medio de los usos de la lengua en la edad media se comenzó a nombrar a los laicos que asistían al culto filiiingleses para terminar llamándolos feligreses

Gauthier parte de la premisa de que “la religión es más una cuestión de prácticas que de creencias” (2017, p. 168); por otra parte, aclara que el concepto de religión, como el de política, economía, derecho y Estado, son construcciones que buscan ofrecer “claridades” en torno a los hechos sociales con el fin de realizar una interpretación heurística.

Durante el 2020 los titulares de prensa, utilizaron las categorías religioso, religión, religiosidad, para presentar las noticias frente a la pandemia: morir en la pandemia, el coronavirus nos despoja del consuelo *religioso* (El Clarín, 10 de junio); muere hombre en Chiapas por covid-19, por *religión* se negó a ser tratado (Milenio, 6 de abril); *religiosidad* y modernidad, un debate con puntos en común (El Tiempo, 11 de abril, 2020); un país *religioso*, la relación del Estado y la iglesia en la pandemia (La Tercera, 9 de abril); fe y *religión* frente a la pandemia (La República, 22 de marzo). En los artículos, el uso de las categorías llevaba a tratar de forma indistinta elementos como la construcción de representaciones religiosas a partir de la enseñanza de los sistemas doctrinales; la producción de nuevos sentidos religiosos, nuevas interpretaciones, cambios en los significantes y significados sobre las creencias; la formalización de las expresiones religiosas traducidas en prácticas individuales y colectivas; la definición de normas ético religiosas; la reproducción de la organización religiosa y la vinculación del sistema religioso con otros elementos de la sociedad y la cultura (Houtart, 2001; Martínez *et al.*, 2021).

En esta perspectiva, Hayat (2019) afirma que el *hecho religioso* es primordialmente social, independiente de la conciencia individual. Como hecho religioso no se suscribe a un campo específico y no se limita a las religiones positivas, sino que afecta de formas diversas la existencia humana. Es la sociedad en su conjunto la que configura lo religioso en el sentido de lo sagrado. Así las cosas, lo religioso se considera como el proceso a través del cual la sociedad se transfigura y piensa ella misma las cosas simbólicamente, como intensificación de sentimientos sociales.

Siguiendo a Gauthier (2017), la religión se define como un sistema de creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado, con aquello que es sacralizado por la sociedad, está relacionada con la función de las confesiones, denominaciones, federaciones y confederaciones de convocar a sus seguidores a participar en una comunidad. La religión es un asunto colectivo que produce la cohesión social y está en el centro de los mecanismos de producción y reproducción de las sociedades y de la integración de los individuos. Por consiguiente, la religión y lo religioso son sinónimos de vinculación a un ideal o una creencia colectiva.



La religiosidad hace referencia a lo religioso vivido, a las apropiaciones personales, comportamientos, significaciones subjetivas, dimensiones experienciales de la religión. Las religiosidades se sitúan tomando una cierta distancia de lo religioso prescrito por autoridades e instituciones de la religión. La religiosidad se encuentra ubicada en un entramado de significaciones y de prácticas que están influenciadas por determinaciones sociales y por la libertad y la autonomía personal. En este nivel, la coherencia de la religión no se juzga en función de criterios racionales objetivos, ni con los preceptos de una religión instituida, sino en relación con la funcionalidad de esta en la vida de las personas y su capacidad de construir una narración al interior de itinerarios existenciales de sentido.

En consecuencia, Gauthier distingue tres niveles en la comprensión del hecho religioso: macro, meso y micro. El nivel macro constituye el más abstracto y general, lo *religioso*. El nivel meso está conformado por las organizaciones autónomas e institucionalizadas en una época y sociedad dada, esto es, la *religión*. Y en el nivel micro que hace referencia a las apropiaciones personales, la *religiosidad*. Como se evidencia en las entrevistas a algunos líderes religiosos y en los artículos publicados en medios comunicación, los niveles (macro, meso, micro) se hibridan en lo que concierne al lugar, la función y uso social del hecho religioso en el contexto de la pandemia.

Dinámica de las comunidades religiosas y sus líderes frente a la pandemia

En el marco del proyecto *Memorias de una pandemia*, el equipo de la Universidad de La Salle se preguntó por las dinámicas de las comunidades religiosas en este contexto. Para tal fin se constituyó un archivo audiovisual, compuesto por entrevistas a líderes religiosos de diferentes confesiones: judaísmo², islam³, cristianismo católico⁴, cristianismo evangélico⁵ y budismo⁶. Las entrevistas tuvieron como finalidad conocer la experiencia vivida a partir de las siguientes preguntas: ¿cómo eran organizados los encuentros religiosos en su comunidad antes de la pandemia? ¿Cómo son organizados los encuentros religiosos en su comunidad en el contexto de la pandemia?



-
2. Rabino Alfredo Goldschmidt del Centro Israelita de Bogotá.
 3. Sheik Ahmad Tayel, Mezquita Abu Bakr Al Siddique, Bogotá.
 4. Padre Luís Carlos Jaime Murillo, C.Ss.R. Misionero Redentorista.
 5. Pastor Cristian González Sierra. Comunidad Cristiana Pantokrator, Bogotá.
 6. Monje Kelsang Sangton. Centro Budista Kadampa, Bogotá

¿Cómo ha sido abordado el tema de la pandemia en su comunidad? y ¿cuál es el sentido, que desde su fe, le dan a la pandemia ocasionada por el coronavirus?

En general las entrevistas mostraron que el interés fundamental de la vida religiosa antes de la pandemia se basaba en prácticas orientadas a la reflexión, oración, culto y meditación, entre otras, para fomentar el crecimiento espiritual y comunitario. En las circunstancias ocasionadas por el coronavirus, las diferentes comunidades religiosas, encabezadas por sus líderes, en medio de la improvisación, fueron adaptando sus espacios de encuentro a partir del uso de tecnologías. Sin embargo, el propósito de los encuentros se transformó, ya no solo para la dinámica pastoral, espiritual o de acompañamiento religioso, sino que se generó apertura a otras experiencias humanas atravesadas por los afectos, los deseos, las necesidades de sus miembros. Al respecto, el Sheik Ahmad Tayel expresa lo siguiente: “Hoy en día nos estamos comunicando vía aplicaciones como Zoom, Meet, etcétera, dando clases, aconsejando a los miembros de la comunidad, tratando de aprovechar inclusive de la experiencia de los especializados médicos miembros de la comunidad” (Encuentro conversaciones, 2020).

Un rasgo que caracterizó la totalidad de las experiencias religiosas objeto de este estudio fue la preocupación por la indiferencia, la cual fue abordada en relación con la libertad y la gestión de la vida. Desde nuestro análisis hemos clasificado lo dicho en las entrevistas desde tres ámbitos: la indiferencia social, la indiferencia política, la indiferencia económica y la indiferencia espiritual.

Frente a la indiferencia social y económica, los líderes manifestaron que la pandemia ha visibilizado, amplificado y profundizado rasgos que caracterizan a las dinámicas sociales anteriores. Unos de estos rasgos son las desigualdades sociales multidimensionales, es decir, la crisis provocada por la pandemia cataliza desigualdades preexistentes y produce otras emergentes.

En estos tiempos del coronavirus se ha generado una indiferencia que ha devenido en miedo, pero el miedo no afecta por igual a toda la sociedad, las clases populares gestionan el miedo al hambre, el miedo a no tener dinero para el arriendo y la forma en que los resuelven gira en torno a la salvación netamente individual.

A su vez, el análisis de las entrevistas nos permite decir que desde el mundo religioso se percibe que no hay una única forma de indiferencia en la sociedad, por lo cual asistimos a batallas diversas en contra de ella, por ejemplo, el provincial de los redentoristas manifestó su preocupación por:



El manejo político y económico que hay detrás de toda esta realidad. Se está jugando con la humanidad para conseguir la hegemonía política y para sacar beneficios económicos. De todo esto siempre saldrán ganando los poderosos a costa de la vida de los más débiles (Encuentro conversaciones, 2020).

La indiferencia económica se manifestó en las formas a través de las cuales se ha gestionado la pandemia. Por ejemplo, el primer sector en cerrar fue el sector informal, el primero en abrirse fue el de la construcción y el sistema financiero nunca cerró, generando una indiferencia ante los empobrecidos, empobreciéndolos aun más.

Partes de la humanidad parecen sacrificables en beneficio de una selección que favorece a un sector humano digno de vivir sin límites. En el fondo no se considera ya a las personas como un valor primario que hay que respetar y amparar, especialmente si son pobres o discapacitadas (Fratelli Tutti, numeral 18, p. 1).

La indiferencia de la que habla el Papa Francisco en su Carta Encíclica, muestra cómo ciertos sectores de la población hoy son descartados de múltiples maneras debido a cuestiones de género, de racismo y de pobreza. Todas ellas se constituyen en vidas que no son tenidas en cuenta. *Nuda vida*, vida sin valor o indigna de ser vivida, la vida que deja de ser política y jurídicamente relevante, la vida a la que se le puede dar muerte sin cometer homicidio (Agamben, 2013). Vidas que son invisibilizadas aun más en el contexto de la pandemia, sobre las cuales se teoriza, se habla a través de conceptos, pero ante las que se es indiferente, pues no se reacciona ante sus cuerpos concretos, ante su dolor real, ante sus condiciones sociales, políticas y económicas.

La acción social de las OBF en el contexto de la pandemia

Otro de los aportes que el equipo desarrolló para el proyecto *Memorias de una pandemia* fue la consolidación de una base de datos a partir de diversos tipos de documentos: noticias sobre las comunidades religiosas y sus acciones en lo público, documentos emitidos por las comunidades religiosas como orientación a sus miembros, documentos de gobierno para establecer las normas de los encuentros religiosos y documentos críticos respecto al manejo religioso de la pandemia.

54



Los hallazgos de la revisión documental permiten afirmar que se han producido diferentes prácticas de acompañamiento en las comunidades, una de ellas tiene que ver con la acción social y humanitaria de las OBF, mostrando que, aunque no proceden de una única estructura religiosa pueden hacer que su trabajo se integre en favor de un interés común por mejorar las condiciones de vida de las poblaciones afectadas. Son varias las asocia-

ciones que responden a estas características, por ejemplo, Caritas Internacional, World Vision, Islamic Relief, CREAS, DIPAZ, entre otras.

Estas organizaciones posibilitan nuevas ofertas de construcción comunitaria de distinta índole, algunas de ellas consolidan los vínculos establecidos por entidades particulares, otras apelan a prácticas pluralistas donde a partir del reconocimiento y respeto por la diversidad deciden asociarse por una apuesta teleológica común, por ejemplo:

— La Pastoral de Salud de la Conferencia Episcopal Brasileña organizó una campaña para promocionar el cuidado emocional de los profesionales que luchan diariamente contra la Covid-19 (Vatican News, 26 de junio, 2020)¹¹.

— El Consejo Mundial de Iglesias ha reconocido el problema de las violencias basadas en género y adelanta programas orientados a prevenirlas y a dar a conocer canales de atención para las víctimas (World Council of Churches, 12 de junio, 2020)¹².

— En la Iglesia Católica la nota sobre la emergencia Covid-19 titulada “Pandemia y fraternidad universal”, desde este documento se dan orientaciones en torno a la comprensión de la solidaridad en la vulnerabilidad de la fraternidad como humana communitas y de la relación entre ciencia medicina y política (Pontificia Academia para la Vida, 30 de marzo, 2020).

— La organización Centro Regional Ecuménico de Asesoría y Servicio (CREAS) apoyó una iniciativa denominada “El poder de la Economía Popular y Solidaria”, con la cual las iglesias vinculadas buscan visibilizar y fortalecer los procesos de producción y comercialización de organizaciones de la Economía Popular y Solidaria como forma de sustentar a las familias en medio de la pandemia (Isaía, 2020).

— Islamic Relief brinda asistencia sanitaria e higiénica a personas vulnerables en todo el mundo, a través de sus equipos de trabajo sobre el terreno proporcionan asistencia sanitaria y aumentan las precauciones para minimizar el riesgo de contraer o contagiar esta enfermedad (Islamic Relief España, 15 de junio, 2020).

— La Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, entregó recientemente mil doscientos mercados a diferentes comunidades wayuu en la Guajira, Colombia, para ayudar en medio de la crisis por el Covid-19 (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, 2020, 17 de Agosto).

— El rabino Michael Schlesinger, de la Congregación Paulista Israelita (IPC) de Argentina, se refirió a la importancia del diálogo interreligioso para hacer frente a esta pandemia sin precedentes.



Estamos siendo testigos de enormes desafíos. Estos desafíos no son desafíos cristianos, musulmanes o judíos. Son desafíos humanos. Por esta razón, recomiendo que continuemos fortaleciendo los mecanismos de diálogo y fomentando el acercamiento entre creyentes de diferentes religiones (Kaicidd Dialogue Centre, 21 de julio, 2020).

Las mencionadas acciones son ejemplos de la forma como el hecho religioso se manifiesta a través de los niveles macro – *religioso*, meso – *religión*, micro – *religiosidad*, los cuales se hibridan en las comunidades religiosas para reaccionar de forma activa ante la tragedia que ha implicado la pandemia en las sociedades.

La esfera pública y la esfera privada en el contexto de la pandemia

La revisión documental también visibilizó una crítica a las religiones (nivel meso) en lo que hace referencia en diferentes esferas: pública y privada; entre ellas la resistencia a seguir los protocolos de bioseguridad y promover la realización de asambleas con asistencia masiva; incentivar a los feligreses a prácticas fundamentadas en la fe y contrarias a los normas de prevención definidas por la OMS, como fue la situación del Obispo de la Diócesis de Ciudad Victoria (México) quien afirmó “llevar tapabocas es no confiar en Dios”, en un país donde a febrero del 2021 han muerto más de 174.000 personas (Caracol, 17 de febrero 2021).

Otra crítica recurrente a la religión tiene que ver con la situación de las mujeres en la pandemia en tanto *nuda vida* que habita en el terreno de lo privado (nivel micro).

En nombre de la fe, amparados por religiones misóginas muchos hombres ejercen la violencia de género a tal grado de llegar a los feminicidios. Eso no es nuevo, no estamos descubriendo el agua azucarada. Pero un Estado ausente, infestado de corrupción, donde se propaga el machismo, la misoginia, la homofobia y se alimenta el patriarcado sistemáticamente es el responsable de la violencia de género y todo su contexto (Corado, 25 de enero, 2021).



Las cifras de violencias basadas en género muestran que el treinta y cinco por ciento de las mujeres ha experimentado alguna vez violencia física o sexual por parte de una pareja o violencia sexual perpetrada por una persona distinta de su cónyuge. En el contexto de la pandemia, el número de llamadas a las líneas telefónicas de asistencia se ha quintuplicado en algunos países como consecuencia del incremento de las tasas de violencia intrafamiliar. La restricción de movimiento, el aislamiento social y la inse-

guridad económica elevan la vulnerabilidad de las mujeres a la violencia en el ámbito privado en todo el mundo. Cada día, 137 mujeres son asesinadas por miembros de su propia familia (ONU Mujeres, 2020).

Expertos participantes en un seminario web que se ha celebrado sobre la violencia contra la mujer durante el Covid-19, han instado a los dirigentes religiosos y a los responsables políticos a adoptar medidas rápidas y coordinadas para poner fin a las crecientes tasas de violencia doméstica en países de todo el mundo” (Kaicidd Dialogue Centre, 30 de julio, 2020).

Conclusiones

El hecho religioso, como un hecho social en el contexto de la pandemia, pone de manifiesto la hibridación de los tres niveles macro – *religioso*, meso – *religión*, micro- *religiosidad*; esa hibridación evidencia el posicionamiento y protagonismo que han adquirido las comunidades religiosas como agentes dinamizadores de acciones sociales humanitarias en la esfera pública. En este sentido, se hace visible la reconfiguración de los vínculos y las acciones sociales, teniendo como referencia lo religioso, a través de discursos y prácticas que transforman lo social simbólicamente. Es por ello que algunas comunidades religiosas y sus líderes potencian agremiaciones o asociaciones desde el deseo por proteger y mantener la vida en general, no solo la individual, sino a través de agenciamientos colectivos que se convierten en fuerza crítica para cuestionar las formas control que se han propuesto bajo el discurso de la nueva normalidad, más allá del espectáculo de la caridad.

Junto con lo anterior, dicha reconfiguración se da a través de la modificación de nuestros modos de vida, generando diferentes cambios en nuestros hábitos de higiene corporal y fomentando el distanciamiento físico. Esto conlleva a proponer transformaciones sociales que pueden devenir en otra higiene: una limpieza en las formas de relacionarnos con nosotros mismos y con los otros, materializado en la acción social de las comunidades religiosas. De esta manera, en lugar de desconocer el sufrimiento de poblaciones particulares, como el de las mujeres, se fomente el reconocimiento del sufrimiento del otro, de sus vivencias, de su empobrecimiento, para así superar la indiferencia a la que nos ha llevado la cultura del individualismo, el consumo y la competitividad.



Referencias

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la Nuda Vida*. Pre-Textos.

Díaz, E. (2020). *El coronavirus nos despoja del consuelo religioso*. El Clarín. Recuperado de https://www.clarin.com/new-york-times-international-weekly/coronavirus-despoja-consuelo-religioso_0_ANp6zeull.html

Barbi, R. (2020). *Brasil. La Pastoral de la Salud junto al personal sanitario contra el Covid-19*. Vatican News. Recuperado de <https://www.vatican-news.va/es/iglesia/news/2020-06/brasil-pastoral-salud-asistencia-medicos-coronavirus.html>

Corado, I. O. (2021). *Es política de Estado la violencia de género*. Telesur. Recuperado de

<https://www.telesurtv.net/bloggers/es-politica-de-estado-la-violencia-de-genero-20210125-0001.html>

Gauthier, F. (2017). Religieux, religion, religiosité. *Revue du MAUSS*, 49, pp. 167-184.

Hayat, P. (2007). Laïcité, fait religieux et société: Retour à Durkheim? *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 52 (137), pp. 9-20.

Houtart, F. (2001). *Sociología de la Religión*. Plaza y Valdéz.

Isaía, W. (2020). *El poder de la economía popular y solidaria*. Haroldo. Recuperado de

<https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=504>

Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. (2020). *Donaciones de la Iglesia de Jesucristo llegan a comunidades indígenas wayuu*. Recuperado de <https://noticias.laiglesiadejesucristo.org/articulo/donaciones-de-la-iglesia-de-jesucristo-llegan-a-comunidades-ind%C3%ADgenas-wayuu?country=colombia>

Islamic Relief España. (2020). *Nuestras oficinas en Siria, Yemen, Gaza y el resto del mundo se están preparando para hacer frente al coronavirus*. Recuperado de <https://www.islamic-relief.es/nuestras-oficinas-en-siria-yemen-gaza-y-el-resto-del-mundo-se-estan-preparando-para-hacer-frente-al-coronavirus-2/>

Jiménez, A. (2020). Muere hombre en Chiapas por Covid-19, por religión se negó a ser tratado. Periódico Milenio. Recuperado de <https://www.milenio.com/estados/coronavirus-muere-hombre-chiapas-nego-tratado>



Kaicidd Dialogue Centre. (2020). El papel de los líderes religiosos en la América Latina post-Covid. Recuperado de <https://www.kaiciid.org/es/noticias-eventos/noticias/el-papel-de-los-l%C3%ADderes-religiosos-en-la-am%C3%A9rica-latina-post-covid>

Lissardy, G. (2020). *Los evangélicos y el coronavirus: los grupos religiosos que resisten las restricciones contra el covid-19*. BBC News. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-52612458>

Noticias Caracol. (2021). *Obispo dice en misa que llevar tapabocas es “no confiar en Dios”*. Caracol. Recuperado de <https://noticias.caracol.com/mundo/obispo-dice-en-misa-que-llevar-tapabocas-es-no-convfiar-en-dios>

Martínez Posada, J.E. *et al.* (2021). Libertad religiosa, de culto y de conciencia en la política pública de Bogotá. *Revista Republicana*, 29, pp. 129-148.

Ministerio del Interior. (2016). *Directrices jurídicas, participación ciudadana y política pública del Sector Religioso en Colombia*. Imprenta Nacional - Dirección de Asuntos Religiosos.

ONU Mujeres. (2020). *Hechos y cifras: Poner fin a la violencia contra las mujeres*. Organización de la Naciones Unidas. Recuperado de <https://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>

Organización Mundial de la Salud. *Preguntas y respuestas sobre la enfermedad por coronavirus (COVID-19)*. Organización Mundial de la Salud. Recuperado de <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>

Papa Francisco. (2020). *Carta Encíclica Fratelli Tutti*. Libreria Editrice Vaticana. Recuperado de http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Sarrazín, J. P. (2020). *Religiosidad y modernidad, un debate con puntos en común*. Periódico El Tiempo. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/vida/religion/religiosidad-y-modernidad-un-debate-con-puntos-en-comun-483348>

Vega, M. (2020). *Un país religioso, la relación del Estado y la iglesia en la pandemia*. Periódico La Tercera. Recuperado de <https://www.latercera.com/reconstitucion/noticia/un-pais-religioso-la-relacion-del-estado-y-la-iglesia-en-la-discusion>





Acontecimiento pandémico y emergencias ciudadanas

Óscar Useche¹

Hablar de emergencias ciudadanas en medio de una pandemia que asola al mundo es un desafío de enormes proporciones. Más aun en un país como Colombia en donde tales emergencias son acontecimientos de resistencia que reconfiguran el problema ciudadano. A primera vista, podría pensarse que los procesos de pacificación y de ciudadanización de una sociedad como la colombiana deberían pasar a un segundo plano, pues todos y todas tendríamos que concentrarnos en lo urgente que está definido por la amenaza sanitaria. Sin embargo las cosas no son tan simples.

Como nunca antes se hace evidente que el problema de hoy es la vida. Me refiero a la preservación y afirmación de lo viviente, a la expansión de su poder implícito para contener las tendencias de muerte que se acentúan en muchos planos simultáneamente. La paz de hoy es una paz vitalista, las ciudadanías que emergen son ciudadanías de vida.

La pandemia del Covid-19 elevó a niveles dramáticos la conjunción de varias crisis de naturaleza estructural que venían erosionando los sistemas de acumulación y reproducción de los capitales globalizados. Esas crisis

61



1. Director del Instituto de Noviolencia y Acción Ciudadana por la Paz (Innovapaz) y profesor titular de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, UNIMINUTO. Profesor del Doctorado en Estudios Sociales (DES) de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Investigador del Grupo de Trabajo Territorialidades, espiritualidades y cuerpos de CLACSO.

de naturaleza económica y social, así como el resquebrajamiento de los regímenes políticos, se habían irradiado al mundo entero, constituyendo nuevos contextos en los que se debate el porvenir de la democracia, del capitalismo y de la ciudadanía.

Con razón, Noam Chomsky señalaba recientemente que este era:

(...) un momento de confluencia de crisis de extraordinaria gravedad, con el destino del experimento humano literalmente en riesgo. En las próximas semanas, los problemas llegarán a un punto crítico (...). Se refería el lingüista a la intersección de catástrofes ambientales, la amenaza de una guerra nuclear, la pandemia y los eventos de destrucción de la democracia con un “riesgo inminente” de guerra civil en Estados Unidos (Chomsky, 2020, p. 27).

En este texto procuro hacer visibles algunas de las conexiones entre el surgimiento de una movilización social de nuevo tipo que, en el caso colombiano persiste en caminos de paz y no violencia, así como en el esbozo de algunos de los procesos de reconstitución de las ciudadanías que se han puesto en marcha. En estos tópicos, son claves los aprendizajes que nos va dejando la pandemia, siguiendo la idea de Naomi Klein (2020) de que, en cierto modo, a este virus lo podemos tomar como un “maestro” que puede enseñarnos mucho, si estamos dispuestos a aprender.

Novedades en la movilización social

Cuando llegó la pandemia a Colombia millones de personas habían marchado en la calle con un clamor de la juventud y de las mujeres, acompañadas por otros sectores sociales. Eran voces de esperanza y de lucha las que copaban las avenidas y plazas de nuestras ciudades en noviembre y diciembre del 2019. En ellas se proclamaba que había que impedir el naufragio del proceso de paz con las guerrillas, ahora amenazado por la hostilidad permanente de los bandos que no se habían disuelto ni aplacado, y que seguían funcionando en la lógica binaria de la guerra.

Era indispensable resistir a la terrorífica dinámica en varios territorios que se creían liberados de las batallas de los actores armados, y sufrían la devastación infligida por otros actores que quizás habían estado allí invisibles, silenciosos, o que no habíamos querido ver en su real dimensión, pero que ahora aparecían más asesinos, más ambiciosos, más degradados, más lejos de cualquier objetivo político. Su nueva modalidad era la agudización de los atentados y asesinatos contra líderes y lideresas, la industrialización de las masacres y el ataque contra los militantes de la guerrilla reincorporados a la civilidad.



La novedad de la movilización ciudadana se instalaba en la existencia de fuerzas nuevas en emergencia que agenciaban múltiples posibles. Daba la sensación de que había ciudadanos y ciudadanas dispuestos a apostarle a una democracia vibrante, a contribuir a que se hiciera un cese de esa guerra contra la sociedad (Pécaut, 2001) que había justificado el atraso del país y la pobreza de nuestra gente. Las ciudadanías en resistencia que se expandían, ensayaban su capacidad para buscar alternativas creativas que bloquearan las estrategias de otras fuerzas emparentadas con la muerte: las del narcotráfico, las de la depredación ambiental, las de la corrupción, las de todos los que pretendían apalancar con el crimen la captura de rentas legales e ilegales. Son tales fuerzas las que han mantenido vigente el relato de que nunca podremos salir del pantano de la guerra.

Entre los posibles, puestos en juego, estaban no solamente el de darle una oportunidad a la paz, sino también apartar las sombras de los autoritarismos, convocar a la construcción de lo común y comenzar a superar, con la verdad y la reparación para las víctimas, así como con una justicia que restaurara las heridas, el enfrentamiento fratricida que se ha querido naturalizar.

Si tomáramos ese camino y persistiéramos en él, tal vez podríamos concentrarnos como sociedad en atender los problemas mayúsculos, los relativos a la desigualdad y la pobreza, a la tierra para los campesinos, a responder a la crisis climática y al urgente cuidado de la casa común de la que habla el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Sí* (2015), a acoger dignamente a los migrantes, especialmente a los hermanos venezolanos, que sufren de males similares a los nuestros, pero que abrigan la ilusión de que aquí podrán rehacer mejor sus vidas. Y a rediseñar el mundo de la política, hoy atravesada por la corrupción, el clientelismo y las ventajas para grupos privilegiados, completamente apartada de las demandas de los de abajo que deben entonces aprender a gestionar sus propios asuntos, desarrollar su propia acción política que discurre en la dimensión de la vida cotidiana y de las relaciones de proximidad.

Lo emergente radica en que las mujeres y los jóvenes que se tomaron las ciudades no estaban solo protestando; eran movidos por el principio esperanza (Bloch, 2007). El Acuerdo de Paz que acalló miles de fusiles e hizo un paréntesis en medio del cual se pudieron escuchar con más potencia la voz de los resistentes civiles que anunciaban transformaciones profundas y pacíficas en los territorios que habían sido diagramados por la guerra. Pero el acuerdo no es la paz; lo más complejo es abrir los espacios para que se ensanchen las grietas por donde emerjan las ciudadanías de la diferencia y las fuerzas de la multiplicidad.



Byung-Chul Han (2017) nos recuerda que en la expulsión de lo distinto y en el infierno de lo igual se ponen en marcha procesos destructivos que consolidan alteraciones patológicas del cuerpo social como la depresión y la autodestrucción. La globalización del miedo y del terrorismo que caracterizan a la sociedad actual son producidos por el violento poder que se ha asignado a lo homogéneo a lo igual y por el desprecio y el ataque que se ha declarado a la diferencia.

Las preguntas que hace la pandemia a la ciudadanía

Estamos ante el acontecimiento pandémico. La peste ha puesto de presente no solo la vulnerabilidad de la vida humana a escala global, sino que ha dejado al descubierto las tremendas fisuras en la construcción de las sociedades que se han sustentado en la promesa de un capitalismo democrático, o al menos del intento de combinar el capitalismo y algunas formas de democracia.

Los contornos de la irrupción pandémica están definidos por la grave ruptura entre la racionalidad productivista y consumista del capitalismo contemporáneo y los procesos de la biósfera, que no responde a la lógica de retorno inmediatista de la inversión y del mercado. Esto, sumado a la renuncia de los Estados y las corporaciones transnacionales, a mantener un mínimo pacto social de bienestar, todo lo cual condujo al incremento hasta niveles inéditos de la amenaza a las condiciones de posibilidad para la vida humana, ante el avance de la depredación de las formas de vida naturales en las que estamos inmersos y de las que tenemos una dependencia sistémica. Los reclamos de los y las jóvenes europeos, encabezados por Greta Thunberg (2019) lo dijeron con claridad: el tiempo se acabó. En su intervención ante el Foro Económico Mundial de Davos dijo: “Nos estamos enfrentando a la sexta extinción masiva y el ritmo de extinción es 10.000 veces más rápido de lo normal (...) cada día desaparecen 200 especies”.

La pandemia del Covid-19 es producto de todo esto, así como de la invasión de los territorios de vida de especies con las que los humanos no habíamos convivido en tanta proximidad y que aumentan las posibilidades de la transmisión de los virus y demás fenómenos zoonóticos. El fenómeno demográfico en expansión (nos aproximamos a la alucinante cifra de ocho mil millones de habitantes en el planeta), así como la dinámica dominante de ocupación humana de los territorios, que sigue las pautas de una producción ilimitada para el mercado, acelera el cambio climático y al difusión de enfermedades desconocidas.



Panorama tan grave como este se amplifica con los focos de guerra en el nivel global, la amenaza permanente de conflictos bélicos de alta intensidad que involucran a las potencias atómicas y el estremecimiento social que sucede al interior de los países, algunos de los cuales han llegado a estadios cercanos a una rebelión popular. Téngase en cuenta nada más el estallido popular en Chile y en buena parte de los Estados Unidos, revueltas en medio de la pandemia que no cesan. En Portland, por ejemplo, se instalaron formas asamblearias para la organización de la lucha de calles; dicen que no puede continuar la vergüenza de una nación moderna ahogada en el racismo y la arbitrariedad policial (The New York Times, Julio 17, 2020).

El acontecimiento pandémico, y las crisis que pone en evidencia, sirve también como operador epistémico o grilla de análisis para examinar el problema del proyecto ciudadano vigente, en la medida en que está, en principio, vinculado a la dupla democracia-capitalismo y, por tanto, se encuentra en el centro mismo del debate sobre las salidas a la crisis. ¿Es posible, en estos nuevos contextos, la emergencia de ciudadanías creativas, de ciudadanías del común? Hay que destacar que la ciudadanía, la democracia representativa y el Estado Nacional fueron en el momento de surgimiento de la modernidad la alternativa que se presentó a la guerra civil, a las guerras entre imperios y a la percepción de que todo se estaba hundiendo (Useche, 2009). ¿Cuál es la alternativa hoy y en ella cuál el proyecto de territorialidad que supere los límites y transforme la noción de los Estados nacionales?

Preguntas potentes y legítimas en momentos en que atravesamos por mares aun más encrespados: la amenaza de la muerte para muchos, o sea que ante nuestros ojos se diezmen poblaciones enteras, y quizás se extingan poblaciones humanas como ya se están extinguiendo otras especies. Este ya es un problema ontológico que nos cuestiona, porque nuestra contingencia es tal que el virus tal vez me contagie y porque mis afectos más cercanos pueden perecer. Por eso la rápida difusión pandémica actualiza la necesaria ruptura de la enunciación individuada y las líneas de fuga de las máquinas totalitarias del capitalismo global.

Los movimientos de resistencia deberán experimentar su potencia para devenir agenciamientos colectivos que operen en el plano de la micropolítica, esto es “en el plano de las mutaciones del deseo, de las transformaciones científicas, tecnológicas, artísticas, etc.” (Guattari, 2017, p. 107). Esto porque lo que ha sido interpelada es nuestra forma de vida, nuestra organización social y política, nuestra relación con los demás seres vivos con los que compartimos el planeta.



El Estado de excepción como respuesta

La respuesta de los poderes centrales ha profundizado en los vectores generadores de las crisis que concurren. ¿Acaso no estamos en medio de procesos inéditos en los que se han puesto a prueba los Estados soberanos, la capacidad de resistencia de las sociedades todas, el grado de organización y de dotación para el conjunto de la gente de los bienes públicos esenciales como la salud, el agua o la alimentación? ¿Y cuál fue el camino que eligieron la inmensa mayoría de los Estados? ¿No fue acaso la declaración y extensión en el tiempo de los estados de excepción?

Los nuevos dispositivos políticos de los estados de excepción establecidos inmediatamente tras la expansión e información global de la pandemia fueron operadores experimentales, provisionales, diseñados con premura y simplismo ante problemas insólitos. Mes tras mes la excepcionalidad deja entrever tentaciones totalitarias de control de las poblaciones, de sus cuerpos, sus economías, sus libertades, su opinión pública, su poder, su comunicación, sus tradiciones, sus culturas y sus proyectos autónomos.

La pandemia ha hecho evidente y ha agudizado el tipo de administración biopolítica de la vida y ha acelerado frenéticamente la intervención de los poderes despóticos, llámense formas estatales o grandes corporaciones capitalistas, en las más diversas esferas existenciales del ciudadano. Así, no obstante que a diario el Estado y el libre mercado se muestran incapaces de proveer la salud, la educación, el alimento y los bienes esenciales y que pervirtieron el sentido de lo común y de lo público, ahora quieren aparecer como los únicos gigantes dispuestos a gestionar y controlar el cuerpo social convulsionado.

El mundo de las relaciones de convivencia, del conocimiento, de la sensibilidad, de la cultura, del arte, del amor, de la locura, de la muerte, de la angustia, de la infancia, es decir todos los elementos existenciales que producen subjetividad, son ahora objeto central de un creciente interés estatal y corporativo para aprovechar la amenaza viral sobre la vida para experimentar nuevos proyectos especializados para fijar marcos normativos y acentuar la vigilancia sobre cada espacio de la vida de los ciudadanos y las ciudadanas.

66



La pandemia dio rienda suelta también al capitalismo y al estatismo de vigilancia (Zuboff, 2020). Hay una gran justificación para que todo lo miren, lo sigan, lo controlen; para decirnos la verdad de la big data. Para decirnos que en cambio de ciudadanía digital y global tenemos creciendo un totalitarismo de proporciones orwellianas.

Hoy, estos dispositivos de producción de sujetos pandémicos, se inscriben en leyes y normativas impulsadas por operadores o “interpretes” del sentido desde la institucionalidad y el marketing, o, cada vez de manera más pronunciada, desde soberanías totalitarias que emergen y circunscriben la autonomía de individuos y colectividades, atizando el miedo generalizado a la muerte viral, esa paranoia que lleva a desconfiar de todo y de todos, ahora que estamos obligados a mantener la distancia social, y que establezca un amplio campo del sin-sentido, que puede expresarse en la incubación de estallidos violentos.

El Estado de Excepción como estructura fundamental del orden político, que generaliza la soberanía policial (Agamben, 2004), despliega el capitalismo de vigilancia y suspende el orden jurídico de tiempos “normales”. Así mismo, naturaliza la proliferación de nuevos modos de existencia como los campos de refugiados y de sub-ciudadanos en todos los territorios, al lado de la crisis generalizada de los derechos humanos y del fantasma del hambre y el abandono. Al mismo tiempo, el ejercicio de la política va siendo reemplazado por los escenarios mediáticos, convertidos en principal máquina de subjetivación.

El virus que hace sentir a todo el mundo amenazado conduce a que la vida biológica tome una relevancia inusitada para el poder y se hace evidente que hoy es el problema específico de la soberanía. En el curso de la expansión viral se experimentan un sinnúmero de técnicas políticas para controlar su reproducción, para diagramar los territorios del contagio, para regular los asentamientos humanos, para intervenir en los tratamientos y búsquedas científicas, para disciplinar las movilizaciones y desplazamientos de la gente. Las políticas públicas del Estado se concentran en la intervención sobre las poblaciones, sobre sus cuerpos y mentes, para incidir sobre su hábitat y canalizar sus migraciones. Ahora hablamos más claramente de poblaciones humanas que pueden estar destinadas a la extinción, por ejemplo a las que nunca llegará la vacuna, o aquellas impedidas de conseguir su propio sustento y por tanto condenadas a las hambrunas.

Los Estados de Excepción favorecen un tratamiento a los territorios de la sanidad equivalente al de zonas de guerra, generando escenarios de abigarramiento y saturación de formas Estado, en el que se ponen en juego las más diversas estrategias y proyectos que estratifican a la población, que la controlan, que la vigilan, que diseñan la gestión de la vida; en una palabra que se proponen territorializar el poder de los Estados comportándose claramente como bio-poderes totalitarios (Foucault, 2007).



Esto entraña peligros letales para los poderes dominantes. ¿Qué tipo de Estado democrático puede ser legitimado a la vista de hombres y mujeres despojados de derechos, limitados en su locomoción, restringidos en su abastecimiento, sometidos a justicias expeditivas que sancionan la indisciplina teniendo muy poca consideración con las enormes poblaciones empobrecidas que simplemente no pueden cumplir las regulaciones porque han carecido de todo derecho para enfrentar la pandemia?

El Estado de excepción hace que se muestre expresamente un orden previo al derecho; un ámbito pre-jurídico del poder que ordena. De este modo el Estado se mantiene, mientras que el derecho retrocede (...) Por eso no es el caso normal, sino el caso de excepción el que revela la esencia de la soberanía (Han, 2016, pp. 113-114).

El discurso estatal se simplifica al máximo y atiza dicotomías como las planteadas entre la vida y la economía; entre el bien común o la apropiación privada de los bienes públicos indispensables para la subsistencia. También las furias nacionalistas, alimentadas por la xenofobia o el odio al extranjero y al migrante; pero sobre todo la aporofobia o el odio a los pobres (Cortina, 2017). En juego se ponen valores que se pensaban universales como la dignidad y los derechos de las minorías ante la arremetida de los más fuertes que atizan el pánico y el individualismo del “sálvese quien pueda”.

Y ante eso, el principio esperanza: resistir

Sin duda, estamos ante un momento extraordinario, un acontecimiento inédito atravesado por malos pronósticos en donde la humanidad habrá de demostrar toda su potencia de vida sobre la que se labra el principio esperanza. La vida es resistencia que emerge de la composición de singularidades. En medio de la tragedia, como ya dije, también han proliferado formas nuevas de solidaridad y hospitalidad. Allí está el germen de nuevas ciudadanías que escapan del agujero negro que es ser una nación sin ciudadanos. Esto es, un nuevo sentido común crítico que le apuesta a la reconfiguración de las redes y los tejidos sociales.

Retornar a la hospitalidad como fuerza de reconciliación puede ser un buen camino hacia la paz; la hospitalidad entendida como amistad que es capaz de albergar en sí todas las singularidades. La hospitalidad, dice Byung-Chul Han, “es la máxima expresión de una razón universal que ha tomado conciencia de sí misma (...) El grado civilizatorio de una sociedad se puede medir justamente en función de su hospitalidad, es más, en función de su amabilidad. Reconciliación significa amabilidad” (2017, pp. 33-35).



En Colombia, la meta de des-victimizar a nuestras víctimas y dignificar nuestros territorios, pasa por la obligación de que las vidas de sus muertos, así como los que perdieron la vida en la pandemia sean, como dice Butler (2021) parte de una idea radical de igualdad, reconociendo que toda vida es digna de ser llorada, pues una distribución diferenciada de su valor agregaría otra “violenta negación”, que justificaría por adelantado cualquier acción letal que se pueda realizar. Por eso, hay que luchar por hacer posible una escala de movilización y reapropiación de la condición de ciudadanos y ciudadanas, asentados en la diferencia, que rebasen el límite impuesto por el miedo y la amenaza de la muerte pandémica, o de la guerra, que dictan la obediencia ciega al soberano, justificada en que es el único que nos puede dar protección. Finalizo con las palabras de Borges: “(...) Y conste que lo venidero nunca se anima a ser presente del todo sin antes ensayarse y que ese ensayo es la esperanza”.

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Pre-Textos.
- Bloch, E. (2007). *El principio Esperanza*. Editorial Trotta.
- Borges, J. L. (1995). *El tamaño de mi esperanza*. Seix Barral.
- Butler, J. (2021). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Chomsky, N. (2020). *Internacionalismo o extinción*. CLACSO.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia. El rechazo al pobre*. Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Seguridad, territorio, población*. FCE.
- Guattari, F. (2017). *La revolución molecular*. Errata Naturae.
- Han, B. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Herder Editorial, S.L.
- (2016). *Sobre el poder*. Herder Editorial, S.L.
- Klein, N. (2020). *Los años de reparación*. CLACSO.
- NYT (2020). *50 noches de disturbios en Portland. Charlie Warzel*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2020/07/17/>
- Papa Francisco (2015). *Encíclica Laudato si*.
- Pécaut, D. (2001). *Guerra contra la sociedad*. Planeta.



Thunberg, G. (2019). Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-49825855>

Useche, O. (2009). *DESC. El desafío de la ciudadanía social*. Bogotá, Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH.

Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de vigilancia*. Planeta.





Cuerpos angustiados en territorios inciertos

Rosa Martha Gutiérrez Rodríguez¹

Tratar de entender los procesos socioemocionales, desde los paradigmas sociológico, psicológico y educativo, entre otros, implica no limitarnos al paradigma clínico de la medicina en el campo de la psiquiatría y reconocer la condición socioemocional, entre los grupos sociales, como una condición común a la humanidad que se hace indispensable para el desarrollo de procesos de socialización, afectividad, apego y equilibrio entre otros procesos que mantienen el carácter humanizador del ser humano.

La humanización como una ventaja de nuestras estructuras sociales, representa una toma de conciencia ampliada que se caracteriza por la posibilidad de identificarse con la otredad, como una particularidad caleidoscópica que nos enfrenta a nuevos colores y formas que trascienden lo tradicional y permanente enfrentándonos a lo cambiante. Ese reconocimiento de lo otro, de lo diferente, a lo largo del tiempo nos ha permitido romper con la inercia del pasado para enfrentar lo ignorado y anónimo; aunque esto último de ningún modo se configure como una condición del ser, emocionalmente hablando, sí incluye el entendimiento de la humanización como

71



1. Doctora en Pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, Jefa del Departamento de Investigación Educativa, Profesora de tiempo completo en el programa de la Licenciatura en Pedagogía, Profesora del Posgrado en Docencia para la Educación Media Superior. En este trabajo contó con la colaboración de Katya Montserrat Olivera Rubio, Ayudante de Investigación del Departamento de Investigación Educativa.

un proceso que se identifica desde las cualidades sensibles que el mismo concepto implica.

Es decir, la humanización confluye en la construcción de bases muy sólidas de certidumbre sobre el sentir humano y el estar con los otros, a los que se reconoce y en los que nos reconocemos, en palabras de Torralba se trata de sobreponernos a la naturaleza líquida de la sociedad-parafraseando a Bauman- lo que da paso a un mundo volátil e inestable.

La transición de la sociedad, desde las certezas con las que contábamos, a un estado más incierto, se explica solo desde la vivencia de un paso de lo conocido a lo desconocido, justo ese trance es el que hemos vivido desde el inicio de la pandemia, manteniéndonos en un estado permanente de angustia por aquello que nos puede suceder, esa incertidumbre nos humaniza, involucrándonos en el proceso de singularidad evolutiva que nos ha llevado a la conciencia operativa.

La humanización es la emergencia de la inteligencia para proceder sobre aquello que nos exige la propia supervivencia del ser (Carbonell & Hortola, 2013), como producto de su socialización. Es la capacidad de pensar sobre nuestra inteligencia, de entender el proceso de la vida y de adaptarnos al entorno a través del conocimiento, la tecnología y el pensamiento.

La humanización está representada en la historia de la humanidad a través de diferentes formaciones sociales, que de manera arborescente, han ido evolucionando en los diversos ecosistemas terrestres y caracterizando el comportamiento de la especie hasta llegar a nuestra condición actual. En palabras de Zygmunt Bauman (2018, pp. 16-17), se trata de las maneras de estar en el mundo evitando despojar a las personas de la humanidad, dotándolos de esa misma humanización... Se trata de ser más generosos amables y receptivos con la humanización de los otros, es así que ésta encuentra su concreción en la forma en la que se estructuran las poblaciones y se aplican las adquisiciones sociales a la adaptación y a la supervivencia; la humanización se trata de la posibilidad de ser y estar desde las propias sensaciones y emociones que nos permiten conocernos y reconocernos y, que transitan desde la propiedad hasta la otredad.

La emocionalidad humanizada



De acuerdo con los planteamientos de Fher y Rusell (1984) Kirson y O'Connor (1987), la emoción, puede definirse a partir de las características con las que se relaciona, que pueden ser de carácter neurofisiológico, emotivo, actuacional, causal y vivencial estas se regulan a través de las normas y convenciones sociales, bajo estos planteamientos estamos en

condiciones de comprender el concepto de la emoción como una reacción de procesos vinculados a una condición que los detona (Phillips, 1997).

La emoción como humanización del ser humano alude a un estado permanente de emocionalidad, que permite la funcionalidad o disfuncionalidad de los sujetos. A su vez, hablar de los estados socioemocionales como una función sine qua non del ser, implica reconocer las funciones corporales, hormonales y afectivas que se desencadenan ante la presencia de los estados emotivos.

Ante ello, el cuerpo humano activa estados físico-emocionales que incluyen la angustia, como un elemento principal que promueve el desencadenamiento de emociones diversas, aunque no siempre agradables, pero que mantienen en estado de alerta a los seres humanos. Según Kierkegaard, la presencia permanente de la angustia es una condición necesaria con la que nacemos y existimos y es la que en mucho nos conduce a estados de supervivencia (2019, p. 136). La semejanza entre la palabra angustia y angosto no es casual, puesto que ambos vocablos, provienen del latín *angustus* que significa estrecho. El cuerpo estrecho, apretado y/o angosto vive en angustia, el horizonte también se ha hecho estrecho y vivimos en un estado muy prolongado de incertidumbre.

De acuerdo con el autor, la angustia puede compararse con el vértigo. A quien se pone a mirar con los ojos fijos a un abismo se le produce vértigo, pero ¿dónde está la causa de tal vértigo? ¿La causa está tanto en sus ojos como en el abismo? Es la angustia del vértigo de la pandemia una condición que se hace presente en la inteligencia del sujeto al pretender llegar al fin del confinamiento a través de una solución definitiva de la enfermedad, pero que se ve constantemente interrumpida por una realidad tangible que nos obliga a mantenernos en la separatividad y en la distancia sin posibilidad de elicitar ni moldear las emociones por la evaluación que el otro hace de estas.

Este vértigo frente al torbellino del encierro ha hecho sentir a la población del mundo el peso de la pérdida de la libertad para expresar la afectividad, la compañía, la emocionalidad y la propia expresión del ser; ninguna concreción de la libertad es tan absoluta como la pérdida de la misma, en esta angustia reside la plenitud de lo propio como lo prioritario y el reconocimiento de lo otro como lo secundario. Ambos reconocimientos constituyen una predisposición que esencialmente no puede significar nada ante una libertad de ejercicio de elecciones, del tipo “hoy quiero estar acá y después en otro sitio”. Es ante la pérdida de esta posibilidad, que lo propio y lo otro, adquieren un significado a partir de la relación bidireccional, en



el campo de la emotividad, la dependencia y la interacción social lo que también puede reconocerse como en el terreno de las emociones.

Los ámbitos de la humanización y la socioemocionalidad

La casa y la escuela son los espacios claves en los que tradicionalmente crecemos, interactuamos, maduramos. En ellos se fortalece nuestra formación axiológica y socioemocional y aprendemos a convivir en sociedad con la otredad: dispar, diversa y multicultural. Al mismo tiempo los grupos familiar y escolar nos dotan de afectividad; a este respecto, Erickson señala que en los primeros años de la vida dos son los aspectos de la certidumbre necesarios para la supervivencia: la alimentación y el calor protector cfr. Erickson (Bordignon, 2005, p. 53) paulatinamente, a través de estos grupos, vamos adquiriendo otras herramientas que nos permiten transitar en los procesos de interacción y enfrentar las diversas crisis, que en menor o mayor magnitud se hacen presentes en nuestras vidas.

El ámbito principal de las emociones se produce en el primer grupo social, la familia a la que se reconoce como el núcleo de convivencia, afectos, aceptación, rechazo, interacción y desarrollo social del ser y a través de estas dinámicas es posible desarrollar los estados socioemocionales que dan cuenta de los procesos de humanización. De acuerdo con López (2008), el primer referente en la construcción de la socialización es la familia; pues proporciona a los niños y a las niñas modelos que permiten construir un repertorio de conductas sociales, tales como escuchar, iniciar y mantener una conversación y reglas de cortesía, que nos permiten formar parte de distintos grupos.

Es a partir de dicha construcción, que el ser desarrolla mecanismos de humanización para compartirlos en otros espacios, lo que posibilita al niño el ascenso al siguiente escalón, la escuela, un centro de formación autónoma y de extensión social por excelencia

Estos mecanismos de humanización e inclusión en grupos distintos a los familiares, se vinculan a estados socioemocionales que no pueden ser definidos en términos de seguridad, desde la visión filosófica de Kierkegaard, pero que otorgan un grado de estabilidad desde la perspectiva de la psicología.

Como un concepto que se aborda desde el enfoque clásico de esta disciplina, se define a la estabilidad emocional como la condición funcional de la persona. Desde este enfoque de la psicología, los estados socioemocionales deben tender a lograr la funcionalidad social a través de la estabilidad de las personas, como un rasgo de aprendizaje que denota la mucha o



escasa habilidad para manejar de manera balanceada las emociones, las reacciones y la capacidad de respuesta.

Sin embargo, el entrenamiento familiar, la adaptación escolar y la socialización, que de esta deriva, no nos ha otorgado las herramientas necesarias para manejar un encierro que ya de por sí es largo y del que no se vislumbra una fecha próxima de término para recuperar esta libertad perdida que posibilitaba la compañía, la expresión, el tránsito, y gestionar la elicitación de las memorias. Es este probablemente el punto culminante que permite valorar y vivir la angustia del encierro.

Sócrates citado por Bisquerra (2003, p. 19) acuñó la frase “conócete a ti mismo”. Como un mecanismo de identificación y manejo de nuestras emociones, reconociendo a nuestra propia inteligencia emocional, para tomar conciencia de nosotros mismos frente a los otros.

Ese conocimiento propio se hace necesario en el reconocimiento mutuo desde el contacto corporal, como una expresión anímica de la necesidad de compartir con otras corporalidades el ser, el estar y el convivir. Esto es lo que hemos aprendido en los núcleos familiares. La simple posibilidad de decidir salir o entrar, dejar o tomar, gozar o privarse, tener o perder, conlleva una fuerte angustia por la necesidad de tener que decidir en estas dicotomías que implican el ejercicio de una libertad con renuncia, pero que no deja de reservarnos una fuerte dosis de satisfacción de una libertad al fin.

Sin embargo, el temor al contagio de una enfermedad absolutamente nueva y desconocida para la que aún no existen tratamientos del todo efectivos, nos mantiene flotando en la incertidumbre y en la desconfianza hacia los otros. El no saber si esa otredad se cuida como yo lo haría, o si le interesa cuidarme a mí, si se inclina a colaborar con las personas que dedican su vida a proteger nuestra salud, todas estas interrogantes provocan un estado permanente de confrontación con lo incierto que no es más que el reflejo de dos condiciones de enfermedad que vivimos actualmente, la enfermedad del cuerpo y la enfermedad del espíritu.

Pretendemos conocerlo todo y perdemos la pasión por ese conocimiento cuando nos enfrentamos a lo insondable de lo desconocido y letal de la enfermedad, una letalidad que se desborda por el aislamiento, lo estático, y el estacionamiento de los cuerpos, se inhibe la acción y se abunda en la reflexión. Esa reflexión a la que Kierkegaard reconoce como la enfermedad de su época, una reflexión anímica por sí misma, que domina al propio ser. Un ser que se mantiene expectante a una reflexión que avasalla lo común, lo cotidiano, lo doméstico y lo ingenuo. (Kierkegaard, 2019) para mantenerlo en un estado constante de duda, reflexión, arrepentimiento y culpa.



Porque es seguro que los únicos culpables de la pandemia somos los seres humanos, aunque no sepamos cómo, cuándo y con qué contribuimos a este mal, pero solo seguramente se puede atribuir a un mal tratamiento del mundo por parte de la humanidad, pues de eso nos culpan los noticieros, los periódicos, los medios informativos lo que aún a la angustia, la incertidumbre y el aislamiento, la culpa. Ser culpables del maltrato ambiental y del descuido social hoy nos condena a una condición de soledad que por larga nos parece infinita.

Desde el inicio del confinamiento, la mayoría de la población ha debido afrontar situaciones del todo desconocidas, que están provocando conductas irracionales y emociones de rechazo a la condición actual, en algunas ocasiones esto remite a que la persona afectada guarde sus emociones para sí mismo, cerrándose a la convivencia con otros, provocándose un deterioro en la salud emocional del mismo. Al carecer de recursos y alternativas que sirvan como medios de relajación a nuestro estado físico-emocional, se desencadenan estados de ansiedad, frustración e incluso de depresión.

La salud socioemocional como prioridad del ser

La emergencia sanitaria provocada por el Covid-19 detonó las necesidades emotivas del ser, ya que los padecimientos físicos, mentales y socioemocionales siempre han estado presentes en los diversos grupos sociales. Sin embargo, debido a los estragos que ha dejado el virus SARS-Cov-2, en la población mundial, la demanda de servicios públicos de salud ha crecido exponencialmente, por los padecimientos físicos y mentales que la pandemia ha provocado.

Entre los trastornos más recurrentes se encuentran los relacionados con el campo socioemocional que se caracterizan por la presencia de la ansiedad, la angustia, algunos eventos claustrofóbicos, fobia al contagio, que se desencadenan frecuentemente por el trastocamiento de las rutinas como el estudio y trabajo en casa, la pérdida del contacto físico con familiares, amigos y compañeros de trabajo, la pérdida del empleo o la reducción de ingresos por la reducción de jornada laboral, lo que sumado a las preocupaciones cotidianas, vulnera al ser; no obstante la presencia de estos rasgos en sus etapas iniciales no implican la necesidad de atención psiquiátrica, pues pueden atenderse desde la perspectiva psicológica, psicopedagógica, sociológica y/o filosófica aunque uno de los grandes obstáculos al que nos enfrentamos de manera más recurrente, es aquel en el que la condición socioemocional sigue siendo no reconocida, pues incluso la Organización



Mundial de la Salud (2020) incluye los estados emotivos y socio-afectivos en los terrenos de la salud mental.

A este respecto es necesario señalar que el ser humano requiere de una constante interacción dialógica-afectiva, como parte de las realidades cotidianas concretas y abstractas que configuran el ser. De acuerdo con Andrade León, la pertenencia a un grupo y sociedad implica la adaptación objetiva y subjetiva de hombres y mujeres, quienes reconocemos y aceptamos los roles y papeles cotidianos en realidades constructivas que se interpretan desde las subjetivas coherentes (Andrade, 2010, p. 86). De este modo, cada persona construye su realidad cotidiana en buena medida a partir de su interacción con los otros, de la cultura en la que se inserta, de las percepciones sobre la otredad, colectiva y particular. Probablemente uno de los grupos más importantes para una persona es la familia, en la que como se señaló, confluyen no solo el parentesco consanguíneo, la afectividad, la interacción, la identificación, y las acciones de grupo sino la estabilidad que otorga a través de ritos, costumbres y sentido de pertenencia e identidad.

Por tanto, la comprensión de las formas de vida, de la interacción, la construcción de ideas, el modelado de actitudes y el emprendimiento de acciones, de forma parecida entre distintos sujetos, se convierte en un eslabón de bienestar particular y común; no obstante, estos fenómenos se han visto interrumpidos de manera repentina manteniendo a la humanidad entera en vilo por la angustia, ya no en un plano de abstracción sino en la concreción del no saber cuándo recuperaremos la propiedad de nuestra vida con nosotros mismos y con los otros.

Es esta misma condición de angustia e incertidumbre la que nos ha conducido a estados socio-emotivos de alteración permanente, pero como estos mismos trastornos no llegan a una cualidad patológica, no califican para ser tratados en el campo de la psiquiatría ni para que el sujeto tenga que ser medicado, aunque no contemos con la posibilidad de conversar sobre nuestras necesidades, afectivas, corporales, amorosas y sociales ya que en el imaginario social estas no representan una enfermedad. Por lo que el campo socio-afectivo es el menos atendido en la urgencia. Es probablemente esta ansiedad, angustia e inestabilidad lo que conduce a las personas constantemente a violar la norma de mantenerse aislados puesto que la necesidad de interacción es cada vez más fuerte, a pesar de que exponencialmente se aumenta la posibilidad de contagio de la enfermedad.

Como ser social y ciudadano perteneciente a un grupo, es necesario trabajar en torno a la concepción de estabilidad emocional y física, como un



elemento de la emergencia en la que el ser humano transita en situaciones que estrechan su horizonte y provocan una serie de emociones vinculadas a estados de incertidumbre en los que se manifiesta un tránsito ininterrumpido entre diferentes estados de ánimo que se viven, incluso en un mismo día, en el que se presenta la ansiedad, la frustración, o el no saber qué está pasando. Transitar por estos procesos, y trabajar en ellos, ofrecer apoyo al otro, de ser posible para lograr nuevamente el regreso a su estabilidad, probablemente permitirá al sujeto intervenir en la resolución de la problemática cotidiana; sin embargo, no otorga la contención necesaria al estado socio-emotivo, en virtud de que no se le reconoce como una construcción de emergencia socio-afectiva que solo ha desencadenado a su vez fuertes rachas de contagio por la insoportable sensación de soledad o de abandono. La naturaleza humana en sí y para sí, es una naturaleza eminentemente afectiva, social y dialógica, para vivir en grupos.

A partir del fenómeno pandémico, se originan una serie de necesidades de comprensibilidad en el mundo y una de las categorías que requieren su reconstrucción y recompreensión es la referida a la salud socioemocional; misma que debe ser una prioridad a atender en el terreno de la salud emotiva, de la comprensión social, de la interacción educativa, familiar y de grupos. Estas interacciones nos permiten obtener estabilidad socio-afectiva y mantener la homeóstasis como signo de funcionalidad humana, lo que nos conduce a la necesidad de conversar, de mirarnos, de disfrutar de nuestra presencia aun cuando esto se produzca a la distancia, a través de una computadora, de un teléfono, usando un cubreboca, guantes –pues parece que la nueva corporalidad solo podremos entenderla cubierta y defendiéndose de un virus invisible, pero letal–.

Poder vivir con cierto grado de laxitud y relajación se ha convertido en aquello a lo que hemos renunciado; como resultado de estas renunciaciones hemos, también, perdido la tranquilidad, la seguridad, la certeza, la salud, y también a esos otros tan queridos. Sin embargo, no es posible enumerar solo lo que hemos perdido sin considerar aquello que hemos ganado como el reconocimiento de nuestras posibilidades de convivencia, nuestra capacidad de resistencia de adaptación a las diferentes formas de supervivencia y cuidados. Hemos adquirido, también, quizá otras formas de comunicarnos y expresar nuestros sentimientos, pero al mismo tiempo hemos arribado a una comprensión mutua de la angustia y la incertidumbre. Hoy deja de ser vergonzoso reconocer que la presencia de la incertidumbre alimenta la angustia y que ambas están presentes en nuestra cotidianidad, pero se trata de una comprensión, que nos permite disfrutar las alternativas electrónicas de comunicación, con los otros y con los nuestros.



Así nuestra estabilidad emocional se fortalece y nos dota de la resiliencia necesaria, para enfrentar las dificultades cotidianas que serán resueltas de acuerdo a los recursos con los que contamos. Esta condición de confinamiento nos ha permitido también reconocernos en la colectividad mundial que padeciendo la misma condición nos permite integrarnos trascendiendo las razas, las nacionalidades, las territorialidades, las espiritualidades y las corporalidades, pues nos posibilita, la accesibilidad afectiva, la confianza y la presencia con los otros, mediada por los dispositivos que se encuentran a nuestro alcance.

En esta condición, se iguala, de alguna manera, la desigualdad, la diferencia, la emocionalidad, el riesgo al contagio. Se reconfiguran las formas de enfrentar una misma emergencia con distintos recursos, nos apoyamos en nuestra creatividad inventiva, y en la solidaridad común lo que nos permite recuperar metafóricamente esta seguridad afectiva, de la que hablaba Erickson. Es eso lo que nos permite recuperar la posibilidad de relacionarnos con los otros afectivamente, y con la confianza suficiente; fortalecer los lazos afectivos para y hacia nosotros mismos socializar hacia y con los otros, nos permite crear y desarrollar nuestros espacios de socialización, los conocidos y los nuevos, enfrentándonos a desafíos, posibilidades y alcances muchas veces insospechados, en aquella añorada normalidad. Se trata de aprender a vivir al amparo de las colectividades que aluden a lo mejor del ser como medio de supervivencia de la especie humana, que finca su esencialidad en la capacidad de ser y estar en lo socioemocional de sí misma.

Referencias

Bateson, G. (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Editorial Lohle-Lumén.

Bauman, Z. (2018). *Sobre la educación en un mundo líquido*. Editorial Paidós.

Berger, P. L. & Luckmann, T. (1978). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores.

Bisquerra, R. (2003). Educación emocional y competencias básicas para la vida. *Revista de Investigación Educativa*, Vol. 21, (1), pp. 7-43. Recuperado de [file:///C:/Users/HP/Downloads/document%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/HP/Downloads/document%20(1).pdf)

Bordignon, N. A. (2005). El desarrollo psicosocial de Eric Erikson. El diagrama epigenético del adulto. *Revista Lasallista de Investigación*, Vol. 2, (2), pp. 50-63. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=695/69520210>



Kierkegaard, S. (1998). *El concepto de angustia*. Alianza Editorial.

López, M. (2008). La integración de las Habilidades Sociales en la escuela como estrategia para la salud emocional. Psicología sin Fronteras. *Revista Electrónica de Intervención Psicosocial y Psicología Comunitaria*, Vol. 3, (1), pp. 16-19. Recuperado de file:///C:/Users/HP/Downloads/Dialnet-LaIntegracionDeLasHabilidadesSocialesEnLaEscuelaCo-2547022.pdf

Phillips, M.L. *et al.* A specific neural substrate for perceiving facial expressions of disgust. *Nature* **389**. pp. 495-498.

Torralba, F. (2020). Amor sólido y amor líquido. *Humanizar Revista para la humanización de la salud*, (170).

Organización Mundial de la Salud. (2021). *#Sanos en casa – Salud Mental*. Recuperado de <https://www.who.int/es/campaigns/connecting-the-world-to-combat-coronavirus/healthyathome/healthyathome---mental-health>





Territorialidades para la vida en tiempos pandémicos: el papel de la acción colectiva

Ariel Gómez-Gómez¹

El texto que se presenta a continuación pretende indagar por la categoría “territorio”, como herramienta para analizar la realidad en la que diferentes comunidades marginadas, empobrecidas y excluidas experimentan el contexto de pandemia actual, ocasionado por la propagación del virus SARS-CoV-2 y su consecuencia, la Covid-19.

Esta reflexión se encuentra enmarcada en los desarrollos del programa de investigación sobre “territorialidades para la paz con justicia social”, liderado por el equipo de la maestría en Educación y Derechos Humanos de la Universidad Autónoma Latinoamericana²; programa que, a su vez, se encuentra articulado al Grupo de Trabajo CLACSO sobre territorialidades, espiritualidades y cuerpos.

1. Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud. Magíster en Educación y Desarrollo Humano. Licenciado en Educación Básica con énfasis en Ciencias Sociales. Docente investigador de la Maestría en Educación y Derechos Humanos, de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Coordinador de la línea de investigación en conflictos, transiciones y construcción de paz. Correos electrónicos: ariel.gomezgo@unaula.edu.co y arielgomez80@gmail.com. En este documento se contó con la colaboración de: Ximena Quintero Saavedra, Estudiante de maestría en Educación y Derechos Humanos. Profesional en Planeación y Desarrollo Social. Coinvestigadora de la red de geografía comunitaria El Atlas. Profesional social de acompañamiento de organizaciones sociales de la Universidad de Antioquia en convenio con la Secretaría de Participación Ciudadana de Medellín. Correo electrónico: ximena.quintero8981@unaula.edu.co

2. Este programa se desarrolla a través de la articulación de tres líneas de investigación: 1) conflictos, transiciones y construcción de paz; 2) violencia, conflicto y territorio; 3) justicia social, desarrollo humano y neoliberalismo.



La base empírica del análisis que se propone en este documento, se encuentra soportada en relatos de líderes de ocho organizaciones sociales y comunitarias localizadas en la ciudad de Medellín, Colombia³; narraciones que fueron recolectadas con el fin de dar respuesta al propósito que se aborda en este trabajo y que consiste en comprender la incidencia de la acción colectiva en el afrontamiento de los impactos generados por la propagación de la Covid-19 en diferentes territorios urbanos marginales de la ciudad de Medellín.

El análisis de los relatos se hizo atendiendo a dos estrategias derivadas del método de teoría fundamentada: la codificación abierta y la codificación selectiva (Strauss & Corbin, 2002). Con la primera se despliega un proceso analítico a través del cual se identifican las propiedades, conceptos y dimensiones que se encuentran en el magma general de los datos. Aquí se emplea el uso de etiquetas para nominar los contenidos que aparecen dispersos y que pueden ser agrupados a través de la búsqueda de regularidades y semejanzas en el sentido que nos muestran los datos. El objetivo de este procedimiento es “reunir acontecimientos, sucesos u objetos similares bajo un encabezado clasificativo común” (Strauss & Corbin, 2002, p. 112). Por otro lado, con la codificación selectiva ya no emergen necesariamente nuevas propiedades en los datos, sino que, más bien, se usan los conceptos, categorías o dimensiones que han sido determinados de antemano (para este caso la categoría territorio y sus conceptos asociados). Este tipo de codificación tiene por pretensión el refinamiento e integración de las categorías previas. Así que el principio general del análisis se orienta por la búsqueda de regularidad en la dispersión, así como la identificación de rupturas y divergencias entre las narraciones ofrecidas por los diferentes sujetos.

La herramienta teórica priorizada para orientar tanto la recolección de relatos como el análisis de estos, estuvo centrada en el concepto de territorio y algunas categorías asociadas como la territorialidad, la territorialización, la desterritorialización. Así mismo, los referentes abordados provienen de reflexiones intelectuales latinoamericanas de las urbanistas colombianas María Clara Echeverría y Análida Rincón (2000), el antropólogo Arturo Escobar (2014, 2015), el geógrafo brasileño Rogério Haesbaert (2013) y el antropólogo guatemalteco Mario Sosa Hernández (2012).



3. Los líderes y las lideresas que ofrecieron sus relatos son parte de las siguientes organizaciones: Picacho con Futuro; Ramiquiri e Iraca; Divergéneros; Etnosaludafro; Cabildo Universitario de Medellín; Cabildo Inga; JAC Marco Fidel Suárez; Shaloom.

En principio no se parte de entender el territorio desde una mirada moderna estatal, asociada a la división administrativa de un espacio a través de fronteras precisas y técnicamente delimitadas, sometidas al dominio de un único poseedor. Tampoco se entiende el territorio a la manera capitalista de un pedazo de tierra, un objeto sometido a manipulación para extraer de él todo valor económico que es posible usufructuarle. En contraposición a esta mirada moderna y economicista, este trabajo comprende el territorio desde dos aristas principales. En primer lugar, desde una perspectiva ontológica relacional (Escobar, 2014) el territorio se entiende como un ser sintiente y viviente (territorios de vida)⁴, esto es, como portador de una existencia que no es inferior a la vida humana, pues esta última sería imposible sin aquel, es decir, no es posible vivir sin agua, sin aire, sin árboles, sin territorio. La mirada crítica del antropocentrismo moderno que colocó al hombre como amo y señor de la naturaleza se distancia de las lógicas individualistas del capitalismo y propende por un énfasis relacional basado en la comunalidad, las cosmovisiones colectivas y la diferencia radical. Para Escobar (2015), el territorio es así “un espacio colectivo compuesto por todo el lugar necesario e indispensable donde hombres y mujeres, jóvenes y adultos, crean y recrean sus vidas. Es un espacio de vida donde se garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural” (p. 32).

En segundo lugar, se entiende con Sosa (2012) que el territorio es una construcción geo-eco-antrópica y multidimensional. No se trata pues de una entidad meramente física, separada de su contenido (como se asumía desde la física clásica), sino de una construcción que incluye las dimensiones cultural (construcciones simbólicas, significados colectivos), política (relaciones de poder), económica (medios de producción y relaciones de subsistencia), entre otras. De este modo, el territorio no se asume como un espacio separado del tiempo ni de los actores y relaciones que se dan en él, sino de una configuración compleja, interrelacional, holística, en la cual toma presencia la vida en sus múltiples formas y dimensiones.

Pero hablar de territorio implica hablar de un concepto constitutivo: la territorialidad (Echeverría & Rincón, 2000); toda vez que con él entendemos que en el territorio se dan procesos de apropiación material y simbólica que hacen posible la vida colectiva, la comprensión de las dinámicas de inclusión y exclusión, las relaciones entre el afuera y el adentro. La territorialidad evoca además la constitución de significados, a través de los cuales se hace posible para un sujeto sentir pertenencia con el lugar y encontrar-

4. En el lenguaje jurídico moderno podríamos decir “sujeto de derechos”.



se vinculado afectivamente a él. Es decir, con esta noción se entiende que no hay construcciones unívocas, homogéneas ni universales del territorio, sino elaboraciones históricas, transitorias, contingentes, sujetas a las transformaciones socioculturales y a los movimientos de la historia.

Al hablar de territorio es necesario aludir a los procesos de territorialización y desterritorialización que se dan en él (Haesbaert, 2013), dos dinámicas que no deben verse de forma separada, pues ante cada proceso de destierro se erigen múltiples formas de reterritorialización.

La desterritorialización es también una línea de fuga que hace probables nuevas construcciones no determinadas como una imposición del destino. Las lógicas de violencia, desigualdad, pobreza, son detonantes de procesos de desterritorialización que terminan trastocando las vidas de quienes integran un territorio, especialmente de las vidas más precarias, las cuales no cuentan con las condiciones materiales necesarias para enfrentar el desarraigo. No obstante, en contextos atravesados por procesos estructurales de violencia e injusticia social, aparece la acción colectiva para reterritorializar la vida, para desplegar dinámicas comunitarias y múltiples formas de solidaridad. De ahí que sea acerca de este proceso de reterritorialización de la vida, a través de la acción colectiva, de lo que se pretende hablar en las siguientes líneas de este texto.

Territorializar la vida a través de la acción colectiva

No es cierto que la pandemia afecta a todas las personas por igual, así como tampoco es verdad que todas las personas o grupos cuentan con las mismas condiciones para hacer frente a los estragos que trae consigo una inminente infección por contagio. De hecho, en las comunidades urbano-marginales de Medellín (y de muchos territorios del mundo), el hambre no deja opción al confinamiento, puesto que no hay alternativas para mantenerse aislado mientras no hay pan en la mesa y mucho menos cuando hay hijos que mantener.

(Como) no hay unas condiciones dadas en las dinámicas familiares, en las dinámicas individuales para poder tener condiciones para el aislamiento y el autocuidado, pues obviamente la gente soluciona desde cómo salir a buscar el alimento, cómo solucionar sus asuntos de salud preexistentes, cómo socializar. (Entrevista a Arango, Picacho con Futuro, 2020, p. 11).



La situación se agudiza aun más cuando se trata de sujetos o grupos en doble o triple condición de exclusión, es decir, sujetos que por razones étnicas, culturales, de género, condición de migrantes o víctimas del conflicto encuentran minadas las alternativas para enfrentar una crisis de alta envergadura como la que actualmente afecta la salud pública a nivel mun-

dial. Es evidente que la pobreza económica es detonante de múltiples formas de exclusión, pues no es lo mismo ser mujer, ser negro o ser extranjero cuando no se cuenta con un privilegio de clase que permita acceder a oportunidades para enfrentar la crisis:

(Por) ejemplo una señora que no pueda salir de su casa a llevarle los alimentos a sus hijos, que no la contratan por ser negra, porque hay mucho mestizo que ve que usted va a hacer una fila y se corre rapidito, como si el Covid estuviera marcado para los negros, ¿sí me entiende? Hay cosas así, eso por ejemplo es un tema de reflexión en cuanto al racismo y la discriminación en tiempos de la pandemia. (Entrevista a Bejarano, Etnosaludafro, 2020, p. 5).

Otro de los temas que tenemos es el alto grado de discriminación (...) hay un estereotipo, un estigma de que todas las comunidades indígenas son vistas como habitantes de calle o mendigos, lo que genera un proceso de desigualdad social y de discriminación permanente desde el ser indígena como un ser inferior en pleno siglo XXI. (Entrevista a Muyuy, Cabildo Inga, 2020, p. 8).

El distanciamiento social opera como una necesidad para evitar la enfermedad, pero en los territorios precarizados es más bien un privilegio prácticamente imposible. Esto ocurre no únicamente porque las personas se toman lo público con el propósito de trabajar en la informalidad, o pedir una limosna que ayude a mitigar las necesidades de sobrevivencia, sino porque las mismas condiciones de acceso al espacio son desiguales.

De acuerdo con datos del Conpes 3718 de 2012, el índice de acceso al espacio público en Medellín es de 3,6 metros cuadrados por habitante. Se espera que este indicador suba al menos hasta 7 metros cuadrados cuando lleguemos al año 2030 (POT de Medellín, 2014-2027). No obstante, este dato general no logra dar cuenta, en forma precisa, de la manera como los diferentes estratos socioeconómicos acceden al espacio público, o sea, no muestra la desigualdad estructural reflejada en el acceso al espacio. Por ejemplo, mientras que en una comuna urbano popular de la ciudad, como el doce de octubre, la ocupación del espacio es de quinientos dos habitantes por hectárea, en territorios económicamente más desarrollados, como El Poblado, la densidad solo llega a sesenta y seis habitantes por hectárea (Dapena & Peláez, 2009). Al respecto, Cárdenas, Escobar y Gutiérrez (2020) manifiestan que: “en Medellín, las personas que habitan zonas de nivel socioeconómico medio-bajo y bajo (estratos 1, 2 y 3) representan el 80% de la población, mientras que los sectores con niveles medio y alto suman 20%” (p. 14).

Aunque está científicamente comprobado que el distanciamiento social es la mejor alternativa para evitar el contagio de Covid-19, no debe pasarse por alto que también hay en el uso del espacio una condición de



desigualdad estructural. El confinamiento es un privilegio que gran parte de la población no puede darse, pues depende de la economía informal y ve reducida sus alternativas económicas durante la cuarentena, ya que las injusticias en la crisis, el acceso a servicios públicos, la seguridad alimentaria, el desempleo, así como la necesidad de abrigo y vivienda se presentan como imperativos vitales que no dan espera, incluso cuando ello suponga colocar en riesgo la salud, la seguridad personal y la vida.

Parte de estos territorios están habitados de forma temporal por población fluctuante, esto es, personas y grupos itinerantes que andan en busca de un lugar para vivir o de una fuente de subsistencia. Pero muchos de estos grupos no encuentran un territorio que les haga partícipes de un “nosotros”, un adentro que les abrigue de los riesgos del afuera, porque muchas veces son señalados como invasores, usurpadores y condenados a un destierro permanente, a un nomadismo obligatorio.

Bueno, después de nosotros haber hecho este análisis de la situación que estaban pasando los estudiantes indígenas en contexto de ciudad, vimos como una opción muy importante que era como el retorno, ya que algunos de los muchachos estaban pasando hambre, no tenían para pagar el arriendo, la situación se estaba complejizando cada vez más (Entrevista a Cuaical, Cabildo Universitario de Medellín, 2020, p. 3).

Es posible asumir el territorio como morada, como lugar para habitar que conlleva ejercicios de territorialidad sustentados en la apropiación y la construcción de significados simbólicos, arraigados en una identificación colectiva. La territorialidad implica un sentido de pertenencia, un “ser parte de”. Sentirse parte de un territorio implica sentirse incluido en él, sentirlo como un espacio protector y seguro, no como una amenaza, esto es, como un territorio expulsor.

El desarraigo por exclusión tiene como manifestación inmediata un proceso de desterritorialización, que significa la desarticulación de los referentes espaciales esenciales en los procesos de socialización que conllevan la estructuración de las identidades, la cultura, los rituales, los espacios de encuentro y la materialización de las relaciones intersubjetivas.

86



Las dinámicas de desterritorialización suelen generarse a partir de la presencia de fuerzas externas que imponen un nuevo orden a las dinámicas sociales y puede darse por actores violentos que dominan un territorio, así como por agentes representativos de un modelo de desarrollo excluyente e injusto que obliga al sujeto a asumir, de forma particular, la responsabilidad por ser pobre, migrante, víctima, condenándole a un destierro permanente y a una itinerancia por la sobrevivencia.

En el sistema capitalista cada pobre es responsable individual de su pobreza, nuestra sociedad no cuenta con condiciones sociopolíticas suficientes para atender las causas estructurales de la desigualdad. Es por esto por lo que cada persona empobrecida se ve arrojada a una lógica darwinista que le obliga a encontrar, por sus propios medios, la solución a su condición socioeconómica. Sin embargo, la desterritorialización es también un punto de fuga y, por ende, una posibilidad para la reterritorialización y la multi-territorialidad (Haesbaert, 2013). A saber, a todo proceso de desterritorialización le suceden diferentes estrategias de reterritorialización, es decir, no hay ninguna condición total ni esencialista para condenar a un sujeto al desarraigo permanente.

Ante el individualismo capitalista y las precarias soluciones a las necesidades de la población, cada sociedad encuentra opciones diversas para la emergencia de la solidaridad y la acción colectiva, aspectos que no siempre tienen la misma visibilidad que los actos de crueldad, pues, infortunadamente, la historia nos ha sido enseñada a partir de los ciclos de la violencia y la guerra, desconociendo con ello que no habría sido posible sobrevivir como especie sin aquellas historias y experiencias invisibles de solidaridad que logran despertar las sociedades para garantizar la vida colectiva.

Es así como la acción solidaria representa en muchos territorios una reapropiación del espacio público a partir del sentido de “bien común”. Se trata de una forma de reterritorializar el espacio que ha sido negado, o las condiciones para disfrutar de él a través de lógicas de pertenencia, participación, comunitariedad e identificación colectiva. Si el territorio adquiere sentido como construcción relacional, y la territorialidad implica un sentido de inclusión y pertenencia a lo común, la reterritorialización se materializa en acciones que hacen posible al sujeto participar del territorio que habita y producir su sentido de vinculación con otros. No hay un camino más expedito en la producción de un territorio que la acción solidaria y colectiva que propende por el bienestar general por encima del interés particular: “Hoy pensamos que es la organización comunitaria la que puede promover otra escala de valores que permita armonizar un poco la territorialidad” (Entrevista a Arango, Picacho con Futuro, 2020, p. 14).

Cuando las instituciones del Estado no logran responder a las necesidades de la población más empobrecida, cuando los territorios no cuentan con condiciones equitativas para conservar la salud y la vida, cuando el sistema capitalista coloca a la pobreza como un asunto de esfuerzo personal y a la salud como un bien de consumo, emerge la fuerza popular para corromper el individualismo, combatir la fragmentación social y defender la vida por



sobre la muerte. La consecuencia más nefasta del sistema capitalista es la desarticulación de la sociedad y el arma más poderosa para combatirla es la fuerza colectiva, orientada por el interés público e inspirada en la defensa de la vida, aun en condiciones en que parece prevalecer la muerte.

Reflexionar acerca del papel de la acción colectiva en la configuración de territorialidades para la vida implica enunciar las diferentes estrategias comunitarias desplegadas para combatir el hambre y la violencia doméstica durante el confinamiento, para fomentar el acompañamiento a las actividades escolares de los niños y propiciar el apoyo psicosocial ante el desgaste emocional y la salud mental. Fueron estas acciones, como los trueques, las ollas comunitarias, la minga, las casas de paso, entrega de mercados, donaciones, brigadas de salud, refugios, así como el acompañamiento psicosocial y jurídico, fundamentales para la vida en medio de la pandemia.

Una de las estrategias que nosotros hemos utilizados es la Minga solidaria, es una acción milenaria que se desarrolla en convocar a las diferentes organizaciones, familias, personas que quieran contribuir (...) reciprocidad, el tema de los alimentos, de víveres como un proceso de autogestión y una invitación solidaria que convoca a toda la interculturalidad y comunidad a participar (Entrevista a Muyuy, Cabildo Inga, 2020, p.10).

La territorialización de la vida se sitúa entonces en un combate contra la muerte, contra el hambre, la desigualdad, la enfermedad. Conlleva la ampliación de la esfera pública con la incorporación de actores históricamente excluidos y nuevos derechos, aún no reconocidos o que han sido socavados por el orden capitalista global, como son aquellas garantías colectivas que subyacen a los derechos sociales y económicos, el disfrute de unas condiciones mínimas para gozar de una vida digna, como la salud, la vivienda, el alimento o la educación. Las sociedades contemporáneas padecen la emergencia del individualismo, una idea de éxito y felicidad asociada al bienestar personal. De ahí que se produzca una lógica social darwinista en la que todo vale para salvarse individualmente. Pero cuando la fragmentación social parece favorecer al sistema económico capitalista, las luchas colectivas se fortalecen para recordarnos que la vida prevalece sobre la muerte y que los seres humanos no tenemos precio sino dignidad. Ante estas circunstancias nefastas, “las organizaciones comunitarias (...) de maneras solidarias, han generado unos escenarios que han permitido que las comunidades surjan en medio de esas crisis y hoy no es la excepción” (Entrevista a Arango, Picacho con Futuro, 2020, p. 9)



Referencias

Arango, D. (2020). *Entrevista a Diego Alejandro Arango, Picacho con Futuro*. Entrevista alojada en archivo físico.

Bejarano, W. (2020). *Entrevista a Willinton Bejarano, Etnosaludafro*. (Entrevista alojada en archivo físico).

Cárdenas, M., Escobar, J., & Gutiérrez, K. (2020). Equidad territorial en Medellín: espacio público, amenazas naturales y calidad del aire. *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, (27), pp. 1-18.

Concejo de Medellín (2014). Acuerdo No. 48. *Por medio del cual se adopta la revisión y ajuste de largo plazo del Plan de Ordenamiento Territorial del Municipio de Medellín y se dictan otras disposiciones complementarias*. Gaceta Oficial 4267. Recuperado de https://www.medellin.gov.co/irj/go/km/docs/pccdesign/SubportalDelCiudadano_2/PlandeDesarrollo_0_17/ProgramasyProyectos/Shared%20Content/Documentos/2014/POT/Gaceta4267ACUERDO48POTinternet.pdf

Consejo Nacional de Política Económica y Social República de Colombia & Departamento Nacional de Planeación (2012). *Documento Conpes 3718 de 2012*. Recuperado de https://www.minambiente.gov.co/images/AsuntosambientalesySectorialyUrbana/pdf/Gestion_urbana/espacio_publico/CONPES_3718_de_2012_-_Pol%C3%ADtica_Nacional_de_Espacio_P%C3%BAblico.pdf

Cuaical, W. (2020). *Entrevista a William Alberto Cuaical, Cabildo Universitario de Medellín*. (Entrevista alojada en archivo físico).

Dapena, L. & Peláez, P. (2009). *Densidades y hábitat: una aproximación al análisis de las densidades y su confrontación con las morfologías urbanas en la ciudad de Medellín. Reporte de proyecto*. Recuperado de <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/52967>

Echeverría, C., & Rincón, A. (2000). *Ciudad de territorialidades: polémicas de Medellín. Centro de Estudios del Hábitat Popular (CEHAP)*. Serie Investigaciones No. 22. Universidad Nacional de Colombia.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los derechos al territorio. *Cuadernos de antropología social*, (41), pp. 25-38. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180942587002.pdf>



Haesbaert, R. (2013). Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad. *Cultura representaciones sociales*. Vol. 8 (15), pp. 9-42. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102013000200001

Muyuy, J. (2020). *Entrevista a José Adalberto Muyuy, Cabildo Inga de Medellín*. (Entrevista alojada en archivo físico).

Sosa, M. (2012). *¿Cómo entender el territorio?* Cara Parens. Recuperado de <https://es.slideshare.net/angeossva/166508>

Strauss, A. & Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Editorial Universidad de Antioquia.





Proponer diálogos interculturales en tiempos de pandemia: voces críticas de Abya Yala

Adriana Anacona Muñoz¹

Presentación de diálogos y su intencionalidad

El diecinueve de mayo de 2020, el Relator Especial de los Pueblos Indígenas de la ONU (Organización de Naciones Unidas), José Francisco Calí Tzay, señala:

Cada día recibo más informes de todos los rincones del mundo sobre cómo las comunidades indígenas se ven afectadas por la pandemia de Covid-19 y me preocupa profundamente ver que no siempre se trata de cuestiones de salud (Johnson, 2020).

Con esto se refería a que las políticas implementadas por los Estados en distintas partes del mundo poco o nada han considerado a las comunidades indígenas y afrodescendientes para la toma de decisiones sobre las acciones a desarrollar en las propias comunidades, contraviniendo tratados internacionales y debilitando aún más, los ya mermados derechos individuales y colectivos.

1. Mujer indígena del Cabildo Indígena Yanakuna de Santiago de Cali, socióloga, Magíster en Políticas Públicas, Universidad del Valle-Colombia, Doctora en Historia y Arte, Experta en Gestión de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada-España. Docente Universitaria, Grupo de Investigación Gestión y Políticas Públicas, Universidad del Valle. Vinculada al GT CLACSO Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos. Líneas de Investigación: Historia y Género, Organizaciones y Movimientos Sociales, Diversidad Sexual y Género, Políticas Públicas con Perspectivas de Derechos. Correo electrónico: adriana.anacona@correounivalle.edu.co adrianaanacona@gmail.com



Políticas que violentan las recomendaciones del mismo Relator Especial y de distintos organismos de derechos humanos como por ejemplo el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblo Indígenas (MEDPI) que en cumplimiento del Convenio 169 de la OIT de 1989 recomendaba que antes de cualquier medida debían ser respetados los pueblos originarios²:

Antes de adoptar cualquier medida, la urgencia de proteger especialmente a los pueblos en aislamiento voluntario o en contacto inicial; y la adopción de medidas estatales relativas, entre otras materias, al apoyo de los planes de protección comunitaria definidos autónomamente por los pueblos indígenas, el acceso a servicios médicos culturalmente apropiados y el diseño de estrategias de comunicación e información sobre el Covid-19 en los idiomas indígenas (Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), 2020, p. 11).

De igual modo,

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), a través de la resolución núm. 1/2020 (CIDH, 2020a), se pronunció en el mismo sentido y además recomendó a los Estados “abstenerse de promover iniciativas legislativas y/o avances en implementación de proyectos productivos y/o extractivos en los territorios de pueblos indígenas durante el tiempo que dure la pandemia, en virtud a la imposibilidad de llevar adelante los procesos de consulta previa, libre e informada (debido a la recomendación de la OMS de adoptar medidas de distanciamiento social) dispuestos en el Convenio 169 de la OIT y otros instrumentos internacionales y nacionales relevantes en la materia” (CIDH, 2020a, p. 18). (CEPAL, 2020, p. 11)

Estas recomendaciones, al parecer, no están siendo tenidas en cuenta. Sin desconocer que los meses previos al inicio de la pandemia de Covid-19, en distintos países del mundo se encontraban viviendo manifestaciones por la exigencia de derechos sociales y era evidente una crisis mundial por el cambio climático. Así que la crisis generada por la pandemia del Covid-19 agudiza los efectos catastróficos ya generados por el cambio climático, situación que no es nueva para los pueblos originarios. Sabemos que los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe o Abya Yala³ durante varias décadas han intentado hacer visibles e insistir en



-
2. En este texto en ocasiones me voy a referir a pueblos originarios como pueblos indígenas y afrodescendientes, esto por elección política y respetando expresiones reiterativas en los diálogos y entrevistas realizados.
 3. Abya Yala es una palabra del pueblo Kuna, que significa “tierra madura”, “tierra viva” o “tierra en florecimiento” y es sinónimo de América. Utilizada como parte del proceso político de los pueblos indígenas de América Latina. En mi caso la aprendí en el Cabildo al ser parte del movimiento indígena. La utilizo como parte de la reivindicación cultural y valoración de nuestra propia historia. <https://www.ecopor-tal.net/temas-especiales/pueblos-indigenas/abya-yala-el-verdadero-nombre-de-este-continente/>

posicionar sus enfoques de desarrollo colectivo de Buen-Vivir o Vivir-Bien y con ello han cuestionado fuertemente el modelo económico capitalista y su expresión en las economías extractivistas. Si bien en el 2019, a pesar de lo ocurrido en varios países, especialmente en Abya Yala, los pueblos originarios lograron fortalecer sus propuestas y difundirlas entre la ciudadanía. Sin embargo, en el 2020 estos procesos se debilitaron y en su lugar se han posicionado las propuestas económicas que señalan la urgencia de levantar la alicaída economía. La crisis del Covid-19 ha validado el desarrollo de discursos y propuestas de distintos organismos económicos que están facilitando la destrucción de las comunidades y sus territorios basados en políticas de seguridad y economías extractivistas, entre ellas las de confinamiento y distancia social, que contrario a garantizar mejores condiciones de vida, han aumentado las brechas de desigualdad y han sometido a lo que varios denominamos un *etnocidio* (de Sousa Santos, 2020; Department of Economics and Social Affairs, 2020; Figueroa, 2020, Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC) 2020).

Sin embargo, en medio de la imposición de políticas que privilegian el crecimiento económico frente a la vida, y el discurso transnacional de seguridad y miedo sobre la misma existencia de la humanidad, son los mismos pueblos originarios, indígenas, afrodescendientes y campesinos, que en comunidad se siguen organizando y buscan alternativas para insistir en garantizar el derecho a la vida, a sus territorios, a la salud propia, a sus prácticas culturales; situación que exige levantar, una vez más, sus derechos colectivos, sus derechos tradicionales. Por esa razón, creemos⁴ que es necesario plantear nuevamente las formas en que se relacionan con las políticas públicas y cómo mantener las medidas que permitan salir de la crisis generada por esta nueva pandemia (Covid-19) respetando las tradiciones, costumbres y saberes de los pueblos, de esta manera se hace más patente lo planteado por Boaventura de Sousa cuando se refiere a la necesidad de generar un nuevo trato hacia las comunidades y el medio ambiente por parte de las autoridades políticas y económicas “la nueva articulación presupone un giro epistemológico, cultural e ideológico que respalde las soluciones políticas, económicas y sociales que garanticen la continuidad de una vida humana digna en el planeta” (de Sousa Santos, 2020, p. 84), o



4. Además de la autora de este texto, este proyecto es realizado por Alejandra Machado (Red de maestras y maestros etnoeducadores de Colombia, residente Canadá); Joan Sotomayor (Fundación Vincúlate, Chile); Sandro da Silva (Universidad Espírito Santo de Brasil), Johana Caicedo (Somos Identidad). Para el desarrollo de este capítulo se contó con su aprobación en el uso de insumos de discusión del mismo.

como lo refiere la maestra Mirna Cunningham desde el FILAC “a pesar del avance del reconocimiento de los derechos de los Pueblos Indígenas y el reconocimiento de su Sistema de Salud, no se han tomado en cuenta sus sistemas de salud propios, como sus rituales y prácticas tradicionales, las cuales le han permitido sobrevivir históricamente” (FILAC, 2020).

Preocupados por este panorama y teniendo como pretexto la investigación social un grupo de amigos académicos nos sentimos comprometidos con los movimientos sociales indígenas y afrodescendientes en virtud de fomentar el reconocimiento de sus propias epistemologías que sin duda en el marco de lo que implica esta pandemia del Covid-19 se hace urgente escuchar. Con ello, planteamos que los movimientos sociales llevan años con voz, pero que en distintos ámbitos, entre ellos los académicos y los políticos, requieren ser escuchados, reconocidos y comprendidas sus posturas y propuestas alternativas de desarrollo, o de distintas formas de buen-vivir/vivir-bien de las que podemos aprender en un diálogo plural e intercultural.

Considerando que el Grupo de Trabajo de CLACSO Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos, ya venía con preocupaciones y estructurando lo que denominaríamos Proyecto Macro *Memorias de una Pandemia*, nos dimos a tarea de propiciar un proyecto de investigación, que se encuentra en desarrollo, el cual tiene como propósito contribuir al análisis del fenómeno de la pandemia generada por el Covid-19 a través del diálogo y mirada de dirigentes indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe. De esa forma, planteamos como objetivos específicos: i) Conocer los aportes de los pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe en temas de salud y formas de relacionamiento para prevenir el avance del COVID 19. ii) Identificar las estrategias implementadas por las organizaciones indígenas y afrodescendientes relacionadas con el Covid19. iii) Generar un espacio de discusión de las apreciaciones y aportes que los expertos indígenas y afrodescendientes tienen respecto a las políticas implementadas por los gobiernos nacionales respecto al Covid-19.

Metodológicamente, propusimos realizar entrevistas y grupos de discusión con expertos indígenas y afrodescendientes de Abya Yala, a través del diálogo y reconocimiento de las políticas, estrategias, apreciaciones y aportes que las organizaciones de carácter étnico realizan. Esto porque destacamos que los movimientos sociales contribuyen a la toma de decisiones y construcción de políticas públicas que permitan la inclusión y el respeto de las formas de vida y el derecho de autodeterminación de los pueblos consagrados en tratados internacionales como Convenio de Biodiversidad



Biológica (1992); y, quizás el más importante, 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

No dudamos de que las nuevas formas de relacionamiento generados a partir de las políticas implementadas por los diferentes gobiernos producto del estado de excepción constitucional o emergencia sanitaria afectan el desarrollo del ejercicio de autodeterminación de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Por eso consideramos que conocer las miradas de distintos actores de movimientos sociales indígenas y afrodescendientes relevantes permitirán aportar al debate y a la conformación de políticas públicas inclusivas y respetuosas con los derechos de los pueblos y los tratados internacionales. De esta intencionalidad viene el título de este capítulo *Proponer diálogos interculturales en tiempos de pandemia: voces críticas de Abya Yala* y la intencionalidad de dar cuenta de lo avanzado en la metodología, los retos o desafíos que han expuesto veinte líderes y lideresas de distintas organizaciones de nivel nacional e internacional de nueve países de Abya Yala.

Aspectos metodológicos de los diálogos críticos

Esta investigación partió de los principios de una etnografía colaborativa, es decir aquella que expresa el compromiso ético y moral de la colaboración con los sujetos de estudio (Lassiter, 2005), es decir, de un ejercicio de producción del conocimiento social de manera compartida, que permita reconocer entre todos, quienes participamos de este proceso, el contexto histórico y social que la misma pandemia generada por el Covid-19 nos llevaba a establecer otras formas de trabajo de campo, de encuentro social, en este caso de carácter investigativo. De este modo, se plantearon unos espacios de encuentro virtual en la modalidad de entrevista semi-estructurada que uno de los participantes denominó *videoconversas*⁵, es decir, encuentros que basados en una guía de entrevista semi-estructurada facilitaran el diálogo e intercambio de conocimientos. La plataforma utilizada fue Meet de Google para todas las *videoconversas* realizadas entre el siete de julio al ocho de octubre del 2020. En ellas reconocimos lo que Fals Borda recomendó con sus propias investigaciones, que corresponde a:

Volver los ojos, respetar y reaprender de (...) ellos, los indígenas, los negros de palenques, los artesanos y campesinos. Entender y combinar, en el contexto regional, las complejidades de las sociedades (...) lo oral, lo particular, lo local. (...) resistir a la homogeneización de la globalización para defender las identidades y la vida como naciones y pueblos autónomos (Fals, 2017, p. 42).

5. Carlos Gonzales fue la segunda persona entrevistada, y nos propuso realizar videoconversas.



Cada *videoconversa*/entrevista contó siempre con la misma estructura. Tópicos o dimensiones: territorialidad; espiritualidades y cuerpos.

Algunas preguntas orientadoras: ¿Cuáles han sido las acciones o estrategias implementadas por su organización para la prevención y atención del Covid-19; ¿cómo respetar el derecho a la autodeterminación de los pueblos y al ejercicio de la ritualidad comunitaria en tiempos de pandemia?; ¿cuáles han sido los resultados de sus acciones y estrategias implementadas para la prevención y atención del Covid-19?; ¿de qué manera se han articulado con otras organizaciones para acciones colectivas frente al Covid-19?; ¿Qué valoración tiene de las políticas sanitarias implementadas por el gobierno nacional de su país?; ¿cómo estas acciones o estrategias se relacionan con sus prácticas culturales de salud? (cosmovisión, cosmogonía, filosofía, autonomía, derecho propio); ¿cómo se ejercen los procesos rituales de sanación en tiempos de la pandemia generada por el Covid-19? (ritos de curación, sanación, mortuorios- enfermedad y muerte); ¿qué orientación puede brindar a otros pueblos sobre su propia experiencia?

En ellas participaron un total de veinte líderes y lideresas de organizaciones indígenas (I) y afrodescendientes (A) de nueve países. Argentina (1A; 1I); Brasil (2A, 2I); Chile (1I); Colombia (1A, 2I); Ecuador (1I); Guatemala (1A); Honduras (1A; 1I); México (1A; 2I); Nicaragua (3A).

Se optó por el muestreo de bola de nieve, que corresponde que una persona nos lleve a otra, una situación de referido (Sampieri & Torres, 2018), reconociendo que en los muestreos no probabilísticos o cualitativos la representatividad se refiere a las posibles configuraciones subjetivas (valores, creencias, motivaciones) de los sujetos con respecto a un objeto o fenómeno determinado (Serbia, 2007). Este tipo de muestreo nos permitió tener participación de representantes de organizaciones nacionales e internacionales entre ellas algunas personas que además de activistas, son académicas y científicas, por ejemplo la docente y antropóloga Mónica Pinzón de la Universidad de San Carlos de Guatemala, representante de la Organización Consejo de Autoridades Ancestrales de este país; Guadalupe Ríos López, comunicadora social y lideresa de la Agencia de Noticias de Mujeres Indígenas y Afrodescendientes (NOTIMIA); el mayor Miguel Roque Gil Omta Samay de la Organización Territorial Huarpe Pinkanta de Argentina; Rosalba Ipia Ulcue, Licenciada en Lingüística y Educación y especialista en Educación Indígena, fue coordinadora de la Universidad Autónoma Indígena del Cauca UAIN, y actualmente la única mujer indígena diputada de la Asamblea departamental del Cauca en Colombia; Carla Garcia es guía espiritual del Pueblo Garífuna (buyei) de Hondu-



ras, es coordinadora de relaciones internacionales de OFRANEH-Garifuna/ Organización Fraternal Negra Hondureña y también forma parte de la Red Nacional de Defensoras de Derechos Humanos en Honduras; César Arturo Ugsha Toaquiza, dirigente indígena del Ecuador, delegado del Consejo de la Judicatura de Cotopaxi; Carla Maria Bush phd en Historia con Mención en Estudios Regionales y Locales Transdisciplinarios de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua y Representante de Afros Voices Center of Nicaragua (AVOCENIC), entre otros representantes indígenas y afrodescendiente a quienes en adelante los definimos como *voces críticas de Abya Yala*.

Luego desarrollamos el seminario denominado *Diálogos interculturales en tiempos de pandemia*, el cual tuvo como propósito ampliar la discusión. Participaron como ponentes:

— Fabiana del Popolo. Oficial de Asuntos de Población del CE-LADE-CEPAL. Coordinadora en el Área de Análisis Demográfico e Información de la Población en la División de Población, Experta en población adulta mayor indígena y afrodescendiente. Sus investigaciones giran en torno a Estratificación Social, Investigación Social Cuantitativa y Política Social.

— Carlos González. Persona con capacidades especiales, líder social, ambiental y DDHH, con formación en Etnobiología (Univalle) y Administración Ambiental (USTA). Delegado Nacional de Consulta Previa de Medidas Legislativas y Administrativas Susceptibles de afectar a la población NARP, miembro fundador y activo del Sistema Departamental de Áreas Protegidas del Valle del Cauca SIDAP en representación de la fundación FUNECOROBLES; Red Internacional de los Coloquios Afrodescendientes en América Latina.

— Jesús Amadeo Martínez Guzmán. Es el consejero mayor del Consejo Indígena de Centroamérica (CICA) y representante del Consejo Coordinador Nacional Indígena Salvadoreño (CCNIS). Actualmente, ejerce funciones como presidente de la Comisión de Normatividad y Derechos Humanos del FILAC y Punto Focal de la FAO por el Foro Abya Yala para América Latina y el Caribe. Pertenece al pueblo Lenca que habita en El Salvador y Honduras.

Desafíos o retos para continuar con diálogos críticos

Existe un fuerte interés por parte de todas las personas a quienes denominamos *voces críticas* de articular trabajos comunitarios y científicos de carácter intercultural que favorezca el fortalecimiento y la expresión de las cosmovisiones y cosmogonías ancestrales de sus pueblos. Expresan que las instituciones universitarias y centros de investigación han demostrado



interés en estudiar las prácticas culturales de prevención, atención del Covid-19, incluidos los aspectos de manejo del duelo; sin embargo, se cuestiona que la academia siga teniendo una mirada de objetos de estudio sobre las comunidades, expresión que violenta el compromiso y el ejercicio de encuentro intercultural y generación de conocimiento conjunto, aspecto que constituye uno de los principales desafíos en la generación de conocimiento conjunto.

Se destaca que entre las mismas organizaciones étnicas se han establecido formas de intercambio de experiencias y conocimientos, soportados en el uso de estrategias virtuales, que contrario a debilitar el movimiento social, lo ha fortalecido en la forma de incidencia en la cotidianidad de sus integrantes.

Conocer de la información que estas organizaciones producen es un desafío para soportar diálogos críticos. En este punto se reconoce que las organizaciones étnicas han diseñado documentos públicos e informes de la situación que afecta a sus poblaciones, en donde brindan orientaciones de política pública a los Estados/gobiernos de sus países; sin embargo, han sido poco o nada tenidos en cuenta. Además son escasos los escenarios de concertación entre las autoridades estatales y las autoridades de las organizaciones étnicas. Organizaciones como el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) publicó la Resolución 006 del 17 de marzo del 2020⁶, en donde se establecen todas las políticas de prevención y atención del Covid-19 en territorios de los pueblos que lo integran. El FILAC publicó un informe detallado de la situación de los pueblos indígenas en Abya Yala, en el cual además de datos sociodemográficos y variables de salud, se evidenciaron un total de cincuenta prácticas comunitarias de prevención del Covid-19⁷; esta misma organización ha llevado ante instancias de la ONU un pacto construido colectivamente denominado *Concertación para el Buen Vivir*.

La escasa participación en la toma de decisiones en asuntos que los afecta como pueblos étnicos violenta la Convención del 169 de la OIT de 1989. Esta violación mantiene la necesidad de que estos pueblos no solo sean escuchados, sino también tenidos en cuenta en los procesos de toma de decisión de carácter público que involucre su existencia y pervivencia física y cultural.



6. Consultar [https://www.cric-colombia.org/portal/orientacion-politica-prevencion-contagio-de-la-
peste-covid-19/](https://www.cric-colombia.org/portal/orientacion-politica-prevencion-contagio-de-la-peste-covid-19/)

7. Consultar [https://www.filac.org/wp/comunicacion/filac-informa/coronavirus-pueblos-indigenas-en-
serio-peligro-de-desaparicion/](https://www.filac.org/wp/comunicacion/filac-informa/coronavirus-pueblos-indigenas-en-serio-peligro-de-desaparicion/)

Del mismo modo, las recomendaciones dejan al descubierto el racismo institucional que existen tanto en los organismos de gobierno, como en organizaciones de carácter de cooperación internacional, así como de instituciones académicas, que orientan la definición de políticas públicas en los países de Abya Yala. Esto, relacionado no solo con su participación en la toma de decisiones, sino también con lo que históricamente se ha conocido como abandono estatal, situación que refleja la urgente necesidad que tienen los Estados de:

— Respetar el control territorial, la autonomía y la libre autodeterminación de los pueblos es una estrategia que puede permitir la disminución del contagio del virus que produce el Covid-19.

— Reconocer los derechos de salud tradicional en los Sistemas de Salud Pública es fundamental para garantizar las formas cómo los pueblos han enfrentado la prevención, la atención del Covid-19, incluido el manejo del duelo.

— Incorporar las comovisiones ancestrales, el uso de la medicina tradicional, que incluye el saber experto del uso de las plantas medicinales en la prevención y atención del Covid-19.

— Definir políticas de soberanía alimentaria en donde la recuperación de la economía propia implique un fuerte cuestionamiento a las formas de producción de alimentos en el contexto mundial. Las formas de soberanía alimentaria permiten el desarrollo de estrategias locales que van teniendo posicionamiento a nivel global, esto asociado a cultivos orgánicos, formas de siembra, uso de recetas y establecimiento de cadenas de consumo locales. Todo con el uso de las redes virtuales, las cuales favorecen una tendencia mundial de reconocimiento de las formas de siembra y cosecha, inclusive de valoración de la medicina tradicional de los pueblos originarios.

— Respetar los sistemas de salud propio como expresión de pervivencia física y cultural de estos pueblos.

— Implementar campañas y formas de comunicación sobre el Covid-19 con la participación de los pueblos originarios y la utilización de las lenguas nativas.

— Brindar prioridad a los pueblos en aislamiento y los de contextos de ciudad en las medidas de atención y de recuperación económica, que garantice su integridad física y cultural. Esto implica contar con los mismos censos poblacionales de las organizaciones indígenas y a su vez definir con ellos los criterios de priorización en las estrategias gubernamentales que se construyan conjuntamente.



— Reconocer y salvaguardar el papel de las mujeres como cuidadoras del legado ancestral es fundamental. Se denuncia que las mujeres indígenas no han sido ajenas al fenómeno del feminicidio, por el contrario, la condición étnica aumenta su vulnerabilidad.

— Incluir en los sistemas de información estatal relacionados con el Covid-19 indicadores que permitan conocer no solo el seguimiento a casos de infectados, fallecidos y recuperados, sino también a las estrategias comunitarias que desarrollan las organizaciones indígenas.

Ante los múltiples efectos, todos coinciden en que las respuestas públicas deben no solo incluir un enfoque intercultural, sino también deben ser precisas, diferenciales e inmediatas. En toda Abya Yala se registran según la CEPAL (2020) un total de ochocientos pueblos indígenas y más de 113 millones de personas en Abya Yala se reconocen como afrodescendientes, negros, raízales o palenqueros. Todos coinciden que las desigualdades estructurales son unas de las principales causas por las cuales los pueblos indígenas y afrodescendientes han aumentado su vulnerabilidad ante la pandemia del Covid-19.

Referencias

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2020). *El impacto del COVID-19 en los pueblos indígenas de América Latina-Abya Yala: entre la invisibilización y la resistencia colectiva*. Documentos de Proyectos.

De Sousa Santos, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. Recuperado de http://209.177.156.169/libreria_cm/archivos/La-cruel-pedagogia-del-virus.pdf

100



Department of Economics and Social Affairs. (2020). *Pueblos indígenas y la pandemia del covid-19: consideraciones*. Recuperado de https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2020/04/COVID_IP_considerations_Spanish.pdf

Fals Borda, B. O. (2017). *Campesinos de los Andes: y otros escritos antológicos*. Universidad Nacional de Colombia, Rectoría.

Figuroa, H. V. (2020). *Pandemia, pueblos indígenas y reconocimiento de derechos*. CIPER, Centro de Investigación Periodística, pp. 1–19. Recuperado de <https://ciperchile.cl/2020/05/19/pandemia-pueblos-indigenas-y-reconocimiento-de-derechos/>

FILAC, (2020). *Los pueblos indígenas ante la pandemia del Covid-19. Primer informe regional*. Recuperado de <https://www.filac.org/wp/comunicacion/filac-informa/informe-los-pueblos-indigenas-ante-la-pandemia-covid-19-los-esfuerzos-que-se-estan-haciendo-para-enfrentar-al-covid-19-en-las-comunidades-indigenas-son-muy-pocosentrevista-a-jesus-a-2/>

Johnson, D. (2020). *Noticias ONU*. Recuperado de <https://news.un.org/es/story/2020/03/1470701>

Lassiter, E. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. University of Chicago Press.

ONU, (1992). *Convenio de biodiversidad biológica*. Organización de Naciones Unidas.

OIT (1989). *Convenio 169*. Organización Internacional del Trabajo

Sampieri, R. & Torres, C. P. (2018). *Metodología de la investigación*. Vol. 4. McGraw-Hill Interamericana.

Serbia, J. M. (2007). Diseño, muestreo y análisis en la investigación cualitativa. *Hologramática*, Vol. 4 (7), p. 3.





La interculturalidad: un referente teórico-páxico para comprender la pandemia y salir de la decadencia civilizatoria

Luis Herrera Montero

A manera de inicio

La Pandemia por Covid-19 emerge no como un fenómeno a causa de un azar desafortunado para la humanidad. Obviamente, las teorías que afirmaban que fue creación de laboratorio para incentivar el lucrativo negocio de farmacéuticas, no ha conllevado el rigor necesario para formularlo como verdad irrefutable. Sin embargo, tampoco es una hipótesis ridícula y fuera de lugar, ya que el comportamiento capitalista no se fija en parámetros de ética cuando de enriquecimiento y acumulación se trata. Ahora, que la fundamentación en esa línea deductiva no ha logrado contrastarse, por lo que se requiere de otra perspectiva de análisis y que coincide con la postura posestructuralista sobre el rizoma, con la que se explica una serie de resistencias y fugas más allá del racionalismo y predominio antropocéntrico de la existencia; entonces, ante tanto desequilibrio ecosistémico a nivel planetario, provocado por un capitalismo desenfrenado y adictivo, que acumula sin reparar los agudos daños que genera, la diversidad vital de microorganismos asoma resistente y supera la proliferación exagerada de hábitos impuestos por la biomedicina y la masiva producción de antibióticos; es decir, la vida en sus más profundas condiciones resiste ante el exterminio acelerado y extremo de un sistema humano, que tiene una presencia mucho menor en nuestro planeta, si lo comparamos con la presencia de bacterias y virus.



Entonces la propuesta consiste en superar la crisis a través de la emergencia y consolidación de otro proceso civilizatorio que permita abordar la situación pandémica como un tejido que da cuenta y explica la crisis como un proceso en franco desgaste a nivel económico, cultural, político, social, e inclusive de salud. De ahí la necesidad de trabajar en enfoques hacia otros relacionamientos basados también en otras convivencias y coexistencias entre diversidad de seres que poblamos el planeta tierra. Esta propuesta tiene por definición y praxis a la interculturalidad, que se asienta en procesos de convivencia y coexistencia basados en el respeto mutuo entre diferentes a través del potente significativo valor con conlleva el compartir.

El texto, consecuentemente, se compone de tres partes: una que se concentra en una breve exposición histórica del capitalismo como sociedad decadente; otra que define la interculturalidad y sus más relevantes componentes; y finalmente la exposición de propuestas alternativas basadas en la interculturalidad como episteme y praxis de cambio civilizatorio. Es oportuno aclarar que el presente texto, conforme lo mencionado se direcciona no como un postulado científico, sino como reflexiones de con validez filosófica, que replica y actualiza al marxismo al comprender a la que el cambio social se fundamenta en el cambio epistémico y práxico, como también el cambio epistémico y práxico cobra realidad a través del cambio social.

Problematización del proceso capitalista para la comprensión de la crisis civilizatoria

El capitalismo, desde sus orígenes, se ha caracterizado por la proliferación de pandemias. Uno de los ejemplos notorios se produjeron con todo el proceso de colonización occidental en lo que hoy llamamos América. Millones de millones de miembros de pueblos indígenas y población mestiza fallecieron a causa de pandemias por gripe, viruela, sarampión, entre las principales, durante varios siglos . Obviamente, los sectores más afectados han sido aquellos que debieron subordinarse bajo la dominación de clase y el blanqueamiento racista de los conquistadores occidentales.

La actualidad no marca excepción alguna respecto de este trayecto histórico, a pesar de variedad de avances científicos en materia de epidemiología. No cabe duda de que el descubrimiento de la penicilina (antes de muchos más antibióticos) y la generación de vacunas han detenido significativamente los índices de mortalidad humana, pero el acceso siempre fue un privilegio y se requirió de años para su respectiva masificación, sin desprenderse obviamente de relaciones de marcado privilegio clasista. El siglo XX fue también, a no dudar, un siglo que debió tratar con eventos



pandémicos, pero no procede detenerse en esa temática debido a que no es el tema medular del presente texto.

Al abordar la problemática de pandemia por Covid-19, el propósito no radica en una perspectiva epidemiológica, sino en el compartir un enfoque sistémico que da cuenta del capitalismo como una realidad compleja y muy dinámica de dominación y trayecto histórico miserable en términos sociales; pues ha reproducido su dinámica con crecientes desigualdades y oligopolios en lo referente al control de los recursos planetarios y del conocimiento generado por heterogeneidad de seres humanos, hoy regados en diversas regiones del mundo.

Sociedad del conocimiento es un término que se generaliza como se generaliza la globalización; de ello dan cuenta distintas publicaciones. El capitalismo, así, pretende mentir con afirmaciones de que el mundo contemporáneo global es un escenario democratizador de epistemes y epistemologías. La democracia nunca ha coincidido con la lógica del capital. Por el contrario, la sociedad capitalista siempre se caracteriza por ser oligopólica y homogeneizante, muy a pesar de los seres humanos somos especie de pluralidades socioculturales. El capital no es que sea multicultural, sino que se acopla a la multiculturalidad para vender en serie; es decir, el cliente es la principal meta de toda producción es una mentira muy bien camuflada, ya que la misión capitalista es hacer de la diferencia de clientes unos adictos a determinantes y carencias mundiales de una sociedad de consumo, donde la hegemonía actual se define en como funcionalizar tales carencias en dependencias múltiples, pero estructuradas en procesos de acumulación oligopólica. En otras palabras, el mundo contemporáneo acumula capitales en dimensiones calculadas hoy en trillones de dólares, mientras el 80% de la población mundial vive en condiciones de pobreza. La estructura adictiva incluso marca a las clases pudientes del planeta, pues acumulan por simple malicioso e incontrolable vicio, sin posibilidad de gasto de tales cantidades, probablemente por varias generaciones a futuro.

Es necesario detenerse de manera breve en análisis históricos, que explican cómo el capitalismo acumuló y provocó agudas desigualdades. En sus inicios lo hizo a través de la extracción masiva de metales, principalmente oro y plata, bajo condiciones de extrema explotación e intensas jornadas laborales, que provocaron también numerosas muertes. Durante el período industrial la lógica produjo innovación, no transformación en cuanto al dominio clasista, pero en esta vez no bajo el sustento de una burguesía comercial, sino productiva, ya que la extracción dejó de basarse en objetos para generar el intercambio de productos generados, predominantemente, en



la India y China. Durante los tiempos originarios, el capitalismo no fue el modo de producción dominante en el mundo, estaba subordinado al poder de Oriente. La creación de máquinas, a través de procesos científicos y tecnológicos sustentados en la inventiva mecánica, incidió en la productividad y comercio de manera considerable: las máquinas produjeron en cantidades a velocidades substancialmente mayores en comparación con la musculatura humana y animal que constituía el fundamento prioritario de los procesos productivos anteriores; el tiempo de trabajo socialmente necesario de mercancías se redujo significativamente. A partir de esta mecanización en el proceso productivo, Occidente desplazó a Oriente como centro de poder mundial.

Un tercer momento de innovación se generó con la revolución científico tecnológica, durante y luego de la Segunda Guerra Mundial; es sabido que las innovaciones aún muy incipientes en términos de informática, biotecnología, genética, comunicación, y física molecular se gestaron en este período y que son fuente indiscutible de las grandes innovaciones y revoluciones científico tecnológicas de la globalización contemporánea; el poder generado por el conocimiento científico técnico es radicalmente enorme en comparación a épocas anteriores del capitalismo y es por eso que se coloca a la ciencia como el principio medular de lo que denominamos como sociedad del conocimiento y sus incidencias innegables en el proceso productivo bajo lógicas y estructuras de dominación oligopólica, que actualmente funcionan como escenario de virtualidad, que potencia al capitalismo como gran sociedad del control, conforme lo definió Deleuze (1990).

Los efectos socio-naturales de todo este proceso de historia capitalista, han sido claramente abordados e incluso cuantificados, pero tampoco es necesario detallarlos en el presente texto. Simplemente interesa destacar que con el capitalismo proliferaron procesos severos de deforestación, contaminación de aire, ríos, mares y tierras, con ellos la significativa destrucción de biodiversidad planetaria. En términos sintéticos, el capitalismo promovió constantemente no solo lógicas de oligopolio, sino también de un antropocentrismo severo y destructivo. Es dentro de este contexto que debe comprenderse el agudo deterioro ecológico, el calentamiento global las innovaciones bajo el nefasto negocio de la biomedicina. Todos estos antecedentes determinan en forma procesual el contexto pandémico por Covid-19; entonces no se trata de un fenómeno malicioso de virus, los grandes enemigos de la humanidad en el mundo del siglo XXI, sino de una civilización en crisis ya definitiva, a pesar de la gran capacidad de innovación del capital y su lógica.



La interculturalidad como proceso integral para superar la crisis por medio de la transformación civilizatoria

El evento pandémico por Covid-19 exige un replanteamiento integral y del conjunto civilizatorio entendido como capitalismo; no es un fenómeno que se solventa con vacunas, a pesar de la necesidad imperiosa de su masificación, sino como un profundo y definitorio cambio en las maneras de actuar y generar realidad; es decir, urge otra realidad porque surgirán más y más pandemias y posiblemente el propio virus del Covid-19, conforme lo caracterizan diversidad de científicos, puede tornarse en un ente resistente a las vacunas, hecho que ya está aconteciendo, por ejemplo, en el Reino Unido. Además, la problemática es sistémica, implica aspectos de índole mutidimensional en términos de economía, cultura, política, por mencionar quizá como aspectos de mayor relevancia.

La interculturalidad, conforme varios autores, se construye permanentemente como un aprendizaje basado en el respeto, la dignidad y el saber compartir. Es un nuevo comportamiento que implica relaciones tendientes a conseguir el bien común, es decir, otra forma de hacer política. Entonces, la interculturalidad conlleva apoyar las luchas de distintas poblaciones, sobre todo, de aquellas que han vivido situaciones de pobreza, marginalidad, discriminación, intolerancia entre las más conocidas. Se trata de que la política la acuerden pueblos, nacionalidades, comunidades, mujeres, jóvenes, población con discapacidad, grupos LGTBI, adultos de tercera edad y todo sector que haya sido inferiorizado y dominado por las clases pudientes.

Para concretar procesos interculturales, se requiere, no obstante, construir nuevas conciencias. El mundo contemporáneo es consumista y competitivo; condiciones que han roto los tejidos comunitarios del convivir social, que caracterizaron la sobrevivencia humana durante cientos de miles de años. En la actualidad imperan comportamientos de aislamiento, de individuos dominados por vidas privadas en soledad y en franco consumo de campañas publicitarias, transmitidas en medios masivos de comunicación y en variedad de escenarios de internet. La sociedad actual ha sido sumamente hábil para generar sujetos atrapados en adicciones promovidas por el mercado, sin facultades para elegir caminos de independencia y autonomía respecto de los propietarios del capital. Este problema de consumo desenfrenado, bajo dinámicas de producción nocivas para el medio ambiente y la salud de las mayorías, ha colocado al planeta entero en un profundo estado de crisis.

El estado de crisis del mundo contemporáneo es general, por sustentar prácticas destructivas que deben superarse con urgencia. Este es un pro-



pósito complejo, ya que implica considerar como normal acciones no sometidas al comprar sin control, pese a que la mayoría de los pueblos no tienen los recursos necesarios para sobrevivir. En definitiva, este sistema de ir a mercados y supermercados diariamente, se vive con permanentes frustraciones que no se desdibujan y subsisten latentes en los intereses de los sectores marginales. En consecuencia, es urgente generar otra mirada sobre cómo vivimos, si somos conscientes de que afectamos nuestras relaciones con la naturaleza y entre nosotros. No podemos continuar en dinámicas individualistas que han hecho normal acciones de contaminación, violencia, frustración e irrespeto como si fuéramos seres manejados por un titiritero llamado capital.

Trabajar en dinámicas interculturales requiere desaprender comportamientos sostenidos en el individualismo consumista e intolerante. Esta tarea significa la generación de ejercicios de crítica y autocrítica a nuestras formas de pensar y construir la vida cotidiana. Todo desaprender implica cuestionar creencias y sueños que fomentan el vivir en riesgo como algo normal, como si la competencia, el descuido y la falta de solidaridad deban aceptarse sin cuestionamientos. La interculturalidad es aprender a pensar, sentir y actuar de manera nueva y diferente, opuesta al dominio mundial del capital y de la sociedad de riesgo. Es construirnos como otros sujetos, que hacemos vida desde conciencias de respeto a la naturaleza, de comunión con otros seres humanos, de gente que no se deja encaminar dentro de rutas de violencia y guerra. En definitiva, actuar desde la interculturalidad es reaprender a vivir en comunidad, es decir, es actualizar nuestros valores de solidaridad y mancomunidad, para practicarlos y enriquecerlos constantemente por el bien público y el buen vivir.

De lo explicado sobre la interculturalidad, se deduce que es proceso práctico, en constante construcción, deconstrucción y reconstrucción, sostenidos en multiplicidad de posturas políticas y en diálogos teórico-epistémicos. Reflexionar la interculturalidad sin considerar el accionar político no conlleva sentido alguno. Esta realidad de orden estrictamente práctico, sin embargo, no puede reducir la temática al contexto específicamente indígena, como caracterizado a ciertas corrientes dentro de los movimientos sociales. Adicionalmente, las contribuciones de este texto evidencian que la interculturalidad tiene estrechos vínculos teóricos que anteceden las propuestas más posicionadas sobre el tema. Sin los aportes sustentados en el marxismo, posestructuralismo, decolonialismo y feminismo, la interculturalidad respondería a una historia incompleta y sin proyección en la complejidad reflexiva de la contemporaneidad.



En términos históricos, sería un despropósito negar la presencia de cinco siglos de blanqueamiento y sus escalas de valoración racista, como consecuencia de más de quinientos años de imposición colonial, que ha implicado que indígenas y afrodescendientes se auto conciban a partir de sentidos de subordinación, que asumen a las “razas” y culturas occidentales como superiores o más desarrolladas. Catherine Walsh (2009), por tanto, prioriza la necesidad de concebir la interculturalidad como descolonización en ámbitos políticos y epistémicos. No solamente se ha impuesto la superioridad del colonizador a través de su lengua, organización territorial y creencia religiosa, sino también en materia de conocimiento y tecnología, pues a partir del posicionamiento socio histórico de la ciencia, las epistemes de pueblos indígenas y afrodescendientes y de toda población excluida de este proceso, han sido brutalmente inferiorizadas y desvalorizadas se ha instituido como de mayor envergadura que otras epistemes; de ahí que urgen descolonizar el conocimiento. Boaventura de Sousa Santos (2010), refuerza esta postura, pues para este autor la descolonización es una etapa indispensable para una consecuente reinención del poder, aspecto que lo posiciona como resistencias desde las epistemologías del Sur.

Lo expuesto puede degenerar en una especie de patrimonialización y revancha etnicista de las poblaciones colonizadas. Ariruma Kowi plantea que la interculturalidad no es exclusiva de poblaciones indígenas, a pesar de que esta sea un eje característico del proyecto político de los movimientos indígenas, no solamente de Ecuador, sino también de América Latina. La reflexión que comparte Kowi, desde su identidad indígena, es de suma generosidad al significar por interculturalidad la descolonización tanto a colonizados como de colonizadores (Herrera, 2017).

No se trata de mantener las posturas racistas, pero tampoco se trata de reemplazarlas con etnicismos que pretenden demostrar que lo indígena es superior. Se trata de hacer lo que en las fiestas indígenas en la provincia de Imbabura, disputar un espacio de poder como son las plazas, para luego compartir el espacio. Lo intercultural no niega valor al conflicto, siempre y cuando no se pierda la visión del compartir, se debe compartir entre iguales y diferentes. (Entrevista Ariruma Kowi, Quito Distrito Metropolitano 17 de febrero de 2012).

Con base en las consideraciones de Kowi, la propuesta intercultural tiene clara diferenciación respecto de prácticas reactivas de quienes sufrieron históricamente el abuso y la violencia colonial. En un esfuerzo de mayor integración, la interculturalidad no reproduce una guerra sin cuartel contra la cultura occidental y contra lo moderno, sino saber identificar, contra-



poner y superar lo colonizante de occidente, pues no todo lo occidental conlleva ese sello. En términos de Spivak (1999), no es dable desconocer que también somos Occidente, se trata por tanto de reconcebir la racionalidad como fruto de diversidad de procesos también insurgentes dentro del propio mundo occidental. Entonces, se afirmaría que Occidente y la modernidad contemplan también procesos de contrahegemonía. Enrique Dussel (2005) refuerza los argumentos recientes, a partir de la propuesta sobre lo transmoderno. En esa perspectiva, su enfoque es similar al de Boaventura de Sousa Santos (2010) y su planteamiento acerca de la transculturalidad. Dussel, en ese sentido, concibe indispensable asumir como interculturalidad la autocrítica también en referencia a los propios procesos y en este propósito contribuciones de la modernidad pueden ser de innegable valor teórico práxico. De ahí que el autor sostenga y fundamente el valor de la transmodernidad, no como negación de lo moderno. “La exterioridad, no es pura negatividad. Es positividad de una tradición distinta a la moderna. Su afirmación es novedad, desafío y subsunción de lo mejor de la misma Modernidad” (Dussel, 2005, p. 24). En definitiva, es legítimo asumir y concebir que la interculturalidad implica también al heterogéneo mundo occidental.

Entonces, interculturalizar es promover diálogos contra hegemónicos (Herrera, 2017), en clara distinción no de la multiculturalidad, pero sí del multiculturalismo; tendencia instituida en la sociedad de Estados Unidos, donde las diferentes culturas son insertadas como minorías étnicas en condición evidente de inferioridad. Gunter Dietz (2012) coincide con lo afirmado, al sostener que el multiculturalismo y su valor en tanto pluralidades no se contraponen a la desigualdad y encubre procesos de dominación, sin tener presente las condiciones existenciales de etnia, género y clase. En consecuencia el multiculturalismo de Estados Unidos reduce la alteridad mera retórica, ya que no contribuye para develar las situaciones de exclusión, pobreza extrema, estigmatización xenofóbica, entre otros (Herrera, 2017).

Por su parte, Fidel Tubino (2004) propone por interculturalidad una praxis sostenida en la conciencia crítica; por tanto, plantea que la interculturalidad es más una práctica que una teoría, es un nuevo pacto ético o nuevas maneras de comportarse, con estricto apego a la equidad social y reconocimiento de las diferencias culturales. En otras palabras, interculturalidad es procesual, es utopía traducida a concreción, por tanto, acontecimientos que se agencian en praxis comunitarias con enfoques de reciprocidad, reconocimiento afirmativo de diferencias y proyectadas en encuentros de mutuo bienestar. Esto es, interculturalizar es compartir la vida, el conocimiento, el saber, el territorio, la salud, la educación, y obviamente el poder (Herrera, 2017).



La última consideración invita a tomar en cuenta que interculturalizar no se simplifica en concepciones y acciones antropocéntricas. Fernet-Betancour es claro al enfatizar en que la interculturalidad es un nuevo proceso de vida, que implica relacionamiento con otros seres, pues el sujeto ya no solamente responde a la perspectiva kantiana, sino a la condición misma de vivir. Entonces la interculturalidad conforme Fernet-Betnacour es también equilibrio socio natural y no se posiciona como privilegio de lo humano por sobre otras existencias y vidas que contempla el mundo o mundos naturales. Lo interesante de Fernet-Betancour es que su propuesta no solamente integra el desaprendizaje social entre colonizador y colonizado, sino también entre hombre y naturaleza, por tanto, entre salud y enfermedad. También concibe que la interculturalidad no puede desentenderse de las desigualdades entre hombres y mujeres. En opinión de Herrera y Torres (2017), la concepción de Fernet Betancour debe extenderse y enfocarse también en temas y problemáticas sobre la hegemonía heterosexual, por tanto, implica otra cultura en tanto coexistencias y convivencias bajo respeto mutuo con poblaciones LGBTI.

A manera de cierre

Con lo expuesto hasta el momento, el planteamiento intercultural no se sostiene en vidas a partir de enemistades entre enfermedad y salud, entre célula y virus, entre indigenismo y Occidente, sino en una deconstrucción y reconstrucción civilizatoria, que mire a la pandemia no como un ente a declarar la guerra, sino como otro tipo de relacionamiento, basado en convivencias y coexistencias en equidad, donde nuestro habitar el mundo se sostenga en el compartir; si salimos de una pandemia es porque compartimos decisiones y responsabilidades, no solamente como acciones de aislamiento y obediencia, gobiernos y medidas totalitarias. Se trata de afrontar lo vital desde otra perspectiva y praxis civilizatoria, donde el compartir sea agenciamiento cotidiano, un constante compartir de saberes sobre medicina, educación y política, y sobre todo, compartir el poder.

En definitiva, lo intercultural se sostiene en un régimen no solamente de bien común y vidas en comunidad para afrontar en conjunto la cotidianidad, sino también para instituir el buen vivir, en estricta armonía con la naturaleza, la gran madre sagrada de los pueblos indígenas o el gran ser que existe mucho antes que el ser humano y su antropocentrismo. En la parte introductoria, se dejó en claro que la propuesta es de índole filosófica y por ende no consiste en un listado de recomendaciones articuladas en marcos lógicos ni en manifiestos para planes de acción gubernamental, de eso se encargan otras instancias, con otros cánones de responsabilidad



institucional. La propuesta se concentró en reflexiones para reconcebir la praxis transformadora y no para desintegrar el análisis sobre la pandemia como un acontecimiento desarticulado de la crisis civilizatoria, como ha primado en la mayoría de intervenciones socio-institucionales.

Referencias

Deleuze, G. & Guattari, F. (2007). *Mil mesetas; capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce.

Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación. Una aproximación antropológica*. Fondo de Cultura Económica.

Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. UAM-Iz.

Herrera, L. (2017). *Prácticas chamánicas y teatralidad. Una experiencia epistémica, etnográfica e intercultural*. Editorial Biblos.

López, L. & Kuper, W. (2000). *La educación intercultural bilingüe en América Latina: balance y perspectivas*. Documento de Trabajo. GTZ.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-System Research* (2) pp. 342-386.

Spivak, G. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Harvard University.

Tubino, F. (2004). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En Samaniego Mario y Garbarini Carmen, *Rostros y Fronteras de la Identidad* (pp. 151-165). Universidad Católica de Temuco.

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, estado, sociedad luchas (de) coloniales de nuestra época*. Abya-Yala





La educación en tiempos de pandemia, desafíos de actores y territorialidades

Marcelo Fabián Vitarelli¹

La narrativa pedagógica presente de índole crítica reflexiva corresponde a la puesta en escritura de la conferencia impartida en el marco del Seminario Virtual “La educación en tiempos de pandemia”² que se estableció desde el macro proyecto *Memorias de una pandemia* que nace desde la necesidad de investigar y analizar todos aquellos efectos sociales, políticos y culturales que los acontecimientos relacionados con la pandemia actual han generado en el mundo, comprendiendo que este hecho ha marcado un cambio notorio en medio de los distintos escenarios que están planteados en los lineamientos que se han formulado en la investigación situada.

Para ello, un grupo de investigadores en el campo de la educación provenientes de Argentina, Costa Rica, Cuba y México, nos propusimos reflexio-

1. Pedagogo y Master en Ciencias Sociales. Profesor Asociado, investigador y extensionista en la Universidad Nacional de San Luis y en la Universidad Nacional de Villa Mercedes, Argentina. Investigador del GT CLACSO “Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos” en la línea de Espiritualidades. Co editor de la Revista digital TINKUY de Hermenéutica, Subjetividad y Prácticas del conocimiento en la UNSL, y director del Programa de Pueblos Indígenas en la Universidad, UNSL. Contacto: marcelo.vitarelli@gmail.com

2. Esta presentación corresponde a los planteos realizados en el Seminario Virtual “La educación en tiempos de pandemia”, desarrollado por el Macro Proyecto Internacional: Memorias de una pandemia disponible en <https://www.facebook.com/doctoradoestudiossociales/videos/392035938506260> en el marco del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas y el GT CLACSO Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos; el 30 de octubre del 2020 en Bogotá, Colombia.



nar situadamente sobre saberes y prácticas educativas que acontecen en los actuales territorios de la pandemia producida por el Covid-19 generando conocimiento de las subjetividades; como también fomentando un pensamiento crítico situado desde el Sur global en el marco de los desafíos de la educación en tiempos de pandemia. Partimos de cuatro realidades, cuatro territorios del Abya Yala en el 2020 para situadamente darnos cuenta en una lectura crítica de lo real del acontecimiento Pandemia, sus devenires y existencias desplegadas. De la mano de un interrogante inicial realizamos nuestro itinerario discursivo en el orden del cuestionamiento acerca de si ¿tiene la educación en pandemia algún papel en la formación-consolidación de las subjetividades para la renovación y consolidación de la institucionalidad democrática y el reconocimiento de las diversidades culturales? A partir de allí nos interrogamos por el papel de la educación en la formación de una ciudadanía crítica que realice sus aportes para pensar el presente. De igual modo, vino a nuestro encuentro la resiliencia didáctica para la migración a modos híbridos de las interacciones que se producen en el campo de los aprendizajes y todo ello nos condujo a una reflexión minuciosa en torno al impacto vivencial de la educación en modalidad a distancia en estos estados de emergencia que acontecen en la pandemia. Estos y otros elementos concluyeron relanzando la problemática de la educación en los tiempos de la pandemia en término de los desafíos que implica para los actores y las territorialidades donde se produce el acontecimiento. El devenir de la reflexividad se detuvo entonces en cuatro hitos de consideraciones estrechamente entrelazados dando consistencia así a un nuevo entramado crítico discursivo desde la mirada de los estudios sociales contemporáneos. El itinerario planteado se inicia a partir de la caracterización cotidiana de la pandemia como acontecimiento y sus lecturas epocales; sin embargo, esta primera mirada, diríamos del sentido común, mediático y hasta masivo, se ve tensionada con el abordaje siguiente acerca de los desplazamientos en lecturas críticas de lo social de la pandemia donde se da cuenta de corrimientos y aristas diversas no siempre comúnmente exploradas. Lecturas mediáticas masivas y lecturas críticas de lo social deslizan interrogantes liberadores de la educación en pandemia renovando posiciones acerca del ser social de la misma en compromisos territorializados. Este camino finalmente se potencia al sentar ciertos posicionamientos en torno a una praxis emancipatoria en lectura crítica desde las subjetividades, las espiritualidades y los cuerpos. El dispositivo establecido en este seminario crítico responde al desarrollo investigativo de este grupo de trabajo CLACSO que cual colectivo “sentipensante” se sitúa en una autorreflexión acerca de las territorialidades desplazando



la clásica noción de las fronteras, sobre las espiritualidades tensionando los énfasis que la colonialidad abreva en los individualismos y finalmente en los cuerpos como aparatos de los sometimientos, disciplinamientos en torno a los cuales se establece en el presente de la historicidad una “nueva normalidad”.

Elementos de caracterización del acontecimiento pandemia

La Covid-19 es la enfermedad infecciosa causada por el coronavirus que se ha descubierto más recientemente. Tanto este nuevo virus como la enfermedad que provoca eran desconocidos antes de que estallara el brote en Wuhan (China) en diciembre de 2019. Actualmente la Covid-19 es una pandemia que afecta a muchos países de todo el mundo. Los coronavirus son una extensa familia de virus que pueden causar enfermedades tanto en animales como en humanos. En los humanos, se sabe que varios coronavirus causan infecciones respiratorias que pueden ir desde el resfriado común hasta enfermedades más graves como el síndrome respiratorio de Oriente Medio (MERS) y el síndrome respiratorio agudo severo (SARS). El coronavirus que se ha descubierto más recientemente causa la enfermedad por coronavirus Covid-19.

La cuarentena significa restringir las actividades o separar a las personas que no están enfermas pero que pueden haber estado expuestas a la Covid-19. El objetivo es prevenir la propagación de la enfermedad en el momento en que las personas empiezan a presentar síntomas. El aislamiento significa separar a las personas que están enfermas con síntomas de Covid-19 y pueden ser contagiosas para prevenir la propagación de la enfermedad. El distanciamiento físico significa estar físicamente separado. La OMS² recomienda mantener una distancia de al menos un metro con los demás. Es una medida general que todas las personas deberían adoptar incluso si se encuentran bien y no han tenido una exposición conocida a la Covid-19. Nueva normalidad es una expresión del ámbito de la economía, las finanzas y el comportamiento social en general acuñada para describir las nuevas condiciones financieras tras la crisis de 2008, las secuelas de la Gran Recesión y especialmente la pandemia de enfermedad por coronavirus del 2019-2020 causada por el virus SARS-Cov-2. Desde entonces, el término se ha utilizado en una variedad de contextos para dar a entender que algo que antes era anómalo ahora es común. Con motivo de la pandemia de coronavirus, y en referencia a la post-cuarentena diversos gobiernos se han referido a la nueva normalidad, para



2. <https://www.who.int/es/emergencias/diseases/novel-coronavirus-2019/advice-for-public/q-a-coronaviruses>

describir un período de retorno paulatino y por etapas a diversas actividades sociales y económicas, período que se caracteriza por el distanciamiento social y el uso obligatorio de mascarillas por parte de la población.

“Estatus sanitario”, “ASPO³”, “DISPO⁴”, “Pandemia”, “Nueva normalidad” pasan a formar parte en el presente del discurso mediático masivo que a riesgo de imposiciones oficiales denotan lecturas funcionales al statu quo de una sociedad que es en su naturaleza dinámica, dialéctica y diferenciante; un posicionamiento emanado en su gran aparato discursivo desde un pensamiento único, empírico racional modernizante que vacía de sentidos a la propia interpretación de lo real. Nadie sabe realmente cuándo terminará esto o cómo se verá el mundo después de Covid-19; muchos efectos de segundo y tercer orden no están aún claros en los colectivos e imaginarios sociales, en lo que respecta tanto al virus en sí, como a sus posibles y declarados u ocultos impactos económicos y psicológicos, entre otros, de las medidas de distanciamiento y confinamiento social que se están viviendo. Podríamos expresar que el acontecimiento pandemia en el marco de las políticas liberales, los modelos prevalecientes de los mercados de capitales y las formas de detentar el poder en algunos estados policíacos se sostienen estratégicamente en ideologías imperantes del contrato social de la educación que reproduce un sistema como aparato ideológico funcional.

En cada época histórica, las formas de vida dominantes (trabajo, consumo, ocio, convivencia) y las maneras de anticipar o posponer la muerte son relativamente rígidas y parecen derivar de reglas escritas en el corazón de la naturaleza humana. Es cierto que se modifican de forma paulatina, pero los cambios casi siempre pasan desapercibidos. El brote de una pandemia no se corresponde con este retraso. Requiere cambios drásticos. Y de repente, se vuelven posibles como si siempre lo hubiesen sido. Es posible quedarse en casa y tener tiempo para leer un libro y pasar más tiempo con los niños, consumir menos, prescindir del vicio de pasar tiempo en los centros comerciales, mirar lo que está a la venta y olvidar todo lo que uno quiere, pero solo puede obtener por medios distintos a la compra. Se desmorona la idea conservadora de que no hay alternativa a la forma de vida impuesta por el hipercapitalismo en el que vivimos. Queda en evidencia que no hay alternativas porque el sistema político democrático ha sido forzado a dejar de discutir alternativas. Al haber sido expulsadas del sistema político, las alternativas entrarán cada vez más con mayor frecuencia en la vida de los ciudadanos y lo harán por la puerta de atrás de las crisis pandémicas, los desastres ambientales y los colapsos financieros. Es decir, las alternativas volverán de la peor manera posible (De Sousa Santos, 2020, pp. 21-22).



3. Aislamiento social preventivo y obligatorio.

4. Distanciamiento social preventivo y obligatorio.

El 2020 nos ha dejado, y junto a él, un abanico de experiencias genuinas, y otras no tanto, que hicieron frente al desafío de dar continuidad pedagógica al sistema educativo en tiempos de pandemia. La comunidad educativa, en un esfuerzo sin precedentes, abordó un reto global titánico para esta generación, haciéndolo aún pese a la desigualdad y vulnerabilidades estructurales reconocidas en las que se ha cimentado la sociedad digital del conocimiento en que nos situamos⁵.

Desplazamientos en lecturas críticas de la pandemia

...El colonialismo no se conforma simplemente con imponer su dominio sobre el presente y el futuro de un país dominado. El colonialismo no se satisface con mantener un pueblo entre sus garras y vaciar el cerebro del nativo de toda forma y contenido. Por una suerte de lógica perversa, se vuelve al pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, o desfigura y lo destruye.
(Fanón, 1961).

El colectivo del Grupo de trabajo CLACSO “Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos conjuntamente con el doctorado en Estudios Sociales. Bogotá-Colombia establece en el 2020 el “Proyecto Memorias de una Pandemia: testimonios, reflexiones y análisis desde las vivencias de América Latina”. En el pasado, los análisis desde los campos de conocimiento de lo social tendían a aparecer en las epidemias bastante tiempo después de su suceso para operar sobre los documentos producidos por instancias sanitarias, clínicas, policiales, judiciales o políticas con un ánimo casi forense. Las fuentes periodísticas eran privilegiadas debido a la facilidad para acceder y reportar la información surgida al instante en medio de las crisis.

5. “Las Big Tech vivían una fase de manifiesto cuestionamiento global y en la mira de los gobiernos de muchos países por sus prácticas monopólicas, de fraude fiscal, de uso indebido de datos recopilados y de “abuso de posición de dominio”, sucede la pandemia del Covid-19 y la aprovechan como una “ventana de oportunidad”, poniendo a disposición de la ciudadanía de forma “altruista”, sus distintas herramientas y plataformas digitales. Promociones, inicialmente gratuitas, pero que generaban “clientes cautivos”. Pues, una vez que aprendes a utilizar una plataforma digital, con sus especificaciones y características particulares, la migración se reduce y permaneces en aquello que ya conoces y dominas. Lo cierto es que parece que hoy en día, tras el renovado manto de optimismo tecno-educativo, lo que de verdad se busca es extraer información del alumnado mediante la conversión de las escuelas como una fábrica de datos e información comercializable sobre unos clientes presentes y futuros a los que se quiere fidelizar”. En https://eldiariodelaeducacion.com/2021/01/18/alfabetizacion-digital-critica-en-el-uso-de-datos-un-grandesafio-para-2021/?hash=98921ee4-d258-4d70-abe1-54d416806eaf&utm_medium=social&utm_source=facebook&fbclid=IwAR34Trr7xGIhHtMdZX1YORw7CyzlcDPKbNSgYZcB1pFRIQK49gAU4a6JWng



No obstante, estas fuentes también contenían los peligros de los sesgos y los limitantes de cobertura informativa. En las circunstancias actuales se está configurando una situación de crisis, que no puede ser ajena a los estudios sociales que den cuenta de las posibilidades de la vida social, de las experimentaciones estéticas y espirituales, de la gestión de los cuerpos encerrados por la cuarentena que involucra modalidades nuevas de gobierno, así como el despliegue de otras maneras de existir que agencian desde el encierro solidaridades nuevas y contagios con propósitos de mutación. Sin embargo, aunque este acontecimiento ha mostrado posibilidades y reinversiones subjetivas y políticas que emergen en el aislamiento, merece también un análisis crítico sobre aquellas fuerzas de control que están impactando las sociedades actuales y su despliegue histórico en varios espacios⁶.

Desde aquí intentamos dar cuenta de algunos corrimientos fundamentados en los desarrollos de los estudios sociales en la contemporaneidad que abrevan en la emergencia de lecturas críticas sobre lo real basados en los replanteos de interrogantes inciertos y tomas de posiciones sobre los sujetos, los cuerpos y los territorios. En tal sentido la presente narrativa ha quedado conformada para nosotros a partir de visiones que se conjugan entre el pensamiento post estructuralista de pertenencia francesa, las miradas de las teologías y las filosofías de la liberación latinoamericanas y la toma de posiciones decoloniales del ser, el saber y el hacer en el Abya Yala⁷.

Leer críticamente significa entonces desplazar un primer escalón en el orden de no adherir a las certezas preestablecidas por las visiones oficiales para colocarnos en el andamiaje de las incertidumbres del saber (Wallerstein, 2004) que coloca los dilemas de la producción contemporánea del saber a favor de la ciencia, en contra del cientificismo. De este modo, los estudios sociales irrumpen en la reconstrucción del pensamiento desde una mirada otra disruptiva que contrataca decolonialmente delineando el contorno de fin de las certidumbres en las ciencias sociales (Wallerstein, 2001). De este modo, deconstruimos para reconstruir un pensar situado de la condición humana en la búsqueda de sentidos (Mignolo, 2008). La



6. Proyecto Memorias de una pandemia: testimonios, reflexiones y análisis desde las vivencias de América latina. 2020. Justificación. CLACSO, Doctorado en estudios sociales. Bogotá-Colombia. GT: Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos.

7. Esta fundamentación pertenece a los desarrollos que llevamos adelante para el período 2020/2024 en el Proyecto de investigación consolidado SECyT N°04-3020 “Prácticas pedagógicas decoloniales y su impacto en las territorialidades, las espiritualidades y las subjetividades” en la Universidad Nacional de San Luis, Argentina.

crítica social es el parecer de una sociedad o comunidad, a menudo definida en los términos de la crítica, ya sea del todo, o por lo menos, de aspectos sustantivos de esta. Esa crítica se hace sobre una base radical, pero el término no es excluyente. Se ha argumentado que toda crítica social implica una idea de la felicidad o desarrollo humano junto a una idea del deber de cómo una sociedad debería organizarse o sus miembros deberían comportarse a fin de lograr esa felicidad y desarrollo del potencial humano. Especialmente a partir de la década del setenta del siglo XX y posiblemente correspondiendo a desarrollos académicos relacionados con problemas en las fundaciones de la consistencia lógica se han venido aceptando la diversidad de posiciones, buscando promover una visión y acción común: por ejemplo, las teorías de las llamadas “prácticas de resistencia” de especial importancia a principios del siglo XXI, en que se han constituido en factores aglutinantes para muchas de las otras visiones. El pensamiento crítico es la capacidad de reflexionar con objetividad acerca de situaciones o ámbitos de nuestra vida, el ser conscientes que nuestros pensamientos, nuestras acciones y nuestras palabras no sean contradictorias para poder tener una vida y mente coherente. Gracias al pensamiento crítico se puede mejorar o superar ciertos aspectos con los cuales estemos incómodos o sean deficientes para nuestro beneficio o el bien común, ya que este tipo de pensamiento tiende al racionalismo, la lógica y la reflexión, se le conoce pensamiento crítico por el uso de la “crítica” para hacer efectiva la selección de opciones o soluciones, o simplemente comparativos.

Este pensamiento es el que nos conduce en la Pandemia a desnaturalizar la educación interrogándonos acerca ¿quiénes son los sujetos de la educación? ¿Cómo se comportan las instituciones educativas? ¿Qué significa aprender y saber en la sociedad disruptiva?, en definitiva ¿Cuáles son los modos de educar?

En el marco del pensamiento crítico y decolonial “desde el sur” las pedagogías adquieren una singular relevancia a la hora de anclar sus propuestas en contextos ciudadanos cambiantes en territorios que construyen a diario sentidos y representaciones acerca de complejos procesos sociales, de la multiplicidad de actores intervinientes y de las formas o ausencias de la institucionalidad en los itinerarios de las democracias latinoamericanas. Es por ello que la naturaleza del tema adquiere una multiplicidad de miradas y nos interpela por un puesto en entredicho del pensamiento unilateral y europeo para dar lugar a una mirada polisémica que entreteje redes donde ingresan los procesos subjetivos de las nuevas identidades, las ciudadanía críticas que cuestionan al presente y las transformaciones sociales que expresan lenguajes de las diferencias en las territorialidades, entre otras dimensiones a considerar desde perspectivas epistémicas no hegemónicas (Vitarelli, 2017, p. 19).



Los interrogantes liberadores en la educación en pandemia

La educación como hecho social (Guyot, 1992) reposiciona su impronta en este momento en un triple anclaje que nombramos dada su envergadura de tratamiento: por una parte, remite a la situacionalidad en la que deviene el acontecimiento, el tiempo y el espacio en que discurre y la hace singular e irreplicable; por otra parte, encarna una geopolítica de los cuerpos y los territorios que relanza un universo reencantado en pluralidad de bifurcaciones posibles de un mundo de incertidumbres, y finalmente, abre en lo diferenciante a la capacidad demiúrgica y monstruosa que impulsa creativamente sentidos de la existencia (Braidotti, 2005; Deleuze, 2009; Deleuze & Guattari, 1994). En la línea de la filosofía de la diferencia, hablar de estos tránsitos y devenires que crean individuaciones en cada uno de los seres existentes conlleva a un rastreo en formas de vivir, de trabajar, de relacionarse en el estudio, la familia, la religión o la educación.

Esta situacionalidad en que acontece la educación en tiempos de pandemia relanza de modo ineludible la mirada sobre la existencia de los contextos de las sociedades vulnerables, las emergencias subjetivantes de las condiciones de las angustias y los dolores de la humanidad y un fuerte resonar en las diferencias provenientes de las etnicidades, las espiritualidades, las interculturalidades y las diversidades sexuales, entre otras que reclaman e interrogan a la propia condición humana (Arendt, 2015) emergente en la búsqueda de identidades guiadas por cuestionamientos acerca de ¿qué es el saber? ¿Qué es el aprender? Y ¿qué es la educación incierta? De este modo, los posicionamientos conducen a miradas del orden de las instituciones como aparatos burocráticos del estado o bien en el orden de “instituciones estalladas” al decir de Maud Mannoni⁸ que reclaman autorreconocimiento en la misma condición de la otredad. El currículum aparece entonces como formas del buen encausamiento y normalización o bien posibilitando dialécticas superadoras en praxis auténticas de superación; las resistencias sostienen y encuadran los atravesamientos de otras formas de pensar y producir los conocimientos desde anclajes educativos que interpelan lo real deconstructivamente para en la crisis superar el presente.

Estas y otras preguntas provocadoras se entretienen en el dispositivo educativo que en un acercamiento histórico produce articulaciones diversas en el carácter social de la educación y relanza el convencimiento sobre el papel de la educación de las generaciones presentes y futuras reconstru-

8. Maud Mannoni (2005). «La educación imposible. Psicología y etología». Siglo XXI. Barcelona.



yendo el carácter político del acto educativo. Por su parte, la ruptura con la aparente “normalidad” denota las limitaciones de los modelos formativos en sus capacidades de reinención transformando resilientemente el campo de las didácticas. ¿Cómo sobrevivir en los estados actuales de emergencia? Comprendiendo para transformar en el mar de las muertes físicas y de las muertes vivenciales, educándonos para ¿el bien vivir? o para el ¿bien morir?, lo cual exige de nosotros una preeminencia de los enfoques ecosistémicos para crear nuevos escenarios educativos.

Posicionamientos de las miradas de la educación en pandemia

El acontecimiento Pandemia posiciona las miradas de la educación y el conocimiento como posibilidad onto creadora en el sentido del conocimiento como sufrimiento⁹ posibilitador de renacimiento. Se puede utilizar el término pathos para referirse al sufrimiento humano normal de una persona, el sufrimiento existencial, propio del ser persona en el mundo y contrario al sufrimiento patológico o mórbido. Se puede definir asimismo como “todo lo que se siente o experimenta: estado del alma, tristeza, pasión, padecimiento”, o también desenfreno pasional no patológico pero inducido. También se puede referir al concepto ético referido a todo lo percibido por la persona, biológica y culturalmente. Dentro del binomio Eros-Pathos, se entiende como la bipolaridad permanente del ciclo genésico que enlaza el sufrimiento y el amor, o con el amor sufriente. Eros también se opone a Thanatos (o el concepto de muerte) en una dualidad permanente de creación-fin.

De igual manera la educación en pandemia nos reposiciona en el saber-poder que reconstruye al ser (Palermo, 2014) y en definitiva posibilita una praxis emancipatoria en lectura crítica. Lecturas que articulan formación con pensamiento crítico desde distintas perspectivas haciendo de la praxis una entidad con fundamentos que articula las historicidades actuando desde el Sur y desde abajo en el entramado de los roles sociales subjetivantes. Ello declara la necesidad de introducir rutas del pensamiento y la formación de la militancia de la educación en los cambios sociales tanto de los sujetos, de los saberes como así también de los escenarios geopolíticos en los que acontece. Unos sujetos históricos y políticos que enraízan voluntades colectivas efectivas de acción y de transformaciones; unos saberes desde el sur en el marco de una ética del conocimiento que comprende lecturas de



9. Pathos es un vocablo griego (πάθος). «pathos». Diccionario de la Real Academia Española. «Del gr. πάθος páthos ‘estado de ánimo’, ‘pasión’, ‘emoción’, ‘sufrimiento.»

la educación en posiciones autocríticas y unos escenarios emancipatorios que posibilitan procesos desde abajo en dinámicas colectivas y micro de las realidades que se preocupan. Estos y otros interrogantes abren nuevos itinerarios críticos de la educación en tiempos de pandemia en el horizonte de posibilidad del pensar ¿Qué significa educar? en el siglo XXI, en el nuevo milenio, y en tiempos inciertos de cambios epocales (Vitarelli, 2020).

La praxis crítica emancipatoria de estos tiempos se potencia y sostiene en las resistencias y en la indignación. Dos capacidades inmanentes al sujeto (Martínez Pineda, 2020, p. 218). La emancipación puede interpretarse como un proceso de subjetivación de estos tiempos que se potencia y sostiene exigiendo enseñar a diferenciar entre la política en tanto posibilidad de lo político y las políticas que actúan como agencias de cooptación y sujeción. La praxis emancipatoria exige “adentrarse” en el conocer y transformar la realidad social desde lo local apostando por la “toma de conciencia” y por eliminar todas las formas de discriminación para construir otros referentes desde los márgenes, en el límite y en las fronteras al producir pedagogías críticas latinoamericanas con acciones en red desde la micro-política y las prácticas instituyentes. Educar (Dussel, I. *et al.*, 2020) para la emancipación social es asumir los postulados de una educación militante comprometida con el cambio social.

Referencias

- Arendt, H. (2015). *La condición humana*. Paidós.
- Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis*. Ediciones AKAL.
- De Sousa Santos, B. (2020). *La cruel pedagogía del virus*. CLACSO.
- Deleuze, G. (2009). *Diferencia y repetición*. Amorrortu editores.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1994). *Mil Mesetas*. Pre-textos.
- Dussel, I. *et al.* (2020). *Pensar la educación en tiempos de pandemia: entre la emergencia, el compromiso y la espera*. UNIPE: Editorial Universitaria.
- Fanón, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Guyot, V. (1992). *Poder saber la educación. De la teoría educativa a las prácticas docentes*. Lugar editorial.



Martínez Pineda, M. & Guachetá Gutiérrez, E. (2020). *Educar para la emancipación. Hacia una praxis crítica del sur*. CLACSO, Universidad Pedagógica Nacional

Mignolo, W. (2008). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones El desprendimiento.

Palermo, Z. (2014). *Para una pedagogía decolonial*. Ediciones El desprendimiento.

Vitarelli, M. (2017). *Pensar las prácticas pedagógicas en el sur*. Editorial Autores de Argentina.

(2020). *Programa 11 sentidos de la educación y pandemia*. Podcast proyecto “Memorias de una Pandemia” GTCLACSO. Recuperado de https://www.ivoox.com/programa-11-sentidos-educacion-pandemia-audios-mp3_rf_56191072_1.html

Wallerstein, I. (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo. El fin de lo aprendido*. Siglo XXI.

(2004). *Las incertidumbres del saber*. Gedisa.





¿Como sobrevivir educándonos en tiempos emergencia sanitaria sin morir en el intento?

Víctor Germán Sánchez Arias

CUAIEED-UNAM, México

victor_sanchez@cuaieed.unam.mx

Viviendo la educación en tiempos de pandemia a escala mundial

Unos meses después de la aparición de la crisis por el Covid-19 en el 2020, para superarla los Estados nacionales de casi todo el mundo adoptaron por decreto el confinamiento en los hogares de todas las actividades sociales a través de la telepresencia, a pesar de que no todos contaran con los medios tecnológicos. Ha sido una medida drástica y necesaria que se ha tenido que tomar sin el conocimiento previo del fenómeno, pues se está ante una emergencia. Este confinamiento de actividades sociales virtualizadas, mediante la telepresencia, al estar concentradas en un solo espacio, ha provocado grandes tensiones, crisis intersociales por el temor de contagiarse y finalmente poder morir. Visto así, se está ante un problema complejo multidimensional de sobrevivencia individual y social. Este trabajo sobre el impacto en un programa de educación formal de la UNAM se propuso partir de la vivencia de sus actores, estudiantes y profesores. La intención fue saber cómo están buscando conjuntamente, ambos como educandos a la manera de Freire, adaptarse a través de la telepresencia y el aislamiento, a partir de la pregunta: ¿Como sobrevivir educándonos en tiempos de una



emergencia sanitaria sin morir en el intento? Dada la multidimensionalidad del problema también fue pertinente la pregunta: ¿Qué otras crisis a escala mundial se esconden atrás de la actual emergencia sanitaria? Si bien la emergencia sanitaria actual puso en evidencia la crisis de los sistemas salud en casi todos los países del mundo, esta ha desenmascarado otras crisis y emergencias en los ámbitos existencial, social, político, económico, laboral, etcétera, en todos los países, a tal grado que en su conjunto están poniendo en riesgo la existencia de la humanidad y del planeta mismo. Sin embargo, estas crisis no son nuevas, son productos, en gran parte, de una descomposición del sistema hegemónico depredador capitalista a escala mundial, a tal grado que, para varios autores, ven en ellas, una crisis civilizatoria. Visto así, la humanidad y el planeta se encuentran entre la vida y la muerte, en un estado de gran emergencia, entre civilización y barbarie. Desde esta perspectiva, se está ante un problema complejo que por lo mismo debe ser abordado desde la interdisciplinariedad, y por su amplitud, con la participación de actores e instituciones educativas alrededor del mundo desde una perspectiva histórica crítico-dialéctica para poder delinear nuevas utopías que busquen un mundo diverso natural y culturalmente más feliz y justo donde la educación sea parte de esa transformación.

Crisis educativas en el marco de una crisis sistémica global

Al llevar súbita y virtualmente las aulas de programas formales a los hogares, se puso de manifiesto, por un lado, el aislamiento de los sistemas educativos entre sí; y por otro, su descontextualización con todos los otros sistemas sociales con los que interactúan estudiantes y profesores y que finalmente son espacios de formación informales que complementan una educación integral para la vida; finalmente se aprende en la casa, en la calle, en el campo, en fin, en todas partes; la educación no solamente es para la vida, sino también en la vida. Paradójicamente, esta deslocalización virtualizada produjo al mismo tiempo un aislamiento físico, con un acercamiento virtual con todos los otros espacios de socialización, lo que tuvo como efecto la desconfiguración organizacional de toda actividad individual y social, poniendo así en evidencia la interdependencia de las múltiples crisis que se están viviendo en los ámbitos: existencial, social, político, económico, cultural, ambiental, etcétera, poniéndose de manifiesto que se está ante una crisis sistémica global. Teniendo en cuenta estas consideraciones, ¿es posible que una indagación a partir de una de las aristas de las múltiples crisis sociales, la educación formal, se pueda contribuir a una comprensión global? tal como en un fractal, donde la estructura de un elemento refleja la del todo.



Metodologías

Tratándose de un problema emergente, su comprensión requiere de una nueva lectura tanto interdisciplinaria como amplia geográficamente, y de su registro en una memoria viva y abierta. En este trabajo se partió de una vivencia educativa latinoamericana ante esta crisis. La lectura se organizó a partir de una serie de entrevistas semiestructuradas desde: a) una perspectiva latinoamericana, con la participación de investigadores de Argentina, Costa Rica, Cuba y México, con lineamientos de análisis establecidos colaborativamente por el proyecto Macroproyecto Memorias de una pandemia; y b) una perspectiva local sobre una temática y específica y una localidad geográfica específica, la UNAM en México, a partir un enfoque ecosistémico de la vivencias ante la pandemia de un grupo de estudiantes y profesores. De esta manera, un estudio enfocado en una temática específica estaría correlacionado con el de otras dimensiones sociales.

Complejidad, emergencia y memoria viva

Por tratarse de un problema complejo multidimensional, su abordaje fue desde la interdisciplinariedad. Educación en la telepresencia implica en sí dos áreas de conocimiento, tecnociencias, que dan soporte a la mediación por telepresencia; y educación desde la psicopedagogía como un fenómeno humano: sociología, filosofía, economía, política, etcétera. Por su contexto de crisis mundial, fue necesario un análisis con la participación de expertos, investigadores, profesores, estudiantes y administradores de diversos países y regiones del mundo. Y finalmente, por su carácter emergente, de contar con una nueva lectura sobre cómo se está viviendo la educación contextos de crisis múltiples sociales e individuales. A partir de estas consideraciones, se fundamentó la lectura crítica desde un marco teórico-conceptual que es la base de una memoria viva global que pueda ser utilizada posteriormente para plantear nuevos escenarios educativos socio-tecnológicos.

En este sentido, la construcción de una memoria viva social multidimensional y multinacional se volvió fundamental para lograr una mejor comprensión, no solo del origen de las crisis actuales, sino también para indagar sobre la emergencia de nuevas alternativas de un nuevo mundo que están surgiendo por doquier. Esta enorme tarea solo es posible si se cuenta con la colaboración de organizaciones internacionales, como es el caso de CLACSO que reúne 736 centros de investigación y posgrado en el campo de las ciencias sociales y las humanidades en cincuenta y un países de América Latina y otros continentes y que entre sus objetivos se propone: promo-



ver la investigación social con el fin de contribuir desde los aportes de la investigación académica y del pensamiento crítico, a promover políticas de desarrollo sustentables en términos económicos, sociales y ambientales. Y dentro de este contexto, y gracias a la iniciativa del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Francisco José de Caldas de Bogotá, en el marco del Grupo de Trabajo Territorios, Cuerpos y Espiritualidades, fue como se inició el macroproyecto Memorias de una pandemia.

Fundamentación de los instrumentos de análisis para la lectura mediante entrevistas

Enfoque CUAIEED-UNAM-México: la vivencia desde un enfoque ecosistémico educativo

El punto de partida de este trabajo es considerar la educación como una vivencia continua que se realiza en diversos ecosistemas educativos, en casas, de oikos en griego, consideradas como un bien común que se cuida, se auto cuida. En un sentido amplio, casa como ecosistema se puede aplicar no solo a los sistemas educativos, también a la familia, las personas, las comunidades, al planeta mismo, etcétera.

Este enfoque fue desarrollado por el proyecto de investigación interdisciplinaria ECOSISTEMAS EDUCATIVOS de la CUAIEED-UNAM México.

Los principios éticos y onto epistémicos y las principales teorías, conceptos y autores que sustentan este enfoque, y que están aplicados en la fundamentación de este trabajo de indagación, son los siguientes:

— Teoría General de Sistemas, desde sus bases (Bertalanfy, 1976) hasta sus nuevos avances (Francois, 2018; González Casanova, 2017) se utilizó como un marco teórico-práctico interdisciplinario para la comprensión del fenómeno complejo de la educación inserta en las sociedades de la información (UNESCO, 2005).

— La complejidad como metodología para comprender la emergencia de los sistemas dinámicos desde el pensamiento complejo (Morin, 2003) y desde la emergencia a partir de un enfoque latinoamericano (Rodríguez & Leonardo, 2018).

— El Sistema de Universidad Abierta como fundamento de la UNAM desarrollado por el exrector Pablo González Casanova (González Casanova, 1992) donde se establece que la educación debe llevarse fuera de los muros de sus campus basándose en los principios de la UNAM como una universidad pública, laica y gratuita, con un sentido crítico y humanista con



una formación que integra investigación y cultura desde una perspectiva latinoamericana (en su emblema un águila y un cóndor enmarcan el mapa de Latinoamérica con el lema *por mi raza hablará el espíritu*).

— Los principios de los ecosistemas biológicos (Secretariat of the Convention on Biological Diversity, 2004) como metáfora aplicada a los sistemas sociales.

— El enfoque ecosistémico con dimensión social (García & Javier, 2006).

— Los principios de una ecología que integra en su visión la biosfera, las relaciones sociales y la subjetividad humana, Las tres ecologías (Guattari, Vázquez & Larraceleta, 2000).

— Las ecologías de los saberes y las epistemologías del sur de Boaventura de Sousa Santos (2009, 2012, 2018) que promueve el intercambio entre los diferentes saberes multiculturales asociado con una postura comprometida ética y política en contraposición al sistema capitalista neoliberal.

— La virtualidad y la inteligencia colectiva de Pierre Levy (1997, 1998, 1999, 2004), que muestra el gran potencial de la virtualización mediante las TIC y el de inteligencia humana llevada a una escala colectiva donde integra además la inteligencia artificial.

— La ecología política, Víctor Toledo (1992, 2003), enfoque que se estudia las relaciones entre los factores políticos, económicos y sociales con los conflictos y cambios ambientales.

— El enfoque complejo, crítico, dialéctico e integral desde las tecnociencias y las humanidades de Dr. Pablo González Casanova (2017).

— Principios ecosistémicos para el diseño de modelos educativos formales (Sánchez, 2017, 2019).

Enfoque proyecto Memoria de una pandemia CLACSO: Territorios, cuerpos y espiritualidades

Territorio (como cuerpo social), considerado como un espacio social identitario donde conviven seres humanos que sienten, piensan, sueñan y colaboran para el beneficio de todos los seres vivos que lo habitan. Considerando las necesidades y anhelos corporales y espirituales de las personas que en su devenir transitan entre los diferentes territorios que conforman regiones y países distribuidas en el mundo. Ejemplos de territorios puede ser, una empresa, una oficina, un centro cultural, una universidad, un aula, una población, los territorios de socialización propia cada persona, el hogar, el planeta, incluso el cuerpo (individual), etcétera. En el caso de los sistemas formales de educación, se considera a los estudiantes y pro-



fesores como educandos formándose para la vida y en la vida transitando entre varios territorios educativos formales e informales a nivel nacional e internacional.

Lectura de la educación en tiempos de pandemia en un programa de educación formal en México en un contexto latinoamericano

Este trabajo se enfocó sobre una lectura de la vivencia en educación formal en un sistema educativo específico, la UNAM, pero integrándolo con otras de un grupo de colegas latinoamericanos de Cuba, Argentina, Costa Rica y México, donde cada uno se adentró, desde sus propias perspectivas, para reflexionar sobre la educación en tiempos de pandemia, radiografiando así las problemáticas en los contextos de sus propios países, con el propósito de ir descubriendo los efectos nefastos y sus orígenes, pero igualmente entrever los elementos positivos a considerar para imaginar las bases de una educación para un nuevo mundo. A partir de las unidades de análisis definidas por CLACSO y por la UNAM, se diseñó el instrumento que fue aplicado a seis académicos que dan cursos a estudiantes y profesores en la modalidad a distancia en los programas de formación media superior y superior de la UNAM. Las entrevistas fueron de una hora en promedio y quedaron registradas en la memoria del macroproyecto Memorias de una pandemia de CLACSO.

Primeras reflexiones

La vivencia educativa en casa

Ante la respuesta súbita y emergente para afrontar un problema de vida y muerte provocado por la pandemia, como medida de sobrevivencia, se recurrió a la telepresencia para mantener el equilibrio cotidiano en la mayoría de los países, concentrando la socialización en las casas. Desde una perspectiva ecosistémica, todos buscaron su sobrevivencia a su manera y a partir de las angustias e incertidumbre empezaron a surgir nuevas interacciones y tipos de organización utilizando los recursos con los que se contaban en esos momentos, con el propósito de salvar y cuidar a todos los habitantes de sus casas, en el sentido amplio (persona, familia, casa, institución, país, mundo). Pero al mismo tiempo, ante esta situación de emergencia para afrontar la muerte, física y simbólica, surgieron reflexiones críticas para dar nuevos sentidos a la vida y a las socializaciones basadas en la colaboración, la solidaridad, la resiliencia, la autorregulación y la autogestión; sin dejar de ser conscientes de las grandes dificultades y de las contradicciones que conlleva enfrentar la profunda y compleja crisis del sistema capitalista que está presente en todos los ámbitos.



Territorios (cuerpos sociales)

La concentración en un territorio físico de múltiples territorios deslocalizados por la virtualidad fueron fuentes de conflicto, de angustia y desasosiego, poniendo de manifiesto el aislamiento y su descontextualización, que ya existían incluso antes de la virtualización. Por ejemplo, las aulas, virtualizadas o no, estaban desconectadas de otros espacios virtualizados, o no, de territorios de educación informal (como lo son las casas, el entrenamiento, etcétera), y fuera de contexto de otros, como por ejemplo los laborales. Así, la tendencia individualizadora de la modernidad propia del mundo capitalista paradójicamente hizo reflexionar sobre la importancia de la cercanía social, virtual y física, no solo para afrontar mejor las crisis, sino también para reflexionar sobre como rediseñar una nueva cartografía territorial educativa abierta, real y virtual, que permita una mejor convivencia mediante la colaboración y la solidaridad mediante la libre circulación entre todos los territorios de formación.

Cuerpos

Los territorios (cuerpos sociales) son habitados por sujetos con cuerpos vivientes, no son objetos anónimos, ni de consumo, son personas que sienten, piensan e imaginan aun en la adversidad y en particular, en las emergencias de vida o muerte, que por un lado pueden derivar en desánimo, angustia, desesperación e incluso llevar a la muerte simbólica o física; pero igualmente, a reflexionar sobre la diversidad del sentir y pensar de cada uno y de los otros. Todas estas expresiones negativas y positivas deben ser consideradas en los nuevos diseños de escenarios educativos.

Espiritualidad

Además de la cohesión social-colectiva de los sujetos con cuerpos que habitan territorios para hacer frente a problemas emergentes sociales, existe el sentimiento espiritual, considerándolo como el conjunto de principios que dan sentido a la trascendencia, religiosa o no, que depende de cada cultura en su época. En este sentido, la espiritualidad es un factor importante de equilibrio existencial, social y cultural. Pero ante situaciones de emergencia también se ve confrontada a contradicciones. Desde la perspectiva ecosistémica, en los procesos de supervivencia, la espiritualidad se reafirma o surgen nuevas, ambas como un medio subjetivo para mejor soportar las situaciones adversas entre la resignación y la esperanza. Sin dejar de lado que también puede ser un factor que no abone a los cambios estructurales necesarios; y más bien mantenga, consciente o inconscientemente, al sistema que oprime a individuos y sociedades. En estas contradicciones entre



las viejas y nuevas espiritualidades son importantes a considerar para dar trascendencia y sentido a nuevos territorios educativos de convivencia.

Conclusiones

Esta indagación sobre la educación formal se abordó desde la vida, considerando a la muerte como parte de ella, desde un enfoque ecosistémico (marco desarrollado por la CUAIEED-UNAM-México). Vida, como un proceso dinámico, histórico y dialéctico, en continua evolución y adaptándose siempre a los cambios en su entorno, igualmente dinámico; y educación, como una formación continua que se vivencia en diversas casas –en su sentido amplio de *oikos* en griego, prefijo eco, de ecosistemas– consideradas como espacios simbólicos y/o físicos cuidados por sus habitantes. Ambas unidades de análisis permitieron empezar a comprender mejor la problemática de la educación formal desde una perspectiva utópica y humanista. Además, al incluir en este enfoque otras tres dimensiones de análisis: territorios (como cuerpos sociales) que dan identidad, cuerpos (individuales) que sienten y piensan, y espiritualidades que dan sentido a las trascendencias de los cuerpos y territorios, (marco conceptual de Memoria-CLACSO), la indagación se amplió al contextualizarla a nivel latinoamericano en el marco de un mundo globalizado. De esta manera, una lectura desde un contexto local, un programa de la UNAM-México, se amplió con una global latinoamericana en el marco de la globalización gracias a CLACSO. Además, esta lectura local en un marco global se ha contribuido a la construcción de una memoria viva colectiva; fundamental y necesaria para poder construir e imaginar colectivamente, en trabajos posteriores y con base en ella, nuevos escenarios educativos para un mundo más feliz y justo. Concretamente, para los resultados esperados de este trabajo –que partió de un enfoque ecosistémico de una formación para la vida y en la vida educándonos entre todos, a la manera de Freire– fue fundamental haber entrevistado a profesores para poder empezar a comprender mejor, no solamente la sobrevivencia de sus ecosistemas educativos, sino también a identificar las bases para el diseño de nuevos escenarios educativos adaptativos para un mundo que está en continuo cambio. Para empezar a sentar estas bases, se identificaron las dificultades que se están sufriendo, pero igualmente principios vitales para la construcción colectiva de una nueva utopía. Efectivamente están surgiendo otras formas de convivir basadas en la solidaridad y la colaboración para lograr una transformación, no solamente de la educación, sino también del mundo. Formas que podrían dar lugar a una formación continua en casas educativas, reales y virtuales, abiertas al mundo localizadas en territorios, reales y virtuales sin fronteras,



donde se pueda circular libremente compartiendo experiencias, conocimientos, saberes, sentimientos y emociones, propios de las aspiraciones espirituales de los cuerpos individuales y sociales que los habitan.

Trabajo futuro

Para empezar a concretar la propuesta de escenarios educativos anteriormente planteada desde una perspectiva social más amplia que integre problemáticas tales como la multiculturalidad, el género, el impacto ambiental, etcétera, será necesario contrastarla y cruzarla con las indagaciones de las otras dimensiones sociales que se están registrando en la memoria audiovisual del Macroproyecto Memoria de una pandemia del GT Territorios, espiritualidades y cuerpos. Esta actividad está planeada para iniciar el próximo año.

Referencias

Bertalanffy, V. L. (1976). *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Fondo de Cultura Económica.

De Sousa, B. (2012). De las dualidades a las ecologías. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía. *Cuaderno de trabajo* (18).

(2018). Construyendo las Epistemologías del Sur. *Antología Esencial (dos volúmenes)*. CLACSO.

Francois, C. (2018). Teoría general de sistemas y cibernética. Trayectoria y aplicaciones en el tratamiento de la complejidad. *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina: desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo XXI Tomo III*. Comunidad Editora Latinoamericana. pp. 75-92.

García, G., Javier F. (2006). Guía básica de conocimiento sobre medio ambiente. *Revista Global Hoy*. (7). Recuperado de <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/hoy/index.php?id=1548&canal=Textos&ghoy=0007&secciontxt=2>

González Casanova, P. (1992). Los Sistemas de Universidad Abierta y las ciencias y técnicas del conocimiento. *Conferencia magistral del simposium internacional: Perspectivas de la educación abierta y a distancia para el siglo XXI*. Memorias UNAM-SUA.

González Casanova, P. (2017). *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política*. CLACSO.



Guattari F., Vázquez, J. y Larraceleta, U. (2000). *Las tres ecologías*. Pre-Textos.

Lévy, P. (1997). Cyberculture. *Rapport au Conseil de l'Europe dans le cadre du projet Nouvelles technologie: coopération culturelle et communication*. Vol. 1.

(1999). ¿Qué es lo virtual? Paidós.

(2004). *Inteligencia colectiva. Por una antropología del ciberespacio*. Recuperado de <http://inteligenciacolectiva.bvsalud.org/public/documents/pdf/es/inteligenciaColectiva.pdf>

Morin, E. (2003). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.

Rodríguez, Z., Leonardo G. (2018). *La emergencia de los enfoques de la complejidad en América Latina: desafíos, contribuciones y compromisos para abordar los problemas complejos del siglo XXI*, Tomo III. Comunidad Editora Latinoamericana.

Sánchez, V. (2017). Principios de un modelo de ecosistema de aprendizaje basado en las experiencias de un seminario. En: *Aprendizaje creador y nuevas prácticas pedagógicas, Congreso Internacional de Transformación Educativa*. Amapsi Editorial.

Sánchez, V. (2019). Bases de una propuesta para la definición de principios ecosistémicos para una educación superior virtualizada a escala global como un medio de transformación social. *¿Cuáles son los indicadores de la calidad educativa que preocupan a la comunidad iberoamericana?, Colección Desafíos Intelectuales del Siglo XXI*. GKA Ediciones. pp. 155-169.

Secretariat of the Convention on Biological Diversity (2004). *Enfoque por ecosistemas*. Recuperado de <https://www.cbd.int/doc/publications/ea-text-en.pdf>

Toledo, V. (1992). "Modernidad y ecología", *Ecología Política*, (3). pp. 9-22.

UNESCO (2005). *Hacia las sociedades del conocimiento*. Recuperado de <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000141908>





La educación en la construcción de sociedades democráticas en tiempos de pandemia¹

Norman José Solórzano Alfaro²

El ensayo es una breve contribución, desde la perspectiva filosófica-política, sobre el papel de la educación en nuestras sociedades latinoamericanas. Se inicia con algunas líneas sobre la postración de la reflexión sobre la educación, en lo cual existe un *giro perverso*; esto permite plantear las cuestiones de por qué hablar de educación y desde dónde hacerlo, para terminar con algunas notas sobre lo que sería una *educación holística* para la “cudadanía” y la ciudadanía democrática, como alternativas por construir.

Palabras clave: educación; democracia; cudadanía, ciudadanía; pandemia; educación política

-
1. Esta es una breve síntesis de mi aporte en el rico espacio compartido con el Dr. Rafael Lorenzo Martín, de la Universidad de Holguín, Cuba; el Dr. Víctor Germán Sánchez Arias, de la UNAM, México y el Mg. Marcelo Fabián Vitarelli, de la Universidad Nacional de San Luis y la Universidad Nacional de Villa Mercedes, San Luis, Argentina, en el marco del ciclo Conversaciones críticas en la pandemia, desarrollado por el GT CLACSO: Territorialidades, espiritualidades y cuerpos
 2. Jurista y cientista social costarricense. Investigador y docente del Instituto de Estudios Sociales en Población (IDESPO) de la Universidad Nacional (UNA) y profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Costa Rica (UCR). Cofundador del Grupo de Pensamiento Crítico (<https://www.pensamientocritico.info>) y miembro del GT-CLACSO Subjetividades, territorialidades y cuerpos. Correo-e: norman.solorzano.alfaro@una.ac.cr.



Con las presentes notas comparto una reflexión, desde la perspectiva filosófica-política, sobre el papel de la educación en nuestras sociedades latinoamericanas, particularmente en lo que importa a la formación de una ciudadanía democrática. Así, apporto algunas ideas puntuales, no completamente desarrolladas, menos exhaustivas, y más en clave de pregunta, que puedan operar como *provocaciones* para dar lugar a la conversación.

Iniciaré mostrando algunas líneas sobre la postración de la reflexión sobre la educación, en lo cual considero que existe un *giro perverso*; esto me permite plantear las cuestiones de por qué hablar de educación en este contexto, y desde dónde hacerlo, para terminar con algunas notas sobre lo que considero sería una educación para la “ciudadanía” y la ciudadanía democrática, como alternativas por construir.

Un giro perverso

En el ámbito de la educación, en los años setenta del siglo XX, se dió el agotamiento de “las concepciones optimistas acerca de los aportes de los sistemas educativos al desarrollo económico-social de los países latinoamericanos” (Filmus, 1994, p. 83); por tanto, se procedió a la clausura de cualquier forma de *educación política*.

Esta era una condición, entre otras, para la implantación del modelo económico neoliberal, el cual supuso también el abandono de las políticas de desarrollo y la consolidación del proceso de *autonomización* de la economía (Touraine, 2014). Se despliega así una era marcada por la guerra de/por los mercados, la voracidad de la economía financiera y la consolidación del “Mercado total” (Hinkelammert, 2015, 2018), que pretenderá ser el articulador de la vida social en general (Polanyi, 2007; Sánchez Rubio, 2020). Esto, en la coyuntura actual, se ve reflejado en el discurso guerrerrista y medicalista-biologicista sobre la pandemia³, que visibiliza y estatuye como única e inexorable, la disyuntiva *economía vs. salud*⁴.



3. Según la Real Academia Española (2020), el origen etimológico de “pandemia” proviene del griego πανδημία (pandēmía), que hace referencia a “todo el pueblo” o, como el mismo DRAE señala, a ‘reunión del pueblo’. No obstante, se deja en el olvido este significado original, pues la única entrada que registra la versión digital del DRAE es de orden médica, que se refiere a “Enfermedad epidémica que se extiende a muchos países o que ataca a casi todos los individuos de una localidad o región.” Este es el significado que consigna también la OMS (2010) en su página web; igualmente lo hacen los sistemas de información como InfoSida, del Departamento de Salud y Servicios Humanos de EEUU (2105).

4. Este tipo de disyuntivas, más que absurdas, tienden a crear un sentido de habitualidad y naturalidad, al punto de que se requiere enfrentarlas como lo que son, falsas y perversas (cfr. CEPAL-OPS, 2020).

La implantación de ese modelo neoliberal operó una progresiva funcionalización de la educación a los fines exclusivos de la producción (*productivitis* – Najmanovich, 2020); además, se redujo cualquier consideración sobre la educación a la versión *escolar* (en todos los niveles, desde los iniciales y preparatorios hasta los universitarios y los de educación continua). Esta *escolarización* aparece como el destino ineluctable de los sistemas de educación pública.

Adicionalmente, se operó la conversión de la educación en *mercancía*, como un valor de cambio en el que se invierte o se deja de invertir, según la proyección de la tasa de ganancia de tal inversión. Esto generó un círculo perverso por el cual “no se invierte en la educación por su baja calidad y productividad. A su vez la falta de inversión provoca un descenso en la calidad educativa” (Filmus, 1994). Pareciera que, en las últimas décadas, hemos quedado atrapados en este círculo perverso.

Esa trampa no ha sido superada por imaginarios como los de la “sociedad del conocimiento” o la “sociedad de la información”, que siguen rindiéndose a las exigencias político-económicas del “realismo neoliberal”, que no admite alternativas⁵ (Margaret Thatcher *dixit*), y, en parte, son la cara ideológica del despliegue tecnológico informático (algoritmos, *Big Data* e IA), en lo que hoy se sustentan los nuevos “paraísos” de las *industrias 4.0* y *5.0*, los cuales reclaman a la escuela su aporte a la competitividad de las economías nacionales, en tanto responsable del desarrollo de las competencias⁶, para responder a las urgencias de la organización y la emergencia de las nuevas formas del trabajo, contestes con el paradigma productivo.

De esta forma, se opera una recuperación de la educación por parte del sistema económico mediante el mandato convencional de asegurar “educación de calidad”, como reza bienintencionadamente el ODS 4, y que pareciera ser la pretensión de recetarios como los de la OCDE (Prieto & Manso, 2019) y compañía, o el Proceso de Bolonia (Bianchetti, 2016; Gacel-Ávila, 2011), entre otras, todas iniciativas que pretenden alinear los sistemas educativos con la vida empresarial y reformular el paradigma de los estudios superiores para facilitar la empleabilidad de los hoy estudiantes, mañana profesionales.

5. “There is no alternative” (no hay alternativa), abreviado como TINA, expresión del entorno neoliberal del gobierno de Margaret Thatcher para justificar la imposición de los recortes en derechos sociales, la desregulación de los mercados y el consumismo.

6. En relación con las “competencias”, es abundante la literatura, tanto aquella que hace una alegre recepción de estas, como una moda o la promesa de la innovación, siempre compulsiva, cuanto aquella que se plantea críticamente sus orígenes y utilidades en ámbitos como el educativo (cf. Guzmán Marín, 2017; Ríos Muñoz y Herrera Araya, 2017; OCDE, 2019).



Ante tanta insistencia, surgen algunas interrogantes: ¿se han cumplido las promesas del proyecto neoliberal? Todavía más, ¿son viables estas? ¿Debe la educación ser una simple función de los dispositivos técnicos para el aumento de la competitividad económica? ¿La exigencia de calidad de la educación, más allá (o más acá) de las normas ISO, puede “medir” lo que esta aporta a la gratificación y realización de la vida de las personas y la conformación de las sociedades? ¿Acaso el futuro inmediato de la educación será solo reeditar una versión de la escuela mediante dispositivos telemáticos? Y así se acumulan las preguntas.

¿Por qué retornar a la conversación sobre la educación?

Una manera de corregir o cambiar ese rumbo *suicida* (Hinkelammert, 2003), al que lleva el modelo económico neoliberal, pasa por la intervención sistemática en los mercados y la transformación de la deuda pública externa en un reconocimiento y resarcimiento por la expoliación histórica y presente (Hinkelammert & Mora, 2008). También, y no menos importante, exige retomar una discusión fundamental, a saber: la discusión sobre el carácter articulador de la realidad social del derecho y de la educación⁷.

Al respecto, considero oportuno hacer una distinción necesaria y útil, entre *educación y escuela*⁸. Por más que la educación haya sido constreñida, escamoteada y desfigurada en/por la escuela (*circa* de trescientos años de escolarización, de la escuela prusiana, pública y obligatoria, hasta nuestros días), no podemos reducir la educación a lo que la *institución-escuela* provee o da de sí, pues sin negar las virtudes de esta, tampoco se pueden ocultar sus resultados, que van del disciplinamiento de los cuerpos (Foucault, 1985; 2007; Díaz, 2013) a la instrucción de los trabajadores para el sistema productivo industrial fabril y el control burocrático de la gestión del



7. Así lo apunta Alain Touraine (2014), en su libro *¿Podremos vivir juntos?*, el cual, independientemente del nivel de acuerdo o desacuerdo con las tesis expuestas, presenta un reto de recibo para el pensamiento y la acción crítica emancipadora. Además, el derecho y la educación son fuentes de mi propia pasión; de ahí que parte de algunas discusiones-revisiones sobre el derecho y los aprendizajes jurídicos, en particular, las he abordado en diversos lugares, entre ellos: Solórzano (2010) y (2013).

8. Es importante revisar o remirar algunos conceptos clásicos de educación, por ejemplo, los vinculados con la idea de *Bildung* de la tradición alemana (Menze, 1996a; 1996b; Horlacher, 2014; Tennenbaum, 2012), la cual resulta intraducible al español, pero se la liga a formación, mucho más amplia y ambiciosa que la idea de instrucción, propia del modelo escolar

conocimiento, hasta las competencias requeridas para el nuevo mercado de trabajo, bajo las exigencias de la tecnociencia⁹.

Como quiera que sea, la discusión sobre la escuela, de forma específica, es relevante, pero cualquier intento, ya sea de mejorarla, o de hacer una escuela “otra”, independientemente de lo fructífero o infructífero de ese esfuerzo, pasa, necesariamente, por una discusión previa sobre el papel de la educación en nuestras sociedades.

Por eso, en este contexto, considero relevante volver a la conversación sobre el papel de la educación, y no solo quedarnos en los problemas de la escuela, hoy por hoy (“tiempos de pandemia”), entrampada en el dilema de mantener a sus estudiantes en el distanciamiento físico y adaptarse a las posibilidades de las plataformas tecnológicas, para seguir reproduciendo *lo mismo*¹⁰, y atada a la falsa oposición entre *presencialidad vs. virtualidad*.

En torno a este último punto, a veces se tiende a crear una dualidad tensionada entre *presencialidad vs. virtualidad*. Independientemente de que en la situación actual, en muchos de nuestros países latinoamericanos, se ha acelerado el proceso de apropiación y aprovechamiento de las tecnologías telemáticas para “impartir” las clases, “entregar” materiales, incluso para fomentar “el trabajo colaborativo”, se levantan otras tantas preguntas: ¿esto solo (*por sí mismo*) constituye una entrada “real-efectiva” en el *modo* de la “virtualidad”? Con estas herramientas ¿se está dando la posibilidad de “simular” la construcción de realidades? ¿Por qué surge y se mantiene esa oposición *presencialidad vs. virtualidad* si en el “aula física” también se pueden facilitar espacios de simulación virtual, igual a como ahora estamos haciendo “presencia” mediante internet?

Este uso de las plataformas telemáticas e informáticas también plantea los problemas de la multidireccionalidad de las conversaciones, entonces ¿acaso estamos ante la reviviscencia de la “magistralidad” como modo por excelencia (y excluyente) de la actividad docente? Ámbitos como el del autoaprendizaje ¿resultan función y virtud del uso de las TIC o son el pro-

9. Advierto que no se pretende hacer de la educación “un paseo bucólico”, ni cercenar de esta la dimensión de “aprendizaje de destrezas”, en la medida que este se encuentre implicado en una acción más amplia de formación de la sensibilidad. De esta forma, “(l)a educación para la objetividad y para la ciencia (...) es una meta que también puede ser aceptada por la sociedad, y de ella se puede concluir que la educación para una investigación de la verdad libre de fines no es en absoluto algo extraño” (Gadamer, 2000: 74).

10. “En efecto, el análisis del contenido y los resultados de las reformas educativas llevadas a cabo, demuestra el carácter tecnocrático de las mismas, su preeminencia utilitarista y su engañosa neutralidad y ‘apoliticidad’” (Gutiérrez Pérez, 2005: 9). Plena vigencia tienen esas palabras de Francisco Gutiérrez en el momento que vivimos, ya entrando a la tercera década del siglo XXI.



ducto del cambio de actitud maestro-estudiante? Todo esto requiere una clarificación conceptual y práctica para comprender los retos de la virtualidad, que van más allá del acceso a las TIC, pues cuando se queda en este punto, en contextos en que se ha resuelto esa “necesidad básica”, la cuestión deviene en “herramientismo”, con lo cual el problema sigue vigente.

¿Desde dónde? O del lugar para imaginar la educación en nuestras sociedades

Toda conversación supone siempre un contexto y un lugar desde donde los sujetos interlocutores hablan, comparten y fabulan. Para hablar de educación también requerimos mirar y explicitar ese lugar desde donde nos posicionamos, lo cual significa una correspondencia con la honestidad intelectual. Eso es lo que quisiera lograr con estas breves notas o señalamientos.

Etimológicamente, educación viene del sustantivo latino *educatio, onis* (crianza, entrenamiento, educación), derivado de *educare* (educar, criar o alimentar) el cual, a su vez, proviene de *educere* (guiar, exportar, extraer). A la vez, desde la perspectiva en la que me posiciono, educación alude a la acción y efecto de formar-desplegar las facultades-capacidades (intelectuales, morales, operativas, sensitivas) de los sujetos, que se entretajan (*trama*) en una incesante *dinámica vincular* (Najmanovich, 2008).

La educación, por tanto, tiene una función-potencia en cuanto acción y proyecto político (Gutiérrez Pérez, 2005), que nos permite:

vivir con, porque estamos en el mundo para entreayudarnos, no para entredestruirnos. (...) Cuando se cree en los otros se es co-responsable; la obra, la propia formación y la de los demás, es producto de una interacción, comunicación y colaboración (Gutiérrez y Prieto, 1993, p. 39).

Esas “interacción, comunicación y colaboración” aluden y constituyen la convivencia (*convivencialidad*), que es siempre juntura, roce, interacción entre sujetos; de forma aún más amplia, por las interacciones convivenciales entre el sujeto y el medio (que es, a su vez, el espacio de interacciones entre sujetos, naturaleza y cultura), ambos conservan su organización y adaptación, pues, “mientras estoy vivo y hasta que muera, me encuentro en interacciones recurrentes con el medio, bajo condiciones en las que el medio y yo cambiamos de manera congruente” (Maturana, 1995, p. 28).



Por eso, recuperar el *sentido político* (en sentido fuerte: de *construcción de lo posible* (Solórzano Alfaro *et. al.*, 2018)) de la educación y el carácter educativo del acto político, que es un *acto de poder*¹¹ sin dejar de ser un *acto amoroso* (Maturana, 1995), *placentero* y *tierno* (Assmann, 2002), se constituye en un cometido fundamental¹² en nuestras sociedades, si se quiere superar el proyecto suicida de la modernidad-occidental-capitalista. Esto es así, pues, como dijera Paulo Freire:

En verdad, hay una politicidad en la educación como hay una educabilidad en el acto político, sin que la politicidad de la educación y la educabilidad del acto político agoten la comprensión crítica de aquélla y de ésta.// No hay práctica educativa neutra ni práctica política por ella misma (en Gutiérrez Pérez, 2005, p. 7).

Una educación para la “ciudadanía” y la ciudadanía democrática

En el contexto de la pandemia de la Covid-19, nos enfrentamos, de manera radical, con los resultados de la instrumentalización productivista y consumista de las potencias sociales, entre ellas la educación (*fetichización mercantil* de la educación), lo cual nos deja con un déficit (en realidad, son muchos déficits) para enfrentar este evento mundial, y también los otros asociados a este, como el cambio climático, el aumento en el nivel de los océanos, las movilizaciones humanas masivas, las emergencias de los nacionalismos, el enquistamiento de las diferencias culturales y la ruptura de los pactos sociales, entre otros. Pues no podemos olvidar que “(s)i todo está conectado, es difícil pensar que este desastre mundial no tenga relación con nuestro modo de enfrentar la realidad, pretendiendo ser señores absolutos de la propia vida y de todo lo que existe.” (*Fratelli Tutti*, N. 34).

En el tiempo de la pandemia, y también pasada esta, se hace urgente el despliegue e impulso de una *revolución del cuidado*, que profundice y sostenga los avances del antiguo Estado del bienestar –lo cual no significa regresar a (algunas) viejas estructuras institucionales y prácticas burocráticas que deben ser superadas–, mediante la ampliación de sus coberturas y

11. El poder aquí es visto desde la complejidad y diversidad; por consiguiente, no se trata de la visión tradicional y hegemónica del pensamiento filosófico, social y politológico que lo concibe únicamente como poder de dominación (poder sobre), sino que es una comprensión más amplia que también ve las dimensiones del poder de colaboración (poder para) y acompañamiento (poder con), entre otras.

12. Es un cometido para los sectores académicos e intelectuales, pero también para el activismo y los sectores y agentes políticos que trabajan por la emancipación de nuestras sociedades.

mediaciones, según los cambios demográficos y socioculturales que viven nuestros países¹³.

En ese sentido, la educación debe asumir la función de desplegar las facultades-capacidades para la “ciudadanía” (Najmanovich, 2020), para el “cuidado mutuo y recíproco” (Boff, 2002; 2012).

Así mismo, requerimos la conformación de nuevos pactos sociales y naturales, lo cual solo se podrá dar sobre la base de una convivencia solidaria, que respete la diversidad (bio, social y cultural) y la dignidad. Esto pasa por el fortalecimiento de la democracia, que reivindique y construya una organización social y política inclusiva, intercultural (en el sentido de Sánchez Rubio, 2020), respetuosa de los derechos humanos, participativa y redistributiva.

En este marco, la educación debe reivindicar su papel-función en términos de **formación** de una ciudadanía democrática, y sabemos que:

Crear una democracia comienza en el espacio de la emoción con la seducción mutua para crear un mundo en el cual continuamente surja de nuestras acciones la legitimidad del otro en la convivencia sin discriminación ni abuso sistemático. (Maturana, 1995: 26).

Por consiguiente, se trata de una educación que forme para la **libertad** y la **expresión**, pues no puede haber libertad en un mundo en el que las ideas supongan domesticación (naturalización y dominio) y las acciones produzcan muerte (guerra y violencia interpersonal y estructural); pero, a la vez, la libertad surge en el proceso de emancipación, de reconocimiento y encuentro solidario de las personas y los colectivos.

También se trata de una educación basada en la **cooperación** y el **diálogo**. El diálogo es educacional debido a que se trata de una experiencia de aprendizaje, uno aprende acerca del pensamiento y acerca de cómo nuestras vidas experimentan los resultados a partir de la forma en que disponemos y utilizamos el pensamiento. A la vez, la acción de escuchar es



13. Producto de la robotización y la automatización, el mundo del trabajo se transforma. Eso lo sabemos. Pero también se abren ventanas de oportunidad para reinventar las actividades, bienes y servicios, y reinventarnos. Esto exige generar nuevas ocupaciones; revalorar las actividades y disciplinas artesanales y ancestrales; potenciar los productos para el cuidado de sectores poblacionales cada vez más amplios, como las personas mayores o aquellas con alguna capacidad especial, inclusive los orientados a la salvaguarda ambiental (derechos de la Naturaleza), por ejemplo. A la vez, los rigores del cambio climático exigen el despliegue de una nueva racionalidad de respeto a los biosistemas y su diversidad, con innovadoras dinámicas de interacción que posibiliten nuevos modos de vivir y convivir.

el factor distintivo particular que separa el diálogo de otras formas de exploración en intercambio grupal. En este contexto, el escuchar es más que oír. El oír se transforma en escuchar cuando no existe esfuerzo ni juicio. Por eso también hablamos de *conversación*¹⁴.

¡Y estas son tareas de la educación!

Colofón

Tal como lo anuncié desde el inicio, el objetivo de estos apuntes era evidenciar problemas, incluso aumentar las preguntas y, en algunos casos, ensayar orientaciones posibles, intuiciones, apuestas; en fin, se trata de *provocaciones* para seguir conversando.



14. Existe una discusión sobre los sentidos y alcances de los términos “diálogo” y “conversación”, que no puedo abordar en esta ocasión, por lo cual solo resalto lo que de puente para el entendimiento recíproco hay entre una concepción y otra.

Referencias

Assmann, H. (2002). *Placer y ternura en la educación Hacia una sociedad aprendiente*. Narcea, S. A. de ediciones.

Bianchetti, L. (2016). *El proceso de Bolonia y la globalización de la educación superior: antecedentes, implementación y repercusiones en el quehacer de los trabajadores de la educación*. CLACSO; Mercado de Letras. (Libro digital) <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20161202031638/EIProcesoDeBolonia.pdf>

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Trotta.

(2012). *El cuidado necesario*. Trotta.

CEPAL-OPS (2020). *Salud y economía: una convergencia necesaria para enfrentar el COVID-19 y retomar la senda hacia el desarrollo sostenible en América Latina y el Caribe*. CEPAL-OPS.

Departamento de Salud y Servicios Humanos de EEUU (2015). *Glosario de InfoSida. Términos relacionados con el VIH/SIDA*. Recuperado de https://issuu.com/calcsicova/docs/spanishglossary_sp_b29503d80d4f97

Díaz, M. E. (2013). Del disciplinamiento de los cuerpos al gerenciamiento de la vida. Mutaciones biopolíticas en el presente en torno a la construcción de la anormalidad. *De prácticas y discursos. Cuadernos de ciencias sociales*. (2). Universidad Nacional del Nordeste- Centro de Estudios Sociales.

Foucault, M. (1985). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. FCE.

Filmus, D. (1994). *El Papel de la Educación Frente a los Desafíos de las Transformaciones Científico-Tecnológicas*. CUADERNO DE TRABAJO N. 1. Ministerio de Cultura; FLACSO; OEI. pp. 81-95.

Gacel-Ávila, J. (2011). Impacto del proceso de Bolonia en la educación superior de América Latina. *Revista de universidad y sociedad del Conocimiento*. Vol. 8 (2). Universitat Oberta de Catalunya.

Gadamer, H. G. (2000). *Elogio de la teoría. Discursos y artículos*. Península.

Gutiérrez Pérez, F. (2005). *Educación como praxis política*. Siglo XXI. 10 edición. Gutiérrez Pérez, F. & Prieto, D. (1993). *Mediación Pedagógica. Apuntes para una educación a distancia alternativa*. Universidad de San



Carlos. Recuperado de https://ciberinnova.edu.co:10004/archivos/plantilla-ovas1-slide/documents-UCN-Canvas/Diplomado-educacion-medios-comunicacion/7-mediacion_pedagogica.pdf

Guzmán Marín, F. (2017). *Problemática general de la educación por competencias*. *Revista Iberoamericana De Educación*. Vol. 74. pp. 107-120.

Hinkelammert, F. (2003). *Solidaridad o suicidio colectivo*. Ambientico-ediciones.

(2015). *¿Quieren el mercado total? El totalitarismo del mercado*.

(2018). *Totalitarismo del Mercado. El mercado capitalista como ser supremo*. Akal.

Hinkelammert, F. & Mora Jiménez, H. (2008). *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la Economía*. Editorial Tecnológica de Costa Rica.

Horlacher, R. (2014). ¿Qué es Bildung? El eterno atractivo de un concepto difuso en la teoría de la educación alemana. En: *Pensamiento Educativo. Revista de Investigación Educativa Latinoamericana*, 51, (1). pp. 35-45. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Maturana Romesín, H. (1995). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Dolmen Ediciones.

Menze, C. (1996a). Intención, realidad y destino de la reforma educativa de Wilhelm von Humboldt. *Revista Internacional de Estudios Vascos*, (41). pp. 335-350

(1996b). Lengua y educación (Bildung) desde el punto de vista de Wilhelm von Humboldt. *Revista Internacional de Estudios Vascos*, (41). pp. 351-364.

Najmanovich, D. (2008). *Mirar con nuevos ojos: nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*. Biblos.

(2020). *Pensar en tiempos de pandemia*. Recuperado de <http://denisenajmanovich.com.ar/?p=2724>

(2020) *Ciudad de los cuidados* (ciclo (RE!)PARAR) y *Ciudadanía: Ecología de los saberes y cuidados* (conferencia). Recuperado de <https://denisenajmanovich.com.ar/?cat=35>

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos - OCDE (2019). *El trabajo de la OCDE sobre educación y competencias*. Recuperado de <https://www.oecd.org/education/El-trabajo-de-la-ocde-sobre-educacion-y-competencias.pdf>.



Palencia, A. (2005). *Universal vocabulario de latín en romance*. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc416v3>

Papa Francisco (2020), *Carta encíclica Fratelli tutti sobre la fraternidad y la amistad social*. Recuperado de http://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Recuperado de https://www.traficantes.net/sites/default/files/Polanyi,_Karl_-_La_gran_transformacion.pdf

Prieto, M. & Manso, J. *La calidad de la educación en los discursos de la OCDE y el Banco Mundial: usos y desusos*. Recuperado de <https://ie.ort.edu.uy/innovaportal/file/73018/1/la-calidad-de-la-educacion-manso.pdf>.

Real Academia Española (2020). Pandemia. En: *Diccionario de la lengua española*. Recuperado de <https://dle.rae.es/pandemia>

Ríos Muñoz, D. y Herrera Araya, D. (2017). *Los desafíos de la evaluación por competencias en el ámbito educativo*. Educação e Pesquisa, Vol. 43, (4), pp. 1073-1086.

Sánchez Rubio, D. (2020). *Humanismo intercultural biocentrado: una propuesta desde lo común* (documento inédito).

Solórzano Alfaro, N. (2010). *Crítica de la imaginación jurídica*. EUNED.

(2013). *Experiencia jurídica... experiencia de aprendizaje*. Centro de Estudios Jurídico Mispát; Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Solórzano Alfaro, N.J., Hernández Barrantes, A., Díaz González, J.A., Solís Salazar, M., Mora Solano, S. & Soto Kiewit, L. D. (2018). *Imaginario políticos: pensando y repensando la convivencia democrática desde la perspectiva ciudadana*. EUNA.

Tennenbaum, R. (2012). Formación para embellecer el carácter. *La educación – entre el corazón y la razón* (revista digital).

146 Touraine, A. (2014). *¿Podremos vivir juntos? Iguales y diferentes*. FCE.





Formaciones educativas híbridas y resiliencia didáctica en modo confinamiento: alternativas y proyecciones

Rafael Lorenzo Martín¹

La educación se convierte en un componente esencial en el desarrollo sostenible de las naciones en las nuevas y complejas circunstancias históricas, que realzan la preocupación de decisores, investigadores y educadores por su mejora continua. Lo anterior se advierte en los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS-ONU) de manera general, pero en particular se refrenda en el “Objetivo 4: Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos” (ONU, 2015).

Al respecto, es bueno distinguir que estas intenciones se refuerzan en el año 2020, donde se ha roto la normalidad del planeta desde cambios sustanciales en todos los órdenes, cuando lo social ha sido reestructurado en su proyección y significado, coherente con el nuevo contexto. Lo anterior es visto como un catalizador –de aspectos ya acumulados– para revelar diferentes entropías y efectos no deseados, moviendo de la zona de confort las relaciones sociales y promoviendo mutaciones desconocidas en todos los ámbitos de la cotidianidad humana.

147



1. Metodólogo de la Dirección de Ciencia, Tecnología e Innovación de la Universidad de Holguín, Cuba. Miembro del GT-CLACSO: Territorialidades, espiritualidades y cuerpos. E-mail: rlorenzomartin74@gmail.com / <https://orcid.org/0000-0001-6852-5725>

En efecto, se trata de la aparición de la enfermedad Covid-19, que irrumpió en un escenario alarmante a nivel global, que se manifiesta por: confinamientos masivos, fractura de las rutinas personales, producción de ansiedades y desconciertos, naturalización de rezagos sociales, crecimiento de las desigualdades sociales y un debate sin precedente entre la prerrogativa de asegurar la economía o la existencia del ser humano. A propósito de estas circunstancias, se necesitan miradas analíticas y críticas, donde surgen nuevos cuestionamientos donde los investigadores sociales tienen la responsabilidad de redimensionar y/o concebir conceptos y metodologías capaces de explicar la “nueva realidad”.

La observación de la educación como punto de inflexión social y evolución de las personas es invaluable. El ser social debe reconocer su papel activo en su transformación y como consecuencia su protagonismo en la modificación adecuada del entorno donde se desenvuelve. Desde esta perspectiva, el carácter procesal de la educación es insoslayable por lo que subyace que este solo tiene sentido desde una dirección de acciones en un espacio educativo. La educación se debe proyectar como fenómeno social y cultural que permita la formación desde el legado cultural, valores éticos y morales pertinentes para transformar un mundo más justo y armónico.

Es la Educación por antonomasia un proceso históricamente condicionado que orienta y estimula el desarrollo individual y de colectividades (sociedades). Se debe expresar que el autor de este estudio también contempla factores de la formación integral de la personalidad a: la familia, la comunidad, las redes de seres afectivos no vinculantes en la residencia (amigos, parejas, colegas, coincidentes en una cierta actividad, etcétera), medios de difusión masiva, consumo cultural y lo más mediático, las redes sociales. De cualquier manera, es la escuela la que opera de forma proyectiva favoreciendo una apropiación de conocimientos y desarrollo de habilidades por parte de los estudiantes pertinente con valores humanos.

Emerge un escenario que impone nuevas estructuras y relaciones en las sociedades y sus procesos posterior al 2020, lo que demanda miradas analíticas y críticas con la capacidad de revisar los aprendizajes que ofrece esta situación contextual. Con el reconocimiento de lo anterior, en este análisis se propone reflexionar sobre saberes, experiencias y proyecciones educativas en la educación en general y experiencias en su nivel superior desde enfoques alternativos revelados por la emergencia sanitaria producida por la Covid-19, generando actitudes y manifestaciones de resiliencia didáctica y migraciones en la forma de interactuar en el proceso de formación y su tratamiento distinto. Oportuno entonces será, un profundo conocimiento



de las regularidades que rigen el proceso formativo bajo condiciones excepcionales de las instituciones escolares y su incidencia en la calidad de la formación virtual de los estudiantes que integran estas escuelas.

Desarrollo

En el sector educativo en general se percibían ciertas problemáticas referente a las capacidades didácticas para asumir una era tecnológica y de gestión del conocimiento por directivos y docentes encargados de conducir el proceso de formación, lo que genera una visión reducida de las interacciones virtuales y sus oportunidades de desarrollo. Al respecto, el visor de libros Ngram de Google, muestra la correlación del empleo de palabras (en este caso: Educación presencial y Educación virtual) a lo largo del tiempo (cincuenta años). Esta frecuencia relativa en un gráfico, reconocida desde la Minería de Datos, plantea una tendencia progresiva en Google Books al uso del término “educación virtual” superando desde el año 1997 la utilización de “educación presencial”. El gráfico generado por Google Ngram con temporalidad 1970-2020, en Español 2019, con sensibilidad nivel 4 sin distinguir mayúsculas ni minúsculas, hace suponer un aumento del interés por investigadores y decisores en sondear nuevas alternativas para el desarrollo de una educación que se dinamiza por plataformas digitales. En contraposición, la situación de este confinamiento producido por la pandemia del 2020 vino a demostrar la limitada capacidad para diversificar el proceso formativo desde un redimensionamiento de la interacción educativa, medios digitales y los componentes esenciales de la didáctica general y específica.

Evidentemente, se consolidó una resistencia al cambio que catapultaba efectos no deseados que se catalizaron con los nuevos escenarios que se impusieron de momentos. Contrario a lo que debía ser en una época en la que hay mucha información por distintos canales, y las tecnologías son algo inherente a las generaciones actuales, los cambios disruptivos de los escenarios naturales a los pandémicos demostraron que la educación como proceso general, no estaba preparada del todo para las nuevas condiciones que escapaban de la voluntad humana.

El intento en este análisis es dialogar, no como conocimientos acabados o recetas infalibles, sino más bien con construcciones ante las proyecciones de esta metamorfosis social sin precedentes, que apunta a problematizar el contexto del proceso de formación en una caricatura de un caos cuya estabilidad se percibe en un modo híbrido o combinado (blended learning: semipresencial o presencial-virtual). Asunto centro de la educación en general desde hace algún tiempo, de la que no escapan las universidades. En



referencia se hace una breve alusión en los resultados a una experiencia de la Universidad de Holguín (Cuba) en el nuevo escenario del distanciamiento físico (confinamiento) que produjo la Covid-19 en la segunda década del siglo actual.

Desde este prisma se pondrán al descubierto algunas implicaciones didácticas y psicológicas; lo que se sintetiza en: a) necesidad e importancia de la educación virtual en estados de emergencia sanitaria, b) redimensionamiento y extrapolaciones de los referentes de la educación presencial a educación híbrida en confinamientos sociales, c) percepción y significados de las estrategias didácticas y sus protagonistas para la formación y transformación social, d) potencialidades de la educación virtual como alternativa para una resiliencia en estados de confinamiento, e) sentido de pertenencia del ser social y construcción de su proyecto de vida desde la educación híbrida.

Desde estos acontecimientos de incertidumbre se está configurando una situación de trance, que no puede ser ajena a los estudios sociales, para que revelen las implicaciones y posibilidades de la vida social, de las experimentaciones éticas, estéticas, morales y espirituales. En este entramado el ser social está limitado por distanciamientos físicos que involucra modalidades nuevas de decisiones y prioridades, así como el despliegue de otras maneras de existir (en un redimensionamiento del estar y el ser) que agencian desde el encierro solidaridades nuevas y mutaciones de fraternidades vitales. Sin embargo, aunque este acontecimiento ha mostrado posibilidades y reinversiones subjetivas e ideológicas que emergen en el aislamiento, merece también una respuesta crítica sobre aquellas fuerzas de regulación que están impactando las sociedades actuales y su despliegue histórico en varios marcos; quedando demostrado las pocas conexiones para salvarse en una sociedad civilizada y su derivada en el proceso educativo.

La complejidad del ámbito educativo por sus múltiples subprocesos que suceden al unísono, a diferentes escalas y transformaciones de por sí es elevada, reconocida así desde la sociología y la psicología. Pero los escenarios absolutamente asincrónicos que obligaron aumentaron cualitativamente esta complejidad, pues se confunde la línea de espacio y tiempo, por lo que encomienda nuevas competencias docentes para generar una formación integral a las nuevas generaciones –acompañados con sus familias– que serán los protagonistas de transformar las sociedades en espacios más estables, sostenibles, inclusivos y armónicos.

La adaptación de guías de formación virtuales de los docentes y las estrategias metacognitivas y colaborativas de los alumnos no tuvieron –como



tendencia— los niveles esperados. Se mostraron desafíos tecnológicos, didácticos, sociales y comunicativos inesperados que implicaba una novedad tanto para alumnos como docentes. Para los primeros, tener que aprender por un canal empleado para la diversión (ocio) y para los segundos, enseñar desde formas distintas a las que hacían tradicionalmente. También hay que añadir la complejidad del cambio de la rutina cotidiana, lo que generó estados de desconcierto y ansiedad que limitó el carácter formador de la etapa.

En estos nuevos escenarios desde manifestaciones sociales desconocidas, las respuestas institucionales de los centros educativos fueron emergentes y en ocasiones no dirigidas, por lo que las diversas alternativas daban al traste con ciertas disfunciones del proceso y sus resultados. De igual manera se evidencia la espontaneidad en directivos, docentes, personal administrativo y alumnos con sus familias. La respuesta se condicionó desde la improvisación de trasladar los esquemas del modelo presencial a la particularidad virtual, extrapolando acciones profesionales similares a contextos diferentes, por lo que esta forzada extrapolación no funcionó.

Aunque este análisis se enfoca en un debate sobre errores evidenciados y posibles prácticas educativas exitosas en modos híbridos de formación, se sintetizan algunos referentes de base. Es importante reconocer que las tecnologías educativas es un término integrado sintetizando la conjunción de diversas ciencias y tecnologías, como: teoría de sistemas, ingeniería, ciencia de los datos, pedagogía, psicología y sociología.

En especial se reconoce el significado al método socrático que utiliza el diálogo entre maestro y estudiante, en una estrategia metodológica que se caracteriza por ser un proceso cíclico. Por su parte, Comenio privilegiaba la memoria, por lo que su propósito fue establecer formas nuevas de enseñar que agilizaran este proceso. Completando, se identifica a Rousseau, colocando al estudiante como centro del proceso formativo. El aspecto lúdico y su eficiencia se justificaba por la emotividad que éste impregna positivamente en su progreso intelectual y actitud.

La perfección de estos presupuestos se nota en Pestalozzi, al considerar al educador para lograr en el estudiante la construcción de la autonomía personal, que le permita gestionar su desarrollo, a su ritmo, propósitos e intenciones. Herbart coincide en que el conocimiento parte de la experiencia instructiva y es la metodología quien deberá llevar a la codificación de este. En su espacio, Campanella, estableció que, mediante el empleo de las vivencias, se contribuiría de forma significativa al desarrollo cognoscitivo. Edward Thorndike propuso lo que se denominó instrucción asistida. John



Dewey demostró que la interacción problémica entre el ser humano y el entorno eran clave para la necesidad de una ciencia mediadora entre la psicología y sus aplicaciones instruccionales, coadyuvando la capacidad de establecer hipótesis, deducir consecuencias y llevarlas a la práctica.

En el año cincuenta del siglo pasado se sentaron las bases para lo que se denomina tecnología educativa, en una experiencia de formación masiva en Estados Unidos donde se dinamizaron como medio formativo a los recursos audiovisuales y medios de comunicación disponibles de la época. Todo lo anterior se armonizaba sobre los argumentos de asumir que la riqueza y variedad de los estímulos enaltecería la atención y la motivación de los estudiantes, de manera que se facilitarían la adquisición y recuerdo de la información en los procesos formativos.

Los principales fundamentos del uso de las tecnologías educativas desde la psicología se hayan en la corriente conductista. En especial, Skinner demostraba que utilizar la enseñanza programada implicaría la realimentación mediata de las respuestas en general de los estudiantes, permitiendo la redundancia perpetua hasta lograr su dominio; así como que los estudiantes podían tener el control de sus logros, adaptados a las necesidades educativas y sus ritmos. En el de cursar del tiempo continuaron valiosas contribuciones de los constructivistas considerando al sujeto capaz de construir su propia experiencia donde las tecnologías educativas favorecen las interacciones multimedios que ayudan a la mediación entre las experiencias ya insertada y los nuevos materiales de trabajo; integrando motivación y significatividad.

La teoría sociocultural de Vygotsky seguida en el contexto cubano se basó en un enfoque epistemológico de origen social del conocimiento. Cada quién es responsable de la construcción de su propio conocimiento, pero es a partir de la interacción con el otro cuando se muestra lo que se ha aprendido, convirtiéndolo así en un proceso constante, determinado por un contexto en específico. En otro sentido, el enfoque psicogenético de Piaget propone que el conocimiento es el resultado de un proceso dinámico e interactivo entre los sujetos de una actividad, en donde la información se descifra por cada uno de los sujetos en función de las estructuras mentales, mediante las cuales comprende dicha información personalizada.



Por último, el enfoque sistémico aplicado a la educación a mediados del siglo pasado se dirige a buscar procedimientos que propicien la consecución de un objetivo óptimo para un ambiente, con el consecuente redimensionamiento de nuevas estructuras y relaciones para este logro. Por lo que los medios tecnológicos no eran una introducción más, eran el mecanismo

para lograr el propósito en un ambiente educativo con las complejidades naturales, aumentadas en modos de distanciamiento físico.

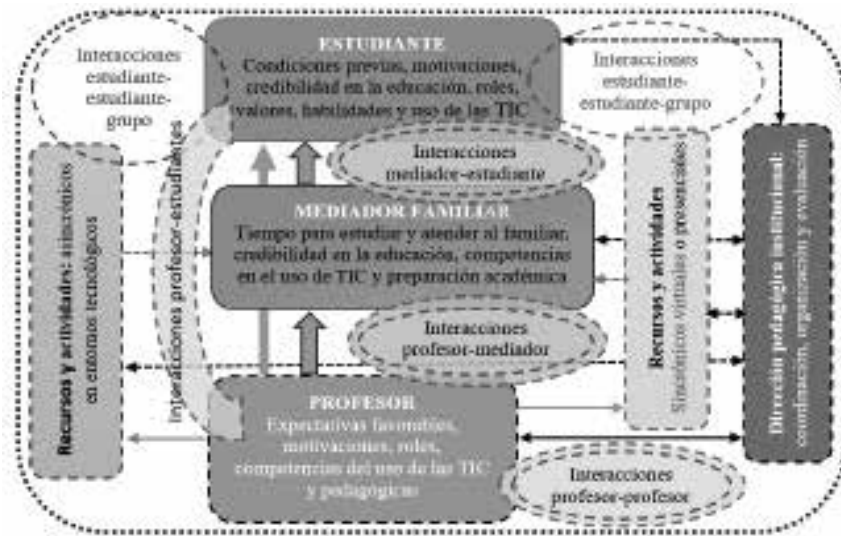
Los significados de estos referentes en los nuevos escenarios de circunstancias pandémicas, afloran a la educación híbrida a procesos didácticos y de formación mediados por la tecnología educativa en plataformas digitalizadas. En este caso no hay distancia –al menos una distancia social–, reconociendo que lo que hay es un cambio del canal de interacción entre alumno-profesor y ahora alumno-familia-profesor. Esta subjetividad vista desde los procesos comunicativos, quizás más regulares e intencionados, pero en dimensiones de tiempo y espacio diferentes.

En la evolución de este modelo pedagógico (virtual o híbrido), basado en recursos y actividades desde una interacción asincrónica se han desarrollado concepciones que ponderan al estudiante en su autodesarrollo y el docente ocupa el rol de facilitador del proceso. Las ventajas de la educación virtual son indudables, pero tienen el hándicap de perderse la interacción presencial de la sincronía de tiempo y espacio de los ámbitos tradicionales y sus potencialidades.

Se entiende un ambiente educativo virtual a una construcción compleja donde suceden muchos procesos al mismo tiempo. En la educación primaria y secundaria resalta una dirección macro del director escolar y una dirección inherente a ese proceso formativo que son los docentes. Ambos agentes educativos, con una nueva figura de mediador familiar deben dinamizar la formación de estudiantes con recursos y actividades de forma híbrida (Figura 1).



Figura 1. Relaciones y estructura esencial de la educación híbrida



Fuente: elaboración propia.

El mayor desafío de esta forma híbrida de formación en los niveles inicial, primario y secundario (en menor caso) es redimensionar las potencialidades de interacciones como forma distinta de socialización de conocimientos y valores. Reconocer estas interacciones comunicativas como espacios de empatía y diálogo para reajustar desde lo colectivo estilos de aprendizaje y nivelar las condiciones previas, además de las oportunidades que brinda al docente y directivos para valorar la calidad del programa y el avance de los estudiantes.

La formación virtual o híbrida forma aspectos instructivos y axiológicos esenciales que redundan en las emociones, intereses, motivaciones, percepción de futuro, proyecto de vida y condiciones ambientales; lo que redimensiona formas de interacción, comunicación digitalizada y socialización. De cualquier manera, hay consenso en reconocer en la educación virtual que los estudiantes seleccionan el ritmo de trabajo, favorece su protagonismo; propicia aprendizajes colaborativos en ambientes de trabajo virtual; implica valores añadidos de pertenencia a una comunidad, respeto, solidaridad, diálogo e inclusión; manejar información en distintos formatos y medios; se dispone de un abanico de recursos y actividades, y pueden seleccionar los más adaptados a su estilo e intereses; las plataformas tecnológicas ofrecen al docente información para tomar decisiones sobre su estrategia a partir de la trazabilidad del trabajo de los estudiantes.



Todo lo anterior se orienta a consideraciones de autodidactismo, independencia cognoscitiva y metacognición de los estudiantes redimensionada en coherencia con las potencialidades del mismo, su analogía con el perfil personal y profesional en la educación superior y su esencia como ser social en dinámicas cada vez más difíciles. Aún quedan aspectos a desarrollar para fomentar una formación más social que ayude a una mejor convivencia en el mundo de hoy y la autonomía para identificar estrategias de constante revisión y aprendizaje.

En entrevista realizada al doctor. C. Roberto Pérez Almaguer, Vicerrector de la Universidad de Holguín, se puede conocer que, desde las prácticas de esta universidad, se ha elaborado un procedimiento para la gestión del proceso de formación en el contexto de la Covid-19 y en el período postcovid en la Universidad de Holguín. La propuesta se concibe desde la gestión integral por procesos y una lógica que permite su contextualización en correspondencia con el enfoque estratégico que se asume, sobre la base del compromiso del claustro y los directivos.

A partir de las posiciones de la relación universidad-entorno se elabora un procedimiento para la gestión del proceso de formación en el contexto de la Covid-19 y en el período postcovid en la Universidad de Holguín. Este procedimiento se caracteriza por ser flexible, objetivo y participativo. La descripción del procedimiento se concibe atendiendo a las funciones de cada uno de los niveles de sistematización de la gestión y transita por tres etapas: Etapa proyectiva organizativa de la formación. Etapa operativa ejecutora de la formación. Etapa contractual conclusiva de la formación. Todas las etapas orientadas en el contexto de la Covid-19 y en el período postcovid.

En efecto, este enfoque de formación virtual devela lo esencial de la comunicación entre alumnos, sus familias y los docentes. Por lo que esta comunicación desde estas plataformas virtuales se reorienta al canalizarla desde las herramientas disponibles, como por ejemplo la mensajería instantánea, los foros, los chats, las video-llamadas, video-conferencias, redes sociales (WhatsApp y Facebook), etcétera. La interactividad en estos ambientes muestra marcadas diferencias con respecto a la educación presencial, y está signada por la habilidad del docente para seleccionar, diseñar, y/o construir con sus estudiantes recursos en distintos formatos, lo que –como se señaló– constituye una de sus ventajas. En consecuencia, una comunicación efectiva y asertiva puede implicar una diferencia sustancial entre el éxito o no de una actividad formativa virtual.



Al respecto, se debe consignar que los medios educativos, la forma de organización de la enseñanza y la evaluación son los componentes didácticos que más cambian la estructura y relaciones en la formación virtual con respecto a la presencial. Durante la experiencia formativa centrada en la autonomía y metacognición del estudiante, el rol del estudiante se relaciona con su propio proceso de formación integral. Lo anterior es un reto y una responsabilidad que implicará madurez y estrategias de autoaprendizaje y dinámicas colectivas. Para lograrlo, se puede proponer al estudiante que presente varias soluciones frente a una situación compleja, y describa cómo han llegado a ellas, qué procedimientos ha empleado, o qué le ha resultado más fácil y más difícil, entre otros aspectos reflexivos de su accionar (coevaluación y heteroevaluación).

Aprende colaborativamente, se potencia la inclusión de otras personas que contribuye a que el estudiante contemple diversas perspectivas sobre un mismo fenómeno y problema. Asimismo, el alumno se asocia al manejo de herramientas tecnológicas para la elaboración de trabajos, el desarrollo de su comportamiento ético-moral y la construcción de su conocimiento.

Para desarrollar aspectos socio-afectivos resulta vital que el estudiante maneje sus emociones en su propio desarrollo desde una visión humanística y crítica. Del mismo modo, en la construcción de este objetivo, la formación virtual requiere que el estudiante tome consciencia de qué tiempo dispone para estudiar, y de cuándo, dónde, con quién y cómo hacerlo. Esto implica entonces, gestionar adecuadamente el tiempo y el espacio para su proceso de aprendizaje, sin dejar de tener intereses propios de la edad psicológica, pero que redunden en la organización de su formación de forma consciente de manera que se haga factible la interacción dinámica entre sus tiempos para el ejercicio académico y aquellos destinados al entretenimiento y sus gustos fuera de la academia.

Conclusiones

Por último, asumir que se desdibujan argumentos arraigados que invitan a reflexionar y generar futuras proyecciones que de seguro serán motivo de debate. En un sentido crítico del análisis de la educación virtual, es esencial distinguir que implica estudiar la interacción en la distancia, derivada de la no existencia de un ambiente físico de encuentro, y reflexionar sobre la multiplicidad de oportunidades (forma y contenido) para mediar con el estudiante.



De igual manera, se aplaude la idea de que no hay una metodología única. Están claras las competencias que debe desarrollar el docente virtual. Este, además de enseñar con el ejemplo, debe definir estrategias de comunicación transparentes, directas, motivadoras, equilibradas, fluidas, pertinentes y eficaces.

La formación del profesional moderno debe velar por la funcionalidad del profesional en su accionar como ser social que desarrolla valores para la construcción de un mundo sostenible e inclusivo en apego a una gestión de la información y emplear con asertividad los adelantos de la ciencia y la tecnología. Hay que generar un ambiente integrador, que invite a la reflexión, y consolide un clima de respeto, diálogo y colaboración para promover la participación del estudiante en la construcción de sus aprendizajes y desarrollo de valores. La educación debe dirigir la mirada a la formación de seres autogestores de sus competencias desde las demandas sociales y comportamientos transformadores.

Pudiendo el estudiante retomar su tiempo y espacio para atender los recursos del profesor, debe reconsiderar sus posibilidades tecnológicas, de conocimiento y motivacionales en función de la responsabilidad que tiene de su propia formación y no simular conductas y acostumbrarse a facilismos. La especie de suspensión de espacio y tiempo es tentadora para generar fraude y desempeños no legítimos por parte de los estudiantes tanto en el consumo de los recursos de aprendizajes, como en las taras a completar, por lo que hay un reto en la versatilidad, creatividad y productividad de estas para desmotivar al máximo conductas de plagio. Así mismo es un desafío lograr también, desde las posibilidades de interacción dadas por estos nuevos escenarios educativos, construir espacios de armonía, colaboración, respeto y solidaridad.

Referencias

ONU (2015). Objetivo 4: Garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje. Recuperado de <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/education/>

Ruiz, L. & Pichs, B. (2020). La educación virtual: avanzada tendencia en el desarrollo de la educación a distancia. *Serie Científica de la Universidad de las Ciencias Informáticas*. Vol. 13, (3), pp. 1-10. Ediciones Futuro La Habana.



Sanabria, I. (2020). *Educación Virtual: Oportunidad para “Aprender a Aprender”*. *Análisis Carolina*. Recuperado de <https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2020/07/AC-42.-2020.pdf>

UNESCO – IESALC. (2020). *COVID-19 y educación superior: De los efectos inmediatos al día después. Análisis de impactos, respuestas políticas y recomendaciones*. Recuperado de <http://www.iesalc.unesco.org/wp-content/uploads/2020/04/COVID-19-060420-ES-2.pdf>





Comunicación, temple anímico y pandemia

Mario Montoya Castillo¹

*“El futuro nos tortura y el pasado nos encadena.
He ahí por qué se nos escapa el presente”.*

Gustave Flaubert

Una pregunta de interés que surge durante este acontecimiento pandémico es si vamos a regresar a esa manera habitual de sentir, percibir, pensar y comprender las cosas, no precisamente porque el mundo antes de la pandemia fuese un paraíso. ¡No, lejos de esto! Sin embargo, las preguntas siempre insisten y persisten y, en este caso, nos preguntamos cómo volveremos a darle sentido a nuestra existencia, a la vida. No sabemos aún las respuestas y más bien se oyen estruendosas y reiteradas preguntas: ¿cómo seremos?, ¿cómo será la vida después de que pase todo esto? Lo que sí sabemos, porque lo hemos vivenciado, lo hemos sentido en carne propia, es que el futuro nos tortura y que el pasado nos encadena, como lo indican las líneas del epígrafe, pues hemos morado por largo tiempo en la habitación del pánico y el miedo, arropados por una inquietante incertidumbre de la vida y nos cuesta soltar aquello que nos amarra históricamente a las cosas o, también, vivimos encerrados de otra manera, no solamente en el espacio de “la casa”, sino también habitamos las prisiones de nuestros mie-



1. Doctorado en Estudios Sociales, Universidad Distrital Francisco José de Caldas

dos, las prisiones de las ideologías, las prisiones de nuestras creencias. Sin duda, este acontecimiento pandémico pone a prueba la capacidad crítica para poder hacer visibles las posibilidades de resistir no solo al virus, sino también, por supuesto, a los diferentes órdenes de poder que se puedan derivar de todo esto en los diferentes territorios del planeta. Los medios de comunicación tradicionales y las plataformas digitales juegan un papel central en la gestión de esta pandemia ya que las emociones se propagan a toda velocidad y de manera poderosa, incluso superando la velocidad con la que se propaga el virus. En tal sentido, la vida social, específicamente aquella en la que convergen la palabra y la comunicación, se convierte en objeto de examen durante y después de la pandemia. En otras palabras, la comunicación y los medios devienen en laboratorio social fundamental para pensar y encarar nuestro presente y para tender líneas de fuga para habitar hoy y mañana. Se podría decir que “lo que necesita la humanidad no son soluciones; (...) lo que necesita es conciencia de lo que está pasando” (Ospina, 2018).

Desde el punto de vista biológico, se sabe que la Covid-19 es altamente peligrosa, especialmente para cierto sector de la población ya que, según indican los especialistas del sector salud, los más vulnerables son “nuestros viejos”; también se sabe que la manera como circula la información, el uso que hacemos de los medios de comunicación, hoy, es también un espacio de peligro para muchos sectores de la población, pues en esa red enorme y conglomerada de información, la comunicación se distorsiona y se desvía por caminos demasiado brumosos que confunden a gran parte de la población. Un ejemplo de dicha distorsión, a propósito de la comunicación en pandemia, se hace visible en el título del libro *Son molinos, no gigantes* (Lozano, 2020), que refiere al fenómeno comunicacional en el que refunden y confunden las cosas, sea porque la información es falsa, sea porque se quiere desinformar o, porque se sobresatura con información que, finalmente, terminamos desinformados y, en consecuencia, desorientados. En la pandemia, todo lo anterior se ha dado. Es fácil hacer visible el mal manejo que le damos a los medios de comunicación tradicionales y a las plataformas digitales, lo que trae consecuencias graves para la sociedad como, por ejemplo, seguir acentuando la amenaza a las democracias y a las economías, lo que se traduce de manera muy general en más inequidades sociales y menos libertades. Para todos está claro que cuando se controla la información para manipular y engañar, todos estamos en peligro. Por eso es necesario abrir bien los ojos, estar atentos a la escucha y, por decirlo de algún modo, pulverizar los cristales. Por esta razón, un peligro mortal de la pandemia en el contexto social planetario es no poder ver bien las cosas y



confundir molinos con gigantes, no tener claridad de nada, al menos por un solo instante, pues esto significa estar siempre en la incertidumbre, y el peligro acecha. El virus es invisible y algunas opiniones, símbolos y conceptos que circulan en los medios también son invisibles o, por lo menos, las intenciones que llevan dichos discursos no se dejan ver con claridad. Es como si se requiriera de los potentes microscopios de los estudios sociales para poder hacer visible lo invisible o, mejor, para seguir algún registro filosófico: “hacer visible lo visible”. Así que la expansión del virus como la expansión de ciertas ideas puede convertirse en el espacio del peligro.

Estar en este peligro tiene, también, una lectura no del todo negativa, pues existir en estos tiempos en los que se enseña y se aprende, con mucha frecuencia, a proteger únicamente lo placentero, lo agradable y lo cómodo, el peligro puede llegar a ser un espacio que invite a estar siempre despiertos, no adormilados, estar atentos a la escucha de lo que acontece; el peligro nos saca de nuestro espacio de confort y nos puede situar en el espacio del pensar y observar con mirada crítica discursos que se enmarcan en lo que se denomina la posverdad y, también, nos puede conducir a tomar distancia de discursos que solamente intentan entretener, tranquilizar, consolar, adormilar, manipular, ocultando lo que realmente sucede, enmascarando y alejándonos de un auténtico pensar y trayendo, por el contrario, más y más perplejidad. En el fondo hay esfuerzos, intenciones, estrategias por comunicar y persuadir desde planos, intereses y perspectivas con frecuencia contrapuestos que ponen de presente un interrogante central sobre la responsabilidad en la construcción de la realidad social y su capacidad para orientar el sentido, de darle sentido al mundo. En situaciones como esta es importante evocar y convocar a la sabiduría que “va más allá de la razón y que tiene que ver con el afecto, con la sensibilidad, con el asombro por la belleza” (Ospina, 2018).

Así, en esta pandemia cobra sentido preguntarnos por la significación de la comunicación. Lo primero que señalamos es que la comunicación es un fenómeno universal, como lo es también esta pandemia. Ahora, el contexto y los interlocutores (las situaciones particulares) definen la forma como funcione la comunicación (Watzlawick, *et al.*, 1991). Por esta razón, durante la pandemia se dieron en simultánea dos contextos: uno mundial o planetario y otro particular definido por el territorio familiar en la mayoría de los casos. El primer contexto mundial está marcado por lo que llamaríamos una comunicación de la distancia en la que juegan un papel central los medios, las tecnologías de la comunicación, las plataformas digitales. Allí no hay una interacción en espacios reales y todo es devorado por la virtualidad (¿transmisiones remotas?) en la que se privilegia una especie



de circulación de fantasmas a través de los cristales. El segundo contexto, el familiar, en el que debemos gestionar la mayoría de nuestras interacciones en tiempos de pandemia, convierte la casa en el espacio físico de encerramiento en el que emergen situaciones complejas y profundas de lo humano, con limitaciones y aperturas comunicacionales de las que los estudios sociales se ocupan en miras de proteger y reafirmar la vida.

Comunicación y pandemia

Durante la pandemia la comunicación cambió. Las interacciones, los rituales y, en general, los hábitos comunicativos se transformaron y trajeron como consecuencia, limitación de libertades de todo tipo que convierten el espacio de la casa en un cierto tipo de prisión. El encierro hizo que viviéramos, por largo tiempo, el pánico, el miedo, la incertidumbre, la angustia en nuestro espacio, en la casa. En términos comunicativos, diremos que todas las transferencias de pensamiento (*mensaje-contenido*) son apropiadas e interpretadas por los interlocutores dependiendo de las relaciones, posiciones, estatus en que se encuentren, pues “(...) toda comunicación tiene un aspecto de contenido (...) y un aspecto relacional” (Watzlawick *et al.*, 1991, p.52). Esto quiere decir que, en perspectiva pragmática, las condiciones de producción y de realización del discurso y, en general, las interacciones humanas, además de cambiar, muchas veces pierden aquello que en retórica se denomina el equilibrio de fuerzas (Cicerón, 1997), y que hace posible una comunicación más igualitaria y equitativa. No puede haber equilibrio de fuerzas en la comunicación cuando estamos con ojos desorbitados habitando y presenciando el abismo de una pandemia que produce en nuestro temple anímico solamente la imagen del miedo. No puede haber equilibrio de fuerzas en la comunicación cuando en las diversas espacialidades de la casa se imponen órdenes de poder verticales, regímenes de dominación severa, interacciones en los que la palabra se suspende y aparecen puños invisibles y reales. Por fortuna este no es un fenómeno universal. Por fortuna en muchos casos la pandemia también fue un jardín bifurcado por senderos de giros y juegos de palabra, de diálogo y afecto.

162



Los medios de comunicación juegan un papel central en la sociedad y la cultura, pues en realidad transforman, reconstruyen las formas de sentir, de ser, de pensar y de hacer. Cambian la vida. En nuestro siglo, los medios están centrados en lo digital, lo que permite, como ya indicamos, la comprensión y producción de todo tipo de textos, así como interacciones e interconexiones globales con plataformas digitales a través de la red que, en una especie de convergencia mediática, crean circuitos múltiples que

transforman la sociedad y la cultura, a los seres humanos. Los medios de comunicación son un espacio fronterizo y convergente, un *entre* que funciona como intermediación al interior de las sociedades y de las culturas, por lo que se convierten en campos complejos de estudio en tanto que posibilitan las interacciones humanas y no humanas, en las que se comparte y se construye de múltiples formas con imágenes, videos, sonidos, textos continuos y discontinuos que han reafirmado una cultura participativa, el pensamiento colectivo y se amplifica y se da a gran escala el consumo y producción y circulación de discursos, de sentidos y de sinsentidos, pues hemos pasado de una comunicación epistolar que es fundamentalmente la relación de *uno a uno* a circuitos comunicativos en los que las relaciones se dan de *uno a muchos* y de *muchos a muchos*, lo puede ser comprendido, a la vez, como potencia y peligro en nuestro tiempo de cibercultura e hipermedialidad (Scolari, 2008; Levy, 2007; Castells, 1997)². Ya se sabe que nuestro tiempo avanza en un horizonte de sentido definido por la era de internet y lo digital. Podemos indicar que

esa cultura de las letras ha mostrado su inoperancia para domesticar al hombre y en este siglo de la velocidad, de las tecnologías de la información, de las biotecnologías y la globalización cultural, la coexistencia humana se ha instaurado sobre fundamentos nuevos. Estos son (...) decididamente post-literarios, postepistolográficos y en consecuencia post-humanísticos (Sloterdijk, 2008, p. 28).

Todo esto se ha convertido en espacio privilegiado en los estudios de comunicación y medios contemporáneos pues su expansión es universal y se ha filtrado por todas las complejas líneas de la vida cotidiana, lo que en verdad exige pensar y replantear muchos asuntos éticos, estéticos, jurídicos, económicos de la comunicación pues al transformar lo social y lo cultural, también cambia el tipo de representación que tenemos de lo humano. Los

2. Hay peligros y retos grandes en la comunicación actualmente. Uno muy visible, sensible y dañino es el de las fake news, las noticias falsas, lo que en nuestra lengua llamamos paparrucha. Una paparrucha es justamente lo que hace que veamos gigantes en lugar de molinos, siguiendo el ejemplo del título del libro que referenciamos antes. Es también lo que genera uno de los malestares de la cultura en los que domina el seudoperiodismo o periodismo militante. Una posibilidad de resistencia se puede hallar en el periodismo investigativo que sitúe la dimensión ética de la comunicación que debe instalarse en todos los medios: portales de noticias, prensa escrita, radio, televisión, redes sociales y, por supuesto, una tarea de formación en y para la ciudadanía que contribuya a salir del mundo de la desinformación, de la confusión y la manipulación. Durante esta pandemia hemos estado necesitados de un auténtico periodismo investigativo que contribuya a salir de esta pandemia de desinformación, de paparrucha, de este mundo y época de burbujas (Sloterdijk, 2004), donde "lo peculiar (...) es el completo abandono de la idea de que es posible escribir la historia con veracidad" (Orwell, 2011, p. 43)



medios y la pandemia, conjuntados, han acelerado dicho cambio y el fenómeno de la cibercultura y de lo hipermedial se ha acentuado de manera notoria.

Esta pandemia ha sido un tiempo y un espacio en el que entran en convergencia deferentes perspectivas de la comunicación. Esto la convierte en un campo amplio y complejo de estudio. Por ejemplo, en el marco de las culturas mediáticas, durante y postpandemia, se requieren estudios que investiguen asuntos relacionados con la participación en medios, la construcción de identidades, las tecnologías y las desigualdades, el papel de la política en los medios, el poder de los medios y el poder de las instituciones, las discriminaciones, las censuras y los discursos de denuncia.

En esta misma dirección y bajo el reconocimiento de que esta pandemia acentuó el fenómeno de la cibercultura y lo hipermedial, necesitamos reconstruir algunas teorías de la comunicación, revisar el funcionamiento y uso que le damos a la virtualidad y a lo cibernético, pues allí las dimensiones éticas, estéticas y políticas no han sido suficientemente estudiadas, difundidas y adoptadas por los Estados para, justamente, evitar la sensopropaganda (movilizar únicamente emociones y vivir un tiempo presente sin pasado ni futuro, vivir en el vacío y en lo efímero), evitar la manipulación y la mentira. Si comprendemos efectivamente que “no hay dos mundos (y más bien) una sola realidad compleja con infinitud de versiones según los ángulos, luces, relieves o planos” (Mandoki, 2006, p. 28), también comprenderemos que lo real y la verdad, nunca podrán ser solamente lo que diga la red, pues “lo real es solo ese tejido de semiosis que liga un punto de subjetividad a otro (en la comunicación). La textura adherente de esos filamentos (...) es la *estesis*, suficientemente pegajosa para atrapar la atención del distraído intérprete” (p. 28)³. Esto especialmente en una época en la que las redes y los medios están esclavizados por lo que se conoce como el *show del rating*, espacios en los que encontramos el mundo del

3. Desde la comunicación diremos que cuando estamos en la búsqueda-construcción de sentido, la emergencia de un solo modelo, de una sola perspectiva, de un solo plano, puede generar algún tipo de desequilibrio emocional. Durante la pandemia siempre se ha tenido la mirada del gobernante que domina y se impone (con razón o sin razón, esa no es la cuestión en este punto). Lo que se quiere señalar es que un solo plano en la comunicación es problemático desde el punto de vista emocional, particularmente cuando el recurso utilizado es el miedo y el pánico. Por eso nos encontramos en la obsesión de “todos a lavarnos las manos”, “todos vigilando a todos”, “todos sospechando de todos”, “todos castigando a todos”, “todos llenos de miedo”. Todos intercambiando, comprando, regalando botellas de alcohol como si se tratara de perfumes. Y finalmente todos sintiendo un dolor por todas partes y la angustia de “Ay, Dios mío, ¡no me lave las manos!” “¡Allí va ese señor sin el tapabocas!” “¡Ay, carajo, hoy tengo pico y cédula!” “¡Mi abuela tiene fiebre!”



espectáculo como negocio, es decir, que se recurre a cualquier estrategia con tal de distraer o atrapar. Un ejemplo dramático es el ejercicio de la política a través de los medios y plataformas. Allí encontramos todo el tiempo alegatos y peleas que no dicen nada, que movilizan emociones que nunca llegan a la acción.

También es urgente reflexionar, investigar y avanzar en propuestas concretas sobre el papel de la virtualidad y la educación, pues lo que se ha dado en pandemia es una educación remota que no ha interrogado suficientemente las apuestas políticas de pensamiento colectivo⁴, por ejemplo, que implican un punto de encuentro entre lo que son los aprendizajes, la enseñanza y los medios. En esta misma línea, otro espacio crucial de la comunicación el correlato entre tecnología y producción de contenidos para radio, televisión, prensa, cine, multimedia, plataformas digitales, internet.

Un aspecto central de los estudios de la comunicación está asociado a la economía, la política y los medios. Allí se abordan asuntos como los de propiedad intelectual, la relación mundo-local-mundo-global, los tránsitos de los proyectos editoriales en la era de lo digital, el *marketing* y las plataformas. En esta complejidad de temas, aparece lo que algunos teóricos denominan el “proletariado digital”⁵, en el que todos producimos información gratuitamente, con nuestros propios equipos, nuestros datos, nuestra propia infraestructura. Toda esta información (la foto de la gran cena de cumpleaños, el video de danza de mi hija, la imagen de ecografía... todo lo que circulamos por las redes), es capturada por los emporios de las telecomunicaciones que a su vez son monopolios de la información que saben perfectamente quiénes somos, qué deseamos y que soñamos para, desde allí, poner a funcionar la abrumadora máquina del capitalismo. Durante la pandemia esto fue singular, pues la explotación se ha acentuado con el uso permanente de Skype, Zoom, Meet, entre otras, que se han convertido en una necesidad para las interacciones humanas. Hay pocas cosas de la vida

4. En este punto recordamos que, “por su aspecto participativo, socializante, abierto y emancipador, la inteligencia colectiva propuesta por la cibercultura constituye uno de los remedios contra el ritmo desestabilizador, a veces excluyente de la mutación técnica, pero con el mismo movimiento, la inteligencia colectiva trabaja activamente en la aceleración de esta mutación. En griego antiguo la palabra Pharmakon designa tanto el veneno como el remedio. Nuevo Pharmakon, la inteligencia colectiva que favorece la cibercultura es la va vez veneno para aquellos que no participan y remedio para aquellos que se sumergen en sus remolinos y consiguen controlar su deriva en medio de esas corrientes” (Lévy, 2007, p. 15).

5. El filósofo alemán Markus Gabriel ha explicado en algunas de sus conferencias que nos hemos convertido en trabajadores no pagos para las grandes empresas de telecomunicación, pues toda nuestra existencia la compartimos por la red



que no pasan por la red y, por supuesto, esto también es problemático. Detrás de todo esto hay problema de economía de proporciones mayúsculas y un cercenamiento cada vez más fuerte de la libertad que se da a través de la fascinación. Los medios dominan y fascinan. Movilizan emociones. Esto es tan peligroso y quizás más que la Covid-19. Estas son razones para que pensemos durante estas pandemias (que no es solamente la del virus la que pone en peligro la vida) el funcionamiento de la comunicación en una sociedad libre.

El temple anímico de la pandemia

*“No se trata de temer o esperar, sino de buscar nuevas armas”
(Deleuze, 1991, p. 18).*

Siempre hay una disposición afectiva (*stimmung*) que habita al ser en el mundo de la vida cotidiana. Esto es de interés pues pone en tensión, por un lado, una tradición que reconoce la racionalidad científica instalada desde la mirada de Sócrates para anclar al ser en lo cognoscitivo y conceptual y, por el otro, un espacio abierto e instaurador de lo afectivo para el sentido del ser. Una referencia a los estados de ánimo lo encontramos en *¿Qué es la filosofía?* (Heidegger, 2013), en la que Heidegger mira la historia de la filosofía e indica que los estados de ánimo han marcado sus momentos; así, por ejemplo, al pensar griego lo atravesó el asombro; la filosofía moderna estuvo impregnada por la *dubitatio*; nuestro presente está invadido por el espanto. Sin duda, en esta pandemia el temple anímico ha rondado los territorios del miedo, del pánico, del horror, una mirada muy apocalíptica de la existencia, del mundo. Diremos que es un espanto generado por las dificultades e incertidumbre por las que avanzan las ciencias experimentales en la búsqueda de la vacuna que neutralice el peligro. Llevamos muchos años en el confort, en la seguridad y en la verdad de las ciencias y hoy en esta incertidumbre que habitamos es posible que nos arrope el espanto.

Las pasiones y las emociones en este siglo se movilizan entre filosofía moral, filosofía política y teorías psicológicas que dan cuenta de una fuerte tensión que caracteriza el nacimiento de la idea moderna del yo y también dan cuenta de un posible equilibrio entre lo que eran las exigencias del conocimiento y las exigencias de control de sí mismo y de los otros (James, 1997). Así, pensar las pasiones, las emociones significaba estar en los terrenos de la filosofía práctica y filosofía teórica para desplegar unas polaridades como, por ejemplo, ética y psicología, prescripción y descripción, manuales de preceptiva y el arte de conocer a los hombres. Lo anterior no significa que las emociones no hayan sido tomadas en cuenta. Desde los



griegos hasta nuestros días son un tema recurrente. Lo que sí se dio fue un cierto desplazamiento de estas en los tiempos del despliegue de la figura ontológica de ciencia y técnica, en la época moderna en la que se pensaba en formar un 'hombre de ciencia'. Una figura central en esta historia es, sin duda, Baruch de Spinoza quien estructuró y construyó una auténtica teoría de los afectos. Desde el sillón de las pasiones vinculó una noción amplia e innovadora que denominó *el afecto*. El afecto es la resultante de una concepción igualitaria de las relaciones entre cuerpo y espíritu que hace posible conciliar pasiones y conocimientos o, dicho de otra manera, para Spinoza la pasión tiene un aspecto activo que puede estar comprometido y vinculado en un proceso cognitivo. Sin duda, esta idea de Spinoza revela una concepción optimista de la relación entre pasiones y el poder de la razón, pues se trata de unas transiciones de un estado de pasividad a un estado de actividad para armonizar la gnoseología y la ética dentro de un esfuerzo racional, taxonómico y geométrico (Spinoza, 2019; Meyer, 1991).

Diremos que la disposición emotiva (*stimmung*) es un aspecto central para estar en el mundo. Esta disposición, "es (...) lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico" (Heidegger, 2006, p. 158, §29-134). Dicho de otra manera, la forma de relacionarnos con el mundo es especialmente afectiva, a través de nuestro estado de ánimo. A pesar de que la razón triunfó y durante mucho tiempo se marginó aquello que se relacionara con la pasión, la emoción y el cuerpo, ya que era considerado como algo subjetivo, las emociones, el temple anímico son fundamentales para la existencia. Nunca podemos escapar al estado anímico pues este siempre se impone. "El estado de ánimo manifiesta el modo 'como uno está y como a uno le va'. En este 'cómo uno está', el temple anímico pone al ser en su 'Ahí'" (p. 159, §29-134). Así, las preguntas ¿cómo se encuentra?, ¿cómo le va? pueden tener un sentido filosófico, pues en un ejercicio de traducción podríamos preguntar ¿cómo encuentra el lugar que habita?, ¿cómo se encuentra consigo mismo? Estas respuestas tendrán una orientación a través del estado anímico. Ahora, el "Ahí" del Dasein del que nos habla Heidegger, no refiere solamente a la idea de un espacio físico sino a un entorno de relaciones significativas, de un mundo en su totalidad. El estado de ánimo siempre estará presente en el ser que habita ya que "el comprender no flota jamás en el vacío, sino que está siempre afectivamente dispuesto. Siempre el ahí es abierto o cerrado coroginariamente por el estado de ánimo" (Heidegger, 2006, p. 356, §68, 340). Con esto diremos, entonces, que además de la disposición afectiva, está el comprender y el discurso como aspectos que le dan sentido a la existencia. Vivimos nuestras vidas a través de nuestras emociones y estas le dan sentido a nuestras vidas. Así,



aquello que nos parece de interés o fascinación, las personas a las que amamos, lo que nos indigna, lo que nos produce ira, lo que nos da miedo, lo que nos conmueve, “todo esto nos define, nos da carácter, constituye quiénes somos” (Solomon, 1983).

Comprender la pandemia pasa entonces por comprender lo que son las emociones y su importancia para la vida humana. Esta tarea de comprender no es tarea fácil pues es un mirarse a una especie de espejo invisible. Lo que sí podemos indicar es que “miedo, ira, amor, culpa, celos, compasión: todos son esenciales para nuestros valores, para vivir felices, saludables y bien” (Solomon, 1983). Como ya se indicó, el estudio de las emociones en las interacciones humanas puede ayudar a mejorar la comprensión de lo humano, en las que las percepciones y decisiones estarán atravesadas por la emoción y la razón.

Desde Aristóteles (1999), las emociones sociales han mostrado la importancia de la cólera y de la indignación como motor para pasar a la acción política. Con este autor diremos que se siente indignación frente al espectáculo de un individuo que obtiene un éxito inmerecido. Distingue esta emoción de la envidia en el sentido de que esta última no supone la norma. La envidia se experimenta frente al éxito, posiblemente merecido, ganado por un competidor (Danblon, 2005). En efecto, la indignación es una emoción compleja que presupone normas, es decir, que nace siempre de la representación de transgresión. Así, cuando habla de éxito inmerecido, esto supone que hubo en algún momento una transgresión de la regla de justicia, lo que implica que la indignación no se puede sentir en un universo formado por representaciones inmutables y naturales. Dicho de otro modo, para sentir indignación, se necesita una concepción consciente de la realidad social y del poder de acción y de decisión que los hombres tienen sobre dicha realidad social. Por ejemplo, la indignación que produjo el confinamiento a la población que se autodenominó “La rebelión de las canas”. Allí se necesitó una concepción consciente de la realidad social y, por supuesto, poder de acción y decisión.

Desde esta perspectiva, se puede interpretar la indignación como la emoción paradigmática de la acción política pues esta puede ser el motor a grandes cambios de la sociedad como lo son las revoluciones y, en consecuencia, la indignación también será un motor fundamental de toda crítica. Este encierro seguramente permita pensar desde este modelo de emoción política de la indignación, no solamente como posibilidad para pasar a la acción. Seguramente, también haga visible otras caras de esta emoción en nuestros días, en los que resuena el desencanto del pensamiento contem-



poráneo, su ausencia de crítica y una tendencia crónica a abandonar la acción. Se trata de una reinserción de lo emocional en la vida, especialmente en época de pandemia, en época de confinamiento, pues seguramente se requieran estrategias para gestionarlas en épocas de crisis y para luego de este encerramiento.

Referencias

Castells, M. (1997). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Alianza Editorial.

Lévy, P. (2007). *Cibercultura- Informe al consejo de Europa*. Anthropos Editorial.

Lozano, I. (2020). *Son molinos, no gigantes: Cómo las redes sociales y la desinformación amenazan a nuestra democracia*. Editorial Península.

Mandoki, K. (2006). *Estética y comunicación: de acción, pasión y seducción*. Grupo Editorial Norma.

Orwell, G. (2011). *Recuerdos de la guerra de España*. Penguin Random House.

Ospina, W. (2018). William Ospina habla sobre 'El taller, el templo y el hogar'. *La Opinión, Agencia de Noticias de Colombia*.

Scolari, C. (2008). *HIPERMEDIACIONES. Elementos para una Teoría de la Comunicación Digital Interactiva*. Gedisa.

Sloterdijk, P. (2004). *Esferas III, espumas*. Ediciones Siruela.

(2008). *Normas para el parque humano*. Ediciones Siruela.

Watzlawick, P., Beavin, J & Jackson, D. (1991). *Teoría de la Comunicación Humana*. Herder.

Aristóteles. (1999). *Retórica*. Gredos.

Danblon, E. (2005). *La fonction persuasive. Anthropologie du discours rhétorique: origines et actualité*. Armand Colin.

Deleuze, G. (1991). Posdata sobre las sociedades de control. En: *El lenguaje libertario*, t II. Nordan.

Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.

Heidegger, M. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Herder.



James, S. (1997). *Passion and Action. The Emotions in Seventeenth-Century Philosophy*. Oxford University Press.

Meyer, M. (1991). *Le Philosophe et les passions*. PUF

Solomon, R. (1983). *The Passions: The Myth and Nature of Human Emotions*. University of Notre Dame Press.

Spinoza, B. (2019). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Guillermo Escolar.





Más allá de la pandemia, la vida

Humberto Alexis Rodríguez¹

Una voluntad que no debe detenerse nunca

Albert Camus

El arte de estar juntos

Louise Glück, premio Nobel de Literatura 2020, en su poema “Migraciones nocturnas”, se hace una pregunta crucial para introducir un interrogante en torno a la relaciones entre arte y vida como resistencia: ¿podemos acaso consolar a los muertos? Dice su poema:

Este es el momento en que vuelves a ver
los rojos frutos de las moras salvajes
y en el cielo oscuro
las migraciones nocturnas de las aves



1. Humberto Alexis Rodríguez. harodriguez@udistrital.edu.co. Profesor de Literatura Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Dr. en Educación DIE- UD; Magíster en Literatura, PUJ; Lic en Educación, UPN. Profesor del Doctorado en Estudios Sociales- UD. Coordinador de la Lic. en Humanidades y Lengua Castellana.

Me duele pensar
que los muertos no las puedan ver
-estas cosas que son la vida,
para ellos han desaparecido.

¿Qué puede un alma hacer para darles consuelo?

Me digo, quizá, ya no sean necesarios
estos placeres;
quizá no ser es tan sencillo,
como difícil es llegar a imaginarlo.

Louise Gluck, Averno².

Parte la poeta de una experiencia muy sencilla, la llegada de la tarde, la imagen de los frutos del bosque en medio del cielo oscuro y el regreso de las aves al final del día. Surge como siempre –en medio de la belleza– una suerte de dolor o de pesar, un interrogante, pues para los muertos, toda esta belleza ha simplemente desaparecido.

Entonces, ¿cómo consolar a los muertos? Se dice Glück en los versos finales, como parte de una dura reflexión, que quizá para ellos tanta belleza como aflora al final de cada día-en esos fenómenos de los que dependemos y que son nuestra existencia-, ya no es necesaria. En dos versos finales se plantea que quizá *no ser* es simplemente sencillo; lo duro es imaginar que algo así pueda ser.

maybe just not being is simply enough
hard as that is to imagine

Quizá estar muerto es sencillo, lo doloroso es imaginar que estamos tan cerca de la muerte. Podría esta ser una conclusión de esos dos versos, pero también podríamos entender que lo que está en juego es de otro orden: una vez muertos, no hay espacio para la belleza y para esos fugaces placeres; solo vivos podemos padecer, sufrir, sentir, imaginar. Podríamos reconocer este poema como un canto funeral, con un fondo de elegía; mas hay, en esa lectura que proponen los dos versos finales, en realidad un himno, un canto a la vida, o al menos una “apuesta por la vida”.



Hace dos décadas, Sábato planteaba que mantenerse vivo, en medio de las adversidades, enfrentado al vértigo y al caos, demandaba una alta dosis de capacidad para la lucha, de entereza de ánimo, tenacidad y valentía, para vencer los obstáculos; para vencer la asfixia y alumbrar la existencia; para defenderse de las amenazas. Superar el miedo no es no tener miedo, sino saber que como humanos no podemos retroceder. En este trayecto los hombres nunca están solos o aislados, siempre es posible ver al resto de la humanidad luchando (Sábato, 2000).

En este horizonte, el arte se tiende como puente, como ejercicio de comunión, que tiene en su base no al hombre aislado, sino a la humanidad, generando formas de comunicación alternativa. Resistir implica reconocer que cada hora, cada instante de esta lucha, tiene un valor por sí mismo. Los tiempos actuales de pandemia no son valiosos como experiencia porque puedan ser más tarde olvidados sino porque son únicos y hacer parte de nuestra experiencia.

Cada hora del hombre es un lugar vivo de nuestra existencia que ocurre una sola vez, irremplazable para siempre. Aquí reside la tensión de la vida, su grandeza, la posibilidad de que la inasible fugacidad del tiempo se colme de instantes absolutos, de modo que, al mirar hacia atrás, el largo trayecto se nos aparece como el desgranarse de días sagrados, inscriptos en tiempos o en épocas diferentes (Sábato, 2000, p. 67).

El arte ha significado siempre una lucha por la vida, una resistencia frente a la fugacidad, una declaración de la fragilidad de la existencia y un reclamo ante la llegada ineluctable de la muerte. Frente al caos, el arte quiere, insiste o pretende siempre crear una precaria sensación de orden.

En *El triunfo de la muerte*, obra de 1562, Peter Brueghel nos ofrece una síntesis de la vasta colección de imágenes que sobre la muerte se habían erigido a lo largo de toda la Edad Media. En el centro de la imagen observamos al jinete de la muerte que con una asada gigante conduce a las multitudes hacia una fosa común; ejércitos de esqueletos empujan a hombres y mujeres hacia la puerta marcada con la cruz de sangre, empujada al son de unos timbales infernales. En el otro extremo los ángeles del Señor han sido reemplazados por esqueletos que realizan el toque de trompetas que anuncia la llegada del fin. En el primer plano observamos la sociedad: nobles, burgueses, hombres de ciencia, viajeros, jugadores, artistas, amantes, todos rendidos ante el poder de la muerte; en el horizonte se avista un universo de destrucción: la tierra arde, el aire se contamina con la lluvia de ajeno que anuncia el Apocalipsis. La tierra queda assolada por la guerra y las huestes de la muerte que llevan a cabo ejecuciones y huestes de la



muerte alimentan la caldera del infierno de donde huyen las aves. Podríamos concluir observando la obra de Brueghel

Y no hallé cosa en qué poner los ojos
que no fuese recuerdo de la muerte.

(Francisco de Quevedo, *Salmo XVII*).

Quiero llamar la atención sobre un detalle que podríamos soslayar leyendo *El triunfo de la Muerte*. El personaje situado en el extremo inferior a la derecha se obstina en enfrentarse a la Muerte; empuña la espada y levanta la mirada hacia las lejanas campanas que “tocan a muerto” en la esquina opuesta. Las campanas cuelgan de un abatido árbol de la vida que se erige siniestramente sobre una iglesia destruida. ¿No encarna este personaje, a pesar de todo, en medio de la danza de la muerte, una resistencia, mientras muchos otros caen abatidos?



En el poema de Glück alguien observa el retorno de las aves y el cambio de color en el cielo; en el panóptico onírico de Brueghel alguien imagina la destrucción del mundo y otea el horizonte en procura de una señal; en la obra de Sábato, el hombre que camina por la gran ciudad se interroga sobre el sentido de la existencia en medio del caos, del vértigo y del horror. Lo distintivo de la experiencia estética no es entonces que se trate de obras de arte, de pinturas, poemas o películas; sino de la captura de un instante fugaz, que se ofrecen a nuestra experiencia vinculados a lo más profundo de nuestra existencia. Podemos conceder—siguiendo a Jean-Marie Schaeffer que esas experiencias representan leves instantes “totalizadores”, “singulares”, que surgen con una suerte de “extrañeza” en medio del curso de la existencia; cargados de imágenes y que impulsan una “expansión” del ser (Schaeffer, 2018, p. 17).

Sensación de presencia, de plenitud, de extrañeza; en Glück estamos frente a esa sensación de ausencia frente a la belleza, de dolor frente a los que se han ido, de vacío frente a las memorias de los placeres fugados, de pesar cuando se evoca la felicidad; o de angustia y pesar cuando se imagina que la muerte puede ser algo demasiado simple; en contraste, la vida conlleva el dolor que produce pensar que la belleza es siempre fugaz; en Brueghel, en medio del horror, se lanza una mirada —esa diagonal que atraviesa plenamente la existencia— buscando sentido en medio del caos.

Hay, señala Giorgio Agamben —siguiendo a Deleuze—, que la resistencia en el proceso de creación va mucho más allá de la ejecución de la maestría, del paso ciego al acto de creación. Resistir, señala Agamben, tiene otro factor que demanda mucho más vigor: “quitar la resistencia de la potencia-de-no”. Se puede ser un maestro pintor o un músico excelso y desenvolver este potencial; pero la fuerza más intensa radica en superar o resistir: la obra podría no ser. El artista en suma podría no pintar, no escribir, no cantar, no componer y dejarse llevar por esa “potencia-de-no”, que no impide la obra ni la maestría, sino que la revela como una forma de temblor, de lucha (Agamben, 2019, pp. 29-37). En medio de la pandemia, esta es quizá la forma de resistencia más notoria. Podríamos no “insistir” en vivir, y sin embargo he ahí la potencia del ser humano.

En medio de la pandemia y del confinamiento, la vida cotidiana se convierte en un arte, en una forma especial de habitar el tiempo y el espacio, una forma de persistencia que establece nuevas reglas de convivencia y cohabitación. ¿Qué significa estar juntos hoy? La emergencia generada por el Covid-19 a nivel mundial ha dado lugar a nuevas formas de ser y de comunicarse con una alta dosis de creatividad. En *A puerta cerrada*, de Jean Paul Sartre (1947), tres personajes comparten un espacio estrecho,



cuatro paredes asimilables a un apartaestudio del Segundo Imperio, y deben aprender a convivir el terror de la memoria –vivir es un decir, pues los tres están muertos–. Este argumento que para los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial era una alegoría que representaba la angustia de la coexistencia, con el Covid-19 dejó de ser una elucubración para convertirse en la experiencia más corriente de nuestros tiempos. Sin exclamar “L’*enfer sont les autres*”, nos hemos visto forzados a encontrar el valor de otras formas de contacto: músicos que interpretan desde lugares apartados; actores de teatro que transmiten sus obras en tiempo real o que están ubicados distintos escenarios; exposiciones de arte en galerías virtuales que permiten un inusitado acercamiento en detalle a las obras; numerosos eventos académicos son transmitidos en línea y las clases remotas pueden contar con recursos multimodales.

Desde una perspectiva histórica

Encontramos en muchas manifestaciones literarias, en la pintura, en las crónicas más antiguas vestigios de la peste como tema explícito o argumento, obras que en su conjunto muestran la lucha del hombre por resistir frente a la enfermedad. *Peste* es la palabra clásica de esta tradición, pero llega hoy a nuestros oídos con un eco de condena bíblica, pensemos en lo que connotan términos como “apestado” o “pestífero”. La peste ha sido tema de numerosas obras de arte: la novela, las artes plásticas, el cine, en donde la enfermedad aparece como símbolo y como argumento. Hay toda una literatura, un cine y un arte de la peste, de la enfermedad y de la pandemia relacionados con la forma en que las obras de arte o los procesos estéticos pueden “dar cuenta” de la fragilidad humana.³

3. Para citar solo algunos ejemplos. En la Antigüedad y la Edad Media vamos de la peste bíblica a la peste en Atenas: en el *Éxodo* y en *Edipo Rey*; la peste de Roma está descrita en las *Geórgicas* de Virgilio; la leyenda de la peste negra se narra en la tradición de las leyendas artúricas, de Mallory y Chrétien de Troyes; la peste se describe con minucia en el *Decamerón*, de Giovanni Boccaccio y en *Los cuentos de Canterbury*, de Geoffrey Chaucer. En el mundo moderno, encontramos la crónica detallada de la enfermedad en *Diario del año de la peste*, de Daniel Defoe; *La máscara de la muerte roja*, de Edgar Allan Poe estudia la relación entre enfermedad y perversión; *la Historia de la Columna Infame*, de Alessandro Manzoni, narra la llegada de la peste a la ciudad moderna y el uso político y fascista de la enfermedad; *El último hombre*, de Mary Shelley, sitúa la peste como parte del futuro de la humanidad. La ciudad moderna apestada aparece en obras diversas: en *La muerte en Venecia*, de Thomas Mann; en *La peste*, de Albert Camus; en *Némesis*, de Philip Roth, que describe la plaga en Nueva York, bien oculta por la administración pública. Pero también aparece la peste en muchas novelas latinoamericanas: la peste aparece en detalle en *Los caminos de Santiago*, de Alejo Carpentier, y en *El amor en los tiempos del cólera*, de Gabriel García Márquez, donde constituye el trasfondo de los tiempos narrados, entre 1880 y 1930. Encontramos algunos



Solo en el mundo contemporáneo, en el mundo de una cultura globalizada, en donde el escenario de circulación de los seres humanos son los terminales aéreos, los aeropuertos internacionales, las zonas francas, las autopistas intercontinentales, podemos hablar con propiedad de *pandemia*. El término *pandemia* que etimológicamente significa “*que atañe a toda la humanidad*” nunca había sido usado de manera más pertinente. En otros momentos de la historia, hablar de guerras mundiales o de conflictos universales era casi una metáfora o una hipérbole, pues tanto las guerras y las enfermedades tenían escenarios más o menos localizados, o al menos con una circulación mucho más lenta y restringida.

Las enfermedades contagiosas –mejor denominadas entonces epidemias– estaban más o menos localizadas; transitaban a caballo, en *carromato*, en barco; en la antigüedad se realizaban cierres de territorios por cuarenta días de ahí el nombre de cuarentenas, como medida preventiva para cerrar ciudades. Entonces bastaban con “cerrar las puertas de la ciudad amurallada” o apostar por piquetes de guardas en las tres o cuatro salidas estratégicas de la ciudad; pero ¿cuáles son en cambio las puertas de la ciudad moderna, cuando las metrópolis están expuestas a flujos masivos, de todas suerte y eficiencia? Lo que para nosotros es nuestra modernidad es, al mismo tiempo, nuestra fragilidad. Aun epidemias recientes –como el ébola, algunas manifestaciones de la tuberculosis, la gripe aviar, el H1N1, la gripe española, el cólera, la malaria–, fueron enfermedades más o menos localizadas. La peculiaridad del Covid-19 es que ha tocado a la humanidad, sin excepción.

En su ensayo de 1954, *Hombres y engranajes*, Sábato, se preguntaba quién era más feliz, si el hombre que se desplazaba a altas velocidades en un avión, en un tren de alta velocidad o el hombre que recorría el campo en una carreta. Hoy podríamos hacer una pregunta similar. Llegamos a pensar –al menos hasta hace unos pocos meses– que los hombres del siglo XXI, estábamos lejos de una amenaza semejante, la de una pandemia; llegamos a pensar que éramos casi inmunes frente a enfermedades que habían sido superadas con creces; y sin embargo, lo que nos ha mostrado el Covid-19, además de todo lo que nos ha revelado sobre la desigualdad de nuestras

retratos de la peste en varias de las obras de El Bosco, en el panel del Juicio Final, de *El jardín de las delicias*; Durero retrata al caballero apestado en *Melancolía* y en *El caballero de la muerte*; *El triunfo de la muerte*, de Peter Brueghel, es el más claro ejemplo del siglo XVI; la peste aparece en los retablos de *Mathias Grünewald*; la peste de Milán está retratada en la obra de Caravaggio. En el cine, algunos de los retratos de la peste están en *Nosferatu*, de Friedrich Wilhelm Murnau; en *El séptimo sello*, de Ingmar Bergman; en *Rabia*, de David Cronenberg; en *Contagio* Steven Soderbergh; en *Virus*, de Kinji Fukasaku; en *Epidemia*, de Lars von Trier, solo por mentar algunos clásicos, pues en el cine ha tenido un amplio tratamiento popular.



estructuras sociales, además de todo lo bueno y lo malo que ha sacado a la luz, es que somos –seguimos siendo– extremadamente frágiles; que basta una cepa más osada de un virus, para poner en riesgo todas nuestras formas de existencia. Basta una cepa más invasiva para no solamente estar en riesgo un sistema de vida y de producción sino –hay que decirlo abiertamente– para incluso amenazar nuestra existencia como especie. Hoy presentimos que muchas cosas nunca serán igual, cambiaremos nuestra formas de aprender, de enseñar, de reunirnos, de comunicarnos; de transitar por la ciudad, de ser en comunidad. La pregunta es si dejaremos a un lado una arrogancia que como especie se abroga el derecho a destruirlo todo a su paso: el único planeta que nos aloja y la vida en todas sus manifestaciones.

Desde la tradición artística hay lecciones aprendidas, que a veces desconocemos. Es verdad que en esas obras no se usaba la palabra pandemia –que tiene acepciones médicas y estadísticas–, pero sí términos mucho más cargados semánticamente hablando como *plaga*, *peste*, *contagio*, *virus*, términos que ofrecen connotaciones mitológicas, religiosas y fuertemente morales. En la *Iliada* hay un episodio que nos podría servir de inicio, o al menos de referencia y es que los griegos tenían un dios de la peste, y ese dios para sorpresa nuestra era el mismo dios de la música y del ensueño. Era un dios atlético y soberbio que pasaba al mismo tiempo por ser portador de una efigie de la belleza. Y sin embargo este dios, airado en medio de la batalla, se vengaba de las ofensas de los hombres lanzando flechas cargadas por nueve días seguidos y el resultado era que tanto morían los hombres por efectos de la guerra como por efectos de la peste y la ira de los dioses. Para aplacar a los dioses se celebran entonces hecatombes, estos fastuosos sacrificios rituales y se consulta a los adivinos. Siempre aparece la *peste* en este tipo de representaciones plásticas o literarias, como una manifestación que impone a los hombres un necesario momento de reflexión, de evaluación. Se trata de la representación de momentos cruciales en donde a la fragilidad se impone al mismo una acción propiciatoria. Una acción de solicitud, de petición, por unos tiempos mejores o más favorables.

Es evidente que en el mundo moderno nuestra fe no está puesta en acciones propiciatorias dirigidas a los dioses, sino en una expectativa racional, tecnológica, la de la existencia de una vacuna (a eso parece se reduce nuestra fe ciega en la ciencia); sin embargo, vale la pena preguntarse si podemos ignorar el sentido propiciatorio de las acciones religiosas y la necesidad de llevar a cabo una tregua, para dar sentido a nuestra vida, a la carrera, a nuestro papel como comunidad y al sentido de la solidaridad.



Literatura y pandemia

No hay pueblo que no haya registrado la imagen de la peste o que no haya incluido la peste en su iconografía y en sus tradiciones míticas. No siempre nos hemos percatado del valor simbólico y alegórico, pero de algo sí tenemos constancia: de la capacidad de la humanidad para luchar, para resistir, para mantenerse vivos y unidos en los momentos de mayor. Quizá tenemos mucho que aprender de lo que los hombres han recogido a lo largo de la historia. Ya en piezas gráficas, ya en relatos que se han consolidado en tradiciones mitológicas o literarias. Casi no hay civilización o tradición antigua en donde no aparezcan las pestes como manifestaciones cíclicas, como reflejo de los momentos de crisis. Las pestes bubónicas, la peste negra, la peste roja ocupan páginas enteras de literatura. Hay desde luego obras emblemáticas que se ocupan de la peste. El *Decamerón*, esa obra que inaugura toda una época de la literatura en pleno siglo XIV, se articula desde el contexto de la peste. La referencia es a la peste de 1348 que asolaba Europa y que fuerza a un grupo de jóvenes a aislarse en una villa cercana, a las afueras de la ciudad de Florencia. Sobra señalar la relación que existe entre el hecho de que los narradores de la novela durante los diez días de la peste (ese el significado de la palabra *decamerón*) estén aislados y en cuarentena mientras realizan la crónica de una época de cambios, de desmoronamiento de valores anquilosados y la llegada de un mundo plenamente burgués. Para Boccaccio es patente la relación entre la peste y la llegada de unos tiempos de agitación y cambio que se manifiestan a través de la ironía y el doble sentido.

Algo muy distinto sucede en una obra como *Diario del año de la peste*, obra escrita por Daniel Defoe hacia 1722 pero que habla de la plaga de Londres de 1665. Se trata de una recreación un tanto novelada, pero que resulta riquísima en el detalle de un retrato realista, pues la intención del autor es hacer una crónica, día a día, de la lucha contra la enfermedad. Lo que nos resulta más extraordinario es la minuciosidad con la que Defoe describe la enfermedad, podría decir con una calidad entre periodística y científica.

Casi a mediados del siglo XIX, Edgar Allan Poe encuentra en la peste roja una portentosa metáfora para hablar de la decadencia moral. Aunque la historia de Poe es juiciosamente situada en plena Edad Media y en una fortaleza italiana, es igualmente valioso desarrollar un vínculo entre este retrato carnavalesco de la peste como símbolo de otra forma de decadencia moral, de enfermedad más psíquica y moral. En *La máscara de la muerte roja* se trata de la peste escarlata como igualadora, como encargada de



hacer justicia frente a la arrogancia y la soberbia de los poderosos. Thomas Mann, en *La muerte en Venecia* dará a la peste un valor excepcional en su novela. La peste que asola la ciudad, llegada desde el lejano Oriente encarna un cierto aire de inmoralidad, la de una ciudad y una burocracia capaz de negar incluso su presencia, reduciendo la muerte a un accidente.

Pero sin duda la obra cumbre y en donde la peste es el asunto y la trama del relato es en *La peste*, de Camus. Desde el primer momento Camus escribe la obra en un contexto en el que sabe que es posible usar la palabra “peste” como símbolo de otra cosa, quizá de la guerra y de la crisis moral que padece el mundo en los más duros años de la Segunda Guerra Mundial. Pero en esa novela la palabra guerra o la alusión a un conflicto bélico, a la invasión nazi a Francia, no existe. Lo que sí existe y en ello radica la razón de volver a esta pieza es una la lucha constante de los personajes de la obra por mantenerse vivos, por encontrar una solución. Quizá lo normal –se dice el Dr Rieux– protagonista narrador y cronista de estos tiempos modernos es la enfermedad y lo extraño es la salud, y no nos hemos dado cuenta.

Saramago, en 1995, nos da otro ejemplo de peste, esta vez con un color diferente, la de la “ceguera blanca”. Esta sola referencia ya es digna de ser analizada, pues quizá las pestes modernas sean más por invidencia –en una época en donde todo se hace visible, todo se graba, todo se registra, todo se fotografía–. Hay demasiada luz, demasiada destello. No hay tapabocas para evitar la ceguera blanca, pues se trata de una enfermedad que se transmite con la mirada.

La pregunta que nos hacemos -sin intentar convertir este recorrido en una serie exhaustiva- es qué se revela en cada una de estas batallas de la condición humana, de las relaciones entre enfermedad y principios fundamentales como la solidaridad, la comunidad, la compasión, el sentido de la justicia, el reconocimiento del otro y sus diferencias. Me parece muy importante en este punto volver sobre un punto clave: no se trata solo de visibilizar ese tipo de literatura en donde aparece la peste de manera explícita o como tema o como parte de un argumento, sino mucho más importante volver sobre mucha literatura en donde justamente se muestra que la razón del arte y de la gran literatura está siempre más del lado de la vida, de todas esas formas de resistencia.

Es fácil y hasta un lugar común pintar la crisis, la caída o escribir el poema de la fatalidad; es un poco más complejo apostar por la existencia. Como señalan los personajes de Camus y los de Saramago, sabemos que el bacilo está siempre acechando, lo más natural es el microbio: lo más difícil es la



vida, el arte, la belleza. El caos, la derrota, la depresión, el abandono son más fáciles. La resistencia, mantener la vida, negarse a la impotencia, sostener la vida y propiciar mejores tiempos aunque todos llevemos el virus –pues nadie está exento–, es mucho más difícil.

Cine y pandemia

Se han escrito numerosos libros sobre las relaciones entre el cine y los temas y problemas de nuestra época. Y desde luego, hay toda una vasta cinematografía dedicada a la peste y a las pandemias. No solo adaptaciones de obras literarias clásicas como podrían ser las excelentes adaptaciones que se han hecho de la obra de Bram Stoker en donde se asocia la llegada de la peste y la lucha contra el bacilo como parte de la lucha entre el bien y el mal. Las versiones clásicas, que retratan la lucha contra el mal, y los retratos de un futuro postapocalíptico ocupan un lugar especial en la historia del cine. La peste es en muchos de estos trabajos un sucedáneo de la locura científica, de la pobreza espiritual, de la voracidad capitalista, de la pérdida del sentido de medida, la depresión, la pérdida de los valores y de la destrucción del único planeta que tenemos. En medio del agotamiento de los recursos naturales, la peste es el menor de los problemas o es apenas un telón de fondo para retratar problemas espirituales de fondo.

En Bergman, en *El séptimo sello*, tenemos un ejemplo valioso de este tipo de cine que pinta la peste (volvemos otra vez a las pestes medievales), como una forma de aludir a otras tantas formas de pérdida: el caballero que regresa a su tierra y que juega al ajedrez con la muerte es no solo el caballero cruzado de la Edad Media sino el hombre de medio siglo –de los tiempos modernos– que ha perdido el norte de su propia existencia, en un mundo abocado a la crisis, a la angustia, a la irracionalidad de una amenaza inminente, como eran los años en los que Bergman filma esta película. Bergman juega con ciertos arquetipos, pero no es menos valioso el retrato de una familia de artistas ambulantes. Mientras los campos y los yermos quedan abatidos por la peste, Joll tiene visiones en las que se aparece la Virgen con el Niño. En Bergman la peste y el caballero de la muerte acechan sobre todos los personajes. Pero mientras los unos se arrojan a la fatalidad, otros esquivan la muerte y apuestan por la vida.

181

La ciudad apestada

Más a propósito de una apuesta por la vida, más allá de la pandemia, quiero comentar un episodio de *La peste*, de Albert Camus (1944-1947). Desde el primer momento, Camus nos ha propuesto como tesis en torno a la



novela una máxima tomada de Daniel Defoe: “tan razonable como representar una prisión de cierto género por otra diferente es representar algo que existe realmente por algo que no existe”, con la que abre su relato. La peste —esa prisión de cierto género, real o ficticia— está en la obra de arte en el lugar de otras formas de la realidad que no podemos representar de manera directa. En la compleja relación entre realidad y ficción el novelista —con esa sabiduría propia de las obras de arte— declara el tipo de juego en el que nos encontramos: habrá que leer en este tipo de obras dedicadas al retrato de la enfermedad humana. *La peste* fue escrita en medio de la resistencia (palabra que en este contexto tiene múltiples connotaciones). Una noche —cuenta la novela— Tarrou, el cronista, y el doctor Rieux, los dos protagonistas: el escritor y el médico (ambos en el frente de batalla, que son las salas de los hospitales) tienen una conversación fundamental para la comprensión de esta obra. En un barrio apartado, desde una terraza, se observa la ciudad al fondo, las escaramuzas de quienes violaban las restricciones o intentaban escapar de los cercos impuestos por las autoridades, en medio de la dura cuarentena. Con el mar de fondo y la ciudad sumida en la oscuridad, Tarrou le pide a Rieux que escuche su confesión, una confesión laica, en donde un hombre le pide a otro que escuche su historia. En el relato de Tarrou aparece, así, una de las tesis más importantes de Camus en su novela: “yo padecía ya de la peste mucho antes de conocer esta actitud y esta epidemia” (Camus, 2011, p. 204).

La frase de Tarrou —en ese momento puntual del relato— en uno de los momentos más intensos de la crisis que padece la ciudad tiene lugar en un punto avanzado de la novela, casi al final de su capítulo cuarto. Es uno de los momentos del confinamiento, y por eso nos interesa ese pasaje, hoy en medio de nuestra historia de picos, mesetas y rebrotes en donde —cuenta Camus— la nota distintiva es el cansancio y la indiferencia. Las noticias sobre la enfermedad que en otros tiempos ocupaban el interés general pasaban a un segundo plano. En ese momento la enfermedad parecía haber llegado a un nivel de estancamiento, y era imposible saber si las víctimas y los contagiados aumentaban o disminuían. De la misma manera, los afectados por una larga guerra llegan a un nivel de indiferencia distraída. Los que en los primeros meses hacían planes para cuando terminara la peste, habían abandonado esos sueños ligeros: se podía en medio de la peste haber creado una nueva forma de rutina. El doctor Rieux reconoce que en ese estado de cosas era “imposible ejercer el oficio de hombre” (Camus, 2011, p. 160), se trataba solo de repetir cada día la rutina de descubrir, ver, describir, registrar y desahuciar: no de dar la vida. Se había establecido una cierta burocracia de la muerte y un abandono incluso de las medidas higiénicas.



La muerte del padre Paneloux, el líder espiritual de la ciudad y apóstol del Apocalipsis, es un hecho crucial. Es como si la ciudad, en ese punto del relato hubiera quedado sumida en el abandono. Los gráficos de la muerte se habían convertido en algo llamativo. Como dice la novela:

los fuegos de la peste ardían con una alegría cada vez más grande en el horno crematorio. Llegó un día en que el número de muertos aumentó más; parecía que la peste se hubiera instalado cómodamente en su paroxismo y que diese a sus crímenes cotidianos la precisión y la regularidad de un buen funcionario (Camus, 2011, p. 195).

Se imponía en suma un pobre optimismo en la llegada de un suero curativo y una especie de regularidad relativa. Se imponía una difícil solidaridad, durante la visita a los sitios de cuarentena: los hombres van-dice Camus-entre pensar solo en la muerte, no pensar en nada o vivir en el olvido, incluso en medio de las más grandes desgracias. Siempre –dice Tarrou–, “hay moscas y picazones. Por esto la vida es tan difícil de vivir, y ellos lo saben bien” (Camus, 2011, p. 200).

En su confesión. Tarrou le revela a Rieux haber vivido su juventud en un estado de inocencia y de comodidad. Su padre, un abogado, un hombre de leyes, le prodigaba su amor y protección. En resumen era su padre un hombre decente, que un día decidió llevar a su hijo al tribunal de diecisiete años con el fin de que viera cómo operaba la justicia. Tarrou recuerda que a lo largo de una tarde entera ese buen hombre que era su padre se ocupó de condenar a muerte a un inculpado. Las frases del representante de la justicia salían de sus labios como culebras. Tarrou confiesa estar enfermo desde ese momento, llevar la peste desde ese momento en su alma. Desde ese momento Tarrou dedicó su vida a “no ser un apestado”, no vivir en una sociedad en la que la justicia fuera de la mano de la muerte. Las buenas gentes –declara Tarrou–, los hombres de paz conceden que el ejercicio de la justicia se basa en matar o en dejar que otros maten en su nombre: “He llegado al convencimiento de que todos vivimos en la peste y he perdido la paz” (Camus, 2011, p. 209).

En medio de la peste, en medio de la enfermedad, se hace evidente que los males no son solo físicos. El mal está en la indolencia, en el desequilibrio, en la falta de solidaridad. Una frase de la novela parece escrita para nuestros tiempos actuales:

(...) cada uno lleva en sí mismo la peste, porque nadie, nadie en el mundo está indemne de ella. Y sé que hay que vigilarse a sí mismo sin cesar para no ser arrastrado en un minuto de distracción a respirar junto a la cara de otro y pegarle la infección (Camus, 2011, p. 210).



Quiero llamar la atención sobre esos elementos claves de esta cita de la novela: 1) nadie está indemne, 2) hay que vigilarse a sí mismo, para 3) no respirar junto a la cara de otro y pegarle la infección. Lo natural es el microbio, hoy diríamos que la razón y la ventaja sobre la vida la tienen los virus, pero declara el mismo Tarrou, la que podríamos entender como nuestra apuesta por la vida: la salud, la integridad y la pureza son el fruto de la voluntad. El hombre íntegro, es aquel que “no infecta a nadie” y “tiene el menor número de distracciones”.

Hay plagas y hay víctimas y también existen los verdaderos médicos: los que trabajan para llegar a la paz. En oposición a *El Triunfo de la Muerte* (en donde todo es angustia, muerte y desesperación), la obra de Camus se nos revela en este punto como una lucha, una resistencia permanente por la vida. Tarrou y Rieux son –convenientemente para el mundo de la ficción– dos buscadores de esa paz, de esa salud, de esa integridad. Pero ¿cómo llegar a la paz? La respuesta de Tarrou es clave: la simpatía. “Una voluntad que no debe detenerse nunca” (Camus, 2011, p. 210). Quiero entender el sentido de esta palabra en medio de una novela –escrita en medio de la guerra, escrita en uno de los más pasajes más desoladores de la pandemia– como potencia cordial, afinidad de los corazones, capacidad de los seres humanos para aceptarse en pacífica convivencia. Sin embargo, relata la novela, al fondo se oyen exclamaciones confusas, sonidos de ambulancias y detonaciones: al fondo, en medio de la noche, sigue la lucha en medio de la oscuridad.

Referencias

- Agamben, G. (2019). *Creación y anarquía*. Adriana Hidalgo.
- Camus, A. (2011). *La peste*. Debolsillo.
- Glück, L. (2012). The Night Migrations. En: *Averno* (2006), *Poems 1962-2012*. Farrar, Straus and Giroux. p. 489.
- Schaeffer, J. M.(2018). *La experiencia estética*. La Marca Editora.
- Sábato, E. (2000). *La resistencia*. Planeta.
- (1986) *Hombres y engranajes*. Emecé.
- Sartre, J. P. (1983). *La puta respetuosa - A puerta cerrada*. Orbis.
- de Quevedo, F. (2012) *Enseña cómo todas las cosas avisan de la muerte* (Salmo XVII). En: *Antología de la poesía del Siglo de Oro*. Almadraba





Lenguajes del confinamiento en paisajes informativos

Andrés Castiblanco Roldán¹

Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria

afcastiblancor@udistrital.edu.co

El mundo por el que asciende no es más que un estudio de sonido de tercera categoría, situado en Hollywood, que acabó cubierto de basugre hace años. Entonces, ¿quién ha extendido este engaño por todo el sistema solar? Pensad un rato en eso, amigos.

(Dick, 2017, p. 229).

El lenguaje cultural

A continuación, se presenta un breve estudio de caso en el cual se analiza el influjo de la elaboración de un tipo de lenguaje recontextual que llamaremos *pandémico*. Este tipo de construcción obliga por necesidad a dejar claros algunos aspectos concernientes al por qué del termino y cómo funciona como sistema analítico de prácticas socioculturales.

185



1. Doctor en Ciencias Humanas y Sociales. Profesor Titular de la Línea de Investigación en Lenguaje e Interpretación Sociocultural. Coordinador de la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria. Facultad de Ciencias y Educación Universidad Distrital Francisco José de Caldas. afcastiblancor@udistrital.edu.co

En primer lugar, se abstrae con base en el concepto de *lenguaje cultural*, unidad analítica que se diferencia del *lenguaje* como campo o universo tecnológico en términos de Leroi Gourhan (1971) que lo propone como la primera tecnología del ser humano al convertirse en la primera y más poderosa prótesis social primaria con la cual el individuo como especie pudo conectar su interioridad con el medio. Sobre el lenguaje como universo y las lenguas como unidades de sentido de las sociedades se desprenden las lógicas de las exploraciones de sus usos y características (el fonético, gramatológico, semiológico y lingüístico entre otros planos detallados de los estudios del lenguaje).

De ahí que el *lenguaje cultural* como sistema situado y codificado comprende fenómenos propios de la regularidad a través de acciones/significantes en y desde la cultura como emplazamiento organizado de órdenes simbólicos entendidos significativamente (Alexander, 2000), que agencia con miras a la conservación de la identidad, la tradición o la protección de valores colectivos. A partir de esta comprensión que dispone lecturas desde el enfoque semiótico cultural (Lotman, 1996; Fabri, 2004) o tecno-semiótico (Castiblanco, 2020) reviste la asociación lenguaje-cultura. Dicho binomio designa una correlación y recontextualización de códigos que se originan en hechos culturales que van de ser eventos en las trayectorias históricas de las sociedades a formas totales de expresión y comunicación.

Aunque, todos los lenguajes culturales podrían ser totalizantes, al contrario, emergen como pervivencias de las amalgamas simbólicas que quedan de las experiencias colectivas en el tiempo y se sedimentan formando nichos simbólicos con los que las generaciones van recreando elementos para la producción de expresiones que van desde los actos de habla a expresiones gráficas y performáticas. Muestra de su existencia se encuentra en los códigos que acompañan a los grupos de grafiteros o raperos, comunidades de dialectos y contralenguajes (Halliday, 1982), como el parlache en los habitantes de calle, entre otras configuraciones que implican creaciones tanto de signos como de gestos que toman un sentido propio para expresar relaciones de la existencia de comunidades en el tiempo.

186



De tal manera que el lenguaje cultural se canta, baila, filma, camina, grafica y se construye desde el hecho social en un juego de medianía entre el cuerpo medial que integra la dimensión animal y social del sujeto (Berque, 2009) y su expresión. Lo primero que se podría contra argumentar sería que, sí esto es de este modo, toda expresión es lenguaje cultural. Pues la respuesta es no. Ya que en la inmensidad del magma tecnológico que se conoce como Lenguaje ocurren emergencias que vienen de creaciones

que no necesariamente tienen un trayecto histórico sino son propias de la instalación intencionada de lógicas de dominio, por ejemplo: las normas de comportamiento de una empresa no se tornan en lenguaje cultural porque son determinadas por un estamento que quiere que los procesos tengan estas formas y no ha sido un ejercicio de sedimentación cultural o consenso con los empleados sino una aceptación contractual.

En este sentido hay que distinguir el consenso del contrato, ya que el consenso va más a la convención, a la construcción colectiva horizontal y por lo tanto a la afirmación de la expresión social, en tanto el contrato dibuja partes que tienen que convenir sobre poderes que están en una relación vertical, “si está de acuerdo con el contrato se acepta o no” en el caso del lenguaje cultural, el poder no tiene la lógica binaria o vertical, el poder está en el reconocimiento y en el uso mayoritario de las expresiones y gestos.

Por eso hay instituciones corporativas que se mimetizan en la cultura, la marca *Coca-Cola* en el mundo contemporáneo instaló una serie de dialectos comerciales, porque en lugar de imponer la elección de beber Coca-Cola, creó mecanismos semióticos con los cuales se propagaron gestos, expresiones y códigos asociados a la bebida, a tal punto de instaurar en persuasión colores, sabores y sensaciones que sólo se dan en el contacto con ella. Por eso es más posible dar cuenta de lenguajes asociados a las lógicas culturales porque son colectivos, se van instalando con el tiempo, a partir de el uso y práctica en lo cotidiano.

No obstante, lo que se presenta con la aparición de Covid-19 es la institucionalización de un lenguaje recontextual que se conformó con sistemas simbólicos hegemónicos preexistentes. La alimentación o reciclaje esta ubicada en los miedos más atávicos de las sociedades, la extinción en primer lugar fue el mito que termino dando contenido a las incertidumbres colectivas que se fueron ensalzando con los colores y motivaciones que medios de comunicación masiva y del común terminarían institucionalizando *sistemas simbólicos pandémicos*.

Quizá la memoria de corto plazo de la generación del *novecento* hizo olvidar la Guerra Fría, se le ha vendido a las generaciones más recientes como un relato, despojándole de sus características fundacionales, en términos de Jean Pierre Fayé (1974) las cuales hacen que un relato se convierta en un mito que justifica otras barbaries, como aquellas en nombre de la lucha contra el comunismo. Se naturaliza el mito sin que se dé cuenta de su existencia entre la humanidad tan solo orquestada con insistencia en las mentes de algunos políticos de temporada como Donald Trump, o en los ecosistemas fílmicos de Hollywood que reflejan los relatos en clave de



imágenes como en los tiempos de Goebbels, *imágenes que cifran más de mil palabras*.

Paradójicamente, incluso sospechosamente, la industria cinematográfica ya se encontraba advirtiendo esta coyuntura. Hacia 1995, Terry Gilliam dirige *12 Monos*, basada en una obra de ficción del mismo nombre de 1962, la época visionaria de novelas en plena guerra fría, (como *Blade Runner* en 1968) donde se muestra la visión pos apocalíptica de un mundo que vive bajo la tierra por un virus que ataca en la superficie.

Del mismo año, *Epidemia (Outbreak)*, es realizada por Wolfgang Petersen, con base en el libro *The Hot Zone* de Richard Preston publicado en 1994, y de manera más reciente, en 2011, Steven Soderbergh realiza la película *Contagio*, en ella se muestran las fases de una pandemia; a partir de una mujer que se contagia en un casino en Hong Kong. Por este estilo, películas como *Virus*, de 2013, y la serie de Netflix como *The Hot Zone*, realizada por Michael Uppendahl y Nick Murphy (con referencia al mismo libro de Preston) en 2019.

Solo por mencionar algunas realizaciones propias de este lenguaje visual (Castiblanco, 2019), que de uno u otro modo contribuyen a la ficcionalización de este tipo de situaciones de escala global como la que aún estamos atravesando. Como se dijo anteriormente este tipo de lenguaje recicla estos repertorios culturales tanto de los ambientes de laboratorio y sanidad como de la ficción sobre el contagio y lo despliega sobre la cruda materialidad, la que habla de la exposición, de la insuficiencia en recursos sanitarios y finalmente desencadena la elaboración de un *lenguaje pandémico*.

Este sistema es uno de tipo emergente, que durará en tanto la incertidumbre colectiva sobre el destino del virus siga permaneciendo. Entre estas relaciones de tensión política y ansiedad existencial emergen las posibilidades de los conflictos a escala biológica, con ellos y con la necesidad de tratar las plagas el mundo científico desarrolla códigos de asepsia, con ellos inventarios de restricción de contacto y por lo tanto se innova en las prácticas de higiene y protección de la vida humana.

Este es el sedimento que se necesita para la configuración de dicho sistema emergente, el cual deslindaremos de la lógica cultural, porque nace con la pragmática de la sobre vivencia, en combinación con el cientificismo moderno. Es posible que en uno o dos años se pueda catalogar como una nueva cultura, incluso ya se podría dar pruebas de las adaptaciones bioculturales a través de la naturalización del tapabocas y de su estética como objeto de consumo (ver Figura 1), en el cual ya hay portadores que le imprimen sus creencias y gustos. Como ocurre con los logos empresariales o los estampados, se trata de la personalización de un instrumento de protección.



Figura 1. Publicidad del reinado del tapabocas.



Fuente: Cañon, J.P. *La prensa Araucana* (2020).

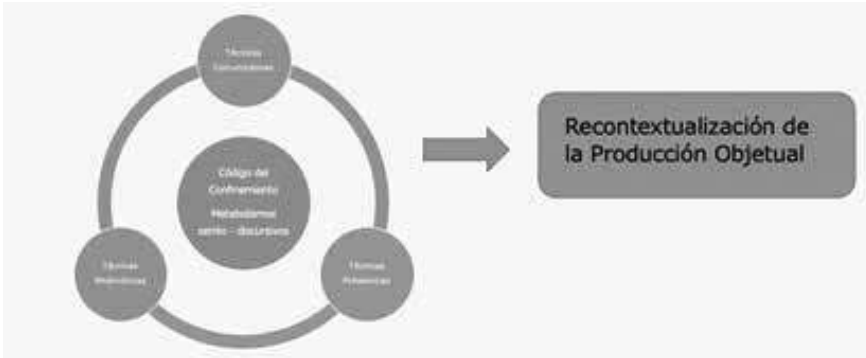
Con tal pretensión, se considera que la emergencia de la pandemia desarrolla una serie de códigos que se van naturalizando en las situaciones cotidianas y se va transformando en un lenguaje que codifica, ritualiza y por lo tanto propone un nuevo tipo de ficción la de las técnicas de confinamiento. A continuación, se presenta muy brevemente este lenguaje y las relaciones que establece en su sistema en la recontextualización cultural y objetual en el paisaje informativo.

Paisaje informativo y lenguaje pandémico

Cuando se habla de paisaje se propone la extracción de una porción de mundo para vivirla desde la existencia que la observa, va de sus objetos materialistas (las lógicas de demarcación territorial y la cuantificación de su extensión en las superficies del agenciamiento territorial) a sus proporciones cognitivas (las lógicas simbólicas que instalan sistemas de signos a través de los sentidos y las semantizaciones que producen sus significantes), que para efectos del presente texto elegiremos su objetualidad cognitiva, al comprender que el campo de la comunicación está estructurado en interfaces a modo de paisajes mediáticos o propios de una atmósfera de medios o mediosfera.



Tal mediosfera se sustenta sobre una arquitectura comunicacional que puede llamarse en función de su posición sobre el pensamiento geográfico como comunicación espacial (Nogué & San Eugenio, 2009) pero que con detalle de su instalación trans-epistémica en instituciones, cuerpos y expresiones sociales se plantea como *espacio comunicacional* (Castiblanco, 2018). Este es el punto de configuración del paisaje informativo, constituyéndose a su vez como nicho narrativo del lenguaje pandémico.



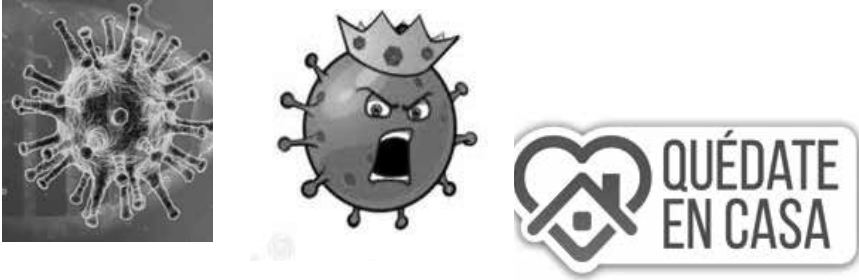
Fuente: Elaboración propia.

El lenguaje pandémico como sistema de códigos organiza su metabolismo simbólico y material en función de la contaminación narrativa y performativa de las técnicas sociales, las cuales se pueden agrupar en tres conjuntos: a) las técnicas comunicativas. b) las técnicas proxémicas, y c) las técnicas mnemónicas. Dichas técnicas son alimentadas por secuencias de información con las cuales se constituyen cadenas narrativas, en tanto que ponen a manera de orbitas en movimiento a los significantes y significados que el metabolismo como proceso semio-discursivo de producción de contenidos.

Técnicas comunicativas: Su estrategia de movimiento está en la repetición de consignas, estas formas ilocucionarias se posicionan de la acción predictiva de los mensajes en los cuales se busca que los sujetos realicen o interioricen acciones con las cuales se mantenga una serie de disposiciones colectivas. En este caso, se inventa de manera ficcional un enemigo común que se personaliza para poder darle sentido de antagonista: el coronavirus, en un ejercicio de semiótica visual se toma su imagen microscópica y se le otorgan valores antropogénicos para caracterizarlo como sujeto sentipensante y por lo tanto susceptible de sentir sensaciones y pasiones. Ver figura 3. Seguido de esta invención fantástica en términos gráficos y narrativos se desarrolla un ejercicio de predicación mediante la ilocución performativa: “Quédate en Casa”.



Figura 3. Versiones gráficas del Coronavirus y la marca “Quédate en Casa”.



Fuente: <https://es.dreamstime.com>

Técnicas próxemicas: El distanciamiento social se emplazó como acto ilocucionario que, en su consigna, propone que se establezca el espacio necesario entre sujetos para el contagio. Con esta disposición (incluso señalizada en el suelo en sitios públicos) los cuerpos pasan por una constante vigilancia instituida, la noción panóptica se instala en la conciencia de quienes deben velar por no ser invadidos en sus espacios vitales para poder coexistir-sobrevivir.

A partir de esta consigna, las relaciones entre cuerpos tanto afectivas como empáticas adoptaron gestos como el saludo con el puño cerrado (reciclado de los juegos de manos de los adolescentes y los grupos de jóvenes), el saludo con el codo, y en principio con la punta del pie o el talón. Gestos que se instalaron y se quedan en la naturalización de lo que en el paisaje informativo se ha caracterizado como la “nueva normalidad”. Además de las adaptaciones del vestuario en la hegemonía de la lógica antifluido que lleva a la confección de prendas entre lo práctico y lo *fashion*, para de cierto modo enajenar alienar y justificar el surgimiento de tendencias de moda y de distinción entre los grupos sociales.

Técnicas mnemónicas: Los sistemas de pensamiento políticos y sociales se redimensionan a través de vehículos semiodiscursivos vigentes como los memes, se instaura una suerte de crítica que enfoca las acciones desde el cuidado y prevención, hasta las estrategias de los países para afrontar la crisis. Dichas técnicas se ocupan de crear activadores de memoria en los colectivos para resistir al embate informacional de los medios masivos que en la estela de las situaciones propias del fenómeno pandémico ocultan otras realidades cotidianas o históricamente recurrentes en las sociedades.

Para estas técnicas, el repertorio recicla elementos culturales, poniéndolos en el escenario de la controversia, o la sátira, (Figura 4), usando figuras me-



diáticas de impacto simbólico en gran parte generadas por las industrias culturales del espectáculo, la política y el cine.

Figura 4. Memes que evocan temas relacionados con la pandemia



Fuente: Facebook – Google.

Cierre: recontextualización cultural y objetual

Theo Van Leeuwen (2008) reconoce en la recontextualización (préstamo, de Basil Bernstein) una clave analítica, que en este caso permite comprender el proceso mediante el cual el lenguaje pandémico recontextualiza en las técnicas sociales los utillajes, categorías y significantes de los discursos científicos e higienistas del siglo XX y lo que va del XXI. Se presenta como clave al proponer formas de legitimación que disponen de los discursos y semióticas en función de las prácticas sociales y por lo tanto de los ajuares objetuales e instrumentales que les acompañan.

Por el breve espacio de este texto solo se aludirá a dos categorías claves en el escenario pandémico: por un lado, *la autorización* que comprende el sentido de legitimación por referencia a la autoridad de la tradición y la institución. Por ejemplo, en lo que atañe a la comunidad científica y la marginalización de las prácticas autóctonas de pueblos originarios, naturales o ancestrales en tanto sitúa al método científico empirista, como racero de verdad en la prevención, tratamiento y posible cura de la enfermedad. Esta categoría de la recontextualización retoma los discursos científicos y políticos dominantes para instaurar un sistema de verdades epidemiológicas y preventivas sobre las poblaciones independiente de su particularidad social y cultural.

En segundo lugar, con igual importancia se encuentra *la mitopoiesis* que viene a cerrar el círculo de las consignas de legitimación en tanto se transmite a través de las narrativas en las cuales el resultado es la compensación de las acciones legítimas y el castigo de las ilegítimas en este caso mediante la sentencia biopolítica de la muerte sumada al laudo moral de la desgracia familiar, caras de la misma moneda de la tragedia de los confinamientos la pandemia y sus contagios.



Si bien el recurso sistemático del lenguaje pandémico está encaminado a la prevención y la salvaguarda de la vida masiva en el mundo, es una oportunidad para los estudios sociales y las perspectivas críticas de analizar la forma en que este tipo de lenguajes se posicionan del horizonte informacional constituyendo una ficción social total. En la medida en que los elementos en juego configuran la instauración de enunciados que dan poder a unos grupos sociales sobre otros y que finalmente dejan ver con claridad las desigualdades que se ocultan en los tiempos de la normalidad antigua.

Cada vez más se revela un retorno del Estado total como la mejor versión posible para un mundo caótico y enfermo. Las instituciones que regulan la vida agencian la distribución de pequeñas dosis de esperanza con las cuales se alimenta el paisaje informativo, ese plano real que los ciudadanos del común siguen, como en el caso de Colombia y muchas de sus regiones, sin preguntarse si es realmente legítimo y veraz, una mediasfera que semiotiza y domina con los discursos, frente a las emergencias de prácticas disruptivas que son vistas como actos marginales o contranaturales. Que transgreden el orden de un científicismo, un salubrísimos, un mundo de probeta que parece olvidar que más allá de las grandes urbes hay mundos que no se regulan por estas narrativas. El pandémico, es uno apenas de los diferentes lenguajes del confinamiento que han acompañado los paisajes de nuestra existencia, incluso antes de la inusitada llegada del Covid-19.

Referencias

Alexander, J.C. (2000). *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Anthropos.

Berque, A. (2009). *El pensamiento paisajero*. Biblioteca Nueva.

Castiblanco, A. (2020). La Marca Transmilenio y su agencia semiótica en la transformación tecnológica de la movilidad en Bogotá. En: Urueña, J & Alzate, L. *Estudios semióticos: Abordajes metodológicos*. (pp. 202-215). Universidad de Antioquia.

Castiblanco, A. (2019). Ciudad y Cine: un lenguaje cultural que consolida, ficciones, memorias y realidades urbanas en el tiempo. *Revista Esfera*. Vol. 9, pp. 118-121.



- Castiblanco, A. (2018). *Marcas y Marcajes. Otras Memorias y luchas en Bogotá a finales del siglo XX y principios del XXI*. Universidad Distrital FJC.
- Cañón, J. P. (2020). Reinado Miss Tapabocas, los emprendedores no paran en Arauca. *La Prensa Araucana*. Recuperado de <https://laprensaarauca.com/reinado-miss-tapabocas-los-emprendedores-no-paran-en-arauca/7/1225>
- Dick, P.K. (1968, 2017). *Blade Runner. ¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* Edhasa.
- Fabri, P. (2004) *El giro semiótico*. Gedisa.
- Fayé, J.P. (1974) *Los lenguajes totalitarios*. Taurus.
- Halliday, M.A.K. (1978, 2005) *El Lenguaje como semiótica social. La interpretación social del lenguaje y el significado*. FCE.
- Leroi Gourhan, A. (1971). *El Gesto y la Palabra*. Universidad Central de Venezuela.
- Lotman, I. (1996) *La semiosfera. I semiótica de la cultura y del texto*. Cátedra.
- Nogué J. & San Eugenio, J. (2009). Pensamiento geográfico *versus* teoría de la comunicación. Hacia un modelo de análisis comunicativo del paisaje. *Revista Documents d' Anàlisi Geogràfica* (55), pp. 27-55.
- Van Leeuwen, T. (2008). *Discourse and Practice. New Tools for Critical Discourse Analysis*. Oxford University Press.





La conmemoración de la plaga Testimonio, monumento, memorial, pandemia

Adrián Serna Dimas¹

La mayor nobleza de los hombres es la de levantar su obra en medio de la devastación, sosteniéndola infatigablemente, a medio camino entre el desgarrar y la belleza

Ernesto Sábato

Del registro a las memorias de la pandemia

Las grandes epidemias de otros tiempos avanzaban paulatinas de aldea en aldea, de provincia en provincia o de país en país en el transcurso de las semanas, los meses o incluso los años, lo que permitía que ellas se hicieran parte de las mentalidades de unas épocas o culturas. En unos casos, las rutinas impuestas por las epidemias eran eficientemente asimiladas por las prácticas sociales consuetudinarias tanto como para constituir las en parte de unas costumbres o creencias idiosincráticas; en otros casos estas rutinas tenían tal efecto en las instituciones que bien podían favorecer la transformación de las prácticas antiguas o crear prácticas absolutamente nuevas de las que pronto se perdían los rastros de sus orígenes. Precisamente la penetración de las grandes epidemias en la vida cotidiana, su absorción por las formas materiales, sociales y simbólicas establecidas, ha resultado determinante en los modos como habitualmente estas han sido rememoradas: como fenómenos colectivos que se disipan en la cotidia-

195



1. Antropólogo. Profesor titular de la Facultad de Ciencias y Educación de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas

nidad convirtiéndose en asuntos eminentemente privados o como fenómenos singulares estrictamente clínico-polícivos en los cuales resalta el discurrir de la enfermedad y de sus modos de contención. Bajo estas dos miradas, resulta difícil recordar las grandes epidemias en todas sus implicaciones, lo que ha conducido a que algunas solo sean conocidas de manera bastante parcial o simplemente hayan sido arrojadas al olvido. Pero este conocimiento parcial o este olvido no implican negación alguna: las rutinas propiciadas por estas epidemias, adheridas a determinadas prácticas, esto es, inscritas en unas memorias prácticas o profundas no necesariamente evidentes, se han constituido en la fuente de distintos aprendizajes, concepciones y creencias que se mantienen en el tiempo.

La influenza de 1918, conocida popularmente como “la gripa española”, es una de esas pandemias que permaneció por décadas sumida en las penumbras o en el olvido. En efecto, este acontecimiento catastrófico que involucró a los cinco continentes, que en el curso de solo trece semanas produjo más muertos que todas las guerras del siglo juntas, tuvo escasa recordación hasta hace unos pocos años. Como refieren distintos autores, la crudeza de la Primera Guerra Mundial, el deseo de los gobiernos de ocultar información sobre un asunto que podía desmoralizar a las tropas en el frente, las expectativas por el tratado de paz en Versalles, la preocupación por otros problemas domésticos derivados de la guerra y la falta de información sobre la enfermedad incluso entre el personal sanitario, le restaron sensibilidad a las sociedades de los distintos países sobre la catástrofe sanitaria que estaban padeciendo impidiendo además su registro más preciso para las generaciones futuras. Para las concepciones que entienden la memoria (social) como un dominio que se debe a la representación del pasado sucedido, prendada a la narración de los hechos como toda evidencia, los relatos de la pandemia quedaron en el olvido por los relatos de la guerra (Crosby, 2003, pp. 311–327; Spinney, 2018, pp. 13–19, pp. 295–300; Godbey, 2020; Molano, 2020, pp. 81–85).

No obstante, si bien los acontecimientos de la influenza de 1918 pudieron quedar en penumbras o incluso en el olvido de las gentes, eso no implica que ella haya quedado al margen de la memoria (social): la pandemia quedó inscrita en la forma de concepciones, prácticas y lenguajes que han salido a flote en epidemias posteriores, incluida la pandemia que actualmente soportamos. El repertorio de rutinas de los últimos meses, como el porte de mascarillas, el lavado de manos, la aplicación de desinfectantes, el cierre de sitios públicos o incluso el uso de términos como el de “distanciamiento social”, realmente procede de experiencias como la pandemia de 1918. Las creencias en fenómenos colaterales a la pandemia, como los



ruidos en el cielo, los temblores de tierra o la muerte masiva de especies, fueron tan de las gentes de 1918 como de las de ahora. Ni qué decir que hace siglo como ahora la pandemia inflamó las cabezas de los creyentes en teorías de la conspiración. Pero también la influenza de 1918 concitó una suerte de conciencia sobre la necesidad de emprender reformas sociales y mejoras urbanas como medios para hacer frente a las enfermedades, lo cual está impreso en distintos diseños urbanos, en instituciones asistenciales y en edificios a lo largo y ancho del planeta (Spinney, 2018).

De la misma manera, se puede afirmar que la pandemia de influenza de 1918 fue asumida en distintos países como uno de los episodios postreros de la Gran Guerra, un trance más que debían enfrentar los sobrevivientes de las trincheras en su regreso a casa (Crosby, 2003, pp. 314-322; Spinney, 2018, pp. 255-267). Bien se puede decir por esto que la pandemia se convirtió en un pasaje más del muy famoso “mito de la experiencia de guerra” que, como lo evidencia Mosse, fue la piedra de base del “culto al soldado caído” por medio del cual fueron recuperadas las visiones más recalcitrantes del nacionalismo romántico decimonónico actualizándolas para su puesta en escena por parte del fascismo y el nazismo en los años veinte y treinta. La pandemia de influenza participó en la propagación de la muerte, pero también en la trivialización de la guerra y en la naturalización de la violencia que, en conjunto, hicieron posible la brutalización de la sociedad que sería fundamental para el ascenso de los totalitarismos de las entreguerras. Para las concepciones que entendemos la memoria (social) como un dominio que se debate en la profundidad de las imágenes, adherida a los fondos de las prácticas sociales, la pandemia no fue ajena a ese conjunto de rituales funerarios de tonos medievales y medievalizantes que exaltaron la muerte como mecanismo de regeneración social (Mosse, 1990, pp. 70-106; Goebel, 2009, 28-48).

Precisamente por los desafíos que supone el registro de una pandemia y por las implicaciones que este puede tener para la memoria (social) y la conciencia (histórica), resulta pertinente avanzar en una reflexión sobre la manera como la propagación del virus SARS-CoV-2 y de la enfermedad por coronavirus Covid-19 ha afectado determinadas prácticas sociales incidiendo en algunas de nuestras certezas sobre el espacio y el tiempo y, con ello, en los modos del recuerdo y el olvido. Si bien esta reflexión tiene en sus orígenes una extensa investigación colaborativa que permitió un levantamiento sistemático de testimonios alrededor de las vivencias cotidianas de las gentes en tiempos de pandemia, esta apenas tiene un carácter exploratorio (Reina & Serna-Dimas, 2021).



La experiencia del espacio y el tiempo en pandemia

La pandemia supuso la exposición generalizada del mundo social a una sociabilidad descarnada, esto es, la reducción de la experiencia exclusivamente a los entornos que se comparten con los inmediatos o los próximos, en los cuales se despliega la cotidianidad en sus formas más mecánicas, se desgarran las máscaras sociales, se tienden a exacerbar distintas expresiones narcisistas y se extinguen de manera paulatina las formas ritualizadas. La sociabilidad descarnada impone a la personalidad desnuda como recurso primario para la interacción social, entroniza a la autenticidad como valor social por antonomasia y permite que tomen vuelo esas tiranías de la intimidad donde lo recurrente es el desconocimiento de lo extraño o el desdén por lo diferente. Esta imposición de la personalidad desnuda somete al mundo social a la dependencia de esos sentimientos de caracteres tarifarios como la empatía. La sociabilidad descarnada propiciada por la pandemia, por intempestiva que ella pueda parecer, no deja de participar de un proceso de larga duración que condujo al emplazamiento de la personalidad en el seno del mundo social y en el centro de la esfera pública (Sennett, 1978; Han, 2020)².

La extinción de las formas ritualizadas o de los rituales tiene efectos determinantes en el modo de percibir el espacio y el tiempo. Como lo refieren distintos autores, dentro de los aspectos más relevantes del papel del ritual en la cultura es que no solo introduce unas nociones sociales del espacio y el tiempo, sino que permite interiorizarlas simbólicamente en los individuos y los grupos tanto como para presentarlas como parte de la naturaleza. Para esto el ritual proyecta (simbólicamente) las prácticas sociales del mundo profano a unos espacios y tiempos originarios reintegrándolas luego (simbólicamente) bajo la forma de prácticas sociales del mundo sagrado: de esta manera la repetición de la práctica deja de ser un simple mecanicismo sobre lo inmediato para revelarse como una



2. Sennett dice respecto a las tiranías de la intimidad: "Cuanto más juntas están las personas, sus relaciones son menos sociables, más dolorosas y más fratricidas (...)". Y más adelante añade: "Yo creo que la derrota que el contacto íntimo asesta a la sociabilidad es más bien el resultado de un largo proceso histórico, uno en el cual los propios términos de la naturaleza humana se han transformado en ese fenómeno individual, inestable y autoabsorbido que llamamos 'personalidad' (...)". (Sennett, 1978, p. 418). Han por su parte dice sobre la empatía: "Es justamente en una sociedad atomizada donde se exige ruidosamente la empatía. La actual promoción a lo grande de la empatía obedece sobre todo a motivos económicos. La empatía se aplica como eficiente medio de producción. Sirve para influir y manejar emocionalmente a la persona (...)". (Han, 2020, pp. 24-25).

replicación de lo originario, los instrumentos dejan de ser simples cosas profanas para revelarse como objetos sagrados y las consecuciones inmediatas dejan de ser voluntad de hombres aislados preocupados por los bienes materiales para revelarse como el resultado de una comunidad espiritual iluminada por los dones. La ritualización despliega unas espacialidades y temporalidades que ponen en concurrencia lo profano y lo sagrado permitiendo que los acontecimientos, por elementales o rutinarios que sean, adquieran un carácter trascendente (Bourdieu, 2007, pp. 157-177; Elias, 2013, pp. 149-159; Low, 2017, pp. 11-33; Han, 2020).

Pero la socialibilidad descarnada impuesta por fenómenos como la pandemia tiende a degradar las formas simbólicas que son la sustancia del ritual: la introducción o la profundización de la lógica de la producción económica en el escenario doméstico así como su transferencia impávida a las distintas rutinas cotidianas supone la prolongación de lo mismo, la continuidad de lo reiterado, la reproducción intacta de lo inmediato, en últimas, la inhibición de esa sublimación simbólica que tiene en medio el mito. El espacio y el tiempo quedan sujetos únicamente a la producción económica con sus concreciones inmediatas, imposibles de ser proyectados lejos de cualquier utilidad o cometido inmediato, intransferibles más allá de la tarea nunca totalmente acabada, nunca totalmente realizada, lo que al final conduce a la sensación de que todos los días, semanas y meses son iguales. Los pocos sobresaltos que aún permite la colonización del mundo de la vida por la producción económica, como el cierre de fin de semana, el periodo vacacional o la conmemoración del aniversario, son definitivamente aniquilados (Han, 2020, pp. 41-51).

Por lo anterior no resulta extraño que, como se advierte en diversidad de testimonios en nuestra investigación, las rutinas de la pandemia parecieran congestionar la totalidad de la conciencia histórica al punto de convertir la vida inmediatamente previa al confinamiento por cuarentena en el pasado más visible, incluso recubriéndolo de formas remotas, mientras erigen al futuro, por cercano que pueda ser, en una suerte de utopía. De esta manera, la sociabilidad descarnada trae consigo una presentificación abrumadora de la existencia que puede convertir la experiencia histórica, incluso la más próxima, casi que la apenas sucedida, en fuente de sentimientos nostálgicos y melancólicos. De hecho, esta reclusión en el aquí y en el ahora que convierte en lejano lo inmediato y en remoto lo reciente resulta propicia para que en determinadas circunstancias proliferen las teorías de la conspiración que, aun en sus formas más delirantes, se convierten en el único medio para restituirle fondos históricos o marcos trascendentales a unas existencias que



parecieran no tener ninguno. La teoría de la conspiración es el sustituto maniaco de la mitología³.

Las memorias de la pandemia

Como quedó dicho, los registros de las epidemias tienden a derivar ante todo de las actuaciones de las instituciones sanitarias, policivas, clericales, judiciales y político-administrativas, lo que deja al margen o en el olvido cualquier circunstancia que no involucre la intervención de estas instituciones. Más aun, la preminencia de estos registros empuja a creer que las epidemias son la consumación de una medicalización o judicialización expansiva del mundo social, pero también a desconocer la manera como distintas prácticas sociales establecidas en la cotidianidad asimilan estas circunstancias para inscribirlas en las distintas condiciones de posibilidad de la cultura. Precisamente aquí se dibuja la relevancia de otros registros de las epidemias que permitan seguir el curso de estas cuando se adentran en las profundidades del mundo social, cuando se inscriben en las cuencas semánticas de cada cultura, cuando se compenentran con las tramas de la vida existente, cuando son asimiladas por las prácticas sociales establecidas. Este registro de las profundidades es posible por un repertorio de subgéneros que pueden mostrar cómo se adhieren las rutinas de las epidemias en los acontecimientos de la cultura patentes en experiencias y creencias singulares. En este repertorio de subgéneros se encuentra el testimonio con su realización en la forma de diario y de crónica, las formas más literarias de las ciencias sociales o las formas más científico-sociales de la literatura.

En efecto, subgéneros testimoniales como el diario y la crónica permiten que unos sujetos emplazados en el seno de la vida cotidiana puedan presentar el discurrir de sus existencias y la manera como estas se hacen a las rutinas que traen consigo acontecimientos como una pandemia. Estos subgéneros participan de la literatura en cuanto a la presencia de la



3. Estos sentimientos nostálgicos y melancólicos se presentan en algunos casos tanto más reforzados por cuanto el sentido del discurrir atado a la muerte es abruptamente inhibido por la propia imposibilidad de asistir al enfermo y de enterrar al fallecido: la prohibición de cumplir las obligaciones para con nuestros muertos, que son la forma emblemática del ritual, la base de nuestros sentidos primarios de comunidad nos amputa o restringe la consciencia histórica (Ruin, 2018). Sobre la nostalgia y la conspiración dirá Boym: “La visión del mundo conspirativa refleja una nostalgia por una cosmología trascendental y una concepción premoderna simple de lo bueno y lo malo. La visión del mundo conspirativa está basada en una trama transhistórica única, una batalla maniquea de lo bueno y lo malo y el inevitable chivo expiatorio del enemigo mítico...” (Boym, 2003, pp. 43-45; traducción propia).

primera persona, a la puesta en escena de la conciencia del fenómeno con sus artificios y a la pretensión propiamente narrativa, mientras que participan de las ciencias sociales por su inclinación al realismo, por la convicción en el dato y por la pretensión comprensiva. Obviamente estos subgéneros por estar inscritos en el umbral entre estos dos campos pueden quedar expuestos a reduccionismos: en unos casos, concebidos bajo la presión de la coyuntura, como sucede cuando son recursos del periodismo, tienden a ser reclinados hacia los episodios excepcionales, a las expresiones más espectaculares, en detrimento de la existencia más extensa en los cuales estos episodios tienen suceso; en otros casos, concebidos bajo los parapetos categoriales y conceptuales de la ciencia social más convencional, erosionan la presencia del sujeto, diluyen el acontecimiento, pierden toda su sustancia narrativa e incluso hasta su naturaleza misma (Sarlo, 2006).

Nuestra investigación colaborativa *Memorias de una pandemia. Archivo testimonial, diarios y crónicas*, recoge un amplio inventario de testimonios en los que están registradas las maneras como las rutinas de la pandemia se adhieren a las prácticas sociales de nuestra vida cotidiana: son testimonios de las personas que han padecido la enfermedad por Covid-19, del personal sanitario en cuidados intensivos, de las familias que se han despedido a la distancia de sus seres queridos, de los profesionales de diferentes áreas que están ubicados en la primera línea de atención en la pandemia; pero también son testimonios de las gentes que desde distintos lugares sociales, en las más diversas condiciones, aman y desean, crían y enseñan, trabajan y reposan, consumen o se abstienen, se debaten en la guerra o cuidan la paz en los territorios. Mientras un testimonio nos introduce a las complejidades de una sola existencia, la incorporación de muchos nos pone frente a una abigarrada trama de circunstancias, vivencias, vicisitudes, expectativas y esperanzas compartidas (Reina & Serna-Dimas, 2021).

Dentro de las memorias de las pandemias, un lugar particular le cabe al subgénero del diario espiritual, personal o privado. Como lo muestran diferentes autores, este tipo de diario no tiene el mismo arraigo en todas las sociedades, clases o épocas: este implica unos procesos históricos singulares de formación de la individualidad, de afirmación de un sujeto reflexivo, de construcción de un sentido del tiempo, de apropiación de la experiencia, de configuración del mundo público, de concepción sobre el ser y el quehacer de lo literario y de producción de la memoria (social). Mientras en unas sociedades el diario es entendido como un modo de progresión de la reflexión y la conciencia individual, en otras se le percibe



como un modo de exposición narcisista de la personalidad. Mientras en unas circunstancias el diario es entendido como un medio de controversia o resistencia a lo establecido, en otros se le considera una deriva individualista contraria a cualquier reivindicación colectiva. El diario espiritual, personal o privado tuvo una temprana acogida en sociedades como la inglesa, una más tardía en sociedades como la francesa, la alemana y la estadounidense, y una apenas reciente en sociedades como la hispanoamericana. Aunque seguir un diario pareciera una práctica de otro tiempo, lo cierto es que ella tiende a ganar cada vez más popularidad, incluso abriéndose espacio en los medios digitales y virtuales (Lejeune, 2009; Ben-Amos & Ben-Amos, 2020; Lejeune & Bogaert, 2020)⁴.

Precisamente para adentrarse a esa sociabilidad descarnada donde son encapsuladas las rutinas de la pandemia resulta relevante habilitar el ejercicio del diario espiritual, personal o privado o propender a recuperarlo como uno de los registros privilegiados de la investigación social en estas circunstancias –aunque ello suponga enfrentar dos de los aspectos que desatan más polémica entre los metodólogos y teóricos del diario: su confidencialidad y no publicidad–. El diario tiene la capacidad de emplazar a los sujetos en el discurrir del día a día, generar las descripciones más crudas de la intimidad, declarar las incidencias más confidenciales o inconfesables de la existencia individual y compartida y propiciar las reflexiones más sinceras u honestas sobre los acontecimientos que trae consigo una pandemia. El diario espiritual, personal o íntimo permite adentrarse a la percepción y al juicio de los sujetos desde su puesta en escena en la experiencia proyectadas en las imperfecciones de una literatura personal –que se escribe ante todo desde la fuerza de las emociones o los sentidos, de manera fragmentaria o intermitente, dirigida ante todo a ser leída por el sí mismo–.



4. Cuando se puso en marcha nuestra investigación, pudimos advertir que el diario espiritual, personal o privado es bastante extraño en distintos países latinoamericanos, incluso entre sus élites o entre sus intelectuales y académicos. Salvo algunas disciplinas, como la antropología, que tiene como una de sus fuentes privilegiadas el diario de campo, existe escasa conciencia sobre la relevancia o pertinencia del registro por este medio. Ahora, no debe confundirse este subgénero con otro tiempo de escritos autoreferidos como las memorias, las confesiones o las autobiografías. Un diario tiene unos atributos particulares: desde la secuencialidad que ofrece la fecha (la datación), pasando por la exposición del self de carácter experiencial “no ficcional” (la auto referencialidad y la confidencialidad), hasta su desistimiento de un desenlace final (Lejeune, 2009, pp. 147-210; Lejeune y Bogaert, 2020).

El monumento y el memorial

Las actuales circunstancias también abren la cuestión sobre cuáles pueden ser las referencias para construir una memoria (social) de la pandemia materializada en la forma de monumentos o memoriales emplazados en el espacio público. En materia de monumentos, esto es, de objetos emplazados destinados a la conmemoración de un acontecimiento histórico, existe una tradición de lugares, efigies y edificios consagrados a determinados personajes, situaciones, instituciones o alegorías representativos de distintas endemias o pandemias. Dentro de los casos más notables están los monumentos relacionados con las epidemias de peste bubónica que tuvieron lugar en Europa desde el siglo VI hasta el siglo XIX, entre ellos, el célebre Pestsäule de la ciudad de Viena, levantado en conmemoración de la epidemia de peste de 1679. El Pestsäule es una puesta en escena alegórica donde alrededor de la derrota de la enfermedad se entronizan ciertos motivos religiosos, sociales y políticos (Avery, 1965; Boeckl, 1996; Godbey, 2020).

En materia de memoriales, esto es, de objetos emplazados destinados a la conmemoración de las víctimas de un acontecimiento histórico, apenas se dibuja una naciente tradición, precisamente, alrededor de las personas fallecidas en los brotes de enfermedades recientes como el SARS o el H1N1. No obstante, esta memorialización no deja de resultar problemática por distintas situaciones, entre ellas, la dispersión del acontecimiento epidémico o pandémico en el espacio y en el tiempo, el carácter indiscriminado de quienes fueron sus víctimas y la ausencia de criterios expeditos para establecer los elementos emblemáticos o trascendentes de unas circunstancias que, pese a todas los factores sociales, culturales y políticos que detonan su ocurrencia, se consideran no obstante naturales. Más aún: la recurrencia de epidemias o pandemias en medio de conflictos o guerras de distinta índole conduce a que las formas conmemorativas de los segundos eclipsen o sepulsen las formas conmemorativas de las primeras –como sucedió precisamente con la influenza de 1918 y la Primera Guerra Mundial (Godbey, 2020)⁵.

5. Spinney dirá al respecto: “(...) La memoria de una pandemia puede tardar en madurar. En 2015, los psicólogos Henry Roedinger y Magdalena Abel... resumieron un conjunto aún escaso de investigaciones sobre la memoria colectiva cuando escribieron que su estructura narrativa ‘es bastante simple y solo incluye un número de hechos destacados que hacen referencia al inicio, el final y los momentos decisivos’. Y añadían que esto ayuda si esos acontecimientos tienen componentes heroicos y míticos. Las guerras encajan fácilmente con esa estructura, con sus declaraciones y treguas, sus actos de excepcional valentía. Una pandemia de gripe, en cambio, no tiene un principio y un final claros, ni tampoco hay héroes obvios (...)” (Spinney 2018, p. 298).



La pandemia actual está siendo incorporada en unos primeros procesos de memorialización: unos de carácter temporal, como aquellos destinados para los sitios de enterramiento masivo, otros de carácter permanente, como aquellos dispuestos para alegorizar la catástrofe sanitaria así como algunos de los primeros aprendizajes colectivos que derivan de ella. No obstante, solo el esclarecimiento de los orígenes de la pandemia, de sus modos de propagación por los distintos países, de los esfuerzos acometidos por los Estados para contenerla y de la identidad de sus víctimas más recurrentes, permitirá concebir unos procesos de memorialización expeditos. Ahora, estos procesos no pueden abstraerse del hecho que señala que actualmente existen unas nuevas sensibilidades alrededor de la memorialización que tienen que ver menos con la reparación y la unidad y más con la denuncia de la tragedia y el trauma de unas sociedades con profundas brechas de distinta índole. El memorial ha dejado de constituirse en un lugar de cierre para constituirse en un lugar de apertura de la denuncia social que cuestiona al monumento. Este nuevo lugar del memorial, que está en la base de la denominada memorialmanía (Doss, 2010), no podrá pasar por alto algo suficientemente advertido desde tiempo atrás:

En 1918, la gente se sorprendió de la aterradora aleatoriedad con la que la gripe parecía elegir a sus víctimas. Solo cuando los científicos comenzaron a comparar las tasas de morbilidad y mortalidad se empezaron a discernir ciertas pautas. Esto los llevó a concluir que los seres humanos habían determinado el carácter de la pandemia con las situaciones de desigualdad en la sociedad, los lugares donde construían sus viviendas, su dieta, sus rituales e incluso su ADN (...) (Spinney, 2018, p. 209).

Referencias

Avery, H. (1965). Tercentenary of the Plague of London 1665: Plague Churches, Monuments and Memorials. *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 59 (2), pp. 110–114.

Ben-Amos, B. y Ben-Amos, D. (2020). *The diary. The epic of everyday life*. Bloomington: Indiana University Press.

Boeckl, C. (1996). Vienna's Pestsäule: the Analysis of a Seicento Plague Monument. *Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte*.

Bordieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI Editores.

Boym, S. (2001). *The future of nostalgia*. Basic Books.



- Crosby, A. (2013). *American's Forgotten Pandemic. The Influenza of 1918*. Cambridge University Press.
- Doss, E. (2010). *Memorial Mania. Public Feeling in America*. The University of Chicago Press.
- Elias, N. (2013). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.
- Godbey, E. (2020). Will there be a monument to the COVID-19 pandemic? *The conversation US*. Recuperado de <https://theconversation.com/will-there-be-a-monument-to-the-covid-19-pandemic-146827>
- Goebel, S. (2009). *The Great War and Medieval Memory. War, Remembrance and Medievalism in Britain and Germany, 1914–1940*. Cambridge University Press.
- Han, B. (2020). *La desaparición de los rituales. Una topología del presente*. Editorial Herder.
- Lejeune, P. (2009). *On diary*. University of Hawaii Press.
- Lejeune, P. & Bogaert, C. (2020). The Practice of Writing a Diary. En: Ben-Amos, B. & D. *The Diary. The Epic of Everyday Life*. Indiana University Press, pp. 25–38.
- Low, S. (2017). *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*. Routledge.
- Molano, F. (2020). *Capitalismo y pandemias*. Traficante de Sueños.
- Mosse, G. (1990). *Fallen Soldiers. Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford University Press.
- Reina, C. & Serna-Dimas, A. (2021). *Memorias de una pandemia. Archivo testimonial (Antología)*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Ruin, H. (2018). *Being with the Dead. Burial, Ancestral Politics, and the Roots of Historical Consciousness*. Stanford University Press.
- Sábato, E. (1998). *Antes del fin*. Seix Barral.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI.
- Sennett, R. (1978). *El declive del hombre público*. Ediciones Península.
- Spinney, L. (2018). *El jinete pálido. 1918: la epidemia que cambió el mundo*. Editorial Crítica.





A manera de crónica

Carlos Arturo Reina Rodríguez

Hacer un ejercicio de diálogo sobre la pandemia en perspectiva histórica, es necesario y mucho más cuando sobre el tema se ha dicho y escrito bastante. Esta breve reseña corresponde a las reflexiones presentadas en dos escenarios: El primero, derivado del proyecto *Pandemnesis: memorias de una pandemia*, codirigida con el Doctor Adrián Serna Dimas, que surge en el ámbito de la Línea de investigación Memoria, Creencia y Experiencias del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. La otra, de la conferencia ofrecida por el autor de este texto, en el marco de los encuentros organizados por este programa académico durante el 2020, mientras se desarrollaba la pandemia. Para este escrito, opté por desarrollar una reflexión que parte de las ideas presentadas en aquella oportunidad, y que se distancia de la rigurosidad del ensayo académico para abordar las experiencias que, desde el ámbito subjetivo del autor, se pueden hacer en conjunción con la experiencia académica del caso.

A manera de reflexión histórica

Un individuo, un obrero, en pleno vigor orgánico, cabeza de familia en formación, cumple con afán la ardua tarea de ganar diariamente el pan para su esposa y para sus hijos, y como tal trabaja en bien propio y en pro de la comunidad. Más en ese continuo batallar por la vida, una mañana es sorprendido por fiebre, dolores violentos en las articulaciones e imposibilidad

207



1. Doctor en Historia. Director de la línea en Memoria, Experiencia y creencia del Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

para moverlas. Después de cinco a siete semanas de crueles sufrimientos en su lecho, abandona el recinto de su hogar, reducido a su armazón orgánica y en imposibilidad de trabajar; la miseria se ciernen sobre sus hijos; todo decae en la casa, y en vano busca la salud primitiva, pues ese individuo es a los pocos meses un cardíaco que, quebrantado de fuerzas físicas y abatido moralmente, entra como último recurso a un servicio de hospital de donde ya nunca volverá a salir. Caos como éste son pan cotidiano en Bogotá, y los producen influencias del suelo, que la sociedad, árbitro de suerte de sus semejantes, está en el deber de prevenir. Son hijos de una fiebre infecciosa de terreno que cunde de choza en choza, del mismo modo que los sufrimientos más íntimos del alma. Esta fiebre se lleva al artesano fuerte, al obrero robusto y al soldado de la patria (Gómez, 1899, p. 69).

Casos como el anterior, eran muy comunes en el siglo XIX. ¿Por qué no sabemos nada al respecto?, ¿por qué se quedaron estas memorias en los anaqueles del olvido? La pandemia trajo consigo la posibilidad de hacer miradas retrospectivas y de alguna manera, poner diálogo a los estudios sociales de la memoria con campos disciplinares como la historia, sobre todo porque permite deslindar a la primera de los campos de estudio del conflicto y lo transporta hacia otras formas sociales cercanas a los estudios culturales e históricos de la segunda. Esa discusión ha sido planteada por historiadores como Peter Burke (1996), al hacer referencia a los estudios de la memoria como campo de producción y significación que contribuye, mas no compete, con la reconstrucción del pasado. La cita anterior se encuentra en un documento que da cuenta de un testimonio y cuyo autor, Josué Gómez, sin pretender ser quien da última palabra, deja huella para que sean los historiadores los que, a partir de otros documentos, reconstruyan ese pasado borroso y por ocasiones olvidado. Y es que, en el campo de los estudios sociales de la memoria, la discusión ha girado de manera profunda alrededor de la relación entre el recuerdo y el olvido. Desde los trabajos de Halbwachs (2013) o los más cercanos de Elizabeth Jelin (2002), pasando por quienes se oponen desde la historia, como en el caso de David Rieff (2011), para quien la memoria desata más conflictos que los que soluciona, o como diría el filósofo español Reyes Mate (2008) la memoria es importante porque está al alza. Producto de esos diálogos y controversias en el interior de la línea de investigación, impulsamos este ejercicio de investigación en el marco de la pandemia.

Ahora bien, ¿qué es lo que olvidamos?, ¿qué es lo que recordamos?, y ¿cómo ese tipo de relación cobró sentido cuando la pandemia se empezó a extender por todo el planeta. Recordemos que inicialmente se divulgó la noticia del 31 de diciembre cerrando el 2019, noticia que llegó a buena



parte del mundo, y que se presentó de manera similar a las formas como emergen los rumores, las noticias curiosas o extrañas, sobre todo porque pasan muy lejos de las audiencias. Este rumor, llamémoslo así, se empezó a esparcir de manera silenciosa y solo a mediados del mes de enero, empezó a tomar forma. Para la mayoría fue sin mayor importancia. Para otros, se trataba de una noticia lejana, como aquellas relatadas por escritores como Eduardo Caballero Calderón (1987) en sus *Memorias Infantiles*, quien recuerda que, en la Bogotá de 1917, las personas se repartieron entre francófilos y germanófilos, a propósito de la primera guerra mundial, sin que en realidad supieran donde quedaban tales países, o reconocieran sus diferencias. La guerra simplemente sucedía más allá de lo imaginable en estas tierras y las noticias, llegaban con retraso y sin el menor filtro. Vale la pena recordar que el viaje desde Bogotá a cualquier punto del mundo, era un acontecimiento social que se publica en la prensa local.

Así que viajar a otras regiones del mundo, era una aventura que se reservaba un lugar en los periódicos, y de la misma forma eran los viajeros que llegaba a las alturas de la capital colombiana, junto con las revistas y las noticias traídas de lugares desconocidos, casi mágicos, impregnados de una buena carga de imaginación literaria. Precisamente por esas distancias que más que geográficas, eran económicas, tampoco nos enteramos que la gripe que azotó a Bogotá y el centro del país desde finales de septiembre de 1918, tenía que ver con aquella guerra, y también con algo que se conocía como la *“peste española”*. Incluso el mencionado Eduardo Caballero, si bien narra los acontecimientos de la gripe en Bogotá, nunca mencionó que a esa gripe se le conociera con tal nombre. Ningún diario local lo relató de tal manera y sencillamente se trató de una epidemia de gripe, que también se daba en otros países pero que no se asociaba con España, o con una pandemia.

Como sabemos, la epidemia pasó rápidamente y se olvidó. Los datos de la prensa local son reducidos si tenemos en cuenta la magnitud de los fallecidos y a diferencia de países como México, donde se le siguió su evolución, en Colombia, pronto se olvidaron aquellos hechos, al punto que ni siquiera el evento fue considerado relevante, y pronto la población regresó a la normalidad. Tampoco se incluyó en los cursos de historia o ciencias sociales y el tema quedó reservado para los historiadores propiamente, y para los médicos y epidemiólogos que siguieron interesados en las características de la epidemia de aquella época.

Ahora bien, los rumores siempre han estado en la historia. Los rumores siempre traen cosas, los rumores evocan pasados, pero provocan miedos,



y también permiten recordar y olvidar. Como hace más de cien años, algunos pensaban los medios exageraban y que lo que estaba ocurriendo, finalmente estaba lejos de nosotros, en una ciudad alejada, desconocida, ubicada en la mitad de uno de los países más grandes y poblados del mundo, en la mitad del país comunista de donde procedían la mayoría de las mercancías baratas que pululan en pueblos y ciudades. Aquella ciudad, era inexistente para la mayoría, y si algunos la conocieron o la escucharon antes, de seguro que también la habían olvidado. Lo que pasara allí nos tenía sin cuidado. Wuhan era un nombre más para el olvido. Quizás allí mismo no se imaginaron que el nombre de su ciudad se inscribiría en los libros de historia y menos por cuenta de una pandemia.

En Colombia, tampoco sabíamos que hasta allí habían llegado algunos jóvenes a estudiar en sus universidades y que otros habían organizado familia. Un lema muy local, es que hay colombianos *hasta en la sopa*. Y Wuhan no era la excepción. Esta ciudad de más de once millones de habitantes, supera a la mayor parte de capitales de América Latina y claro, a todas las colombianas. Las imágenes empezaron a llegar a finales de enero a través de los distintos medios y entonces los rumores cobraron forma. Significó pasar del mundo de la televisión y las noticias casi mágicas, a la posibilidad de que ese enemigo mediatizado en aquella ciudad distante de nosotros, pudiera tocar nuestras fronteras.

Aquí aparece el miedo, provocado por la incertidumbre del cambio, el aferrarse a la idea de que había una vida *normal*, casi estática en la percepción de muchos, cotidiana, rutinaria. Al poco tiempo afloraron toda suerte de recuerdos sobre películas antiguas que habían explorado una realidad similar, y también se evocaron algunos libros y hasta las epidemias medievales, esas sí muy conocidas por las clases de historia, el cine y la literatura. Y como decía Gabriel García Márquez en uno de sus cuentos, sabíamos que “algo iba a pasar en el pueblo” pero no sabíamos qué. Y como en *Cien años de soledad*, el pueblo, nosotros y los otros, habíamos olvidado el nombre de las cosas, y claro, las pandemias no eran sino rumores del pasado medieval que ahora evocábamos.

210



Poco a poco fueron regresando los recuerdos volcados en ensayos académicos, notas periodísticas, relatos de un submundo perdido al que no podíamos escapar. A los rumores, le siguieron los temores de quienes podían perderlo todo ante el anuncio de una cuarentena, también estaban los comerciantes formales y no formales, los colegios y universidad, los taxistas y en general todo el gremio de los transportadores, tanto como el de aquellos que no podían trabajar desde sus hogares. Con el lema “qué-

date en casa”, la pregunta también era para los que no tenían una, los que pagaban su arriendo a diario producto de las ventas de cada jornada y así, un sinnúmero de afectados que fueron generando una zozobra adicional a la que provocó el contagio.

También aparecieron los *emprendimientos*, planes o estrategias de negocio para ofrecer productos en las redes sociales, y en el mundo virtual, el nuevo territorio de ventas paralelo al que se acababa de cerrar en el mundo real. Para enfrentar al virus algunos recurrieron a medicinas tradicionales, otros usaron los llamados matrimonios, mezclas de medicinas que combinadas suponen combatir los resfriados, y también estuvieron aquellos que se refugiaron en los altares religiosos, reclamar la apertura de iglesias y centros de culto, a la par de la virtualización de ceremonias religiosas y, funerales. Los toques de queda se hicieron comunes y una vez declarada la emergencia sanitaria, esta se extendió mes tras mes, con diferentes limitaciones y permisos. Lo común fue el tapabocas, y el alcohol. El distanciamiento social se trasladó a muchos escenarios tras la llegada del virus. Ir a un supermercado, hacer fila con distancia, tomar con reserva cada producto, observar a los otros con precaución y desconfianza, como en un estado de guerra, que parecía de ciencia ficción.

Al primer contagio, al otro, al tercero, a los primeros diez, aumentaron las restricciones, los cierres, la cuarentena. De China a Europa, de Europa a los Estados Unidos, de allí a Brasil, Argentina, México, Colombia y todos los demás. El mundo empezó a asistir a la primera crisis planetaria, televisada, virtualizada, transmitida *on line*, en vivo en donde además del número de fallecidos, cifras diarias desde el primer día que aumentaban el temor, junto al número de contagiados. El desarrollo de una vacuna, por parte de las farmacéuticas no ocultó el afán por el incremento del capital y de las ganancias que vendrían con ella. Sin duda, tras la tragedia viene el negocio.

Lo mismo había ocurrido en el pasado, pero esto se había olvidado. Y eso es lo interesante para quienes se interesan por los asuntos del recuerdo y del olvido. ¿por qué nos olvidamos de cosas? Posiblemente olvidamos por qué no nos gusta ver lo feo, lo monstruoso y que de alguna manera nos recuerda que tratamos de vivir una vida cómoda aun en medio de nuestras angustias cotidianas. Al respecto se refería Freud que nos inclinamos por lo agradable y desechamos lo que nos parece molesto, lo que nos incomoda, lo que nos duele. Posiblemente por eso olvidamos también las masacres de líderes sociales y los atentados contra la población civil, tanto como las tragedias de la guerra, de las inequidades sociales, de las violencias contra todos y todas.



Si bien sabíamos de la globalización, de la información, de las tecnologías que usaban el internet para comunicar a unos y otros desde cualquier lugar del planeta, en realidad, no sabíamos mucho de todo lo que había allá afuera, pues tampoco existía una conciencia planetaria (y dudo que exista en realidad, salvo por el miedo que generó el Covid). El coronavirus, ingresó como una invasión repentina de una película de zombi, como *Resident Evil*, y operó como un recuerdo de Hollywood en las mentes. Ese residente maligno que se podía adquirir ante el menor contacto, estaba aquí como una pesadilla. Y cual zombi, esa especie de ser que está medio muerto, medio vivo pero que no muere, sino que se encuentra en un limbo, donde lo único que puede saciar su dolor, es la ingesta de cerebros, posiblemente porque necesita recordar, necesita saber más, necesita tener eso que le fue quitado o a lo que no tuvo acceso: el conocimiento ilustrado. Las ansias de saciar el consumo posiblemente opera de la misma manera.

El virus empezó además a generar otro elemento configurativo de la pandemia, una palabra que se repite hasta la actualidad: *tiempo*. Y entonces todo se volvió tiempo y tiempos, y entonces como en otros momentos, nos volvimos conscientes de que estamos en unos tiempos y los tiempos son de pandemia, los tiempos son de contagio, son de vacunas, son de conspiraciones, son de elecciones en medio de fraudes y contagios, o de masacres de líderes sociales como en Colombia. Todo se acompañó de la palabra *tiempos*, como si el pasado no estuviese compuesto, tanto como el presente de él. Y la academia entró en ese mundo también.

En apariencia, nos volcamos sobre la experiencia del tiempo, de manera similar a como lo mencionó Marshall Berman (2003) hace varias décadas:

Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y a la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman, 2003, p. 1).



¿Quién iba a imaginar que una pandemia aceleraría esta experiencia de modernidad? Paradójicamente, los debates sobre ese sentimiento temporal de la modernidad se quedaron en el pasado, o más bien se

repitearon tanto en la memoria de los académicos que fueron dejados en los archivos y estantes para muchos y para otros, archivados en las gavetas del olvido. En las últimas décadas del siglo pasado, Jürgen Habermas (1981), Francis Fukuyama (1992) Michel Foucault (1975) fueron parte de los autores más nombrados por aquel entonces en las academias. Si bien siguen siendo mencionados, sobre todo el último, ahora otros ocupan lugares privilegiados, que, a diferencia de los anteriores, cuentan con los medios para poder ser conocidos y divulgados a velocidades inimaginables en aquella época. La discusión por la modernidad, por la postmodernidad, o por el fin de la historia, temas que dieron lugar a cientos de ensayos, quedaron postergados como el título de aquel viejo libro del filósofo colombiano Rubén Jaramillo Vélez (1998).

Hoy aparecen otros que sin duda ocupan un lugar privilegiado como Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, Jean Luc Nancy, David Harvey y otros (2020) quienes a partir de la rápida composición del libro *Sopa de Wuhan*, en un ejercicio *express* y antes de que buena parte del planeta asumiera un confinamiento preventivo, ya habían construido un texto que se replicó por las redes, casi como un virus y sobre el cual se hicieron vaticinios, conferencias, encuentros entre expertos y debates. Ese texto marca el inicio de los “los tiempos de la pandemia” para la producción académica en algunos cientos académicos en el mundo. Y después de tanto tiempo, hubo debate, conferencias con expertos de todo el mundo que desde sus hogares se integraban con colegas que de otra manera tal vez no hubiesen conocido. Fue el ingreso a una dinámica de eventos que después se descentralizó, no solo por el agotamiento del discurso sino porque se pudo aprovechar para tocar una inmensa diversidad de temas, que hasta entonces eran muy locales y que los congresos internacionales no alcanzaban a desarrollar por cuenta de las limitaciones y costos de desplazamiento. Con un *click* pudimos tener a los expertos en nuestras casas, formar parte de nuevas redes y proyectos académicos y también aprovechar las redes para hacer nuestras clases, y darnos a conocer un poco.

Hacer un recorrido por la historia de las pandemias es un trabajo que en realidad está por hacer. Tenemos relatos, fragmentos, testimonios que quedaron escritos sin mayor interés que el de permitir que otros se enteraran de lo que había ocurrido en tal o cual lugar del mundo. Para América Latina, posiblemente las epidemias la han acompañado desde antes de la llegada de los europeos, pero fue con estos cuando se presentó una mayor calamidad debido a múltiples factores, entre estos, la expansión de enfermedades y virus para los cuales no había mayor defensa e inmunidad, de tal manera que miles de personas pertenecientes a los habitantes pueblos



originarios, fallecieron en una especie de holocausto que perduró mientras no existieron condiciones de higiene. En ese sentido, se puede decir que hasta 1918, con la llegada de la gripa española, en la práctica se tuvo periodos de epidemias y que en realidad estas fueron una constante, y que su impacto fue disminuyendo en la medida en que la ciencias y la medicina procuraron avances para el control de virus y demás agentes contaminantes y que los organismos estatales fueron generando políticas públicas de higiene, construcción de hospitales y acceso educativo a las carreras relacionadas con las ciencias médicas lo que permitió hacer un mejor control de las epidemias y eliminarlas en la medida en que aparecieron vacunas para tal fin.

Conviene pensar que los estudios de memoria social, pueden proveer elementos y herramientas para que los futuros investigadores interesados en este tiempo, indaguen en los testimonios, comprueben las conjeturas que sacamos y verifiquen por los resultados de esta crisis. Una pregunta seguramente nos asaltará: ¿aprendimos algo? ¿olidamos lo que vivimos? ¿sirvió de algo para mejorar la brecha social y propiciar mejores condiciones de vida? ¿se sirvieron las políticas públicas de los errores y aciertos generados en este periodo histórico? O como en otros momentos de la historia, ¿se convertirán estas memorias en documentos de los que aprenderemos o en relatos de los abuelos a los que las nuevas generaciones poco harán caso como en 1918? Me inclino a pensar que si hemos aprendido algo y que las respuestas puede que no estén en nuestras manos sino en las que se provean desde distintos campos, entre ellas, las de la historia y la memoria en su pugna interna: recuerdo y olvido.

Referencias

Berman, M. (1988, 2003). *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Siglo XXI.

Borori, Néstor, Zizek, S. et al. (2020). *Sopa de Wuhan, pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*. ASPO.

Burke, P. (1996). *Formas de historia cultural*. Alianza Universidad.

Caballero, C. (1987). *Memorias Infantiles*. Neira impresores.

El Espectador (2020). *Un caso del virus surgido en China apareció en Japón*. Recuperado de <https://www.elespectador.com/noticias/salud/un-ca>



- so-del-virus-surgido-en-china-aparecio-en-japon-articulo-900180/
- Foucault, M. (1975, 2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992) *El fin de la historia y el último hombre*. Editorial Planeta.
- Gómez, J. (1899). *Las epidemias de Bogotá*. Imprenta de La Luz.
- Habermas (1999) *Teoría de la Acción Comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Editorial Taurus.
- Halbwachs, M. (2004) *La memoria colectiva*. Prensa Universitarias de Zaragoza.
- Ibáñez, J. M. (1884). *Memorias para la Historia de la medicina en Santafé de Bogotá*. Imprenta de Vapor de Zalamea Hermanos.
- Jaramillo, R. (1998). *Colombia, la modernidad postergada*. Editorial Argumentos.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.
- Recinos, A. (1998). *Memorial de Sololá, Anales de los Kaqchikeles; Título de los Señores de Totonicapán*. Piedra Santa.
- Reyes, M. (2008) *La herencia del olvido*. Errata Naturae.
- Vargas, J, A. Tiempos Coloniales. En: Vargas, J, A; Caballero, J. M y Torres y Peña. (1902). *La Patria Boba*. Biblioteca de Historia Nacional. Vol. I. Imprenta Nacional.
- Villamarín, J. A.; Villamarín J. E. (2000). Epidemias y despoblación en la Sabana de Bogotá 1536-1810. En: Cook, N. D. y Loveli, W. G. *Juicios Secretos de Dios: Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica*. Editorial Abya-Yala.





Devenires monstruosos desde el cuerpo, el género y la diversidad

Doris Lised García Ortiz¹

El proceso de devenir

Para figurar una idea de devenir, es necesario establecer su relación intensa con lo natural o el otro orgánico, en donde se operan fenómenos de energía y potencia que evidencian la inmanencia, y nada tienen que ver con formas estructurales de función o finalidad de los cuerpos o de la misma forma en que ha sido interpretada la naturaleza, relaciones de orden, taxonomías y jerarquías. Como lo señalan Deleuze y Guattari “Creemos en la existencia de devenires- animales muy especiales que atraviesan y arrastran al hombre, y que afectan tanto al animal como al hombre” (2002, p. 243).

Es decir, lo natural, lo animal, lo otro orgánico, guardan en su interior, el plano de inmanencia, la vida misma, imposible de ser aprehendida, que compone todo cuanto existe y del que el hombre, es solo una parte; en este sentido, las apreciaciones humanas sobre ese plano, son solo formas

217



1. Estudiante de 7 semestre de Doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital “Francisco José de Caldas”. El artículo hace parte de la fundamentación teórica, de la investigación doctoral titulada “Devenires monstruosos en las excombatientes de las FARC: 1997-2017”, dirigida por la DR. Claudia Piedrahita Echandía. Marco teórico que también fue trabajado para las entrevistas sobre diarios de una pandemia y el libro Seminarios Críticos.

de acercamiento y control sobre lo inmanente, que se escapa a cualquier posibilidad de captura. La situación en la que se ha visto abocada la humanidad entera, durante el 2020 a raíz de la pandemia por Covid-19, puso de manifiesto, la imposibilidad del control humano sobre problemas como la enfermedad (Semana, 2020).

Siguiendo las afirmaciones de Deleuze y Guattari, la historia natural, organizó la naturaleza en una diada serie-estructura, de la cual hace emerger líneas molares genealógicas, representada en las relaciones de parentesco, filiación y descendencia, en donde la naturaleza operaría por imitación, analogía o semejanza, intentando hacer entrar en la jerarquización, en la clasificación, aquellos casos que escapan a la lógica de ordenación, pero ante la degradación de lo humano, de lo orgánico, de lo biológico ¿cómo entender la naturaleza? Como un rizoma, lejos de cadenas organizadas.

Por ejemplo, al igual que opera en el lenguaje una idea de raíz pivotante, buscando una lengua madre de la cual se desprenden todas las ramificaciones, los semejantes y las degradaciones, se piensa que igual ocurre en la historia natural que ha pensado que la naturaleza guarda una estructura profunda, un plan último cercano a la idea de la divinidad o plan original de lo uno trascendente, en donde los que no operan dentro de la lógica son los anormales o desviados. Frente a la pandemia, se hace evidente que lo natural está por encima de las comprensiones lógicas que los hombres han construido sobre el otro orgánico.

Deleuze plantea precisamente, que el pensamiento está atrasado frente a las formas de composición y agenciamiento que se dan en lo natural, de la inmanencia que ello conlleva, en la medida en que, en los casos en que se presentan devenires entre elementos heterogéneos como lo humano y lo animal, lo vegetal y lo animal, que podrían ser observados como error y degradación, lo que se manifiesta en todo el esplendor de su fuerza, es el dinamismo indeterminado e irreductible que aparece como línea de fuga en el afuera, la posibilidad del fracaso, la no ordenación, por eso este suceso mundial hace emerger la contingencia de la vida humana y la inmanencia de la vida en general:

218



En tanto que los agenciamientos maquínicos no son representaciones de algo, sino transformaciones de afectos, ponen en juego devenires de todo tipo por una simple razón: el propio afecto es un devenir, es un paso intensivo. Los devenires puestos en juego en los agenciamientos maquínicos son, entre otros, los devenires animales, los devenires moleculares (2005, p. 297).

Entonces, el devenir de lo que podríamos llamar lo humano, se constituye en los procesos de transformación profunda de los cuerpos encarnados,

que pueden contener esas lógicas de categorización molares: familia-raza-Estado (Deleuze & Guattari), o de localizaciones espaciales y temporales -geopolíticas e histórico-genealógicas- (Braidotti, 2002), pero que igualmente experimentan en su particularidad, grados de inmanencia con lo biológico, con las líneas de fuga, y con las composiciones diversas de afecto y potencia que pueden establecer con cuerpos de la misma naturaleza o de otro orden orgánico, provocando nuevas y continuas metamorfosis.

Para seguir las líneas de construcción del devenir humano, cabe destacar que hay planos de individuación que atienden a tiempos específicos, circunstancias biológicas, flujos de intensidad que escapan a la idea de subjetivación o significancia, en este sentido el devenir esa individuación excede al yo del sujeto, a las comprensiones auto-reflexivas y pone el agenciamiento fuera del control de los mismos hombres: no hay plan de organización ni de desarrollo, hay composiciones (Deleuze & Guattari, 2002). En este sentido, ¿qué grados de composición pueden los individuos en tiempos de pandemia? No como sujetos autónomos, sino como cuerpos afectados por el contagio y la desigualdad social y económica en diferentes lugares del mundo, las localizaciones políticas, espaciales y temporales.

La afirmación positiva de la monstruosidad en pandemia

La inmanencia y la individuación de los cuerpos encarnados en relación con lo biológico, con lo natural en medio de la enfermedad, hace que el sujeto de las subjetividades o de las subjetivaciones, como construcciones ficcionales, pierda peso en tanto que, al intentar responder a la búsqueda de trascendencias últimas o a programas estratégicos de construcción de verdades de sí mismo, se encuentra con procesos composiciones múltiples y diferentes en lo humano que hacen ruptura con el significante, con la subjetivación y con los planos de organización previstos para lo natural.

Para Deleuze (2005) los agenciamientos no atienden a proyectos científicos o ideológicos, a grados o fines de organización y significación, los agenciamientos son procesos colectivos de deseo y de enunciación infinitos, que excede dichos planos. Entonces al instalar el devenir humano en relación incluso con lo biológico-enfermedad, rompe el plano de lo social como estrato hegemónico de fijación de entidades homogéneas, paralelas, análogas o semejantes, otorgándole un peso importante a la propia indeterminación de lo inmanente que no es la trascendencia del espíritu de los dioses en lo natural, más bien sí, el propio devenir en disposición de fuerzas, energías, flujos. Al reestablecer una relación de composición y no de negación u ocultación



con lo biológico-pandemia, rescata el deseo solidificado o reprimido de lo animal, y nos devuelve al lugar de criaturas de la naturaleza.

Este vitalismo biológico, que se ha activado con la pandemia actual, hace que se reconsidere una relación maltrecha entre individuo y naturaleza, entre lo natural y lo cultural, entre lo artificial y lo biológico, que resitúa al hombre en relaciones de composición quizás más armónicas con su animalidad y lo haga reconsiderar su propia naturaleza. De igual manera, este devenir acaba con la seguridad ontológica de la esencia, con el centro, con lo uno, con la identificación, porque desde esta perspectiva, el individuo de la especie siempre está deviniendo hacia las líneas molares, segmentarizadas impuestas, son esos trayectos moleculares los que importan, y más importante, el devenir niño, mujer, animal –como ejemplos de involución con lo uno–.

En un ejercicio de inmanencia radical como lo llama Braidotti (2002), en esa línea de relaciones con lo biológico en la especie humana, emergen con más fuerza el deseo y las pulsiones de nuestra composición con lo natural, ya no como carencia, más bien como expresión de la potencia, de lo que puede un cuerpo afirmado en sus límites como posibilidades de desborde.

Entonces, la naturaleza expresada en una idea de enfermedad, de animalidad, del deseo inmanente, de la monstruosidad y la ferocidad, de la bestialidad abyecta, reclama los cuerpos encarnados en los sujetos y ya no pueden ser estos, más que vórtices, puertas, umbrales en que se avizoran los caudales del devenir entre una o más multiplicidades. No hay razón humana ni sujeto consiente, investido de autoridad intelectual que domina y ordena lo natural, el individuo entra en las relaciones de agenciamiento de su misma naturaleza: hoy la enfermedad.

Deleuze y Guattari (2002) manifiestan que ciertas situaciones hacen emerger a los devenires animales del hombre (los lobos y los vampiros), e insiste en el fenómeno de las guerras, de los campos de batalla, del hambre, las epidemias y las catástrofes, hoy es efectivamente una enfermedad masiva y difícil de controlar, la que nos hace revisar lo contingente de lo humano frente a lo natural; pareciera ser que son esos campos desregulados, de alteraciones en los órdenes institucionalizados, en los que el hombre tiene espacios más propicios para devenir intenso, animal, imperceptible. Podría entenderse con los autores, que las máquinas de captura estatal y familiar del deseo y la potencia en los sujetos han de alguna manera domesticado las pasiones intensas, organizando las afecciones posibles del hombre con la naturaleza, y qué es en situaciones de caos en donde el hombre vuelve a encontrarse de manera más íntima esas pulsiones de la vida.



Pero ese devenir animal, intenso, imperceptible (Deleuze & Guattari, 2002; Braidotti, 2002) tiene además otras implicaciones ontológicas, el proceso acontece en manada, se es grupo antes que individuo, y por eso el hombre encuentra tanta fascinación por el devenir animal, porque emergen en él, las multiplicidades de la naturaleza que le habían sido negadas en el sujeto trascendental; la banda, la manada, el rebaño además le aportan al hombre composiciones de afecto y potencia.

Las manadas, como expresión del devenir animal y de monstruosidad, se reproducen por contagio, el contagio hoy de la epidemia, y realizan alianzas de diverso tipo, simbiosis múltiples con elementos de diferente orden o significativo, poniendo en cuestionamiento las formas de organización jerarquizada de la ciencia, el estado o la familia, incluso la reproducción sexual; no tienen plan de organización y muchas veces tampoco son centralizadas.

Esta idea de la alianza pone de manifiesto otro aspecto crucial del devenir animal, el papel de borde del elemento anómalo de la manada: el individuo excepcional de borde, el brujo, el monstruo, el que pone en contacto los elementos de diferente orden y que desencadena el devenir, el cambio de naturaleza entre grupos de humanos o entre grupos heterogéneos a partir del contagio: a comienzos de la pandemia se inculpa al tipo de alimentos y la relación extraña hombres-animales, hoy evidencia esa inestabilidad de la separación del hombre de lo orgánico (<https://www.redaccion-medica.com/recursos-salud/faqs-covid19/donde-empezo-el-covid-19-10/02/2021>).

Al revisar las implicaciones ontológicas de esta idea de devenir animal, teniendo como caso la pandemia actual, se evidencia que se despersonaliza al sujeto, le roba su protagonismo en la historia y hace rupturas profundas con el significante porque potencia las multiplicidades incluso en el mismo sujeto, este recupera una cierta condición de monstruosidad, de entidad multiforme a partir de su vínculo con la manada, que lo desplaza su pretendida unidad lógica inherente. El devenir como proceso, ni secuencial, ni teleológico, ni lineal, ni desarrollista, desterritorializa todas las estratificaciones sobre las que se ha construido el yo de la subjetividad y la psicología. Ahora bien, la multiplicidad, la animalidad y la monstruosidad, acompañan a los hombres en sus procesos de individuación y agenciamiento, que acontecen en sus propios tiempos.

También para Haraway (1995, p. 62) “esas extrañas criaturas fronterizas, que han desestabilizado los grandes discursos de occidente, son literalmente monstruos”. Es decir, la monstruosidad como los negados e invisibi-



lizados de occidente, para hacer entrar a todo el mundo en el discurso del sujeto racional, hombre y blanco y de la ordenación, en este momento se tambalean con la situación de caos que genera la pandemia, y donde los excluidos del sistema, son los cuerpos monstruosos que no importan:

al estrato 1 pertenece casi un tercio de todos los fallecidos (31.9%) mientras que en el estrato 6 solo se ha sucedido el 0.8% de todas las muertes por covid-19 y entre los tres estratos más pobres, se concentra el 89,6% de todos los fallecimientos por esta enfermedad en Colombia (Restrepo y Zapata, 2020, <http://www.udea.edu.co/wps/portal/udea/web/inicio/udea-noticias/>).

Los cuerpos como plataforma de despliegue en medio de la pandemia

En términos ontológicos, para hablar del sujeto y la dislocación que nos propone la situación de pandemia, es importante retomar las localizaciones o sus posiciones encarnadas de cada individuo: para Deleuze y Guattari (2002) no son análisis teóricos de la afirmación de los universales, pero sí, un estudio, en sus palabras, una pragmática sobre las multiplicidades o los conjuntos de intensidades que componen esas localizaciones en cada cuerpo; para Braidotti (2002) por su parte, pero también para Haraway (1995), las localizaciones competen una política que devela las propias implicaciones con las relaciones de poder, las ubicaciones espacio-temporales que se comparten, las sujeciones que limitan pero también las que se pueden radicalizar y afirmar creativamente.

Dichas localizaciones nos dan nuevamente un panorama de un sujeto escindido por las relaciones de poder que lo atraviesan, por la intensidad y conexión de estas. En ese sentido, el lugar de despliegue de cada individuo es su propio cuerpo, no como error o accidente, como lo contrario de la razón, pero sí como ubicación, como materialización de las exclusiones de lo uno, de las sujeciones, de la monstruosidad de lo múltiple que lo configura -narrativas, prácticas, cultura-, así como lugar de advenimiento del deseo y la potencia.

222



Es el cuerpo y no la razón, el que, con sus flujos de fuerza y energía, de potencia y deseo, así como expresión material de las sujeciones, permite evidenciar lo que puede cada cuerpo, no desde teorías del sujeto, sino desde las propias localizaciones que se encarnan y en ese sentido la pandemia actúa sobre cuerpos localizados, atravesados por la discriminación, la exclusión, la pobreza, etcétera.

¿Cómo podrían nuestros cuerpos naturales, ser imaginados de otro modo -y liberados- para poder transformar las relaciones entre igual y diferente,

entre yo y otro, entre interior y exterior, entre reconocimiento y extrañeza, en mapas-guía para «otros inadecuados»? Y, sin remedio, esos nuevos esquemas, deben aceptar la permanente condición de nuestra fragilidad, de nuestra mortalidad y de nuestra finitud (Haraway, 1995, p. 66).

Fragilidad y finitud, son los elementos que nos propone Haraway para hablar de los cuerpos encarnados en esta situación de pandemia, y de sus relaciones extrañas con la multiplicidad, con la misma naturaleza, y con los otros cuerpos.

El género y la diversidad como materialización monstruosa de la pandemia

Devenir-mujer no es llegar a ser una mujer plena o completa. No es realizar el “ideal” de la mujer. No hay que suponer que la meta ya está definida por la naturaleza o por dios o por la sociedad o por la historia (...) En qué consista el ser mujer, es algo que hay que inventar, que hay que crear (Deleuze & Guattari, 2002, p. 256).

Si para los hombres se constituyó un deber ser, basado en el sujeto racional, autónomo, y capaz de controlar sus pulsiones y pasiones, como lo señalan Deleuze y Guattari, las mujeres en general enfrentaron a esa molaridad masculina en la que sus cuerpos fueron situados como el otro de lo uno, diferente, natural y complementario. ¿cómo se deviene como negación? ¿cómo el otro invisibilizado? A eso hacen referencia los autores, cuando nos señalan que las mujeres tuvieron que reinventar el camino, entre todos los sustratos de sistema: familia, sociedad, Estado. Por eso, para hablar del devenir y la monstruosidad en la pandemia, hay que decir que una expresión fundamental de la diferencia es la materialización diversa de la sexualidad de las mujeres, que constituyó sus cuerpos como otro subordinado, débil, incompleto, excluido, natural y condicionado para la vida. La mujer como el otro orgánico, dador de vida (de Beauvoir, 1997; Irigaray, 1992; Haraway, 1995).

Esta situación de subordinación se renovó con la situación de la pandemia, pues fueron las mujeres las que mayoritariamente fueron despedidas de sus trabajos, las denuncias sobre feminicidio y violencia de género aumentaron de manera exponencial durante el confinamiento de millones de familias, y el hogar que se creía seguro, se convirtió en el espacio de mayor peligro para los cuerpos femeninos (ONU, 2020). Para el caso de Colombia:

en lo que va del 2020, en el país andino han sido asesinadas treinta y siete mujeres, pero durante los días de aislamiento, al tener a los victimarios



en casa, las llamadas de auxilio se han incrementado un 79%. Durante el aislamiento obligatorio, la Fiscalía ha recibido 578 llamadas, de las cuales 132 han sido denuncias de violencia intrafamiliar y 55 de violencia sexual (El País, 2020).

Pero las mujeres han evidenciado su diferencia sexual y las razones de la violencia sobre sus cuerpos, al radicalizar su diferencia, han dado paso a cuestionar las relaciones heterogéneas de género como matriz de exclusión y violencia, ya no solo de los cuerpos femeninos sino de los cuerpos otros, de la diversidad sexual. En esta condición no solo son los cuerpos de mujeres los violentados, también los cuerpos diferentes.

Referencias

Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis: Hacia una teoría materialista del devenir*. Ediciones Akal.

De Beauvoir, S. (1997). *El segundo sexo. Los hechos y los mitos*. Editorial siglo XXI.

Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-Textos.

Deleuze, G. (2005). *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Editorial Cactus.

Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Vol. 28. Universitat de València.

Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Ediciones Cátedra.

ONU, 2020. <https://www.unwomen.org/es/news/in-focus/in-focus-gender-equality-in-covid-19-response/violence-against-women-during-covid-19> 10/02/2021

El País. (2021). <https://elpais.com/sociedad/2020-04-07/la-violencia-de-genero-es-una-pandemia-silenciosa.html>





Pandemias y cuerpos marginados, la invisibilización de la discriminación de los sujetos no normados

Jeison Herley Camacho Téllez¹

El presente artículo es resultado del proceso investigativo del Macro Proyecto Memorias de una Pandemia, adelantado por el GT Territorialidades, Espiritualidades y Cuerpos del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-CLACSO-, en el cual se busca analizar la configuración del cuerpo desde la pandemia en las personas de los sectores sociales LGBTI y las medidas estatales emanadas en el marco de las acciones sanitarias en Colombia, con especial análisis en aquellas personas que se construyen en los márgenes de la ciudad y del amparo de las políticas públicas existentes en el país.

La pandemia no es nueva para este cuerpo

En menos de cincuenta años, lesbianas, homosexuales, bisexuales y travestis han afrontado la palabra pandemia en escenarios de exclusión y vulneración socioeconómica. El VIH-SIDA en la década de los ochenta, enfrenta al cuerpo a una enfermedad desconocida, altamente transmisible y vinculada a carencia de higiene y moral del cuerpo; consolidando en el escenario social y cultural significados y representaciones que nacen de

225



1. Doctorando en Estudios Sociales. Magister en Investigación Social interdisciplinaria.

diferentes lugares, propiciando así que diferentes campos converjan en analizar formas de vida y muerte.

Así, la medicina, los gobiernos, los medios de comunicación y el resto de personas consolidan formas de encuentro, interacción y despliegue de la sexualidad. Se construye una realidad social frente a los fluidos corporales y capacidad de encuentro de los mismos, generando campos de restricción sobre ellos. El miedo latente de los Estados que se sustenta en los discursos biomédicos y de la bioética, es el alcance de propagación y afección de la segunda pandemia global en plena era del desarrollo de la industria farmacéutica y el predominio de los antibióticos. La primera pandemia de la modernidad –el VIH-SIDA– fue atacada bajo una mirada de la lujuria, el pecado y lo privado; la segunda pandemia moderna –Covid-19– reflexionada desde lo público, por lo tanto, la restricción a ello hace necesario encerrar nuevamente a los cuerpos, limitar el contacto físico y el intercambio de fluidos corporales, evocando así, el carácter nefasto de la peste negra del siglo XIV.

El cuerpo y sus fluidos, entran en un ejercicio reflexivo de rastrear aquellos lugares donde higienización o la sanitización no logra ser garantizada, los cuerpos, su sexualidad y su construcción de género deberán empezar a ser nuevamente custodiadas, asignando restricciones y desarrollando nuevas formas de gobierno.

El cuerpo pandémico posibilita otras formas de discriminación que ya los marcaba y que operaba en distintas prácticas sociales hacia las personas de los sectores sociales LGBTI, especialmente, aquellas que tienen prácticas sexuales por fuera de la monogamia y/o desarrollan encuentros sexuales por intercambio de dinero. Por lo tanto, dichos cuerpos deben ser encerrados y asignarles nuevas reglas y formas de encuentro, como consecuencia de su conducta y las prácticas no aceptadas de vivir la sexualidad, que sigue siendo concebida desde lo anormal, lo raro y la enfermedad.

La homosexualidad y las configuraciones del cuerpo por fuera de los márgenes moralizantes, dicotómicos, binarios, heteropatriarcales, atados tanto a la promiscuidad, el consumo de sustancias psicoactivas y las fiestas masivas, se configura como población vector de infección. El despliegue de las coronas-orgías, como aparecen en una de las emisoras de opinión del país, manifiestan la proliferación de ellas como resultado del cierre de circuitos y espacios underground manteniendo discursos de contagio.

Ante dichas prácticas, emerge una nueva gramática de la biomedicina que se desplegó en la década de los ochenta sobre el cuerpo del SIDA, el cual contiene un relato de terror al contagio, como lo exponen Obando y Vásquez (2020).



todo lo que emerja de los homosexuales, de las prácticas sexuales no tradicionales y monógamas debe ser puesto en vigilancia. Como lo es el cuerpo de los pobres, el cuerpo indígena, el cuerpo de las mujeres; son cuerpos renegados, marginados, excluidos (p. 37).

Este proceso puede ser entendido como:

Por lo tanto, a través del “dispositivo sexualidad” (Foucault, 2005) y las “tecnologías de género” Lauretis, (1989), se dio materialidad a este cuerpo, solo que en la actualidad (gracias al vitalismo organicista que engendra la biomedicina) este ha devenido en organismo, y todo organismo es máquina; los organismos/órganos son los enemigos del cuerpo (Deleuze & Guattari, 1985).

El despliegue de las medidas regulatorias a la movilidad de las personas busca contener, regular y dictaminar los flujos, los lugares de encuentro, las prácticas de las personas, desde las dinámicas normativas y jurídicas del Gobierno, desplegando nuevas formas de autoridad y lectura de los cuerpos desde lugares externos que quedan mediados a cargas y lecturas que se manejan en el campo de lo binario y lo heteropatriarcal; lo que implica a su vez, nuevas formas de organizar lo molecular.

Sobre dichas formas de organizar y estructurar una nueva normalidad, el despliegue de nominar los cuerpos y las prácticas de los mismos desde un ejercicio de asignación identitaria externa a las personas trans y no binarias, que recae sobre el cuerpo de estas personas, no surge de los procesos desarrollados por sí mismos, sino desde una lectura externa que porta un estigma de cómo se materializa un cuerpo desde los patrones comportamentales asignados desde la correlación sexo-género y orientación sexual.

El despliegue del Estado y la afectación a los cuerpos

Las apuestas del gobierno por organizar los cuerpos y generar excepciones a la movilidad y el comercio, conllevó nuevas formas de invisibilizar la exclusión social desde el quehacer normativo del mismo, el ejercicio de las cuarentenas creó zonas desérticas ocultando las desigualdades que fueron normalizadas en el ejercicio de la anterior normalidad.

El nuevo estado sanitario que atraviesa el mundo, ha desembocado en evidenciar los nuevos alcances del Estado-Nación, frente al reconocimiento de las personas de los sectores sociales LGBTI, las cuales en las últimas décadas han generado nuevas configuraciones, reinterpretaciones y mutaciones del cuerpo, alejadas a la percepción del cuerpo social y biológico; sin embargo, las zonas que se habitan en el ámbito de la ciudad demarcan unas jerarquías y posibilidades de enunciación como sujeto de derecho, en donde los discursos biologicistas, naturalizantes del cuerpo y de las prác-



ticas del mismo, son superadas por las formas inventivas pero excluyentes de la norma binaria y heteropatriarcal.

Lo que lleva a afirmar que las desigualdades con que se han estructurado las ciudades están conectadas a correlatos de marginalidad y posibilidad de habitar y transitar determinados espacios, a partir de las corporalidades y las prácticas económicas de los mismos, un ejemplo de ello es el Decreto 106 de 2020 de la Alcaldía Mayor de Bogotá, D.C., donde se regulan y establecen las formas de movilidad de las personas dependiendo de los oficios y profesiones labores que desempeñen.

En el despliegue, cubrimiento de los medios de comunicación y en las disposiciones normativas del Gobierno en alivios, ayudas, estipendios o programas focalizados, se centran los discursos y las acciones en los cuerpos binarios, heteropatriarcales, el cuerpo anómalo, no binario, no heterosexual resulta como un cuerpo que no merece ser enunciado, ejemplo de ello, el no nombrar el VIH-SIDA como población objeto de la vacuna, a pesar de estar dentro del grupo de riesgo y de los grupos priorizados por la vacuna, si bien se utiliza el concepto de enfermedades crónicas las alusiones siempre están en los diagnósticos que carecen del estigma moral del mismo.

Así mismo, dentro de las apuestas poblaciones las personas de los sectores sociales LGBTI, especialmente las mujeres trans en ejercicio de prostitución, han tenido que recurrir a proceso de autodefinición desde el ejercicio sexual, visibilizando con ello, la carencia de ayuda estatal. Si bien desde los documentos técnicos del Estado aparece la prostitución como condición de vulnerabilidad, no se hace ningún tipo de alusión de las mujeres LBT-Lesbianas, Bisexuales y Trans en ejercicio de la comercialización sexual; ello se puede constatar en el documento Plan de Respuesta Covid-19 versión N°1, en donde se encuentran tres alusiones a la prostitución:

Primero: Personas en condición de calle, de cárcel y de explotación sexual-incluyendo en situación de prostitución (p. 14).

Segundo: Dentro de la población objeto, mujeres (en edad reproductiva, gestantes, lideresas comunitarias, sobrevivientes de VBG –Violencia Basada en Género–, en condición de calle, mujeres en situación de prostitución) (p. 40).

Tercero: Recuperación temprana, estrategias de apoyo centradas en mujeres, con énfasis en sectores no tradicionales y con intervenciones diferenciadas para trabajadoras domésticas remuneradas, las trabajadoras ambulantes, personas en situación de prostitución y trabajadoras del sector de servicios y turismo (p. 46).

Junto a estas formas de enunciación de los cuerpos es importante reconocer que, en el caso colombiano, la pandemia ha generado unas controver-



sias entre los cuerpos medicalizables y los cuerpos sanos y productivos, y cuáles de ellos deben tener acceso rápido a la vacunación y la reactivación de la economía nacional y el regreso de las prácticas cercanas a la vieja movilidad. Por su parte, los cuerpos que transitan dentro de la zona roja de la ciudad y que su sustento se da en los ejercicios de la informalidad, la comercialización sexual y actividades derivadas de los prostíbulos, aparecen como una amenaza constante y prevalente a los estados de emergencia social y sanitaria. Los cuerpos que transitan el centro de la ciudad, especialmente, los cuerpos de las personas trans quedan centrados en los estímulos marginales del cuerpo que necesitan asistencia y reglamentación estatal.

Si bien, dentro de la reglamentación no existe una enunciación al control directo a dichos cuerpos, si se establecen elementos concernientes al manejo y control del espacio público de las personas, familias y comunidades; como queda contemplado en la Resolución 1513 de 2020, en la que se establece y adopta el protocolo de bioseguridad para el manejo y control del riesgo del coronavirus Covid-19, en el espacio público por parte de las personas, familias y comunidades, la cual constituye en su Artículo 2. ámbito de aplicación: “La presente resolución aplica a las personas, familias y comunidades en su comportamiento en el espacio público y entornos”. El documento menciona las medidas en espacios de comercio tradicionales y desexualizadas, sin embargo, reitera que solo podrán funcionar aquellas que dispongan de permisos avalados por los organismos de salud pública del país.

La no enunciación de prácticas y sujetos sexuados y erotizados, implica un doble proceso de marginalización de dichos cuerpos, aparece como resultado concadenado a la negación e imposibilidad de acceso a las dinámicas impuestas desde el reconocimiento y homologación socio-jurídica del capitalismo que exige la continuidad de las instituciones de la familia, las relaciones monógamas y el acceso a los trabajos formalizados, que en sí mismos demarcan unas formas comportamentales de los cuerpos acorde a los espacios, las personas reconocen que la adquisición de derechos está vinculada a la manutención de las estructuras básicas, que han mutado en el ejercicio de la vida colectiva del mundo gay, y por ende en un proceso de heteronorma.

Los cuerpos despojados del mercado y su regulación que impone unas formas de libertad económica representadas en las formas de configuración afectiva a lo largo de la pandemia, han luchado por la liberación y la negación de políticas públicas, que en el marco de las normatividades sanita-



rias regularon la movilidad social acorde “al pico y género”, en donde los cuerpos quedan expuesto a las lecturas tradicionales, arcaicas y discriminatorias de la institucionalidad policial o a la negación de bienes y servicios de primera de necesidad, sí, su interlocutor imponía una lectura binaria y heteropatriarcal sobre dichos cuerpos, ejemplo de ello, la instauración de la medida de regulación a la movilidad del pico y género, en la cual es establece en su parágrafo 5:

Dentro del período establecido en el artículo 1 del presente decreto y para realizar las actividades de adquisición de bienes de primera necesidad, alimentos, bebidas, aseo, limpieza y mercancías de ordinario consumo en la población y desplazamiento a servicios bancarios, financieros, de operaciones de pago, y a servicios notariales, se atenderá la siguiente condición. Los días pares mujeres, los días impares hombres y las personas transgénero, de acuerdo a su identidad de género... no se exigirá el documento de identificación como prueba de identidad de género.

El proceso de ruptura con lo cisgénero y lo binario, es fragmentado en las primeras etapas por las medidas normativas, sin embargo, los procesos de denuncia pública, de solidaridad, empatía entre estos cuerpos y sus organizaciones comunitarias, empiezan a generar formas de agremiación que empiezan a hacer visibles las vulneraciones y afectaciones, no sólo en relación a los procesos de identidad y construcción de los cuerpos, sino a los procesos de manutención que se desplegaban en la cotidianidad, el “puteo” y con ello el “diario” entran en las discursividades que denuncian la negación de la marginalización social vinculadas a la economía de los cuerpos y a los procesos de migración presentes en la zona. Las denuncias y acciones van cobrando eco, un contagio de alianzas que posicionan el ejercicio de solidaridad del gueto, el cual debe ser entendido como:

Hay que insistir en que el ghetto, más que un espacio urbano, es sobre todo un espacio social y simbólico, en donde, adecuarse a las expectativas que tiene la sociedad heterocéntrica sobre lo gay también es una forma de gueto que marca las fronteras de lo socialmente posible (Guasch, 2008, p. 31).

Dichas formas de lo socialmente posible, son lo que permite formas de configuración de mandas como lo esboza Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*:

230



Nosotros oponemos la epidemia a la filiación, el contagio a la herencia, el poblamiento por contagio a la reproducción sexuada, a la producción sexual. Las bandas humanas y animales, proliferan con los contagios, las epidemias, los campos de batalla y las catástrofes (...) Estamos lejos de la producción filiativa, de la reproducción hereditaria, que sólo retienen como diferencias una simple dualidad de los sexos en el seno de una misma especie, y pequeñas modificaciones a lo largo de las generaciones. Para nosotros, por el contrario, hay tantos sexos como términos en simbiosis, tantas diferencias como elementos intervienen en un proceso de contagio (pp. 247-248).

Contagio, que a lo largo de la pandemia ha permitido solidificar redes de alianza y ayuda posibilitando formas de inmanencia sobre el cuerpo marginado, que, a su vez, ha generado otras lecturas frente al Covid-19, se entiende como elemento colateral de riesgo como parte de las enfermedades resultados del encuentro e intercambio de fluidos, pero que es resultado de la clandestinidad que se ha impuesto al encuentro y contacto físico.

El estigma o las formas dadas a la prostitución, la homosexualidad o prácticas que contradicen los postulados de la heteronorma, son resignificados de forma amplia dejando de ser grupos proscritos para configurar zonas y acciones de alianza. Se convierte en una mutación a la pandemia que permite evidenciar las fracturas de las políticas públicas estatales frente a los cuerpos y la salud pública. La potencia de este accionar da nuevos lugares de interpretación al cuerpo, desligando la consecución de los recursos diarios de supervivencia, sino, por el resultado de las condiciones de existencia de sus cuerpos en el marco de las exclusiones y negaciones, es una forma de evidenciar las condiciones suprimidas a la existencia de ellas mismas.

Por lo tanto, estos cuerpos que han sido marginados históricamente y marcados como anómalos y enfermos, emergen en la pandemia en un devenir manada, un devenir máquina de guerra, que busca forma de mantener a sus integrantes en las condiciones de existencia, en tanto que como lo exponen Deleuze y Guattari:

La máquina de guerra siempre es exterior al Estado, incluso cuando el Estado la utiliza y se apropia de ella. El hombre de guerra tiene todo un devenir que implica multiplicidad, celeridad, ubicuidad, metamorfosis y traición, potencia de afectos. (...) La guerra antes de ser bacteriológica, ha implicado secuencias zoológicas. Con la guerra, el hambre y la epidemia proliferan los hombres-lobos y los vampiros. Cualquier animal puede ser incluido en esas mandas y en los devenires correspondientes (p. 248).

(...) Allí donde haya una multiplicidad, encontrareis también un individuo excepcional, y con él es con quien habrá que hacer alianza para devenir animal (...) el individuo excepcional tiene muchas posiciones posibles (...) Todo animal considerado en su manada o su multiplicidad tiene su Anomal. Se ha podido señalar que en la palabra “anomal”, adjetivo caído en desuso, tenía un origen muy diferente de “anormal”. A-normal, adjetivo latino sin sustantivo, califica lo que no tiene regla o contradice la regla, mientras que “an-omalía” sustantivo griego que ha perdido su adjetivo, designa lo desigual, lo rugoso, la aspereza, el máximo de desterritorialización. Lo anormal sólo puede definirse en función de caracteres, específicos o genéricos; pero lo anormal es una posición o un conjunto de posiciones con relación a una multiplicidad (p. 249).



La máquina de guerra contempla y afronta la pandemia como producto de una reacción social, en la que el Covid-19 no es la enfermedad colectiva, sino las condiciones de desigualdad, marginalización, segregación y negación de la capacidad inventiva de los cuerpos, por lo tanto, la enfermedad no equivale a la afectación de un organismo sino a la afectación a nivel colectivo; tanto así, que la epidemia es entendida en condiciones de desigualdad que afecta y amenaza directamente la existencia de la manada.

El Covid-19 no despliega el miedo con la misma fuerza como en otras poblaciones, la pandemia iniciada en 1985 (VIH- SIDA) y la que inicio en 2020 (SARS-CoV-2), comparten elementos centrales que parten de la concepción de enfermedades graves, que se extienden rápidamente y que en su proceso infeccioso alteran enfermedades preexistentes en los individuos, así como la capacidad de contagio y transmisibilidad se encuentra directamente relacionada al contacto con los fluidos corporales, incrementando la mortalidad de forma exponencial en los humanos. El contacto y el encuentro de las personas queda nuevamente proscrito.

La pandemia es parte de lo inscrito en las máquinas de guerra, la sanitización de los cuerpos, la restricción y regulación a la movilización y el encuentro en espacios o prácticas propias de la manada, atraviesan toda la carga discursiva potenciando y mutando los lugares de enunciación de un cuerpo no heteronormado, en donde la errancia, las patologías y las prácticas sexuales convividas con la esperanza medicalizable de una cura a futuro, y la certeza de que los síntomas de esas enfermedades extranjeras son inferiores a la marginalización, la precariedad y la negación de derechos.

Por lo tanto, el acto rebelde que sustenta nuevos testimonios y líneas de fuga, se sustenta en el acto político de denuncia al sistema que ha pretendido históricamente silenciar e invisibilizar las formas creativas de la sexualidad que escapan a la binariedad. Las personas que habitan los lugares de marginalidad para las políticas públicas LGBTI del país, son portadoras de un triple discurso disidente; el primero, el que rechaza la vinculación social sobre la base de unas dinámicas sexuales; la segunda, a las congruencias biologicistas y naturalizadas, entre genitalidad e identidad de género. Y la tercera, un cuerpo que proyecta la disidencia médica ante las normativas de restricción y encuentros entre individuos.

La manada constituida desde las organizaciones, especialmente de mujeres trans, que busca ayudar a sus hermanas y denunciar las vulneraciones creadas en la pandemia al instaurar nuevamente el género como medida



de lectura social sobre los cuerpos, evidencia la filiación de la manada que trasciende la organización de los vínculos de la modernidad, ellas generan nuevas metáforas que emergen desde las carencias materiales, desarrollando lugares y zonas de fraternidad y empatía por los cuerpos que han irrumpido la binariedad.

Aquí, el concepto de manada y de minoría, representan una lucha frente a lo que la modernidad demarcó que debía ser un cuerpo y cómo el mismo tenía acceso a las instituciones del Estado. El nuevo ritual que emerge desde lo trans, es un proceso ceremonial de denuncia y reivindicación a lo minoritario, a lo marginalizado y desestructurado. El cuerpo como lugar de protección que demarcó la pandemia pasa de ser una preocupación solo estatal a una preocupación grupal, por la reivindicación de la no normalización y estructuración de discursos identitarios y cisgéneros.

La respuesta de estos grupos marginados es evidenciar que el contagio hace parte del devenir previo de su experiencia vital, no porque todos sean portadores sino por la posibilidad de contagiarse y contagiar a otros sin darse cuenta; son cuerpos que se han construido con el estigma de enfermedad, bajo una alta carga punitiva y las vivencias en si misma de su sexualidad, y la posibilidad que construyen desde ellas como escenarios de supervivencia en un sistema que ha mercantilizado y fetichizado el encuentro erótico.

Si bien las medidas sanitarias y el despliegue de recomendaciones médicas como el Boletín de Prensa N° 108 de 2020, el “ABC sobre las relaciones sexuales y la enfermedad por coronavirus (Covid-19)” del Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia, explicita:

Frente a las relaciones sexuales, se recuerda que, durante la medida de aislamiento preventivo obligatorio, todas las personas deben quedarse en casa y minimizar el contacto con otros para reducir la propagación del COVID-19.

Lo presente en ella es una idea de prevención y supresión a los cuerpos y el encuentro con desconocidos, y se reitera la necesidad de mantener los encuentros sexuales monógamos; el cuerpo extraño aparece como vía de infección. En el ámbito social, la enfermedad se inscribe por transmisión por contacto corporal y por los excedentes fluidos que generan anomalía a las funciones regulares del organismo. Sin embargo, con el tiempo las organizaciones empiezan a reflexionar sobre sexo y crusing en tiempos de pandemia, se empieza a generar una alerta homoerótica en redes sociales sobre cómo afrontar la pandemia y dar despliegue de la sexualidad; generando nuevas retóricas de la clandestinidad sexual, otras formas de juego de seducción y nuevas formas de encuentro con lo trans.



La situación de la pandemia ha generado nuevas formas de acoplarse a la ciudad, a los espacios creados para el tránsito y vivencia de los grupos marginados, el espacio urbano se ha visto reconquistado por de la heteronormatividad, mientras que la virtualidad es el escenario propicio para generar formas de encuentro, generando con ello una situación que contradice las normas establecidas en tiempos de pandemia, pero que a su vez hacen parte de las dinámicas grupales.

Referencias

Alcaldía Mayor de Bogotá (2020). *Decreto 106 de 2020 por el cual se imparten las ordenes e instrucciones necesarias para dar continuidad a la ejecución de la medida de aislamiento obligatorio en Bogotá D.C.* Alcaldía Mayor de Bogotá.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1985). *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia.* Ediciones Paidós.

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Ediciones Pre-Textos.

Equipo Humanitario Colombia. (2020). *Plan de respuesta COVID-19 Versión N°1.* Recuperado de <https://www.who.int/health-cluster/countries/colombia/Colombia-COVID-19-response-plan.pdf?ua=1>

Guasch, O. (2008). Homosexualidad, masculinidades e identidad gay en la tardomodernidad: el caso español. *Revista Mientras tanto* (113). pp. 27-47.

Llamas, R. (1995) *Construyendo sidentidades. Estudios desde el corazón de una pandemia.* Editorial Siglo XXI.

Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia (2020). *Boletín de Prensa N° 108 de 2020, ABC sobre las relaciones sexuales y la enfermedad por Coronavirus (covid-19).* Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia.

234



Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia (2020). *Resolución 1513 de 2020 por medio de la cual se adopta el protocolo de bioseguridad para el manejo y control del riesgo del coronavirus COVID-19, en el espacio público por parte de las personas, familias y comunidades.* Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia.

Obando, A. y Vásquez, O. (2020). La construcción del cuerpo del SIDA y sus estigmas. *Polis* (en línea), 55 | 2020, publicado el 10 de abril 2020, consultado el 28 de enero de 2021. URL: <http://journals.openedition.org/polis/18634>

Rose, N. (2012). *Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI*. Editorial Universitaria UNIPE.





Biopragmática y devenires: cuerpos, textos y tecnologías en tiempos de pandemia

Hernán Javier Riveros Solórzano ¹

Es demasiado pronto para decir si estamos en medio de mutaciones duraderas de los modos por los cuales nos constituimos nosotros mismos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos... sin embargo, es posible bosquejar los contornos de algunas variables potenciales de futuro... ese es, al menos, uno de los propósitos del pensamiento crítico hoy”

Rose

Los tiempos actuales ofrecen un panorama inquietante y a la vez estimulante para su análisis crítico y que está marcado tanto por el crecimiento del desarrollo tecnológico como por las mutaciones constantes de los sistemas económicos, políticos, sociales y culturales en consonancia con un conjunto de condiciones en las que la vida se ha convertido en un eje fundamental de investigación, reflexión y construcciones de complejos sistemas de relación entre lo epistemológico y lo político. Se trata de un escenario en el que la dimensión de lo molecular no solamente se ha convertido en el lugar de desarrollo de un esquema computacional de la digitalización de la existencia en términos de la construcción de algoritmos, procesos de edición genética y crecimiento de experimentaciones en el

237



1. Doctor en Estudios Sociales. Magister en Comunicación – Educación. Especialista en Pedagogía de la Comunicación y Medios Interactivos. Licenciado en Lingüística y Literatura. Docente Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

ámbito de la inteligencia artificial, sino que también se ha vuelto el foco de las preocupaciones, discusiones y reflexiones acerca de lo social y de la misma conceptualización de la vida en su multidimensionalidad. En otras palabras, si se asume, como lo señalara Sibilia (2010), que se ha pasado de lo mecánico moderno a lo informacional digital, entonces hoy vivimos en un momento de lo algorítmico molecular.

Para redondear este escenario y sumado a las condiciones anteriormente dichas, la pandemia del Covid-19 ha aumentado la importancia de pensar los cuerpos y las existencias desde su naturaleza biológica-somática y las interacciones entre lo genético, lo epigenético y lo digital. Esto puede contemplarse de manera contundente en los modos en los que las transformaciones de la cotidianidad expresada entre otros por la irrupción contundente del mundo digital en el plano más íntimo de la existencia de los sujetos y la aparición de discursos, mensajes y contenidos relacionados con el universo del ADN, la corporeidad a nivel biológico, la constitución del virus como estructura de ARN, los discursos de la bioseguridad y el tránsito hacia la importancia de los confinamientos y posteriormente de las vacunas como preocupación tanto del desarrollo médico y de la salud pública como de los impactos sociales, políticos y culturales del acontecimiento pandémico. Aspectos que han llevado a que efectivamente se haga necesario construir una reflexión en la que se haga visible el modo en el que la interacción compleja entre bios/zoé/techné exige de nuevos lentes epistemológicos y metodológicos para leer la vida hoy desde sus matices prácticos, como un sistema de códigos que más allá del posible valor semiótico que pueda relacionarse a nivel genético-algorítmico, requiere de pensar en el aspecto pragmático en clave deleuziana, esto es, en esas interacciones que se dan más allá de las semiotizaciones y que, en la actualidad, ofrecen ese conjunto de líneas, devenires y cuerpos sin órganos que pueden emerger en tiempos moleculares. Para ello presentará a continuación, entonces, en primera instancia la cuestión de la digitalización de la vida para posteriormente, a partir de la relación cuerpo – texto-tecnología, presentar las interacciones posibles en el marco del acontecimiento pandémico y los devenires emergentes que surgen en un entorno en el que lo molecular está atado a condiciones propias de la llamada economía política de la subjetividad (Negri & Hardt, 2005).



El contexto: la digitalización de la vida

En las últimas décadas se ha presentado una serie de transformaciones y desarrollos que han llevado a un crecimiento tecnológico que pareciera hacer posible aquello que antes estaba destinado a la literatura de ciencia

ficción o a las predicciones más entusiastas de los tecnófilos o las más apocalípticas de los tecnófobos. Es así como hoy se hace factible hablar de la presencia de sujetos que no solo dicen de sí mismos ser *cyborgs*, sino que, como es el caso de Neil Harbisson, son reconocidos como tales en el plano legal. Así mismo, el crecimiento de la Inteligencia Artificial ofrece en este momento histórico la presencia de proyectos de *Deep Learning* y *Machine Learning* en los que las redes neuronales y la potencia de las máquinas les permiten tener conversaciones o realizar tareas asistenciales y, al mismo tiempo, aparecen aplicaciones para la prolongación y mejoramiento de los cuerpos y de intervención directa en la naturaleza mediante la edición genética, la fabricación de tejidos artificiales y en general la posibilidad de hacer del ADN un punto de partida más que un límite o una frontera.

Estos desarrollos, más allá de deberse exclusivamente al trabajo exclusivo de la fabricación, programación y desarrollo de procesos en el ámbito tecnológico, se corresponden más bien con una transformación radical de los modos en los que se construye lo social, lo económico y lo político, de manera que, aunque hoy resulta sorprendente pensar en la capacidad de *bots* o en la existencia de interfaces cerebro-máquina, lo fundamental radica en que estos cambios y avances están profundamente conectados a las condiciones de espacio-tiempo creadas por las transformaciones propias de un capitalismo avanzado que ha mutado del universo industrial mecánico al plano de lo molecular computacional. Esto se entiende en la medida en que, como lo han planteado, entre otros, Jameson (1999), Bauman (2009) Lipovetsky (2009), Ferry (2017), Piketty (2020), el contexto contemporáneo ofrece una serie de modificaciones del modelo capitalista en donde, conforme a los desarrollos tecnológicos, se evidencia una adaptación directa de los mecanismos del flujo de capitales hacia cuestiones como: la aceleración del tiempo (en tanto que la velocidad es fundamental para el capitalismo postindustrial); la compresión y virtualización del espacio (que redundará en la creación de poderes omnipresentes e invisibles en red); la emergencia de un sistema de vida de consumo (en el que el sujeto se hace objeto de compra-venta) y la creación de sistemas biface y de hipercapitalismo en donde la máquina creadora/destructora del capital se adapta al sistema de gratuidad para ofrecer ya no solamente productos y servicios en la web, sino modos de ser e información y datos de los sujetos.

En esta medida, el desarrollo tecnológico encuentra una correspondencia directa entre una nueva fase del capitalismo y un conjunto de herramientas que si bien, como se ha pensado desde otras orillas, podrían ser la base de constitución de la cibercultura (Levy, 2007) o el punto de partida para nuevas formas de activismo (Jenkins, 2016) o incluso el eje fundamental



de la constitución de otros modos de vivir en clave posthumana (Braidotti, 2015), terminan por mostrar un carácter profundamente paradójico y contradictorio en el que al lado de contar con la posibilidad de intervenir la vida desde su composición, también se cuenta con la capacidad de gestionar las biopolíticas y necropolíticas más fuertes y contundentes en donde el código genético y la construcción de algoritmos permite tanto hacer vivir como hacer morir. Esto conlleva, entonces, a identificar que, en esa relación entre el desarrollo tecnológico y esas nuevas fases del capitalismo, lo que se encuentra como punto de convergencia es justamente la aparición de un proceso de digitalización que ya no se puede entender hoy únicamente como la transformación de toda información en datos procesables, sino mejor, el hecho de que todo lo vivo es susceptible de digitalizarse, programarse, diseñarse e intervenir, de manera que, como lo plantea Esposito (2011), al hablar de vida tanto como *bios* como *zoé*, es hoy necesario reconocer la preponderancia de la *techné*, en donde el punto de unión entre lo natural y lo cultural está justamente en el universo digital en el que los códigos de la vida no son un misterio.

En este proceso, es preciso aclarar que no se está hablando ya de una relación entre máquinas y usuarios cuando se habla de la digitalización, sino más bien de una interacción en la que, como en la vida misma, se da una composición de potencia, esto es, una relación compleja de flujos, códigos y, fundamentalmente acciones y prácticas en las que la existencia se moviliza entre datos, algoritmos y programaciones. Para hacer más claro esto, es preciso revisar lo que ocurre en las cotidianidades contemporáneas, en las que no es posible separarse de los dispositivos digitales y los espacios virtuales han adquirido una preponderancia tan grande como la que se atribuiría a los lugares concretos: se vive saltando entre redes, consultando con asesores virtuales, charlando con *bots* de conversación e ingresando en un esquema donde el sujeto fluye como dato, código susceptible de analizarse mediante la óptica del *Big Data* y en donde, como lo advirtiese Peirano (2019) cuestiones como los olores o el mundo mismo de lo sensorial están atados a sistemas algorítmicos. De la misma manera, la naturaleza se llena de experimentaciones y no existe como grupos de sistemas o modelos propios de una idea mecánica de la realidad, sino como secuencias de ADN, estructuras alterables, programables y susceptibles de usarse en diversos contextos, tal como ocurre con las aplicaciones diversas de la sangre del cangrejo herradura o la construcción de hibridaciones, quimeras y transgénicos en el ámbito de los cultivos de semillas o el diseño de mosquitos con mutaciones genéticas diseñadas en el laboratorio.



Se perfila así un contexto interesante, en el que la experimentación científica permite la aparición de edición genética precisa, robótica avanzada o algoritmos de alta precisión, pero que, como ya se ha señalado, al mismo tiempo produce inquietud. Es así como la vida digitalizada podría ser entendida como posibilidad de creación de otros modos de existencia, pero de igual modo enfrenta el poder ser un escenario para la configuración de otros espacios de poder. Esto se entiende si se revisa, por ejemplo, los modos en los que una idea como la de la sociedad red (Castells, 2009) podría pensarse como la plataforma para una reorganización de lo político en una especie de horizontalidad marcada por la posibilidad de configurar el ciberespacio como lugar de construcción de la divergencia y la comunidad, pero, al mismo tiempo, podría también terminar convirtiéndose en la configuración de sistemas tipo enjambre (Han, 2014), cerrados a lo distinto y donde el mayor riesgo está en la desaparición de la comunicación como mediación y su reemplazo por una especie de unanimismo discursivo.

Ahora bien, tal condición paradójica, en la que, como se puede alcanzar a intuir, lo central se encuentra en el papel decisivo y fundamental que juega la vida misma y el diseño de modos de existencia y subjetividades que son posibles de ser producidas bajo la potencia del algoritmo o mejor aún de la digitalización y procesos moleculares como las ediciones genéticas, encuentra en el cuerpo, el espacio principal tanto para la configuración de otras formas de gobierno establecidas desde la economía política de la subjetividad como para la consolidación de resistencias en las que juegue un papel protagónico la experimentación y el devenir como modos de creación y de responder hoy con mayor contundencia al cuestionamiento de Spinoza (2015) acerca de la potencia de la corporalidad. En otras palabras, ante la contundencia del avance de la tecnología para, en su naturaleza paradójica, construir la herramienta de dominio puntual, invisible y omnipresente (como se evidencia en un sistema de *Big Data*) y al mismo tiempo ser el escenario para crear otros modos de resistencia en la creación de cuerpos cyborg, el cuerpo como materialización de la composición de potencia que es la vida, se erige como elemento que necesariamente requiere de ser repensado, experimentado, ficcionalizado.

La relación cuerpo-texto-tecnología

En el contexto contemporáneo de la digitalización de la vida, como se ha señalado, el cuerpo toma entonces un lugar principal, pero, cuando se está hablando de ello es preciso situar que con corporalidad no se designa exclusivamente a un conjunto de tejidos, sistemas o a un elemento construido discursivamente, sino mejor a una textualidad compuesta por interac-



ciones entre múltiples niveles. Así cuerpo es código genético, pero también es factor biológico, dato procesable algorítmicamente y entre otras cuestiones, componente que interactúa con diversos modos de vida en un continuum naturaleza-cultura. Un cuerpo como texto que no solo es secuencia genética, unión de números, letras y compuestos, sino que ante todo es interactividad en movimiento y que, hoy, está plenamente atravesado por la tecnología.

Es por ello que es factible hablar de una relación compleja entre cuerpo-texto y tecnología, en la que no solamente aparece una visión que entiende la dimensión de lo textual como la aparición de un conjunto de signos distribuidos de cierto modo, sino que también se abre al carácter práctico de las textualidades hechas no solo carne, hueso y sistemas de orden somático, sino también a los mecanismos y dispositivos sociales, culturales, económicos y políticos. Una relación en la que el cuerpo es texto modificable y la tecnología herramienta para editar esa textualidad a partir de una interacción compleja en la que intervienen todo ese conjunto de factores que hacen parte del contexto descrito con anterioridad y que se ligan a lo natural, lo social, lo económico y lo cultural, en otras palabras, a la interacción *bios/zoé/techné* en el marco del *continuum* naturaleza/cultura.

Ahora bien, en el contexto actual no sobra señalar también que aparece algo fundamental y es el proceso de tránsito hacia ese universo de datos, cifras y códigos en el que las relaciones, lógicas y dinámicas de poder se mueven en esas pequeñas escalas visibles apenas con el microscopio o el ordenador. Un escenario en el que, como lo ha planteado Rose (2017) se ubican ahora una serie de dimensiones que configurarían la biopolítica contemporánea:

la molecularización (imaginando la vida a una escala molecular); la optimización (maximizando el potencial de la vida); la subjetivación (volviéndonos individuos somáticos); el conocimiento especializado (los expertos biomédicos manejando la vida); y la bioeconomización (la intensa capitalización de la biología, nuevas implicaciones entre la salud y la riqueza y la promesa de *traducción* que forman la base de las ciencias de la vida) (Rose, 2017, p. 27).

242



Y que, en el contexto de una digitalización de la vida en términos ya no solo del procesamiento de información en computadores, sino de la interacción compleja entre los datos genéticos, las estadísticas de navegación y uso de la web y las relaciones entre sujetos y máquinas, cobran un papel central en el que los organismos son efectivamente algoritmos y al mismo tiempo dato biomédico y corporeidad que se moviliza en un tiempo acelerado y un espacio múltiple y virtual propio de la economía política de la subjetividad.

En resumen, un escenario en el que el poder existe como acción, pero ese accionar ahora está en aquello que no es visible y sin embargo compone todo lo que existe en el marco de la interacción *bíos / zoé / techné*.

Las condiciones establecidas por la situación de la pandemia del Covid-19 entre 2020 y 2021, sin embargo, han hecho aparecer una serie de elementos que no pueden dejarse de lado en la perspectiva reflexiva acerca de un presente marcado por la constitución de relaciones entre poder, vida, sujeto, cuerpo, texto y tecnología y que se ligan, ante todo, a una serie de modificaciones de la existencia dadas por un escenario en el que si bien se han adelantado avances altamente significativos, la presencia de un proceso de tipo molecular terminó por mostrar las paradojas, problematizaciones y contradicciones en las que se encuentran inmersas las sociedades no solamente al enfrentar un virus, sino incluso aquellas cuestiones que se encontraban ocultas entre océanos de información y que fueron puestas al desnudo con los múltiples niveles de crisis dados por la aparición del SARS-Cov 2. Esto pues, aunque pareciese en primera instancia que las problemáticas surgidas con el acontecimiento pandémico estuviesen ligadas a la salud pública y el sistema económico, lo que ha emergido es una condición crítica en múltiples niveles en los que se revela ese carácter paradójico, contradictorio y desafiante de este tiempo antes, durante y seguramente después de la pandemia.

Pandemia: entre datos, ARN y espacios moleculares

La aparición del SARS-CoV 2, uno de los diversos coronavirus que habitan la naturaleza y su consecuencia, la enfermedad del Covid-19, llevaron a que el 2020 se convirtiera en un año caracterizado por una serie de particularidades propias tanto al contexto de la declaratoria de pandemia por parte de la OMS, como la aparición de diferentes condiciones, tanto previas al virus como ligadas a él, en las que se hicieron visibles crisis en múltiples niveles desde la salud pública hasta la emergencia de cuestiones como la infodemia y la materialización más contundente de la fortaleza del universo molecular como un factor determinante en la existencia de los sujetos. De este modo, más allá de la saturación de las redes sociales con imágenes de los confinamientos, las calles vacías, los innumerables memes sobre las cuarentenas a nivel global y todo un ecosistema comunicativo creado en torno a la pandemia y sus efectos, lo interesante fue justamente el modo en el que se hizo visible la digitalización de la vida como una práctica propia de la relación cuerpo-texto-tecnología en el marco de la modificación de una cotidianidad en la que se pasó sin advertencia de lo concreto a lo



digital y de la mirada sobre la corporeidad desde los marcos referenciales de la red a esos niveles moleculares, en los que los organismos en medio de su complejidad, están hechos de códigos y textualidades contradictorias como el ADN, tal como lo plantearía Mukherjee (2017) y sin embargo asombrosas como es el caso del ARN involucrado en la relación entre el virus, los cuerpos, la enfermedad y la muerte.

Así, con la presencia del Covid-19 se hizo completamente latente una cuestión que empezaba a despuntar con el principio del siglo y con el desarrollo de las tecnociencias y que no es otro asunto que el de hacer visible la potencia de la molecularización como un vector social y político en el que la vida, ahora convertida plenamente en información algorítmica plantea una serie de retos y desafíos que van más allá del plano explicativo y se ligan al escenario pragmático, esto es, de las acciones, movimientos y trayectorias que, como planteasen Deleuze y Guattari (2015) están lejos de las semiotizaciones construidas y generadas desde los sistemas propios de las máquinas abstractas. En el caso de la pandemia, entonces, la cuestión estaba más allá de las semióticas significantes creadas por los noticieros, los discursos gubernamentales y la lógica propia del virus y su expansión, radicaba quizá en esos signos partícula en los que se hacía visible el modo en el que los engranajes del capital continuaban mostrando sus paradojas en los rostros más contradictorios y a la vez crueles del acontecimiento pandémico y que revelaban con contundencia como la enfermedad, al extenderse, iba desnudando las crisis de una desigualdad preexistente y un hiperindividualismo en el que las lógicas del mercado y de la economía política de la subjetividad ahora pasaban al plano de los diseños de la enfermedad, su manejo y su interacción compleja con las condiciones para mantener la vida pese a la inestabilidad propia de un sistema en el que la salud se revelaba como una preocupación menor frente a la de la rentabilidad.

Y, sin embargo, el caso del Covid-19 trajo consigo también la fuerza de la esperanza y de la creatividad tras las ventanas de los sujetos confinados. Las planicies reverdecidas fueron testigos a la vez de las formas en las que la solidaridad se manifestaba de diversos modos y las interacciones de los sujetos con las máquinas planteaban una interconexión distinta entre cuerpos, textos y tecnologías. Fiel a la condición paradójica de este tiempo, junto al perfeccionamiento e inserción de desarrollos tecnológicos de seguimiento, también se crearon nuevos espacios de encuentro, otros tejidos, nuevas conexiones para mantener la vida como experiencia y no solo como codificaciones o estadísticas para determinar el crecimiento de los picos o las olas sino como esa búsqueda de la comunidad tal vez perdida en medio de la sociedad de la comunicación. Así, tanto



en su muestra brutal de una sociedad confinada, la pandemia también mostro la potencia de la acción, de una especie de bioprágmatca en la que por encima de los signos y códigos propios del nivel molecular de la relación con el virus emergieran otras prácticas entre los intersticios y por las cuales se hiciesen posibles devenires afirmativos de la vida como potencia, conocimiento y experimentación.

Bioprágmatca: devenir experimento y otros modos de existencia

La paradoja de la pandemia, como la contradicción del presente, es fiel a ese matiz ambivalente propio de las sociedades contemporáneas e incluso de la estructuración misma del ADN, un conjunto de condiciones que en su inquietud abren el camino y la invitación a pensarse de otro modo, a construirse de otra manera y que, con el Covid-19, a la par de mostrar los rostros de las crisis y de la presencia de la biopolítica molecular y del capitalismo avanzado incluso en las regiones más insospechadas, también se logró que se hiciera visible la necesidad de crear otros modos de existir, de devenir experimento desde una especie de poética de sí entendida como experiencia de sí, una bioprágmatca en la que surcar los límites implica dar el salto al vacío que implica pensar en lo posible.

De este modo, como en la relación entre cuerpo-texto y tecnología en el marco de la digitalización de la vida la experimentación posible emerge propiamente de la posibilidad de modificarse incluso más allá de lo superficial, esto es, desde los signos partícula que constituyen toda semiotización y que se modifican al deshacerse en líneas de fuga (Deleuze, 2010), en el caso de la pandemia, el desafío resultante no consiste en las preguntas recurrentes y plagadas de significativo como las que se anidan en ideas como las del regreso a la “normalidad” o la invención parcial de una “nueva realidad”, sino en el accionar, en el actuar *entre* los vacíos, desde el intersticio y el silencio, desde una especie de tartamudear en las prácticas de inventar lo otro, de pensarse en lo distinto, de trazar un devenir experimental en el que no solo se nombre otra existencia sino que efectivamente se viva desde esas interconexiones complejas que la pandemia permitió contemplar más allá del capricho antropocentrista.

Ante el acontecimiento pandémico y las cuestiones que ha hecho visibles junto con las que han emergido precisamente de las condiciones dadas por la presencia de la Covid-19 y que evidencian la multidimensionalidad de las crisis propias de la actualidad y de la digitalización de la vida, se hace necesario construir junto con los diagnósticos y las miradas críticas, las



apuestas propositivas que permitan que la pandemia no quede reducida a una anécdota almacenable en diversos documentos y anécdotas, sino que se convierta en el punto de inflexión para generar otras condiciones posibles de ser y alternativas a la economía política de la subjetividad. En este sentido, desde el punto de vista de los escenarios moleculares y de esa composición compleja que implica la vida y el cuerpo como texto en una perspectiva bioprágmatca, la alternativa es pues, si se quiere, una forma de resistencia creativa, que no es otra cosa que un devenir experimento, actuar desde una renovación del inventar en un llamado a concebir esos otros modos de vivir desde todo lo que pueda un cuerpo en un momento histórico en el que los límites no son fronteras, sino la invitación al viaje de crear otras existencias. Y ese es precisamente el reto de nuestro presente.

Referencias

- Bauman, Z. (2009). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza.
- Deleuze, G. (2010). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil mesetas*. Pre-Textos.
- Espósito, R. (2011). *Bios. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu.
- Ferry, L. (2017). *La revolución transhumanista*. Alianza.
- Han, B.C. (2014). *En el enjambre*. Herder.
- Jameson, F. (1999). *El giro cultural*.
- Jenkins, H. (2016). *By Any Media Necessary*. New York University Press.
- Levy, P. (2007). *Cibercultura*. Arthropos.
- Lipovetsky, G. (2009). *La era del vacío*. Anagrama.
- Mukherjee, S. (2017). *El gen. Una historia personal*. Debate.
- Negri, A. y Hardt, M. (2005). *Imperio*. Paidós.



- Peirano, M. (2019). *El enemigo conoce el sistema*. Debate.
- Piketty, T. (2020). *Capital e ideología*. Ariel.
- Rose, N. (2017). Nuestro cerebro, nuestro yo. En: Costa, F. y Rodríguez, P. (2017). *La salud inalcanzable*. Eduba.
- Sibilia, P. (2010). *El hombre postorgánico*. Fondo de Cultura Económica.
- Spinoza, B. (2015). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Tecnos.





BIBLIOTECA IBEROAMERICANA EN ESTUDIOS SOCIALES

Conversaciones desde el encierro: aproximaciones críticas al acontecimiento pandémico

Claudia Luz Piedrahita Echandía

Pablo Vommaro

Adrián José Perea Acevedo

Hernán Javier Riveros Solórzano

(Editores)

El proceso investigativo y crítico realizado por el GT CLACSO Territorialidades, espiritualidades y este texto referido a *Conversaciones en la pandemia*, que tiene un énfasis en Estudios Sociales Críticos, están dedicados a divulgar los lineamientos generales contenidos en los proyectos de investigación que conforman el macroproyecto latinoamericano *Memoorias de una pandemia*, liderado por el doctorado en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, por el Grupo de Trabajo CLACSO en Territorialidades, espiritualidades y cuerpos y por la Secretaría general de CLACSO.

Actualmente hemos configurado para este propósito investigativo una red de seis países latinoamericanos: Colombia, Cuba, México, Ecuador, Argentina y Chile. En estos países hemos convocado dieciocho instituciones de educación superior y un equipo de ochenta investigadores. En Colombia, participan la U Distrital, UniMinuto, La Salle, Unaula, el Cinde y la U del Valle. En Argentina, la U de San Luis, la U Nacional Mar del Plata y la U de la Plata; en Ecuador, la U de Cuenca; en Chile, La U Católica de Temuco, la U Católica de Maule y la Universidad de Humanismo Cristiano; en Cuba, la U de Holguín; y en México, las Universidades UAM/Fes, UAM/Iztapalapa y la UNAM. También contamos con el apoyo de organizaciones sociales latinoamericanas de indígenas y afros; y a través de la UniMinuto y la Fundación Procrear de Colombia hemos podido vincularnos con organizaciones de mujeres, jóvenes, inmigrantes, población LGTBIQ+ y población de trabajadores y trabajadoras en actividades sexuales pagas.

Este macroproyecto, en concordancia con la participación de estas instituciones y como se recogerá en las diferentes reflexiones que componen los capítulos presentados en este libro, avanza hacia la comprensión de los impactos y transformaciones desencadenadas a nivel mundial a partir del acontecimiento pandémico.

ISBN: 978-958-20-1388-8



9 789582 013888