

# Coronatextos

## Reflexiones virales



Harriet García de Vicuña  
Dexter Martin  
Alberto Ortuño

Luis Alvarado  
Daniel Montes  
Carlos Pineda  
Fernando Lameda

# **CORONATEXTOS**

# **REFLEXIONES VIRALES**



**Alberto Ortuño - Carlos Pineda - Daniel Montes - Dexter Martin - Fernando Lameda - Harriet  
García de Vicuña - Luis Alvarado**

Todos los textos de este libro llevan la siguiente licencia excepto cuando se especifique lo contrario.



Esta obra está sujeta a la licencia Reconocimiento-CompartirIgual 4.0 Internacional de Creative Commons. Para ver una copia de esta licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>.



**Reconocimiento.** Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador.



**Compartir bajo la misma licencia.** Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta.

**Título:** Coronatextos: reflexiones virales.

**Autores:** Alberto Ortuño, Carlos Pineda, Daniel Montes, Dexter Martin, Fernando Lamedada, Harriet García de Vicuña y Luis Alvarado.

**Diseño de portada:** María Ramírez y Mario A. Torres.

**Edición:** Omnia Sunt Communia.

**Contacto:** [omniasuntcommuniam2020@gmail.com](mailto:omniasuntcommuniam2020@gmail.com)

**México, mayo de 2020.**

# Índice

Presentación.	1
Tiempo capitalista y tiempo viral: una reflexión sobre la manía de la producción. Luis Alvarado	3
Tiempos de pandemia: reflexiones desde el tercer mundo. Alberto Ortuño	17
Péndulo. Carlos Pineda	29
La democratización de la posverdad. Daniel Montes	37
Inmunidad enmascarada: una reflexión sobre la nueva normalidad. Harriet García de Vicuña y Dexter Martin	47
Aislamiento: el miedo como una posibilidad de clase. Fernando Lameda	63

## Presentación.

Cuando el tiempo se fragmenta, cuando la sociedad se colapsa y las condiciones de miseria del mundo no hacen más que explotar en la cara; cuando nuevas formas de control emergen y las líneas de demarcación a las que nos encontrábamos acostumbrados se vuelven borrosas y ambiguas, es necesario asumir una postura. Y tomar una postura es ya un acto político, una forma de proceder, de elegir una serie de tácticas por sobre otras, ni mejores ni peores simplemente distintas.

En tiempos extraordinarios, como los que acontecen, consideramos que pensar en las posibilidades políticas del mundo y en sus transformaciones económicas es indispensable. La pandemia y sus efectos no pueden ser leídos simplemente a nivel fisiológico, no es suficiente. El campo de fuerzas y de pugnas políticas que se despliegan al rededor del virus, las tensiones que se acumulan y los nuevos mecanismos que se ponen en marcha nos colocan frente a la imperiosa tarea de repensar la manera en que nuestra vida será afectada por dichas situaciones. Y es que quizá muchas de las cosas que antes nos pertenecían nos han sido arrebatadas.

Nosotros somos *omnia sunt communia*, expresión latina que significa todo es común o todo es de todos. Somos unos y luego otros: un devenir incesante que no siempre corresponderá a los mismos nombres propios, a los mismos sustantivos. Nuestros textos se construyen alrededor de esta idea. Queremos reencontrar aquello que nos liga, que nos vincula, apropiarnos nuevamente de lo que se nos ha arrebatado. Comprender las formas, los dispositivos y las estrategias a través de las cuales nos han separado de la posibilidad de elegir nuestras formas de vivir. Ante la exaltación del yo, nosotros reivindicamos la multitud, la legión de los caídos, de los olvidados; ante la noción del sujeto, nosotros buscamos los procesos de desubjetivación y de difuminación; ante la imposición, nosotros buscamos la resistencia.

Nuestros textos se articulan uno con otro, sus enunciados se encadenan entre sí, pero al mismo tiempo se desplazan, toman diferentes caminos y perspectivas, siguen líneas de fuga diferentes y a la vez familiares. No buscamos imponer una verdad absoluta, una verdad metafísica. Antes bien, queremos mostrar, hacer aparecer las cosas por su propio peso. Así, nuestra intención no es generar un dogma,

que cada quien lea estos textos a su manera, que se apropien de ellos y generen herramientas a partir de los mismos. Que nuestro libro se fragmente, se repita, se desdoble, se imite hasta desaparecer, se critique y se juzgue hasta convertirse en algo público y del orden de lo común.

## Tiempo capitalista y tiempo viral: una reflexión sobre la manía de la producción.

*Luis Armando Alvarado Pérez*

El Imperio agota el tiempo histórico, suspende la historia y convoca al pasado y al futuro dentro de su propio orden ético. Para decirlo de otro modo: el Imperio presenta su orden como permanente, eterno y necesario.

Michael Hardt y Antonio Negri.

*Imperio.*

Walter Benjamin en el texto titulado “tesis sobre el concepto de historia” cuenta que en la Revolución de Julio, en Francia, la conciencia histórica se hizo presente a través de un intento de rebelión contra el tiempo, dice que: “Cuando cayó la noche del primer día de combate ocurrió que en muchos lugares de París, independientemente y al mismo tiempo, hubo disparos contra los relojes de las torres” (Benjamin, 2008, pp. 52-53). Esta historia da cuenta de la manera en que el proletariado, aquellos que no tienen nada más que su fuerza de trabajo para sobrevivir e intercambiar en el mercado (Marx, 2000) se subleva contra el tiempo del capitalismo. Resistencia contra una nueva forma de experimentar la vida. Insurrección ante las nuevas formas de dimensionar y de producir periodos.

El reloj es la representación de la forma que adopta el tiempo en este modo de producción. Las horas, los minutos y los segundos permiten segmentar el tiempo de una forma milimétrica, algo que no era posible con el reloj de arena. De esta manera, el nuevo mecanismo permitía medir de un modo preciso el tiempo de la producción en la fábrica. Y no sólo eso sino también medir de manera cada vez más exacta los movimientos de los trabajadores. Potenciando con esto la producción. Movimientos mecánicos, repetitivos, cada vez más acelerados. Docilidad y disciplina del cuerpo. Tiempo lineal, presto, ligero, milimétrico. El tiempo capitalista engulle todas las cosas y las hace marchar a su ritmo.

Si los obreros sobre los cuales nos habla Benjamin pudieron rebelarse contra el tiempo, parece como si tal posibilidad se hubiera disipado para nosotros. Esto queda al descubierto con el confinamiento que ha provocado el COVID-19. La

pandemia ha cortado el tiempo acelerado del capitalismo que siempre se proyecta hacia adelante, hacia el futuro. Muchas empresas se han visto obligadas a parar. La máquina se ha detenido y sus vestigios se hacen sentir en los cuerpos. La ansiedad es el remanente de este tiempo acelerado, el vestigio y la marca de la cadencia que los cuerpos han introyectado. Los sujetos vibran aún al ritmo de la trepidante producción. El insomnio y el pánico son la energía desbordada, acelerada que no encuentra su cauce normal. El flujo ha sido cortado. Los cuerpos no se rebelan más ante las segmentaciones que impone la máquina, las piden de vuelta. Retornar al trabajo, a la escuela, al ir y venir cíclico. Volver a la gran rueda para hámster es lo que todo mundo desea.

¿Pero por qué se ha generado la brecha que nos separa de los revolucionarios del siglo XIX que dispararon contra los relojes? ¿Qué cambios y qué mutaciones han permitido que el tiempo acelerado se convirtiera en nuestro tiempo vital? Benjamin (S. F.) decía que el capitalismo se ha transformado en religión, que no hay ni un solo aspecto de la vida del hombre que escape a este. Todo tiempo es parte del tiempo de producción. Tiempo sagrado cuyos ritos se vuelven permanentes. Todos los momentos de la vida son dirigidos al culto de las formas que despliega el capitalismo. Los fines de semana, las vacaciones y aún las prácticas a través de las cuales los sujetos creen fugarse no son más que espejismos enquistados en el gran todo-producción-consumo. Escape imaginado, fantaseado, que no hace más que alimentar al gran monstruo de múltiples cabezas.

Debord en la década de los sesenta mostró la forma en que el capitalismo había devenido espectáculo. Fase contemporánea y omnipresente. Un gran todo que no deja resquicio alguno, no hay adentro ni afuera, todo es engullido por el abismo. Esto quiere decir que:

El espectáculo se presenta a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como instrumento de unificación. En tanto que parte de la sociedad, el espectáculo es expresamente el sector que concentra toda mirada y toda conciencia. Por el hecho mismo de estar separado, este sector es el lugar de la mirada abusada y de la falsa conciencia; la unificación que este sector establece no es otra cosa que un lenguaje oficial de la separación generalizada (Debord, 19995, p. 8)

De esta forma la sociedad actual es espectáculo, es decir, la forma consumada del capitalismo, reinando en cada instante. El espectáculo dirige la conciencia de los sujetos, encamina su mirada hacia un punto que se revela como falso. En el espectáculo se unifica, a través de una imagen, lo que se encuentra separado. Pero hay que comprender el peso que tienen estas imágenes y su función. Estas imágenes no se presentan como simples representaciones inofensivas, como formas que tienen la función de cautivar y complacer la mirada, antes bien sojuzgan la conciencia al encadenar la mirada y a partir de esto sostienen y legitiman ciertas relaciones sociales. Se comprende entonces que “el espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes” (Dedbord, 1995, p. 9). Imágenes mediadoras, imágenes que atraen las conciencias. Lo que logran estas imágenes es mantener unido lo que en realidad se encuentra separado.

Una de estas imágenes es la imagen de la felicidad. Bauman (2011) decía que nuestra sociedad contemporánea es la que más se ha obsesionado con la idea de la felicidad y es la que menos ha logrado este objetivo. La felicidad como imagen permite mantener unido aquello que en la vida de los individuos se encuentra separado. “Como ejemplo cabe citar a los personajes famosos, actores o políticos, que deben representar aquel conjunto de cualidades humanas y disfrute de la vida que se halla ausente de la vida afectiva de todos los demás, que se encuentran aprisionados en unos roles miserables” (Jappe, 1998, pp. 20-21) La imagen del goce, de la felicidad que debe ser vivenciada en el día a día se presenta siempre como la promesa que es posible y deseable alcanzar. Las formas que adopta la felicidad en el espectáculo aparecen como consumo, como adquisición de ciertos bienes y experiencias. Hay que acceder al menos a algo parecido para sentir que se está cada vez más cerca del disfrute a pesar de la privación real en que los sujetos viven día a día.

De esta forma, la felicidad se presenta como el espejismo de un oasis en el desierto, como la promesa de la ciudad de oro donde fluye leche y miel. Imagen nunca alcanzada que se mantiene siempre en la distancia y que permite que los sujetos permanezcan, siempre de manera angustiada, a la caza de la anhelada recompensa. La imagen de la felicidad sostiene el tiempo acelerado. Sólo es posible mantener un cuerpo en un movimiento tan feroz como el que exige la producción capitalista cuando se le promete que el disfrute absoluto se encuentra al final del túnel. Así la mirada se desvía del vacío real y cotidiano. La imagen de la felicidad se presenta en forma de

consumo. Los comerciales y todas las imágenes asociadas con la felicidad se encuentran vinculadas a la gran cadena de compra-venta. Compra este auto y tendrás estatus, viste de esta manera y serás aceptado, viaja a estos destinos y serás admirado, consume estos productos y serás querido. Así podemos comprender el comportamiento de los franceses que, una vez levantadas las medidas de cuarentena, corrieron rápidamente a centros comerciales y estéticas. Aquí el espectáculo ha triunfado.

De esta manera la imagen de la felicidad capta la mirada, hechiza la conciencia. Los sujetos hipnotizados por esta imagen asumen gustosos el lastre que implica el tiempo de la producción siempre y cuando crean que algún pequeño destello de plenitud se puede alcanzar. No es casualidad que todo el mundo se queje de los lunes (el inicio del tiempo de producción para muchos) y que sin embargo soporten su trabajo. Es que nos es imposible imaginar ya otra forma de vivir, de experimentar el mundo y disfrutar de él.

Como mencionamos antes, las medidas tomadas debido al COVID-19 suponen un corte del tiempo de la producción, y aún más, suponen una suspensión y una incertidumbre frente a la realización de las imágenes de felicidad que tal producción promete. Así, la ansiedad explota ante la imposibilidad de que se desplieguen nuevamente los mecanismos del juego infinito, no más carrera larga, no más devenir incesante. Ruptura y desgarró, lentitud y quietud. Una vez que la locomotora desacelera no se ve sentido a la producción. La incertidumbre aparece. La promesa de que el movimiento trepidante de los sujetos los llevará a la felicidad se rompe, de esta forma se muestra en todo su esplendor la vida fuera de la ilusión. La miseria termina por aparecer de manera fulgurante en forma de angustia.

La gente queriendo vacacionar, yendo a Acapulco o a Tepoztlán, no es producto de la ignorancia, ellos son el resultado del mismo movimiento del capitalismo. Son aquellos que no pueden renunciar a los periodos delimitados por la producción. Algo parecido ocurrió con las revueltas de la comunidad negra en los Ángeles, en el barrio de Watts, en 1965. Las revueltas comenzaron cuando la policía mató a unos jóvenes afroamericanos, a partir de eso se suscitaron diferentes saqueos y enfrentamientos con los representantes de la ley. Lo que llama la atención en este fenómeno es que muchos de los saqueadores robaban refrigeradores sin siquiera

tener acceso a energía eléctrica en sus casas. (Debord, 2006) De esta manera ellos llevan al extremo la exigencia del capitalismo espectacular de consumir mercancías. “Obtenerlas ahora, ¡ya!”. Aunque sea por medio del hurto. Al hacer esto, ellos mismos quiebran la gran cadena. Los negros de los Ángeles usan las falsas necesidades que crea el espectáculo-capitalista contra él mismo. No esperan el largo e infinito proceso de un trabajo enajenante que jamás los llevará al disfrute pero que sin embargo los mantendrá en movimiento, antes bien rompen la gran banda de producción. Obtengo lo que el capitalismo me ha enseñado a desear, lo obtengo ahora. Sin las mediaciones tortuosas.

A cada uno según sus falsas necesidades, las necesidades determinadas y producidas por el sistema económico que el saqueo precisamente rechaza. Pero (...) esa abundancia se toma al pie de la letra y se alcanza en lo inmediato, en lugar de perseguirla indefinidamente en la carrera del trabajo alienado y del acrecentamiento de las necesidades sociales aplazadas (Debord, 2006, p.18).

La imagen de la felicidad y la abundancia que promete el espectáculo capitalista genera en este caso su autodestrucción. El deseo se acrecienta tanto que rompe las mediaciones. Aquí la conciencia de la miseria se hace transparente a los sujetos, ellos saben que jamás podrán alcanzar el disfrute que les presentan a través de los escaparates a menos que lo tomen por su propia mano.

Los “vacacionistas” son efecto del mismo proceso que sufren los negros de los Ángeles. Pero a diferencia de éstos ellos no rompen el ciclo del consumo. Lo reafirman. Ellos rompen el confinamiento, se oponen a las medidas de distanciamiento y aislamiento por no poder renunciar al tiempo vacacional, tiempo que se enquistaba, al fin y al cabo, en el tiempo capitalista. Integrados al sistema y excluidos a la vez. Ellos son los efectos del espectáculo, ellos piden la restitución, el cuentagotas de la promesa inalcanzable de la felicidad, “de algo tenemos que morir” dicen. “Toman al pie de la letra la propaganda del capitalismo moderno y su publicidad de abundancia” (Debord, 2006, p. 18). Y esta propaganda nubla la visión que pueden tener de sus condiciones reales de existencia.

Para ellos es imposible renunciar al disfrute prometido pues lo contrario sería aceptar las condiciones reales de miseria y de privación en las que se despliega su vida. Es preferible morir antes de abdicar al pequeño goce. Ellos son los proletarios

que han internalizado lo que el sistema les ha prometido y llevan el cumplimiento de la promesa hasta sus últimas consecuencias. No importa que el tiempo se haya suspendido, no importa que mi vida esté en riesgo, exijo el tiempo de vacaciones y disfrute que se me había prometido. Ellos son el síntoma de la manera en que el tiempo capitalista se ha internalizado en los cuerpos, "no puedo renunciar al tiempo prometido de vacaciones".

El alcohol es otro ejemplo de los pequeños escapes que se prometen a las personas. Uno podría pensar que el alcohol puede llegar a representar una ruptura dionisiaca con respecto al sistema. La embriaguez sería la oposición y el derrumbe de las estructuras. El éxtasis que produce sería aquello que nos permite romper los límites de la vida cotidiana. En otras épocas quizá ha sido así. Pero no en la nuestra. Recordemos, por ejemplo, la revuelta ocurrida en Londres en 1780. Aquí la ginebra funciona como punto de quiebre. Muchas propuestas de ley por parte del parlamento habían intentado prohibir la venta de ginebra (bebida popular para las clases bajas) o poner altos impuestos a su producción. Esto apoyado por grandes empresarios productores de cerveza que querían desplazar a su competencia. A partir de aquí se despliegan diferentes motines conocidos como los Gordon Riots. En el siglo XVIII el motín era la forma más común que adoptaba la protesta social. Aunado a esto, hay que decir que Inglaterra se encontraba en plena fase de industrialización y las clases dominantes se afanaban por erradicar de la población comportamientos que no resultaban productivos para la empresa.

El punto de quiebre, que despliega el motín que durará 6 días, es un edicto considerado papista. Aquí la revuelta se sale de control, emerge la fuerza furibunda que se apropia del espacio urbano. La ebriedad es el adecuado bálsamo que enciende las pasiones.

La ebriedad colectiva, rara y sabrosa, permitía a los pobres desprenderse de las trabas impuestas de forma insidiosa y brutal a la comunidad y al placer durante siglos. Si bien la histeria mercantil no había llegado todavía a esa omnipresencia que aplasta a nuestros contemporáneos, el pillaje, más que un simple reflejo de supervivencia en tiempos de escasez, era ya un arma de la crítica que iba mucho más allá de la <<rapiña>> organizada como sector de la economía. En una época en la que la trivialidad del comercio todavía no había

despojado de su potencia a los símbolos, destruir a hierro y fuego los símbolos de la opresión era la viva imagen del goce. (Van Daal, 2012, p. 16)

La ebriedad se suma aquí al enojo y a la frustración social. Esto llevó a una revuelta sin líderes ni organización, sin programa establecido. Se queman cárceles e iglesias, se saquean casas de políticos, se socializan las destilerías. Poco a poco los gritos de “<<¡No al papismo!>> se ven ahogados por otros, más reiterados <<¡No a la esclavitud!>>: dotada de ese objetivo, que no es otro que el rechazo del salariado naciente, la sublevación se da una razón práctica más acorde con la realidad social de una época en que la dominación capitalista estaba saliendo de su infancia” (Van Daal, 2012, p. 52). Recordemos que en este periodo la población rural de Inglaterra está sufriendo la transición hacia la urbanización y el trabajo dentro de las fábricas. La población campesina, cuyas formas de vida son diferentes a las que obliga el capitalismo, no se adapta fácilmente al formato del trabajo fabril y ve todo lo relacionado con este como esclavitud.

En nuestra época el proceso se ha invertido, somos el negativo, el opuesto de la gente del siglo XVIII, el alcohol ya no funciona como acicate para la revuelta, como aceite que encendería la llama de la tan buscada libertad. El alcohol es ahora una herramienta del espectáculo, funciona como una pequeña válvula que libera la presión en cierta forma y de determinados modos. No hay ya peligro de revuelta, los días para beber se encuentran establecidos, los lugares en los que se permite hacerlo se encuentran definidos. Cuando las empresas cerveceras paran la producción, la molestia se hace sentir, no sólo porque la cerveza es en sí misma una mercancía sino porque sirve para mantener la falsa conciencia. Y, sin embargo, la falta o la presencia de este producto no genera motines. Se despliega el malestar y hay que buscar nuevas formas de huir al infortunio y a la estrechez diaria.

Así, no importa si el sistema de salud puede resistir o se colapsa con el número creciente de enfermos por el nuevo virus, no importa si la infraestructura sanitaria ha sido desmantelada y saqueada por los gobiernos neoliberales. Importa simplemente el escape, la embriaguez. Y, sin embargo, el alcohol seguiría siendo un remanente de este pasado glorioso. Recordándonos que es posible destruir las estructuras que hemos internalizado. Es en este punto donde notamos que tanto aquellos que piden vacacionar como aquellos que buscan la restitución del alcohol no son el resultado de

la ineptitud y la necesidad, antes bien son el resultado lógico del tiempo capitalista y de todo lo que lo sostiene.

Llegados aquí pareciera emerger una polarización, una oposición entre aquellos que pueden quedarse en casa y aquellos que exigen sus vacaciones, sus reuniones con alcohol o aquellos que simplemente necesitan salir a trabajar. Dicotomía falsa, división que no nos permite ver que todo es parte de lo mismo y que refleja un mismo mecanismo funcionando. Los que se creen en posesión de la verdad enjuician a los otros y dicen: “son mediocres, no ven más allá” o también “son gente ignorante, no entienden”. Esto, como lo hemos mostrado, no es así. Y habría que decir que aquel que enuncia el juicio de la mediocridad y que señala con el dedo sólo tiene la pobre representación de éxito que le ha brindado el espectáculo. Tener dinero, poseer mercancías (autos, ropa, celulares, etc.), viajar, consumir experiencias. Encadenados a estas imágenes espectaculares les es imposible ver que ellos mismos forman parte de la contradicción que denuncian.

Aún más, ellos tampoco escapan al mandato de productividad y al tiempo del capitalismo. Ellos son los cuerpos ansiosos que no soportan el encierro, que piden volver a danzar al compás de la producción. No es casualidad que en las redes sociales circule el meme que dice “si no sales de la cuarentena con un libro leído, un idioma aprendido o un nuevo negocio, no te faltaba tiempo sino disciplina”. El mandato de la producción vuelve a hacerse sentir aquí. Nada de tiempo desperdiciado, antes bien cuerpo disciplinado. Nada de holgazanería, convierte tu cuerpo en una máquina que aprovecha el tiempo. Aún en el encierro debes mantenerte en movimiento. En este meme se concentra también la imagen de lo que se debe querer y a lo que se debe aspirar. Y es que el movimiento continuo debe ir acompañado siempre de un deseo incesante como ya se ha mostrado. Lo contrario resulta en catástrofe.

¿No tener nada más que desear? ¿Nada más que perseguir? ¿Quedarse con lo que uno ya tiene (y por lo tanto con lo que uno ya es)? Nada seguiría compitiendo entonces por un lugar en el centro del escenario de la atención y no habría ya nada que expulsara de ese escenario los recuerdos anteriores y los dejara libre para nuevos comienzos. Esta situación (...) sería lo que llamaríamos aburrimiento (Bauman, 2011, p. 212)

Hay que alimentar el deseo para que el engranaje siga girando, hay que mostrarle a la gente lo que debe desear para que ellos continúen agitándose, de otro modo surge el fastidio. No es posible tal estado, hay que mantener el vigor, la tensión. Dejar de desear implica morir. Y aquí surge una paradoja. El deseo mismo genera en los individuos ansiedad, pues de no lograr alcanzar posicionarse en los lugares que se les ha enseñado a desear entonces serán seres residuales, desechables. ¿Cuánta gente se sentirá culpable por desperdiciar su tiempo en esta pandemia? ¿Cuánta gente llegará a sentirse inútil? No es casualidad que la depresión sea tan común en nuestros tiempos.

Así el capitalismo es el que genera el hueco para luego llenarlo. Es aquel que con su zarpa genera la herida y después proporciona la supuesta cura. Es por esto que tanto aquellos que enarbolan el estandarte de quédate en casa como aquellos que salen de ella parecieran ser pares opuesto e irreconciliables, sin embargo, son parte de un mismo todo. Ambos son momentos de un proceso total donde el tiempo acelerado reina. Como se mencionó al inicio, todo tiempo es tiempo de producción y de consumo. El espectáculo abarca todos los momentos de la vida.

Esto pareciera ser natural, “la vida se desarrolla así” dirán muchos, sin embargo, el pasado nuevamente nos da cuenta del error que se comete al pensar de esta forma. Pierre Clastres (1978) muestra cómo los grupos considerados por nuestra sociedad occidental como arcaicos concebían el tiempo de otra forma y aún más, tal noción del tiempo iba acompañada de una forma económica totalmente distinta. A estas sociedades arcaicas se les atribuye siempre una economía de “subsistencia”. Tal idea se encuentra condicionada siempre por la mirada occidental. Construimos la representación imaginaria de que tales sociedades vivían en la miseria, la subsistencia se concibe, así, como la incapacidad para producir excedentes. Nada más falso. Clastres (1978) da cuenta de la forma en que los europeos se sorprendieron al contemplar la forma de vida de indios de Brasil.

Los indios en efecto, sólo dedicaban poco tiempo a lo que se llama trabajo. Y sin embargo no morían de hambre. Las crónicas de la época son unánimes al describir la hermosa apariencia de los adultos, la buena salud de los numerosos niños, la abundancia y la variedad de los recursos alimenticios. En consecuencia, la economía de subsistencia, que era la propia de las tribus

indias no implicaba en absoluto la búsqueda angustiada, a tiempo completo, de alimento. Una economía de subsistencia es, pues, compatible con una considerable limitación del tiempo dedicado a las actividades productivas. Es el caso de las tribus sudamericanas de agricultores, como los tupí-guaraníes por ejemplo, cuya holgazanería irritaba tanto a los franceses y portugueses (p. 169).

Lo que refleja entonces la noción de economía de subsistencias es la incompatibilidad de la visión europea de trabajo con la visión de estas culturas. Hay entonces que ridiculizar sus formas de vida, llamarlos salvajes antes que admitir que no hay nada que el tan proclamado progreso pueda ofrecer a estas culturas. Lo que irrita es el desafío a las normas y a los periodos impuestos por el nuevo modo de producción. Los indios de Brasil trabajaban dos meses cada cuatro años. Se dedicaban a la agricultura como actividad central. Usaban un mismo huerto durante cuatro a seis años consecutivos y después se le dejaba abandonado. “En cuanto al resto del tiempo, ellos lo dedicaban a ocupaciones que experimentaban no como esfuerzo sino como placer: caza, pesca, fiesta y bebida; en satisfacer en fin su apasionante gusto por la guerra” (Clastres, 1978, pp.169-170).

Otras sociedades mostraban también este tipo de relación con el trabajo por ejemplo los cazadores nómadas de Kalaharí, los agricultores sedentario amerindios y los indios yanomamí del Amazonas venezolano. En promedio estos grupos trabajaban una media inferior a 4 horas diarias. Nada que ver con las jornadas laborales extenuantes del siglo XIX que llegaban a rebasar las doce horas de trabajo y que vuelven en nuestra época contemporánea en forma de “tiempo extra”

Lo que es considerado como trabajo en el capitalismo en estas culturas ocupaba un periodo muy corto del año. Nada de angustia ni de tribulación por ocupar el tiempo en actividades llamadas “productivas”, “útiles”. El tiempo espectacular-capitalista no llena todos los espacios de la vida. El tiempo se despliega en otras dimensiones, corre a otro ritmo y permite que la vida misma sea experimentada de otra forma. Repartir el tiempo entre el descanso, las celebraciones, la caza por diversión y los juegos de guerra. El placer emerge aquí no en el consumo pasivo sino en las formas activas de ensayar la vida sin mediaciones.

Para nosotros ya no es posible concebir el tiempo de esta manera y aunque imaginariamente quisiéramos acceder al tiempo de descanso y de distensión, lo seguimos imaginando colmado por las mieles del consumo. El ocio en otras épocas era indispensable para la reflexión y el ejercicio de la razón, en el tiempo capitalista el ocio se convierte en la madre de todos los vicios.

Ahora bien, no es que la máquina se haya detenido de una vez y para siempre, la producción debe continuar y, aún más, debe reconfigurarse. El encierro ante la pandemia y las medidas de distancia social permiten ensayar nuevas formas de producir, nuevas formas para controlar a la población. La nueva felicidad asume formas monstruosas. La felicidad de sentirse seguro, protegido. A costa de esto se puede aceptar todo. Inclusive la supervivencia desnuda, al más puro estilo de conservar simplemente la respiración. Los griegos diferenciaban dos vocablos para hablar de la vida: “*Zoé* que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (Agamben, 2013, p. 9). El *bíos* refiere a la vida buena, a la vida cualificada políticamente. Inclusive a la elección de vivir de tal o cual manera. En el *bíos* se eligen los lazos que se quieren construir y establecer con los otros o consigo mismos. En este sentido, los indios del Brasil, los cazadores nómadas de Kalaharí, los agricultores sedentario amerindios y los indios yanomamí del Amazonas venezolano llevan a cabo el despliegue de un *bíos*, pues ellos deciden como repartir el tiempo de su vida, deciden qué prácticas realizar y de qué forma. Vida cualificada, vida política.

La *zoé*, en cambio, se reduce al mero hecho de vivir, sin una cualidad política. En la fábrica lo que queda de los obreros es la mera *zoé*, lo único que importa es su fuerza vital y de producción. El capital es como un vampiro que se alimenta de la fuerza de los trabajadores, decía Marx. Aquí toda elección para los trabajadores desaparece y sólo importan en tanto cuerpo vivo que produce. En las medidas de encierro ocurre algo similar, lo que se defiende es la pura *zoé*, la vida despolitizada. Y no se dice que las medidas de confinamiento sean erróneas, sino que lo que reflejan es la preocupación por una vida desprovista de todos los lazos sociales inclusive despojada de la elección de vivir o morir. Las medidas de control y la hipervigilancia cibernética son lo que surge cada vez más en una vida que pierde poco a poco su cualidad política. Así, por ejemplo, en China, bajo las condiciones actuales se han

optado por las formas de vigilancia a través de los dispositivos móviles, las estrategias de geolocalización permiten rastrear los trayectos de los pacientes que hayan presentado síntomas de COVID.

En el nuevo encierro la vida desnuda, despolitizada y sin elección es puesta a producir de otra manera. La casa se convierte en el nuevo laboratorio de las medidas de producción, se vuelve el elemento único donde el sujeto puede existir. El espacio se cierra sobre el sujeto. El homeoffice, las clases virtuales por zoom y classroom, así como el consumo en línea (Netflix, Amazon, Spotify) son muestra de las nuevas formas en que la energía debe ser canalizada. Lo que importará dentro de la casa es reducir a los sujetos a una mera *zoé* productiva. Este proceso no es nuevo, el espacio privado del hogar lleva algunos siglos construyéndose como un sarcófago donde sólo pueden habitar los muertos. Ya Benjamin (2014) mostraba la forma en que algunos escritores como Dostoyevsky y Kafka denunciaban a través de su literatura este tipo de construcciones.

(...) el *interieur* burgués de los sesenta a noventa del siglo XIX, con sus aparadores gigantescos y repletos de tallas, los rincones oscuros donde hay una palmera, el mirador cerrado, atrincherado, por detrás de la balaustrada y los largos pasillos con la llama de gas siempre cantando, es una vivienda solamente adecuada para un cadáver. En un sofá como ése, la tía sólo puede ser asesinada. La exuberancia sin alma que exhala en su conjunto el mobiliario tan sólo llega a hacerse verdadero confort ante el cadáver. (Benjamin, 2014, p. 14)

De esta manera, el espacio hogareño, que se construye a media de cada cual y que se apoya en las ideas del yo individualista coincide perfectamente con la *zoé* despolitizada, desprovista de cualquier lazo. La nueva burbuja sostendrá en su interior simples cuerpos, cadáveres, que han de suministrar energía a las nuevas formas de producción. Los cuerpos que no puedan quedarse en el nuevo sarcófago serán aquellos que sufran los nuevos procesos de pauperización, de proletarización. Cuerpos precarizados, empobrecidos.

Aquellos que deben justificar el encierro, la nueva monada, no se dan cuenta que defienden el nuevo régimen. Felicidad dividida. Producida por las nuevas reformulaciones del poder. Para unos la felicidad de la nueva conectividad, el tiempo

hiperacelerado. La burbuja de protección y el sarcófago. Para otros la brecha aún más grande, la pobreza acrecentada y la vida de disfrute inaccesible.

Lo que colisiona son dos formas de capitalismo, la forma espectacular global y la forma del Estado de seguridad cibernético. Al final de cuentas lo que pareciera ser una detención del capitalismo no es más que el ensayo y la aparición de una nueva fase. Los fenómenos del nuevo orden ya se encontraban allí, de manera larvada, latente, inclusive desarrollándose a ojos vistos. Como dice Paul B. Preciado (2020)

Hoy estamos pasando de una sociedad escrita a una sociedad ciberoral, de una sociedad orgánica a una sociedad digital, de una economía industrial a una economía inmaterial, de una forma de control disciplinario y arquitectónico, a formas de control microprotéticas y mediático-cibernéticas (p. 171)

Nos encontramos así en una época de transición, de grandes transformaciones y aunque parecieran contradictorias siguen formando parte de un todo. El espectáculo se reformula, surgen nuevos ritos y prácticas. El tiempo de producción tomará nuevas formas, a la ansiedad que pide a gritos ser canalizada se le brindarán nuevas vías de encauce. Los fenómenos que deja ver la pandemia que se sufre en el mundo son estos. Quizá la tarea imperante del tiempo presente sea, en primer lugar, la crítica de las formas en que el capitalismo se ha transformado y se ha apropiado de la vida de los individuos, y, en segundo lugar, experimentar y ensayar formas de resistencia ante estos cambios que nos permitan apropiarnos de nuestro tiempo y acceder a formas de vida politizadas.

### **Bibliografía.**

Agamben, G. (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. España: Pretextos

Benjamin, W. (2008) *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: UACM/ Itaca.

Benjamin, W. (S.F.). *El capitalismo como religión*. Recuperado en: <https://lallamaediciones.files.wordpress.com/2015/01/capitalismo-como-religic3b3n-web1.pdf>

Benjamin, W. (2014). *Calle de dirección única*. Madrid, España: Abada.

Bauman, Z. (2011). *Mundo consumo: ética del individuo en la aldea global*. Buenos Aires: Paidós.

Clastres, P. (1978). *La sociedad contra el estado*. España: Monte Ávila.

Debord, G. (1995). *La sociedad del espectáculo*. Chile: Naufragio.

Debord, G. (2006). “La decadencia y caída de la economía espectacular-mercantil”. En *Planeta enfermo* [. Barcelona, España: Anagrama

Jappe, A. (1998). *Guy Debord*. Barcelona, España: Anagrama

Marx, K. (2014). *Manifiesto del partido comunista*. En Marx. Madrid, España: Gredos.

Paul, P. (2020). “Aprendiendo del virus”. En *Sopa de Wuhan* [163-185]. ASPO

Van Daal, J. (2012). *Bello como una prisión en llamas. Breve relación con los Gordon Riots*. España: Pepitas de calabaza.

## Tiempos de pandemia: reflexiones desde el tercer mundo.

*Alberto Ortuño*

En estas breves reflexiones sobre la pandemia que nos aqueja utilizaré como línea transversal Internet como dispositivo y tecnología: como lente para poder pensar la contingencia y el papel que esta tecnología (y algunas otras que se relacionan al Internet) han desempeñado hasta el momento. Aunque en la primera sección me centro en el caso mexicano, en la segunda intentaré llevar estas reflexiones a otras latitudes o implicaciones que el análisis de la contingencia amerita, no solo en el ámbito tecnológico sino también en su relación con lo social y político.

### **El termómetro de la actualidad.**

Siempre es bueno recordar que, por más que algunos lo pongan en duda, México sigue siendo un país tercermundista. Como país en estas condiciones es interesante ver cómo el fenómeno del coronavirus/COVID-19 afecta y las implicaciones que una contingencia de tal magnitud conlleva.

Desde hace tiempo se han utilizado a las redes sociales como termómetro de la actualidad, como una manera de acercarse a lo que acontece en el momento. Entrar a Facebook en México, por ejemplo, te lleva a la convivencia de polos que existen en una especie de imaginario colectivo. Por un lado, es posible leer publicaciones y comentarios de los, ahora, denominados o autodenominados *fifís*: esta clase amorfa que es o cree ser de las altas cúpulas del poder político y económico mexicano; y por otro a los *chairos*: personajes a los que los *fifís*, al ver en ellos algún dejo de discurso izquierdoso, apodan de esta manera. La polarización del mundo ha de advertirse, al parecer, desde estas dos ópticas y las acciones

gubernamentales en torno a la pandemia, por ejemplo, han de juzgarse, sin claroscuros, desde estas posiciones.

Es en este sentido que las acciones del gobierno de México han sido juzgadas, y son juzgadas, de manera polarizada. Para muchos el gobierno mexicano no ha sabido manejar la situación de manera prudente y juiciosa, en redes es posible leer comentarios como los siguientes: “se debieron cerrar fronteras a la más mínima posibilidad de contagio”, “es necesario un toque de queda y militarización para que nadie pueda ser infectado”, “en México se están maquillando los datos, hay más infectados de los que anuncian diariamente”. Para otros el gobierno mexicano está reaccionando de manera adecuada y, de hecho, se han adelantado a muchas de las fases programadas por la OMS a fin de contener lo inevitable: las acciones de la fase 2 de la contingencia se comenzaron cuando aún la fase 1 no terminaba y algunas acciones concretas de la fase 3 se implementaron cuando la fase 2 estaba en proceso. Al menos en el caso mexicano, para algunos el gobierno es la representación de la gracia divina, mientras que para otros es el diablo mismo.

Si algo podemos reconocer en México es la facilidad con la cual las figuras públicas se vuelven *virales* en el mundo digital. El Dr. Hugo López-Gatell ha pasado de ser el subsecretario de Prevención y Promoción de la salud, de ser un experto en temas epidemiológicos y el encargado de dar el reporte diario sobre el estado actual de epidemia en México, a ser el protagonista, no solo de la confianza de gran parte de los mexicanos dada su elocuencia y facilidad de explicar, de manera atinada, todo lo relacionado al tema, sino también el protagonista de memes al por mayor. La velocidad de manufactura artística de memes llega a ser impresionante. Basta con mencionar el reporte/conferencia del día 8 de abril para ejemplificarlo: memes comparando al Dr. Gatell con Hegel al indicar que: “no sólo lo que se ve existe”. Lo

anterior en función de que a las cifras oficiales habría que multiplicarle todos los casos que, por diversas razones, no pueden ser reportados.

La fama de López-Gatell también está de la mano de una, si no es que la más recurrente, de sus frases en lo que llevamos de la epidemia en México: “quédate en casa”. Si bien la frase ayuda a mostrar, de manera puntual, una necesidad para afrontar una enfermedad que existe y que ha dejado una cantidad impresionante de muertos a nivel mundial, ésta oculta ese otro México: el México de los “sin techo” y el México de quienes, aun teniendo físicamente un hogar no pueden mantenerse encerrados. Para quedarse en casa se requiere, en primer lugar, tener una. Como segundo punto quedarse en casa, poder realmente hacerlo, es un privilegio de clase: los que pueden mantenerse resguardados sin preocuparse de cómo conseguirán comida, pagarán la renta o cubrirán los gastos son menos de quienes *estamos* constantemente preocupados por la manera en la que sobreviremos en los días siguientes.

Las redes sociales pueden servir para vislumbrar estas problemáticas. En el caso mexicano, del que supongo no distan muchas partes del mundo, es posible leer o ver entrevistas a gente que trabaja en el comercio informal diciendo que “le tienen más miedo a morir de hambre, que al coronavirus”. La situación en la que vive gran parte de la población no permite que “con la mano en la cintura” (como se dice coloquialmente) se puedan seguir las indicaciones que se dan por parte del gobierno mexicano. No es solamente un puñado de necios (que los hay muchos y de diferentes tipos) que insisten en seguir acudiendo a las plazas públicas o continuar con el consumo desmedido que, si bien no quita la pandemia, al menos se les olvida por unos minutos. Hablamos de una gran parte de la población que ha sido arrastrada por el vendaval del progreso, como siempre, no por elección propia.

Puede ser que las sugerencias del Dr. Gatell sean las adecuadas (y de hecho considero que lo son), pero obvian los contextos reales de la población mexicana. Obvian la pobreza mexicana. La manera de contener esta pandemia por medio del confinamiento hogareño, su aparente no eficacia en suelo mexicano y la relación estrecha con la pobreza, se muestra, al menos para algunos, bastante interesante. Cuando el problema de la pobreza se relaciona con un tema médico, aquellos a quienes jamás les ha importado el estado normal de la mayoría de los mexicanos parece volarles la cabeza. Y no es que les importe en sí misma la existencia de pobres, lo que les importa es que éstos son visibles y eso genera molestia: la pobreza cobra relevancia solo cuando es molesta (a la vista o al olfato) o cuando enferma.

Para entender esto último consideremos lo siguiente: en cuanto a la molestia de la pobreza a la vista, es posible tomar un ejemplo expuesto por el comediante argentino Diego Capusotto. En su programa “Peter Capusotto y sus videos” tenía un Personaje llamado Mickey Vainilla; Mickey representaba a un argentino de ascendencia alemana que, aparte de querer hacer música pop para divertirse, no tenía reparo en mostrar cómo la aporofobia y el racismo era (o es) cosa de todos los días. En un segmento de este programa titulado *Ser diferente* (correspondiente al programa 6 de la séptima temporada, disponible en YouTube), el personaje de Capusotto menciona lo siguiente:

A mí que haya pobreza me molesta, sobre todo estéticamente, porque a un pobre no le molesta tanto.

El pobre está muy acostumbrado a la miseria, está, yo diría, entrenado ¿no? Pero uno que la tiene que ver ¿cómo le hace? Pregunto, ¡no sé! [...] El problema no es que la pobreza y ellos existan, el problema es que yo me entere que existan: son dos cosas diferentes. (Peter Capusotto y sus videos, 2012)

Cuando la pobreza molesta es cuando se ve, por eso siempre se trata de ocultar, se trata de disfrazar. Hasta la idea de que México es un país pobre, al inicio del neoliberalismo, se quiso maquillar bajo el eufemismo de: país en vías de desarrollo. En este mismo segmento Capusotto muestra como una manera de ocultar la pobreza a la simple vista es dándole una mano de pintura a las casas de la gente pobre: hacer que la pobreza sea más pintoresca. Estas estrategias no están, en nada, alejadas de la realidad mexicana. En diversas partes del país existen programas “sociales” encargados de donar a la población botes de pintura que hagan de su pobreza un espectáculo pintoresco. Tal vez las constantes campañas de apoyos gubernamentales al grafiti tengan relación con esto: aparte de que el Estado se apropia de una práctica que estaba asociada a las calles, a la insurrección y a la resistencia, puede ser una manera de hacer (por medio del arte) que la pobreza luzca más amable, aunque esa es otra discusión.

En cuanto al olor como una característica de la pobreza como molestia, pensemos en el ejemplo que nos brindó Bong Joon-ho en su multipremiada película *Parásitos*. Luego de algunas tretas que llevan que la familia Kim logre infiltrarse en casa de los Park (la familia adinerada de la cual están favoreciéndose, por no decir usando), la historia nos lleva al epítome de la tensión al estar ellos (los Kim) escondidos debajo de una mesa de centro a unos centímetros de los Park. No quieren ser descubiertos y no hacen ruido a pesar de que los dueños de la casa están postrados en el sillón, que no rebasa el metro de distancia. Es en ese momento en el que el señor Park dice lo siguiente, refiriéndose al olor que despiden el señor Kim que fungía como su chofer:

Ese olor que emana del auto, ¿cómo se describe? ¿Cómo un rábano viejo? No. ¿sabes cuándo hierves un trapo? Huele a eso [...] Aunque

siempre parece estar a punto de cruzar la línea, él nunca lo hace. Eso es bueno, le daré crédito. Pero ese olor cruza la línea. Se desplaza hasta el asiento trasero [...] Es difícil describirlo, pero a veces lo hueles en el metro. La gente que viaja en el metro tiene un olor especial. (Joon-ho, 2019)

Este comentario tiene una gran repercusión en la trama ya que al final de la película, es gracias a un gesto del señor Park que Kim Ki-taek decide matarlo. Al descubrir al esposo de la antigua ama de llaves, que vivía en el sótano de la casa, y luego de que éste comenzara una riña, el señor Park lo ve, lo huele y hace un gesto de repulsión. Este acto genera la cólera de Kim, quien arremete contra él matándolo. Park asocia el olor con la pobreza, con lo que huele la gente que usa el metro. La molestia no solo es a causa del olor, sino que es la asociación del olor con la pobreza. Para los Park es de suma importancia que la clase pobre “no cruce la línea” y el olor lo hace: cruza la línea entre una clase y la otra.

Como mencioné anteriormente la pobreza es un problema cuando molesta a la vista o al olfato, pero cuando al pobre se le asocia con la enfermedad pasa lo mismo y en tiempos de pandemia se hace evidente. El pobre sale a la calle a trabajar porque no puede permitirse mantenerse en casa, aun sabiendo que está en riesgo. Se le insta a que lave sus manos múltiples veces al día con la finalidad de que elimine el virus invisible, pero no tiene agua. Según cifras de la UNAM (2019), en México, cerca del 10% de los habitantes no cuenta con agua potable, lo que equivale a entre 12.5 y 15 millones de personas, esto sin contar las deficiencias en la distribución de quienes sí tienen una tubería que les proporciona este servicio. La paradoja entre lo visible y lo invisible se hace presente: un virus imperceptible vuelve a mostrarnos la pobreza.

La desigualdad se hace evidente como un daño colateral de las políticas capitalistas neoliberales a las que un país como México ha sido sometido por más de

treinta años. La paulatina desarticulación de programas e instituciones estatales puede notarse en el sector salud y en las reformas laborales que han dejado desprotegidos a millones de trabajadores. Estos trabajadores no cuentan con seguridad laboral, bajo contratos que les impiden mantener sus empleos, los despidos masivos han dejado de ser injustificados en periodos de crisis porque legalmente está permitido. Es en este campo en cual el gobierno mexicano ha tardado en decretar un estado de emergencia sanitaria. Antes de este decreto, no hay nada qué hacer ante los despidos. Muchos quienes han conservado su empleo, no cuentan con protección médica estatal, sea del ISSTE o IMSS, y las clínicas gubernamentales, poco a poco desmanteladas, no podrán dar abasto si se llega al escenario de otros países. Muchos lo han dicho: la epidemia no fue creada por el capitalismo o neoliberalismo, pero es gracias a él que ha sido prácticamente imposible contener al virus y tratar a los enfermos. Si bien es cierto que "el covid-19 no discrimina" también es cierto que, al no hacerlo, los más afectados siguen siendo los pobres, sean éstos infectados o no.

### **Ampliando la mirada: la tecnología como continuidad en la pandemia.**

El papel que ha jugado la tecnología en esta contingencia también salta a la vista, no solo como un medio para "ver" la contingencia, sino para entender como se ha sido usada en un plano político. En primer lugar, está la postura que ha señalado Byung-Chul Han al respecto del control tecnológico de la pandemia en el caso chino. En Asia, como lo destaca el filósofo, "las epidemias no las combaten solo los virólogos y epidemiólogos, sino también los informáticos y los especialistas en macrodatos" (Han, 2020, p. 99). El control por medio de la tecnología es un elemento importante, al menos en China. Cada acción realizada por los habitantes puede ser monitoreada, controlada y reprendida. Han describe esto como "una biopolítica digital que acompaña a la psicopolítica digital que controla activamente a las personas" (2020,

p. 102). Por medio de cámaras viales que transmiten en tiempo real las acciones de las personas, redes sociales y sistemas satelitales, el gobierno chino puede detectar si alguien no está siguiendo los protocolos de seguridad y, en algunos casos, medir su temperatura para saber si esta persona puede representar un riesgo potencial a la seguridad nacional.

Uno de los principales riesgos de este aparente control exitoso de la pandemia en China, al menos para el autor, es que el modelo se exporte al resto de países, comenzando por Europa, y que (una vez concluida la contingencia) este tipo de control sea el que prime en la vigilancia poblacional. Considerando esto, es necesario decir que, aunque el riesgo de mayor control sea real, difiere la efectividad del mismo según los contextos específicos. Para que este sistema de control sea exitoso, es necesario que se cuente con la infraestructura que lo soporte. En los países del tercer mundo esta manera de control aún está en terrenos de la ciencia ficción, por el simple hecho de no contar con esa infraestructura.

Ahora bien, aceptando la premisa expuesta por Byung-Chul Han, ésta no es nueva y en otras ocasiones se ha manifestado esta mutación del control biopolítico del mundo “real” a la virtualidad que Internet ha ayudado a propagar. En *La hipótesis cibernética* Tiqqun ha definido este nuevo mecanismo de control y tecnología de gobierno como “cibernética”.

*La cibernética como nueva tecnología de gobierno que federa y asocia tanto la disciplina como la biopolítica, tanto la policía como la publicidad, sus predecesores en el ejercicio de la dominación, que hoy en día ya son demasiado poco eficaces. Lo cual quiere decir que la cibernética no es, como se la quisiera entender de forma exclusiva, la esfera separada de la producción de informaciones y de la comunicación, un espacio virtual que se superpondría al mundo real. Es sin duda, más bien, un*

*mundo autónomo de dispositivos confundidos con el proyecto capitalista en cuanto es un proyecto político, una gigantesca “máquina abstracta” hecha de máquinas binarias efectuadas por el Imperio, forma nueva de la soberanía política, y, habría que decirlo, una máquina abstracta que se ha vuelto máquina de guerra mundial.* (Tiqqun, 2013, párr. 3)

Para Tiqqun, la hipótesis cibernética vendría a sustituir la hipótesis liberal en tanto que se diferenciaría por considerar que los seres humanos y sus comportamientos pueden y deben ser programados y programables. Dentro de este proyecto político se integrarían todos aquellos dispositivos que se asocian a la disciplina o que tienen como finalidad disciplinar. Por lo tanto, lo que menciona Byung-Chul Han, no sería una nueva forma de control cibernético/tecnológico, sino la materialización de una tendencia que data del fin de la segunda Guerra Mundial. Y pese a que en momentos coyunturales se vuelve más evidente, no significa, necesariamente, que no se haya manifestado con antelación. Solo como ejemplo se pueden mencionar las filtraciones realizadas por Edward Snowden entre el 2013 y 2015 de las operaciones de control y vigilancia realizadas por la CIA y la NSA. La aplicación real o materialización de ésta, dependería, de nuevo, de la infraestructura y de cada contexto.

Un segundo papel que ha jugado la tecnología en esta pandemia, es el de intentar continuar con el proceso producción o de las actividades generales en la medida de lo posible. A pesar de la pandemia, el capital se resiste a ceder. El viento del progreso al que Walter Benjamin hacía mención en las *Tesis sobre el concepto de historia* bien podríamos ubicarlo en la necesidad latente de la continuidad, de producir. El llamado *home office* ha mostrado, nuevamente, el imperativo de producción. El tren del progreso se resiste a parar. Para Benjamin esta metáfora del tren ayuda a entender que, tal vez, las revoluciones no son la locomotora de la historia (tal como Marx había señalado), sino más bien el freno de emergencia de la misma.

Ante la vorágine de la continua producción, una revolución serviría para frenar el progreso mismo, para poner un alto a continuidad.

Tal vez, en algunas ocasiones, este freno de emergencia podría no presentarse en forma de revolución, sino en los desastres naturales. En periodos de contingencia que se presentan súbitamente, la locomotora de la historia se ve en la necesidad de parar. Se ve orillada a detenerse: un terremoto, un huracán, una pandemia cortan, a veces de tajo, con el ciclo de producción habitual.

Lo interesante del caso actual con el COVID-19 es que el tren del progreso se resiste a frenar y ha usado para este fin la tecnología. Llevar el trabajo a casa, la imperiosa necesidad de seguir produciendo es un ejemplo. El hogar, que se había pensado como un espacio de descanso dentro de las dinámicas de producción, ha pasado a ser el nuevo lugar de trabajo. Las labores de oficina y docencia, por ejemplo, que ocupan un lugar importante en la reproducción de las condiciones de producción han invadido los hogares y han acarreado consigo las complicaciones, cansancio, estrés y frustraciones que esto conlleva. La gran diferencia es que, ahora, no hay un lugar de escape o de aparente escape.

Las computadoras, tabletas, celulares e Internet, junto a las aplicaciones o servicios de videoconferencias y *streaming* han sido las herramientas con las que el tren del progreso y producción se ha reusado a ceder. Si es que lo han logrado con éxito puede ser otra discusión, pero la exigencia de continuidad apremia. Ante esto último valdría hacer otra observación: la pretensión de continuidad bajo el cobijo tecnológico muestra, de nueva cuenta, la desigualdad. Tal vez en países de primer mundo es posible, por ejemplo, que la gran mayoría de alumnos y profesores puedan continuar con sus cursos, pero en países del tercer mundo (como es el caso de

México) en donde no solo la cobertura de Internet es escasa o deficiente, sino que el mismo servicio de energía eléctrica es faltar, estas prerrogativas y exigencias de continuidad carecen de sentido y aun así están presentes. Esto sin contar el mismo acceso a los dispositivos tecnológicos.

Como hemos visto la pandemia que nos ha azotado en este 2020 abre la posibilidad reflexionar sobre aspectos que, en otras condiciones, pasan desapercibidos, ya sea porque nos desentendemos de éstos o porque el continuo movimiento hacia el progreso nos impide hacerlo. En tiempos de crisis las contradicciones del capital, las desigualdades y otras consecuencias del modelo económico en el que tratamos de sobrevivir pueden ser, al menos para algunos, más evidentes.

¿Qué pasará al final de la contingencia? ¿Cuáles serán las consecuencias a corto, medio o largo alcance en los aspectos económicos, políticos y sociales? Son preguntas que muchos se aventuran a responder, pero que no dejan de ser especulaciones. Tal parece que el panorama luce sombrío y poco esperanzador. No obstante, será necesario encontrar nuevas vías y rutas para la denuncia del virus del capitalismo que hace mayores estragos. Habría que recordar lo que Walter Benjamin escribió a raíz de la reconstrucción de Pompeya y Herculano, luego de su destrucción por el Vesubio: “Cuando los hombres reconstruyen una ciudad destruida, nunca la dejan tal y como era antes. Siempre quieren sacarle al menos algún provecho al infortunio.” (2015, p. 23). Así, nosotros, saquémosle provecho al infortunio.

### **Bibliografía.**

Benjamin, W. (2015). *Juicios a las brujas y otras catástrofes*, Santiago de Chile: Hueders.

Benjamin, W. (2017). *Tesis sobre la historia y otros textos*. Recuperado de: <https://eltalondeaquiles.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2017/08/sobre-el-concepto-de-historia.pdf>.

Han, B. (2020). La emergencia viral y el mundo del mañana. En Agamben, G., *et. al.*, *Sopa de Wuhan*. (pp. 97-111). Argentina: ASPO.

López, P. (21 de marzo de 2019). Sin acceso al agua potable, 10 por ciento de los mexicanos. *Gaceta UNAM* recuperado de <https://www.gaceta.unam.mx/sin-acceso-al-agua-potable-10-por-ciento-de-mexicanos/>

Peter Capusotto y sus videos. (2012, octubre 8). Peter Capusotto y sus videos -Micki Vainilla – 7° Temporada [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=d1OGhoOLC9Y>.

Sin-ae, k. (productor) y Joon-ho, B. (director). (2019). *Parásitos* [cinta cinematográfica]. Corea del Sur: Barunson E&A y CJ Entertainment.

Tiqqun, (2013). *La hipótesis cibernética*. Recuperado de <https://tiqqunim.blogspot.com/2013/01/la-hipotesis-cibernetica.html>.

## Péndulo.

*Carlos Alberto Pineda Salazar*

### **I. El tiempo pandémico.**

La pandemia global ha puesto al mundo en aparente pausa. El encierro obligado para minimizar los contagios del “nuevo virus” supone un momento en el que el hacer humano se limita a actividades categóricamente esenciales. Cualquier ciudadano que no participe directamente de estas actividades debe, de acuerdo con los discursos oficiales, mantenerse en casa y esperar. Los ciudadanos confinados del mundo tienen en sus manos el tiempo que les fue arrebatado por sus actividades cotidianas enmarcadas en un sistema de producción incesante. ¿Qué se hace con el que parece es tanto tiempo? Se apresuraron a llegar las soluciones: clases, reuniones, cursos, entretenimiento. Todo de manera “virtual”. Los dispositivos conectados a internet se convirtieron —si no es que ya eran— en un hábitat que posibilitó la acción. Pero aún en el hacer reminiscente de normalidad, el tiempo cambió. Ahora se percibe de maneras distintas, y lo que es más: el tiempo ahora es del mismo modo controlable e inasible.

Controlable puesto que uno se ve en la posibilidad de organizarse con gran detalle, elaborando rutinas, apartando horas para alguna actividad. Inasible porque da igual si es lunes o miércoles o jueves, si son las once o las tres, de la mañana o de la tarde. El tiempo que pasa mientras uno espera, no es tiempo, es otra cosa, es otra experiencia. En esta otra experiencia, el *no hacer* se vuelve accesible y a veces inevitable. Acaso sea por esta circunstancia, que asoma uno de los grandes enemigos del capitalismo, que las soluciones se apresuraron. No obstante, la resistencia sigue siendo posible frente a cualquiera de las circunstancias a través de las preguntas y

los cuestionamientos, producto de la experiencia de posicionarse frente al tiempo. Y este es un momento particularmente adecuado para hacerlas. Una de ellas se encuentra al inicio y final de todos los análisis eruditos respecto a la pandemia: ¿qué pasará cuando esto acabe?

## **II. La aporía pandémica.**

Las reflexiones acerca del sistema capitalista y la forma en la que esta pandemia parece posibilitarle una nueva fase han llenado periódicos y noticieros completos. Artículos, entrevistas, podcast, videos en vivo, canales en YouTube, hablan constante y casi únicamente de la situación global. Los análisis que se producen desde cualquier geografía del conocimiento por un lado expresan las realidades que enfrentamos, y por otro, aventuran alguna hipótesis acerca de lo que viene una vez determinada como concluida la pandemia.

Por un lado hay quienes, aferrados a la ciencia y a los modelos matemáticos, ofrecen datos, fechas, números y gráficas coloreadas, que presumen revelar el presente y el futuro. Aquellos que suscriben a estos discursos y los reproducen son, con o sin voluntad, los voceros del Estado, del sistema; mismo sistema que procura mantener el orden y el control —ahora incluso de nuestras vidas—, con y por la premisa de que son ellos, los agentes del poder, quienes deben procurar nuestro bienestar y supervivencia. Las pretensiones científicas, en este sentido, deben entenderse como una consecuencia de un sistema político: la ciencia está siempre atravesada por los intereses y las motivaciones del Estado.

Por otra parte, están los discursos de los intelectuales, los filósofos, los humanistas. En un escenario en el que la incertidumbre es abrumadora, las especulaciones de los eruditos abarcan una multiplicidad de futuros posibles. Es

posible, sin embargo, agrupar los discursos en dos grandes categorías: aquellos que ofrecen esperanza, y aquellos que vaticinan escenarios apocalípticos.

Los primeros consideran que esta pausa global nos permitirá observar los grandes problemas del mundo con una nueva y amplia perspectiva. Desde la sensibilidad se sugiere un replanteamiento de diversas prácticas (todas ellas consecuencia o parte del sistema capitalista voraz), y se orienta la reflexión hacia la tan añorada toma de conciencia: de clase, de consumo amigable con la naturaleza, política, social, etc. La pandemia, dicen, tiene sus ventajas: podremos aprender de los errores del pasado y reinventarnos.

Los segundos, los apocalípticos, consideran que es más probable que la maquinaria del capital se ajuste para lograr un nuevo control, ahora mucho más abarcante y devastador. En un escenario en el que la misma sociedad le exige al Estado seguridad y salud, los dispositivos tecnológicos de rastreo, de explotación, de exclusión, de censura, son bienvenidos sin mayor cuestionamiento a cambio de la posibilidad de supervivencia.

¿Qué esperamos mientras esperamos? ¿Es este el momento histórico en el que se abre la ranura del paradigma actual y se empieza a configurar uno nuevo? La realidad permanecerá estática, como una frase frente a una coma, hasta que se conozcan los términos en los que se podrá escribir un nuevo párrafo. ¿Cuáles serán los nuevos conceptos a los que nos enfrentaremos? ¿Qué nuevas dinámicas moverán el mundo? “Sólo el tiempo lo dirá”, sentencian la mayoría de los autores, como asignándole la responsabilidad a un poder divino. Del mismo modo que sucede en muchos diálogos platónicos, los textos pandémicos concluyen decidiendo que, a falta de tiempo o energía, se hablará de estos asuntos en otro momento.

### III. Volver al futuro

De todas las conclusiones posibles, hay al menos una que resulta admisible frente a toda lógica: no hay regreso a la normalidad. Esta pandemia es un parteaguas que poco a poco introduce una realidad nueva, semejante pero distinta, parecida pero diferente, idéntica pero otra. Acaso sea por esto que resulta pertinente expresarlo como “el regreso a la nueva normalidad”. ¿Cómo se regresa a algo que es nuevo? ¿Cómo se regresa al futuro?

Particularmente a finales del siglo pasado, mientras se aproximaba el nuevo milenio, se recuperaron y multiplicaron muchas teorías acerca del futuro. Iniciar el año dos mil en occidente representaba un hito en la historia. Aunque fuera de orden cuantitativo, parecía que el cambio también se apreciaría en todos los ámbitos de la realidad. Un día, con previo aviso, nos dijeron que el futuro era hoy. Los grandes cambios no se manifestaron, las ambiciones casi utópicas se alejaron, la realidad seguía intacta —salvo por el nuevo calendario—. Pero el futuro ya estaba aquí.

El más grande impacto quedó escondido en el imaginario occidental: si el futuro es hoy, ya no hay mañana, vivamos cada día como si fuera el último porque bien podría serlo. Lo consumimos todo, pero cada mañana el sol seguía saliendo. Y seguimos consumiendo sin considerar las consecuencias del sistema que nos permite y obliga a consumir. Y sigue amaneciendo soleado.

La pandemia que nos posiciona frente al tiempo para cuestionarnos, y que dicen que el tiempo resolverá, probablemente también nos ha recordado que el futuro es posible, cualesquiera que sean sus características. El futuro ya no es hoy, pero tampoco es mañana: será cuando la pandemia concluya. La pausa del tiempo

pandémico ha puesto en su lugar al pasado, porque no hay regreso; al presente, que es siempre tan igual; y al futuro que se vislumbra a lo lejos.

#### **IV. Nuevos conceptos**

La psicología se ha ocupado de definir, en función de cada momento histórico, a los sujetos patológicos. La normalidad pretendida de acuerdo a diversos criterios posibilita establecer también las categorías de la patología. Lo normal no es natural. Muchos años han transcurrido desde que los criterios no se han reformulado para atender las circunstancias novedosas. Si bien es cierto que se han desarrollado múltiples técnicas terapéuticas, casi ninguna de ellas se preocupa por las causas subyacentes de las patologías, sino que se encargan de atender a los sujetos enfocándose en sus síntomas. De este modo, las terapias psicológicas de nuestro tiempo resultan paliativos que acomodan las conductas del sujeto para mantenerlo funcional, de acuerdo a los criterios del sistema regente.

Es verdad que hay padecimientos que no pueden ser tratados con terapias de índole afectiva, ya que sus causas corresponden a procesos orgánicos, y también es cierto que incluso en el tratamiento de algunos síndromes afectivos se puede considerar objetivamente un modelo terapéutico que reduzca en corto plazo el sufrimiento del sujeto; pero esto no significa que la práctica de la psicología deba caracterizarse en su totalidad como pragmática. Es posible y necesario hacer una crítica epistemológica a la psicología.

En el tiempo pandémico las prácticas y las conductas están cambiando. Sea en el encierro o en la vida pública, las normativas sociales impuestas por el Estado exigen que los sujetos reconfiguren su forma de ser, de actuar y de vincularse con los otros. Esta exigencia tiene consecuencias psíquicas: aquellos que ya habían

presentado algún síntoma de cualquier patología, lo viven ahora exacerbado; otros que se ajustaban a la categoría de lo normal, ahora se enfrentan al padecimiento. Los conceptos y las categorías de los manuales de psicología ahora son volátiles y tambaleantes. ¿Qué es lo normal y lo patológico en el tiempo pandémico?

En México, a mediados del año 2012, se agrupó un movimiento estudiantil para expresar las inconformidades que tenían los jóvenes respecto a las elecciones presidenciales que se llevarían a cabo. Muchas manifestaciones fueron reprimidas por la fuerza del aparato judicial del Estado. En este contexto, miles de jóvenes reconocieron que estaban siendo perseguidos para evitar sus acciones políticas. Era común atender los relatos de cualquier estudiante que se sentía vigilado constantemente por el policía de la esquina, por la cámara de seguridad, por la patrulla deambulante a baja velocidad. La paranoia estaba justificada y normalizada por el momento histórico que se vivía.

Es probable que en el tiempo pandémico ocurra una situación similar: sujetos con tal o cual patología serán inscritos en la nueva normalidad; otros adquirirán o desarrollarán síntomas para suscribir a ella. ¿Cuáles son las características de las prácticas de esta nueva normalidad que transforman lo que antes era considerado patológico? En el *Diccionario de Psicología* de Umberto Galimberti (2002) se encuentra la siguiente definición de misofobia: “Fobia por lo sucio, acompañada por el temor a ser contaminados. Se manifiesta con la tendencia a lavarse las manos sin cesar o a tocar los objetos cautelosamente con guantes” (p. 707).

¿Será necesario actualizar el diccionario y cualquier otro manual que contenga este concepto en aras de la nueva normalidad? ¿Cuáles serán entonces las nuevas patologías? La psicología debe dejar a un lado las interpretaciones y dar inicio a las

discusiones. Lo mismo para cualquier otra disciplina que se encargue de estudiar la conducta humana, individual o colectiva.

## **V. Péndulo.**

En la experiencia pandémica parece imperativo suscribir a los absolutos: se vive siguiendo las medidas de prevención, saliendo a la calle con tapabocas, lavándose las manos constantemente, manteniendo la llamada sana distancia, permaneciendo en casa; o se vive pensando que el virus no existe, afirmando que todo es un plan del Estado para establecer un nuevo orden mundial. Se piensa que este es el golpe final al capitalismo o se piensa que se aproxima un nuevo sistema de control de la sociedad y el fin de las democracias. Las posturas disponibles corresponden a extremos diametralmente opuestos.

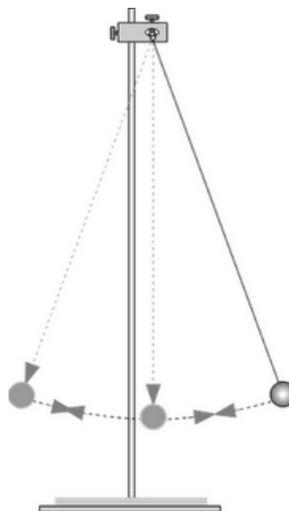
El virus es determinante: lo tienes o no lo tienes. Parece consecuente entonces que las posturas se acoplen al esquema: eres esto o aquello. Los grises se omiten, los puntos medios son inaceptables. Es un escenario que resulta inquietantemente cómodo. Cuando se asume una postura absoluta, la coherencia está al alcance de cualquiera sin mayor esfuerzo: pienso esto, por lo tanto, hago esto. ¿De qué manera podría actuar consecuentemente alguien que pretenda una postura relativamente neutral?

Si asumimos que el virus existe y está causando la muerte de miles de personas en el mundo, no podemos actuar de manera irracional y descuidarnos a la ligera. Pero asumir rigurosamente las indicaciones del Estado y convertirnos en un policía moral que juzga a quienes desobedecen tampoco parece una opción racional. Es posible acercarnos a las dos posturas sin que nos encierren en el absoluto. Este es el punto gris que buscamos, esta es nuestra postura. Pero a diferencia de las otras,

la nuestra no es una postura fija, cerrada y limitada; es más bien un punto de referencia que nos permite transitar entre una y otra.

Este tránsito a su vez nos permite dimensionar cada situación que se presente y elaborar la mejor estrategia para nuestro actuar. En el tiempo pandémico podemos detenernos a pensar, considerando nuestra circunstancia, sin correr el riesgo de que el autobús nos deje varados en la estación. Dicho de otra manera, no es necesario asumir y encarnar ninguna de las posturas absolutas frente a la pandemia, si nos detenemos a pensar-nos (individual y colectivamente).

El tiempo pandémico es lineal en la medida en que nos posibilita situar en su justa dimensión al pasado, al presente y apuntar hacia el futuro; pero también parece circular. No se mide ya en días y horas, sino en la relación al tránsito que nos lleva de una postura a otra. Estamos en pausa, pero también estamos en movimiento. El tiempo pandémico es más bien *pendular*.



## Bibliografía

Galimberti, U. (2002) *Diccionario De Psicología*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

## La democratización de la posverdad.

*Daniel Montes*

*Pero ¿qué hay de tan peligroso en el hecho  
de que la gente hable  
y de que sus discursos proliferen indefinidamente?  
¿En dónde está por tanto el peligro?  
Michel Foucault  
El orden del discurso.*

En medio de la imagen un adolescente parece dormir. Su mano desmayada toca el suelo. Al lado del lecho un baúl. Frente al baúl un zapato. Frente al zapato, apenas visible, hay un pequeño frasco que parece haberse escapado de la mano del muchacho. A los pies de la cama hay una mesa circular donde descansa una palmatoria. En ella una vela se ha extinguido y sólo un débil humo es la prueba de que alguna vez existió. Éste vuela hacia una ventana abierta donde un alfeizar interior soporta una maceta donde una rosa, como el joven, ha muerto. La imagen de la que hablo es la pintura prerrafaelita *La muerte de Chatterton* de Henry Wallis. Thomas Chatterton, poeta y falsificador inglés, se dio muerte bebiendo arsénico el 24 de agosto de 1770 a los 17 años. A los once, creó una falsificación medieval: *La égloga de Eleonure y Juga* escrita, según él, por el monje medieval Thomas Rowley. La falsificación engañó y maravilló a su época. Sólo después se supo espuria.

En 1761 el mundo conoció un poema escocés del siglo III escrito en gaélico antiguo: *Fingal*, del bardo Ossian. James Macpherson, un poeta más bien menor, lo había descubierto, según le dijo al Dr. Blair, en las Tierras Altas de Escocia (Macgregor, 1741). El ciclo ossiánico fue traducido al inglés por el mismo Macpherson y luego editado en francés, alemán, sueco, español, italiano, ruso,

húngaro, polaco, danés, holandés y checo. La obra del poeta Ossian, descubierta por Macpherson, derramó su influencia en todo el movimiento romántico: Blake, Byron, Scott, Coleridge, Ingres, Schubert, Mendelssohn... Whitman diría de la obra: "Ossian must not be despised [...] How misty, how windy, how full of diffused, only half-meaning words! —How curious a study!" (Grier, 1984, p. 1806) Goethe haría decir a su Werther: "Ossián ha desbancado a Homero en mi espíritu" (Goethe, 1997, p. 102). Ossian fue saludado por críticos, escritores y artistas como uno de los más altos poetas de la Edad Antigua. Pero Ossian nunca existió, eso fue lo que probó el gran Samuel Johnson. Ossian siempre fue Macpherson.

No sería Macpherson el único timador que Johnson conoció. Años antes, a principios del siglo XVIII llegó a Londres George Psalmanaazaar, un joven que afirmaba venir de la isla de Formosa (hoy Taiwán); éste fascina a la sociedad londinense, Samuel Johnson incluido, y en 1704 publica su *Descripción histórica y geográfica de Formosa*, descripción totalmente ficticia pues Psalmanaazaar, -su nombre verdadero se pierde en la noche-, nunca había pisado tales tierras. La mentira se sostiene por decenios pues nadie había estado nunca en Formosa –y el mundo fue *Tlön-* y nadie conocía el aspecto de un formoseño. En esta ocasión obra y autor son el recto y el verso de la farsa.

Más de 200 años después, en septiembre de 1931, no muy lejos de Londres, en Dublin, un adolescente convence a Hilton Edwards, fundador del prestigioso teatro irlandés *Gate Theater*, de ser una estrella de Broadway.

Ustedes pueden confesar su propio pasado. Es mejor que yo mismo haga ciertas confesiones. Una vez yo fui un pintor hambriento. Fui a

[Irlanda] a pintar. Compré un burro y un carro. Llené el carro con pinturas y lienzos y partí de viaje. Por las noches dormía bajo el carro. Fue un hermoso verano. Pero entonces, cuando llegué a Dublín, tuve que rematar el burro. [...] Me quedé sin pinturas y sin dinero. Tenía 16 años [...]. Estaba por llegar el invierno. Supongo que podría haber encontrado un trabajo honesto pero tomé el camino fácil. Me fui al teatro. Nunca había estado sobre un escenario pero en Dublín les dije que era una famosa estrella de Nueva York y por alguna razón me creyeron. Así es como comencé. Si actuar es un arte, inventar esa falsa carrera en Broadway fue un bonito acto de falsificación (Welles, 1972)

El hombre que cuenta la historia es Orson Welles. Él, al igual que Chatterton, fue un falsificador precoz. 7 años después del fraude dublinés, de vuelta en Nueva York, Welles dramatiza en la CBS la historia de H.G. Wells, *La guerra de los mundos*, la transmisión es tan convincente que miles de neoyorquinos salen a las calles creyendo que una invasión marciana se estaba llevando a cabo. Hubo histeria, pánico, suicidios. “No era consciente del terror que estaba causando” (Laurent Touil-Tartour, 2013) dijo Welles a los reporteros al día siguiente. Mentía.

En enero de 1944 en el número 111 de la revista *Sur*, Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares publican una traducción del *capítulo V* del *Urn-Burial* de Thomas Browne. Pero el escritor Javier Marías notó algo extraño en la edición borgiana: un fragmento que no existe en el original inglés de 1658. Cuarenta años después de la publicación en *Sur*, Marías, quien tradujo él mismo el *Urn Burial* de Browne, preguntó a Borges si él había inventado el pasaje, Borges lo negó. Pero en 1977, en una de sus conferencias del ciclo *Siete noches*, Borges nos dice

Hay un cuento que es el más famoso de *Las mil y una noches* y que no se lo halla en las versiones originales. Es la historia de *Aladino y la lámpara maravillosa*. Aparece en la versión de Galland y Burton buscó en vano el texto árabe o persa. Hubo quien sospechó que Galland había falsificado la narración. Creo que la palabra «falsificar» es injusta y maligna. Galland tenía tanto derecho a inventar un cuento como lo tenían aquellos *confabuladores nocturni*. ¿Por qué no suponer que después de haber traducido tantos cuentos, quiso inventar uno y lo hizo? (Borges, 2016)

En 1973 Welles nos entrega una reflexión sobre la naturaleza del engaño. En su documental *F de Falso*, que narra la carrera de Elmyr de Hory, Welles critica el concepto de autor y de legitimidad. La figura del experto y la reivindicación del embustero. Lo fascinante de la película de Welles es que Clifford Irving, autor del libro biográfico *Fake*, donde narra la vida del falsificador de pinturas Elmyr de Hory, –si es que ése fue realmente su nombre-, es él mismo un falsificador (Reed, 2017): reducción al absurdo.<sup>1</sup> Así, la narración se tensa en el truco, y la certeza arde en la lumbre del simulacro. “Si aceptan la idea –nos dice Welles- de que Irving se dedicó a la falsificación antes de fijarse en Elmyr, entonces pueden seguir esa línea y creer que su libro acerca de Elmyr es una sarta de mentiras y que *Fake* es un fraude (*Fake it’s a fake*) y que el mismo Elmyr es un falso falsificador” (Welles, 1973). Pero esto es también falso - ¿lo es? -. En el documental se puede ver cómo Elmyr realiza en unas cuantas horas dos Modiglianis y un Matisse. La venia de un par de expertos y cada pintura valdría unas cuantas decenas de miles de dólares y, según Elmyr,

---

<sup>1</sup> Clifford Irving fue investigado y hallado culpable de falsificar una biografía de Howard Hawks con la cual habría ganado algunos cientos de miles de dólares.

nunca ningún museo rechazó jamás una de sus falsificaciones. Elmyr humilló y avergonzó a los llamados expertos e hizo temblar el mundo del arte y su mercado.

Welles dice:

Nosotros, los tramposos, siempre hemos estado con ustedes. Lo nuevo son los expertos. Los así llamados expertos. Nos hablan con la autoridad absoluta de la computadora. Pretenden saber algo que conocen sólo muy superficialmente. Y nos inclinamos frente a ellos. Son el regalo de Dios para los falsificadores (Welles, 1973)

Sobre los expertos algo dijo Foucault en su *El orden del discurso* (2002): no solo son las palabras las que otorgan autoridad, es también la distinción y el ritual solemne que las envuelve, los silencios que las preceden y el lugar donde aparecen. De su vestimenta y su pompa emana el poder que las sostiene y que las legitima. De ello nace la jerarquía que aplasta al contrario balbuceante; que lo excluye; que lo convierte en tabú y en superchería. El discurso verdadero está sostenido “por todo un sistema de instituciones que las imponen y las acompañan en su vigencia” (Foucault, 2002, p. 19).

El lector busca siempre la fuente señorial. Sin ella la enunciación es nada. La atribución de un autor –de un experto- es indicador y garante de veracidad: es el imperio de la letra, la potestad de la voz. En México, en medio de la pandemia por SARS-Cov-2, el doctor Hugo López-Gatell, titular de la Subsecretaría de Prevención y Promoción de la Salud de la Secretaría de Salud de México, arroja, desde la plataforma del discurso científico y desde el peldaño del poder oficial, asertos que sólo sus colegas, quizá, podrían cuestionar –de ahí su desdén sardónico a comentaristas políticos, editorialistas, informantes-. Él es un técnico y lo demás es

doxa, ruido acaso; silencio. Gatell cumple las complejas exigencias de la proposición que engrana en el mecanismo de un dispositivo: el médico. Gatell está “como diría Canguilhem, 'en la verdad'” (Foucault, 2002, p. 36). Satisfizo cada una de las exigencias para entrar en el orden del discurso: credenciales, educación universitaria, estudios en el extranjero, experiencia profesional, publicaciones, prestigio. Pero esto, ahora lo vemos, ya no es suficiente, al contrario, muchas veces es justamente, pertenecer al orden del discurso, lo que ahuyenta a las figuras satélites, periféricas, e intersticiales.

El 27 de abril de 1934 en el Instituto para el Estudio del Fascismo, Walter Benjamin leyó su texto *El autor como productor*. Ahí cuestiona a los “hombres del espíritu”. Que desde su investidura de intelectuales proletarios educan, organizan, y dirigen a las clases sometidas. Su postura aparentemente revolucionaria ni perturba las relaciones de producción, ni modifica la inteligencia burguesa. “La clase burguesa le ha entregado [al intelectual], en forma de educación, un medio de producción, [...] lo une a ella una relación de solidaridad recíproca” (Benjamin, 2016, p, 15). Ni la simpatía para con el pueblo ni su inclinación hacia el espectro político de izquierda le ha servido, al Dr. Gatell, para legitimar un discurso que, al fin y al cabo, se disemina desde la esfera oficial. Los datos, cifras, y argumentos válidos de Gatell –el gran experto epidemiólogo- son inútiles por inservibles, “no cabe duda que las opiniones tienen una gran importancia; pero la mejor opinión puede ser inútil si no vuelve útiles a quienes la comparten” (Benjamin, 2016, p. 12.). Ante la pandemia de Covid-19 parece ser que, en cierta forma, la profecía de Benjamín se cumple: el aparato de las redes sociales ha convertido a los lectores y espectadores

en colaboradores. Los especialistas tratan de conservar un monopolio que hace tiempo han perdido, y “defienden un aparato sobre el que ya no tienen ningún control” (p. 13.). Esta vez, el proletariado, con su gigantesca y justificada desconfianza contra los expertos, ha decidido crear su propia narrativa. Se ha apoderado, finalmente, de cierto coto del discurso. Su corolario: la teoría conspirativa.

No es infrecuente escuchar gente –y no necesariamente una minoría, más bien al contrario- que crea que el origen, las cifras oficiales; el número de muertos; o la forma de transmisión del SARS-Cov-2; no se coordinan con lo anunciado por parte de los gobiernos o los medios tradicionales de información. Gracias a décadas y décadas de mentiras, la opinión del experto, la mayoría de las veces al servicio de intereses económicos o estatales, se ha devaluado hasta carecer de toda potencia y credibilidad. No importa la limpieza de la cifra; lo lógico del argumento; lo razonable de la explicación.

Cada uno de estos asertos, piensan muchos, está ya manchado por la mano del poder o del dinero. No hay nada, ni la derivación proposicional científica, ni la evidencia empírica, ni la inferencia deductiva, que escape a su mácula. Además, con los programas cibernéticos y el montaje digital –*deep fake news*, *bots*, *photoshop*- todo puede ser truqueado. El método de falsación de Popper se disuelve en el ácido de la paranoia. No solamente a nadie le importa los valores veritativos de un enunciado. Tampoco a nadie le importa lo falsable pues en todo pensamiento conspirativo lo falsable es parte ya de la conspiración. La seducción de la engañosa sofisticación del pensamiento conspirativo arrastra hacia sus fauces a la inmensa

mayoría de mexicanos que nunca tuvieron la oportunidad, ni el tiempo, ni el deseo de construirse un pensamiento crítico o científico –y no hay aquí juicio de valor alguno-. Y Gatell, cada tarde, masculla y trata de convencer a una masa que desprecia la técnica por inaccesible, por inentendible, y por ineficaz. Al fin y al cabo, se piensa, la ciencia no es rival de un pequeño virus.

Durante décadas los Chatterton, los Macpherson, los Psalmanaazaar, los de Hory, los Irving, han dejado en ridículo al analfabeto, al inculto, al lego, y no precisamente para crear un arte fraudulento –al final, para el lumpen, ¿qué importa si un Modigliani es auténtico o apócrifo? -, sino para apoderarse de sus tierras, de sus animales, de su mano de obra, de su alimento, de su salud... El proletariado escupe al rostro del experto y prefiere creer en el espectro electromagnético 5G que debilita el sistema inmune; en el microchip que las fundaciones de Bill Gates, a través de la vacunación, instalarán en los humanos con el propósito de saber su ubicación; en SARS-Cov-2 como arma biológica; como asesino de las clases no productivas; como negocio de los grandes laboratorios; como estrategia económica de China; como justificación de un Estado de excepción; como germen de la militarización de los países; como agente de control de las poblaciones; como génesis de un mundo totalmente digitalizado; como la serpiente del apocalipsis; como un timo. Cualquier cosa vale mientras reacciones a los asertos de quien te ha sometido una y otra vez: de quien te ha traicionado.

Crear las cifras del gobierno es ser un tonto o peor, un traidor. Además, con el acceso a las plataformas digitales uno puede también participar de la treta y la patraña. Crear tu propio embuste: la democratización de la posverdad. Desde luego

que todavía hay quien cree en las cifras oficiales, aunque el caso de México es especial pues el gobierno actual lo sostiene la aprobación de más de la mitad de los ciudadanos según algunas encuestas de abril de 2020. No importa, no es difícil hallar cada vez más opiniones cada vez más imposibles y no por ello menos convincentes. Un hipotético hombre de clase baja podría pensar: “el razonamiento fino, el argumento válido, la contrastación, es propio de aquellos que no han cesado de vencer. Creer a los expertos es síntoma de privilegio. Hoy puedo opinar y lo haré. No pocos estarán conmigo”.

¿Recuerdan la historia de Orson Welles? Aquélla donde engaña a los neoyorquinos haciéndoles creer que marcianos invadían la tierra. Antes de leerla en este breve texto, estoy seguro, ya usted la conocía; vista en algún programa de T.V; leída en alguna revista; o escuchada por boca de algún amigo. Tal historia nunca ocurrió. Nunca nadie salió de su casa despavorido, nadie fue a las comisarías en busca de refugio, y no hay un sólo registro de ningún suicidio debido a la transmisión de 1938, *La guerra de los mundos*. Todo fue un invento de los periódicos neoyorquinos para deslegitimar la radio cuya popularidad crecía y amenazaba con perjudicar los ingresos económicos de los diarios impresos: mintieron sobre una mentira. Nosotros, los charlatanes, solía decir Orson Welles, siempre hemos estado entre ustedes.

### **Bibliografía.**

-Benjamin, W. (2016) *El autor como productor*. Recuperado de <http://ceiphistorica.com/wp-content/uploads/2016/05/BenjaminWalter-El-autor-como-productor.pdf>.

- Borges, J.L., (2012, 5 de septiembre) El libro de las Mil y una noches: conferencia de Jorge Luis Borges (siete noches III) [Archivo de video] Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=dLe71lxgiNo>.
- Foucault, M. (2002) *El orden del discurso*, Buenos Aires: Tusquets.
- Goethe, J.W. (1997) *Los sufrimientos del joven Werther*, Barcelona: Mondadori.
- Grier, E., (1984) *Walt Whitman, Notebooks and unplubished prose manuscripts*, New York: University Press.
- Macpherson, P., (1741) *The genuine remains of Ossian*, Recuperado de <https://deriv.nls.uk/dcn23/7771/77710196.23.pdf>.
- Reed, C., ( 21 de diciembre de 2017) *Clifford Irving obituary: Author who forged Howard Hughes's autobiography*, *The Guardian*, Dec. 21st, 2017, Recuperado de <https://www.theguardian.com/books/2017/dec/21/clifford-irving-obituary>
- Welles, O. (director). (1973) *F for fake*, [cinta cinematográfica]. New York: Planfilm y Specialty Film

## Inmunidad enmascarada: una reflexión sobre la nueva normalidad.

*Harriet García de Vicuña Gortazar*

*Dexter Martin*



La pandemia generada por la COVID-19 ha puesto al mundo en una situación para la que, parece claro, ningún país ni sistema de salud en la Tierra estaba preparado. La transmisión del virus y el aumento de casos se han visto acompañadas por controversias que muestran la sorpresa y el miedo que acompañan a la enfermedad: los debates sobre la tasa de mortalidad y los modos de propagación de la dolencia, los mensajes de gobiernos y organizaciones médicas sobre las medidas que hay que adoptar para combatir la pandemia, las quejas sobre la eficacia de esas mismas medidas y las diatribas con las que se niega la validez de las disposiciones o,

incluso, la existencia del virus y la enfermedad, ponen de manifiesto que nadie esperaba una situación como la que vive el mundo en los primeros meses del año 2020.

La pandemia asusta. La reiteración constante, la insistencia monotemática con la que los medios acosan a la población, produce una fijación obsesiva en la que las noticias sobre la enfermedad son acompañadas por una sensación de miedo que se resume en una palabra: colapso; temor a que los sistemas sanitarios sean incapaces de atender a los enfermos de COVID-19, es decir, y de manera más concreta y personal, temor a no ser atendido si se contrae la enfermedad.

El miedo a la insuficiente capacidad de atención médica ha logrado “hacer evidente” —por lo menos en las acciones y mensajes de muchos gobiernos del mundo— la necesidad de implementar medidas destinadas a impedir el contagio de la población. Sin enfermos no hay colapso, y la manifiesta incapacidad de atención de los sistemas de salud —muy probablemente abandonados e infrafinanciados durante años por los mismos estados que alertan sobre la precariedad que sufren estos sistemas— es sorteada, aunque no subsanada.

La medida extrema para evitar el contagio ha sido el encierro de la población. La cuarentena, el aislamiento de millones de personas dentro de sus casas, se ha presentado en todos los países en los que se ha tomado la decisión como una medida difícil pero absolutamente necesaria para mitigar la propagación del virus. Por ello los estados han adoptado disposiciones encaminadas a hacer cumplir el encierro: desde consejos recurrentes para permanecer en casa; o la creación de personajes que invitan a no acercarte al prójimo, como la superheroína *Susana*

*Distancia* en México; o la implementación de aplicaciones telefónicas que monitorean los movimientos y alertan sobre la cercanía que el dueño del teléfono ha podido tener con un infectado (como en Corea del Sur); hasta la disuasión mediante amenazas de encarcelamiento, denuncias vecinales, sanciones y una intervención policial que ha dejado más de una imagen de brutalidad y excesos contra la población (tal como se ha visto en distintas grabaciones hechas en España). La separación, el alejamiento físico que *evita* el contagio, parece mantener la primacía que históricamente ha tenido entre los métodos utilizados para controlar epidemias. Sin embargo, esto genera *otros* problemas que muy probablemente no preocuparon a aquellos vigilantes que recorrían las calles de los pueblos y ciudades impidiendo la salida de sus casas de los que vivieron —y murieron— en la Europa atacada por la peste.

Las acciones que han implementado los poderes mundiales nos recuerdan los dos modelos de gubernamentalidad que analizó Michel Foucault a lo largo de su obra. Según el pensador francés, en el fondo, Occidente no ha tenido más que dos grandes modelos en lo que se refiere a técnicas de control de los individuos, y parece que esta pandemia no ha aportado novedades significativas: la exclusión y la inclusión siguen siendo, en los tiempos de la COVID-19, los dos grandes ejes sobre los que los poderes articulan los distintos mecanismos de control.

El primer gran desarrollo de la exclusión se desplegó a fines de la Edad Media con los enfermos de lepra. La exclusión del leproso implicaba una práctica de distanciamiento social rigurosa para evitar el contacto con la enfermedad. El leproso era expulsado hacia un mundo exterior alejado de villas y pueblos, más allá de los

muros de la ciudad, con el objetivo de proteger a la comunidad no contagiada, de eliminar la *anormalidad* para establecer el dominio de la *normalidad*. Según Foucault (2007), “esta es la manera en que se ejerce el poder sobre los locos, los enfermos, los criminales, los desviados, los niños, los pobres” (p. 51).

Hoy, el contagiado —o el sospechoso de estarlo— nos recuerda al leproso y a sus sufrimientos. Sobre ellos, como sobre otros *anormales* de la sociedad, se ejercen los mecanismos que allí estaban, presentes, antes de la pandemia: la exclusión, el exilio, el rechazo... no llegaron con el coronavirus. Los mecanismos para repudiar al enfermo y tratar de *inmunizar* al sano han sido, de una manera u otra, interiorizados y ejercidos por amplias capas de la población, por lo que un gran número de individuos se convierten en agentes de la *normalidad*. Las noticias que nos llegan sobre las agresiones contra personal médico por considerarlos portadores del virus, o los casos en que pueblos enteros amenazan con incendiar hospitales y clínicas si reciben contagiados, son una muestra del efecto que en la opinión pública tiene el haber interiorizado la *evidencia* de que el *único lugar* que puede habitar el enfermo es el *afuera*: toser en público puede acarrear la sospecha de estar contagiado y, por lo tanto, el peligro de ser arrojado al umbral, al extraño lugar que habita el enfermo y que se encuentra entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, separado del contexto *normal* de los sanos. En esto radica el mecanismo de exclusión: estar *separado* de la *normalidad* es ser expulsado de la comunidad y convertirse en el referente *negativo* de una comunidad sana.

Los enfermos no son los únicos que forman la *comunidad del afuera*, de los expulsados: las personas que no han obedecido las directrices sanitarias oficiales

forman, junto con los enfermos, la comunidad de los excluidos. Estas personas, por razones que nunca trascienden —tal vez porque difícilmente se les da la oportunidad de explicarse—, por ignorancia, por temeridad, por intransigencia, por necesidad o por las razones que sean, han desobedecido de alguna manera u otra estas directrices. Las notas periodísticas muestran fotografías de aglomeraciones de gente formada para comprar tal o cual producto, grandes grupos de personas exigiendo entrar en hospitales para “rescatar” a sus familiares del virus fantasma inventado por el gobierno, etc. Los medios exhiben a estos individuos y los tachan de desobedientes e insolidarios, peligrosos y enemigos de la salud social, lo cual tiene un eco, multiplicado por miles de otras voces, en amplios sectores de la opinión pública. No es extraño escuchar las palabras o leer los comentarios de aquellos que desean que los desobedientes contraigan el virus, o de aquellos que exigen que el Estado use toda su capacidad represiva para mantener a la población encerrada: la multiplicidad de mensajes propaga la representación de un nuevo tipo de *anormal*. Los matices de las acciones, las causas de los comportamientos o las condiciones de la vida de estas personas no se investigan ni se consideran; han sido expulsados, manchados por el estigma de la enfermedad o la conducta *contagiosa* en tiempos en los que se exige salud, separación e inmunidad.

Los *nuevos* anormales son señalados, como se ha dicho, por una parte considerable de esa población que atiende los mandatos oficiales y que ha decidido —y que puede— resistir en la nueva positividad: utiliza todos los medios de protección a su alcance y se resguarda en casa; se mantiene adentro, dentro de los límites que los separan de la enfermedad que infecta el *afuera* que habitan los

contagiados y los irresponsables; respeta el confinamiento como tantos otros, tantas veces, hicieron a lo largo de los años.

Las pestes que han asolado Europa, particularmente, han sido combatidas encerrando a la población. Durante la peste, se ponía en cuarentena a ciudades enteras. Este mecanismo se diferencia del mecanismo de exclusión del leproso en cuanto a que el territorio se cerraba hacia sus adentros; no se buscaba un territorio confuso hacia el que se expulsaba a la población excedente, de la que había que purificarse: la plaga era la ocasión de un análisis fino y detallado de los individuos de una ciudad: “en cada calle había vigilantes, en cada barrio, inspectores” (Foucault, 2007, p. 52). El territorio y los sujetos que lo conformaban se organizaban en torno a un proyecto de salud que daba ocasión a una vigilancia sin interrupción: nada de lo que sucedía escapaba de la mirada de los inspectores.

El mecanismo del encierro trata de “establecer, fijar, dar su lugar, asignar sitios, definir presencias” (Foucault, 2007, p. 53) para ser incluido. Se trata, en suma, de una observación cercana y meticulosa de los sujetos en torno a los espacios que ocupan. No se trata de un mecanismo para purificar a la sociedad, como en la lepra, se trata, más bien, de un intento por maximizar la vida, la salud, la fuerza de los individuos. Lo que hay de fondo, por lo tanto, parece ser el miedo a no poder atender a miles —tal vez millones— de enfermos y la necesidad de tener una población con cuerpos sanos que puedan regresar a trabajar, a producir, a *mover* la economía que hoy está estancada aunque, es necesario mencionarlo, las declaraciones de algunos dirigentes políticos (como el presidente de Estados Unidos, Donald Trump) y representantes de grandes compañías que exigen una vuelta acelerada a la

actividad productiva *normal*, parecen colocar una producción cada vez más automatizada por encima de la salud de los trabajadores que, supuestamente, deberían ponerla en marcha. A pesar de estas voces discordantes, el mundo le ha declarado la guerra al virus.

Esta guerra es peculiar. “Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender, se hacen en nombre de la existencia de todos [...] en tanto gestores de la vida y la supervivencia” (Foucault, 1996, p. 165). Sorprende, por su claridad, la manera en que varios mandatarios europeos se expresaron ante la nueva pandemia, como una guerra en torno, ya no a dar muerte, sino en torno a la preservación de la vida. El más claro fue Emmanuel Macron, presidente de Francia: “Estamos en guerra, en una guerra sanitaria. Es cierto que no luchamos ni contra un ejército ni contra una nación, pero el enemigo está ahí, invisible y evasivo, avanza” (Bassets, 2020). El enemigo es el virus, por lo tanto no es una guerra militar o política, en el sentido clásico del término. Es una guerra para preservar la vida, la fuerza del cuerpo, y es una guerra en la que se combate contra la enfermedad — con la búsqueda acelerada de una vacuna/arma que pueda eliminarla— y también contra los aliados del virus: todos aquellos que no se *encierran* para defender la *inmunidad* del grupo.

Esta peculiar guerra es llevada a cabo por un poder que no sólo se encuentra concentrado en el Estado y sus aparatos, sino que se ejerce de manera difusa a través de denuncias y delaciones que pueden provenir de prácticamente cualquier lugar. Importantes sectores de la opinión pública han inundado los medios con fotografías y acusaciones contra los nuevos sujetos peligrosos. Reproducen, así, el

doble esquema de las instancias de control, la división binaria entre el normal y el anormal, la asignación de los límites entre uno y otro sujeto. Por medio de la denuncia, el sujeto normal se “constituye como tal excluyendo de sí a uno anormal” (Cavalletti, 2010, p. 25)

La exclusión y la inclusión, el leproso y el apestado o, en los tiempos de la COVID-19, el enfermo, el contagiado, el sospechoso, el irresponsable que son la contraparte *negativa* del sano, el *immune*, el confinado, el sensato... forman los dos polos de una relación tirante sobre los que se construyen los lugares de la pandemia: afuera y adentro, libertad (riesgo) y encierro (seguridad) son las dos bases sobre las que se asientan los discursos y las prácticas del mundo contagiado: se esté a favor o en contra, se nos exige quedarnos reclusos. Irónicamente, la *efectividad* del encierro contra la infección es paradójica en un mundo que no está diseñado para detenerse y permanecer quieto: la circulación de capitales, mercancías y trabajadores no tolera bien el encierro. Muestra de ello es el recrudecimiento de la crisis económica que ya asomaba desde antes de la contingencia.

El mundo *detenido* por la pandemia añora un movimiento cuya condición de posibilidad es la recuperación de la fuerza de los cuerpos que se *mueven*. Esto podría explicar por qué en varios países se ha estado hablando de la *necesidad* de salvar las vidas de los más jóvenes, si hay que elegir a quién tratar en un sistema de salud colapsado. Los cuerpos viejos han perdido fuerza y movilidad; son un problema (la ya larga crisis del sistema de pensiones es una muestra), una carga en un mundo determinado por la capacidad de movimiento y producción. Los

empresarios quieren volver a una *normalidad* en la que el movimiento constante del capital maximiza los beneficios. Las mercancías esperan, detenidas en los almacenes, ser trasladadas por un sistema de distribución bajo mínimos que es atendido, en muchos casos, por trabajadores precarios que padecen una escasez mayor en el tiempo de la pandemia. Los trabajadores que son obligados a trabajar desde sus casas, asustados y aburridos, sufren un cambio abrupto en su rutina diaria y se les obliga a utilizar medios electrónicos con los que no están familiarizados, o de los cuales desconfían, o que son ineficaces: trabajar en el hogar alarga una jornada laboral en la que, literalmente, no hay horario para volver a la vivienda. Los trabajadores “informales” que no cuentan con ningún tipo de protección social o laboral salen a las calles para tratar de conseguir el dinero que les permite “vivir ese día” con una sensación de abandono e inseguridad acentuada; el miedo al contagio, a la policía, al vecino que los señala y los acusa de ser ciudadanos irresponsables, anormales, peligrosos, focos de infección, les acompaña en su transitar. El mundo no quiere estar quieto y busca una solución que le permita moverse lo antes posible, porque no quiere —dice no poder— esperar a la cura. El mundo quiere volver a la “normalidad” aunque sea una “nueva normalidad” como la que el presidente del gobierno español y la Secretaría de Salud mexicana han dicho que esperan *lograr* para los primeros días de junio.

La *nueva normalidad* (curiosa aseveración que une sin solución de continuidad lo inusual de la novedad con lo habitual de la cotidianidad) es, en gran medida, una incógnita y un anhelo, pero sí genera una certeza: por lo menos en un primer momento —muy probablemente durante más tiempo— esta *normalidad* va a

estar enmascarada; las mascarillas, los cubrebocas, se convertirán en compañeras habituales —seguramente ya lo son—, y desde los más diversos ámbitos se nos invita a prepararnos para la nueva situación. Gobiernos y organismos médicos, ayuntamientos y medios de comunicación, vecinos, amigos y parientes insisten en la necesidad de cubrirnos la cara para combatir la expansión de la enfermedad, y de todas partes nos llegan mensajes sobre dónde comprar, cómo fabricar y cómo usar los utensilios de protección: incluso en ámbitos en los que, habitualmente, no hay espacio para la seriedad que se le supone a cualquier acción dirigida a solucionar una pandemia global, se pide que se porte la máscara.

Las revistas satíricas *Mongolia* (España), *Barcelona* (Argentina), *The Clinic* (Chile) y *El Chamuco* (México) se han organizado en una incipiente “Internacional Satírica”, cuyo eslogan es un extraño homenaje a la revolución cubana, una advertencia sobre el peligro del contagio, un recordatorio de lo cercano de la muerte en los tiempos de la pandemia y una invitación a enmascararse y vivir: “¡Mascarilla o muerte! ¡Venceremos!” (“Nace la Internacional Satírica...”, 2020).

La primera acción de esta organización de humoristas es la publicación de un “kit de supervivencia”, un manual en el que se “revisa con seriedad y también humor los motivos que aconsejan el uso masivo de mascarillas [...] como una de las claves para que el desconfinamiento sea un éxito [...] y aporta materiales y enlaces para aprender a producirlas en casa” (“Nace la Internacional Satírica...”, 2020), y cuyo nombre es lo suficientemente elocuente: “Mascarillas para todos. Una guía para entender por qué es necesario taparnos la boca y la nariz para ayudar a superar la pandemia y cómo podemos arreglárnoslas para conseguirlo”. El manual

de 15 páginas se hace eco de las experiencias de países que han implementado el uso generalizado de mascarillas (Japón y República Checa, concretamente), y de cómo el confinamiento no ha sido tan estricto en los países que obligan a llevar cubrebocas; proporciona información sobre cómo fabricar, limpiar y desinfectar las mascarillas; explica cuáles son las diferencias entre la mascarilla *urbana*, hecha en casa, y la *quirúrgica*, producida para los profesionales médicos; describe la relación entre el aumento y la disminución de los porcentajes de contagio y el uso (o no) de mascarillas entre la población: el texto es un compendio de los conocimientos necesarios para sobrevivir la pandemia y, sobre todo, para ayudar a acelerar la llegada de la *nueva normalidad*.

La guía publicada por la Internacional Satírica insiste en las ventajas del uso de mascarillas para “poner los países en marcha otra vez” (p. 3), porque a pesar de que su efectividad no es tan grande como la de las mascarillas quirúrgicas, su uso generalizado ayuda a evitar nuevos contagios que obligarían a una nueva cuarentena; los rostros enmascarados de la población son el emblema de la *nueva normalidad*: “¡No podemos volver a la calle igual que cuando empezó la cuarentena! ¡Tenemos que cambiar algo si queremos obtener resultados distintos! [...] La mascarilla es el nuevo pañuelo” (p. 3)

El manual menciona que la fabricación generalizada de mascarillas empodera a la población, evita la ansiedad de esperar encerrado en casa y se puede convertir en el origen de un movimiento social que tenga la mascarilla como símbolo.

La mascarilla como símbolo del cuidado del otro resulta una señal social poderosa. A medida que más gente la use, más gente estará

dispuesto a adoptar el uso habitual de la mascarilla. Funciona el principio de imitación, una vez alcanzado el número crítico, el resto se une a la idea (p. 9)

La proliferación de los enmascarados, el aumento y la normalización del uso de mascarillas, se convierten en el nuevo anhelo social, en *prueba* de un deseo de normalidad en la que los rostros de los paseantes se convertirán en antifaces protectores, en máscaras inmunes. En la *nueva normalidad* el *desenmascarado* es peligroso, potencialmente contagioso, enemigo de la (supuesta) inmunidad que la máscara proporciona, es antisocial e insolidario. En el mundo encerrado por el miedo al contagio el enmascarado deja de ser aquel que se esconde para no ser identificado por el poder, y se convierte en el que se *muestra* y se *une* a la nueva *idea*: un mundo habitado por personas *enmascaradas* que cuidan la inmunidad del prójimo y que, con los rostros cubiertos, son extrañamente *reconocidos* como ciudadanos ejemplares que ayudan a poner en marcha el mundo.

*Persona* significa en el origen <<máscara>>, y es través de la máscara que el individuo adquiere un rol y una identidad social. Así, en Roma, cada individuo era identificado por un nombre que expresaba su pertenencia a una *gens*, a una estirpe, pero ésta estaba, a su vez, definida por la máscara de cera del antepasado que toda familia patricia custodiaba en el atrio de su propia casa. [...] La lucha por el reconocimiento es, entonces, la lucha por una máscara, pero esta máscara coincide con la <<personalidad>> que la sociedad le reconoce a todo individuo (o con el <<personaje>> que ésta hace de él, con su complicidad más o menos reticente) (Agamben, 2011, p. 63-64)

La máscara de la pandemia no remite a la estirpe o el linaje como lo hacía la máscara del antepasado muerto: parece más cercana a un sistema de identificación por datos biológicos: la mascarilla nos hace reconocible como las huellas dactilares o el reconocimiento facial; la sociedad reconoce al enmascarado como el no contagioso; la historia familiar o personal no se reflejan en la máscara de la pandemia.

Estamos, posiblemente, muy cerca de aquel hombre sin atributos sobre el cual escribiera Robert Musil. Esconder el rostro detrás del cubrebocas representa una renuncia a las características distintivas del sujeto —odio, amor, sociabilidad, ideología, contradicciones —para proteger el mero dato biológico: la vida como un valor que se justifica por sí mismo. La vida meramente biológica —comer, respirar, defecar— que se defiende con la mascarilla es irreductible a cualquier cosa que no sea la supervivencia. Está separada de su contexto y de su historia, lucha por subsistir y por haber sobrevivido, por perdurar, deviene incompatible con un mundo humano entendido como una comunidad de sujetos con atributos y relaciones de los unos con los otros. El éxito del superviviente es el éxito de un poder que sólo atiende lo biológico y concibe la fuerza de los cuerpos como material privilegiado de gobierno: “Sólo la nuda vida es auténticamente política desde el punto de vista de la soberanía” (Agamben, 2006, p. 38). La defensa de la *nuda vida*, de la vida que come, que respira, que *simplemente* se mantiene con vida, aplasta cualquier otra motivación u objetivo político.

El mundo que ha movilizadado ingentes recursos para salvar *vidas* ha transformado la máscara que en Roma definía a la *persona* al exhibir su pertenencia

a un linaje, al mostrar la honra, la fama, las virtudes de su familia y de su estirpe, en la mascarilla que despoja al sujeto de toda particularidad que no sea biológica, reduciendo a quien la porta a ser un mero superviviente al que no se le reconoce por nada más que por su voluntad de supervivencia; el mensaje de la máscara es claro: quiero vivir.

El rostro enmascarado en la pandemia remite a la fuerza corporal y a la existencia biológica, y elimina las intenciones políticas o delictivas. El enmascarado *ya no se muestra como aquel que se esconde*, como el subversivo que oculta su rostro para no ser reconocido al enfrentarse a la policía, o como el atracador que disimula sus facciones para salir airoso tras el robo al banco: ahora se muestra como aquel que defiende su vida, que quiere vivir.

El aumento del número de mascarillas, de personas que *dicen* que quieren vivir, es paralelo al endurecimiento de las condiciones de confinamiento propiciado por los estados de emergencia decretados por varias naciones de Occidente que, en palabras de Sayak Valencia (2010), se pueden convertir “en un estado prolongado de ser donde el objeto de la biopolítica es la *nuda vida* (zoé) [...] en contraposición con el *bíos* que nos remite a la categorización de sujeto político” (139). Esta defensa de la *nuda vida* a través de ordenanzas insólitas cancela —por lo menos en los decretos y resoluciones que emiten los distintos gobiernos que sirven de sustento legal a la lucha contra la pandemia— la intervención política, cultural y social de los sujetos, y los reduce al dato biológico y a la fuerza del cuerpo: la ocupación de espacios, la creación de nuevas comunidades o de relaciones en la calle, la ciudad, la plaza, el barrio quedan suspendidas. Porque “¿qué tipo de

identidad puede construirse sobre datos meramente biológicos? Ciertamente, no una identidad personal, que estaba ligada al reconocimiento de los otros miembros del grupo social” (Agamben, 2011, p. 70). Ser mexicano, español, marxista, liberal, melancólico, extrovertido, feminista, nacionalista, etc., y actuar en consecuencia de cualquiera de estos sentimientos, ideologías u obsesiones, no es posible en el mundo que *sólo* defiende la vida biológica.

Lo que se atisba detrás de la máscara es un cuerpo dispuesto para producir y consumir, un cuerpo *desnudo*, biológicamente vivo, saludable y que se encuentra en posibilidad de *moverse* en las dinámicas de la (extraña) *normalidad* económica y política que se instaura en el mundo de la *nueva normalidad* enmascarada. ¿Es una coincidencia que el discurso en defensa de la *nuda vida*, de un mundo en cuarentena, se acompañe con un alegato que nos pide/exige enmascaramos con un cubrebocas? La máscara quirúrgica es un objeto que tiene como propósito cuidar la salud, creado para uso médico y sanitario para impedir el paso de virus y bacterias. Probablemente esta obviedad sea la que precisamente nos permite ver con claridad la relación entre un estado de emergencia sanitaria y el mecanismo que hemos descrito. “¿Nuestros pueblos se habrán convertido hoy [...] en pueblos sin rostros?” (Didi-Huberman, 2014, p. 16). ¿Nuestros pueblos se habrán convertido hoy en máscaras sin historia, sin atributos, sin linaje...? Sólo el tiempo nos lo dirá.

### **Bibliografía.**

Agamben, G. (2011). *Desnudez*, Barcelona: Anagrama.

—. (2006) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia: Pretextos, 2006

Bassets, M. (16 de marzo, 2020). Macron ordena a los franceses quedarse en casa: “Estamos en guerra”. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/sociedad/2020-03-16/macron-ordena-a-los-franceses-quequedarse-en-casa-estamos-en-guerra.html>.

Cavalletti, A. (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Buenos Aires: Manantial.

Foucault, M. (2007). *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires: FCE.

—. (1996). *La voluntad de saber*, México: Siglo XXI.

Internacional Satírica (s.f.). *Mascarillas para todos y todas*. Recuperado de <https://www.elchamuco.com.mx/wordpress/mascarillas-para-todos-y-todas/>.

Nace la Internacional Satírica: “¡Póntela, pónsela!”. (24 de abril, 2020). Recuperado de <https://www.revistamongolia.com/noticias/nace-la-internacional-satirica-pontela-ponsela>.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore*, Barcelona: Melusina.

## Aislamiento: el miedo como una posibilidad de clase

*Fernando Lameda García*

La actual pandemia pone a prueba y desafía el orden global. Las repercusiones que tendrá dentro de las mentalidades y las prácticas sociales son indiscutibles. Por tanto, siempre viene a bien preguntarse sobre quién y de qué manera se presentarán las consecuencias. México se ha caracterizado por tener una fuerte brecha divisoria entre sus clases sociales. La integridad humana y los derechos civiles no son algo que el Estado pueda garantizar para todos los individuos. Frente a tal situación, parece evidente que las estrategias de lucha contra el enemigo mundial causante de la enfermedad covid-19, no resulten igual de beneficiosas para todos los sectores de la población, sobre todo aquella que tiene que ver con el aislamiento.

Tal situación, combinada con el miedo presente en la población, suscita un fenómeno de interés. Desde mi perspectiva, se comienzan a gestar nuevas características para el ascenso del fascismo, encarnado en la población a través de juicios condenadores, sin tomar en cuenta las posibilidades o consecuencias que conlleva el acatar al pie de la letra las medidas establecidas por el Estado.

El papel de los medios en la propagación del miedo es fundamental. Gracias al énfasis en la muerte, se logra instaurar un estado de alerta que parece anunciar un fenómeno apocalíptico. Las medidas sanitarias dentro del estado de pánico se legitiman a través del discurso científico y se asumen como un “es la mejor y única

opción”. Algo que pudiera ser cuestionado, que va en contra de los derechos que se han ganado con años de resistencia civil, se logra instaurar en la población que tiene los medios económicos y materiales para hacerlo con relativa facilidad y sin cuestionamiento al respecto. Desde esta perspectiva, considero que se evidencian dos procesos importantes. El primero, el miedo como mecanismo activo que determinará un grado de permisibilidad ante políticas coercitivas. El segundo, como no todos los sectores de la población pueden contar con los medios necesarios para poder sucumbir a la alerta y el pánico, se puede asumir la enfermedad de covid-19 como una enfermedad de clase.

Al respecto del pánico, las reacciones del sector de la población que cuentan con los medios para realizar de manera satisfactoria el aislamiento, no se quedan solo ahí. Ante la sospecha de la pérdida de su propia seguridad, estos individuos aislados se convierten en una maquinaria de vigilancia y denuncia que, a través del uso de las redes sociales como herramienta de difusión, se incorporan a las prácticas del aparato policial. Además, pese a que esta situación es más notoria por parte de la porción de la población con cierto nivel de privilegios, se pueden notar reacciones equivalentes (en menor medida) en una gran cantidad de individuos. El miedo se trasmite por las telas de la clase, se instaura en un imaginario nacional, que, al consolidarse en la persona, la convierte en un elemento activo de vigilancia y condena moral. “En la violencia lo más peligroso es su racionalidad” (Foucault, 2013, p. 20), y en tal justificación racional, se codifica una moral de la acción que criminaliza la actividad en el ámbito público y busca la regulación de nuevos sujetos

peligrosos que se constituyen a partir de las presentes reacciones ante la emergencia.

Dentro de un Estado, el cual tiene como principal característica garantizar la seguridad de los individuos, la exigencia de su intervención se legitima en el mismo contexto, ya que, “el Estado que garantiza la seguridad es un Estado que está obligado a intervenir en todos los casos en que un acontecimiento singular, excepcional, perfora la trama de la vida cotidiana” (Foucault, 2013, p. 50). La actual pandemia sin duda taladra la vida como la conocemos. Todos los involucrados, enfermos confirmados o no, hemos adquirido el poder de quitar la vida. El virus presenta un periodo de incubación donde no existen síntomas, pero si se puede propagar. Además, al haber enfermos asintomáticos, cualquiera puede ser un potencial portador del virus y, por tanto, cualquiera puede contagiar y causar la muerte. Así como se hace con los asesinos peligrosos, se les recluye en el confinamiento. Sin embargo, el Estado se ve rebasado por el virus, y ante la imposibilidad de garantizar la aprensión del nuevo enemigo, los sujetos encarnan sus funciones y las reclaman. Se adhieren a un ejercicio de poder, que, en la búsqueda de su propia seguridad, reclama las medidas que sean necesarias para su supervivencia. El individuo en su pánico es quien, con sus expresiones, construye la legitimidad del Estado en el uso de la fuerza. De esta manera, se comienza a tejer un contexto que posibilita la emergencia de nuevas políticas restrictivas y una transformación moral de las prácticas sociales.

Si bien en México no se ha recurrido a tal uso de la fuerza, existen casos como el del alcalde de Veracruz Miguel Ángel Yunes, y el gobierno de Nuevo León

que han hecho llamados al uso de la fuerza. Además, basta con seguir un poco las noticias y redes sociales para darse cuenta de que algunos sectores de la población han tomado medidas con sus propias manos. Van desde amenazas a hospitales destinados a atender a pacientes con covid-19 como en Morelos, hasta agresiones a personal médico como es el caso de Mérida. Junto con lo anterior, algunos sectores de la población demandan que el gobierno mexicano y sus dependencias estatales hagan cumplir, con todo rigor, las medidas sanitarias y el aislamiento social. Tal situación abre una oportunidad para recuperar la fe en los aparatos gubernamentales y la posibilidad de incorporar al civil al cuerpo policial a través de la denuncia y el señalamiento.

Considero que estamos ante una reconfiguración de las articulaciones del poder, que pueden modificar significativamente la dimensión moral de las prácticas sociales y la recreación. Si bien está en la mente de todos que la pandemia llegará a su fin, en el mismo imaginario también ronda la amenaza fantasmagórica de un nuevo enemigo invisible, junto con su posible evolución. Se proyecta hacia el futuro el jaque que suscitó nuestro adversario, y se consolida un terreno fértil en donde la criminalización del derecho a la vida pública la puede limitar, categorizar y privar de manera justificada y legítima.

Por otro lado, así como se logró consolidar una ética del trabajo, a través de “una batalla para obligar a los trabajadores a aceptar, en homenaje a la ética y la nobleza del trabajo, una vida que no era noble ni se ajustaba a sus propios principios de moral” (Bauman, 2011, p. 21), en la actualidad, se libra una lucha por el establecimiento de una ética del confinamiento. A través de la decencia como

bandera de guerra, hombres y mujeres se categorizan en función de la integridad y dignidad que les concede el encierro. Así como el trabajador perdió el derecho a la holgazanería en aras de la virtud y éxito que concede la producción, todo aquel que no se dedique a actividades de primera necesidad pierde su derecho a la recreación y el ocio.

En segundo término, constantemente se escucha que el nuevo coronavirus no reconoce clases sociales. Sin embargo, pese a que el miedo vuelve asesinos potenciales a todos los ciudadanos, no todos son tan potenciales como otros. La forma de contagio es igual para todos, pero las posibilidades de contagio no lo son. En primera instancia, los sectores urbanos son el principal blanco, aquellos lugares donde la fuerza de trabajo se vende con mayor auge. Aquí, las condiciones son idóneas para una rápida propagación, “el modo en que los seres humanos interactúan unos con otros, se mueven, se disciplinan u olvidan lavarse las manos afecta el modo en que se transmiten las enfermedades” (Harvey, 2020).

A pesar de que las medidas de aislamiento son generales, no todas las personas pertenecientes a este sector urbano pueden acatarlas de la misma manera u obedecerlas siquiera. Es ya bien sabido que los más vulnerables son aquellas personas que no pueden prescindir de o digitalizar su trabajo. En una entrevista publicada por Manuel Franco (2020) profesor de Epidemiología y Salud Pública en la Universidad de Alcalá en Madrid se hace notar que las personas que por sus empleos están obligadas a acudir a trabajar, y, por tanto, están más expuestas al coronavirus son las que más se están infectando. Además, el impacto económico no se reflejará de la misma manera. Las personas que viven al día serán

las primeras en resentir la falta de ingresos, a diferencia de aquellas que, por su ramo de trabajo, pueda seguir laborando.

Si a esto sumamos la muy posible saturación de los hospitales, una evaluación sobre qué vida debe ser priorizada será inminente. En el caso mexicano, la Guía Bioética para Asignación de Recursos Limitados de Medicina Crítica en Situación de Emergencia publicada por el Consejo de Salubridad General toma medidas al respecto. De acuerdo con el documento, “las y los pacientes que tienen mayor probabilidad de sobrevivir con la ayuda de la medicina crítica son priorizados sobre los pacientes que tienen menor probabilidad de sobrevivir” (Consejo de Salubridad General, 2020, p. 11). Tal planteamiento supone dar mayor importancia a los jóvenes sobre a los adultos mayores porque los primeros tienen mayores posibilidades de supervivencia.

Lo curioso del asunto es que al ser los jóvenes quienes tienen una mayor capacidad y una vida productivas más amplia, si se ve el argumento de la Guía Bioética desde otra perspectiva, las y los pacientes que tengan mayor capacidad productiva son priorizados sobre los que no. “Esta es la lógica del sacrificio que siempre ha estado en el corazón del neoliberalismo [...]. Este sistema siempre ha funcionado como un aparato de cálculo. La idea de que alguien vale más que otros. Los que no tienen valor pueden ser descartados” (Mbembe, 2020). En otras palabras, los individuos que serán priorizados son aquellos que tienen valor para continuar la producción y poner en circulación el capital. Personas que cargarán en sus hombros el propósito de reactivar la economía una vez que se estabilice la

pandemia o se encuentre la vacuna con la cual se pueda combatir al hostil adversario.

El sistema capitalista puede prescindir de los sectores sociales no productivos en términos formales, lo cual se refleja en la preferencia que se tiene hacia la población joven al verse en la necesidad de decidir qué vida es la que hay que salvar. El sacrificio que deben enfrentar los adultos mayores evidencia que para el capitalismo, el valor de la vida depende de la capacidad de alimentar la producción. Además, sus leyes y necesidad de alimentar el mercado no favorecen la vida en general, al contrario. Sin embargo, ante la necesidad de reorganizar la vida en el aislamiento, se romantiza el sacrificio de las personas y se les celebra como héroes. Este proceso, si bien pretende ser honorable y de reconocimiento al valor y generosidad, considero que esconde un proceso de invisibilización sobre las desigualdades sociales. No todos los individuos salen a las calles por valor, sino por la imperiosa necesidad de llevar comida a sus mesas o a sus familias. Esto crea una paradoja: por un lado, el nuevo virus revela hasta cierto punto la desigualdad social, pero por el otro, calla la protesta del cambio. Enfatiza la salida a las calles como un valor heroico de sacrificio, dejando de lado el verdadero motivo por el cual algunas personas salen de su casa. Situación que empresarios no pierden la oportunidad de capitalizar. El cubrebocas se ha convertido en el objeto de intercambio monetario de mayor preferencia. Desde Walt Disney hasta líneas de ropa como Urban Outfitters comercializan con dicho producto. La situación de emergencia y la demanda de cubrebocas han posibilitado una diversificación en la mercantilización del producto en cuestión. Convertido en un bien de consumo

masivo, un accesorio de moda más, se abre la posibilidad de salvaguardar cierto ingreso y flujo de capital. A pesar de todo, el sistema resguarda primero sus intereses económicos

La calle se ha convertido en el espacio de los infectados, de los responsables de su propagación. No se juzga a las clases adineradas que con sus viajes facilitaron la propagación viral, sino a este agente, este otro peligroso que por sus condiciones de vida amenaza la vida burguesa. La condena no da cuenta de que se le pide sana distancia a cuartos que albergan una familia entera, se le pide cuarentena al hambre, se le pide conciencia y razón a la falta de oportunidades. El juicio y el miedo no van sobre un sistema que por su misma forma de acumulación relega a una gran cantidad de personas, sino hacia aquel sector de la población, que se le condenó a sufrir los embates de la pandemia con mayor fuerza.

Ahora, mi intención no es decir que las medidas sanitarias que se han implementado por parte del Estado sean inadecuadas, sin duda el confinamiento es necesario para combatir la actual pandemia, sin embargo, acatarlo al pie de la letra no corresponde con la realidad de un México abatido por las diferencias económicas. En este sentido, y bajo estas formas de determinar la vida, las medidas sanitarias se convierten en un concepto burgués y su reacción ante ellas un asunto de clase.

El ojo vigilante que se asienta sobre aquellos que salen de sus casas debería de trasladarse a los manejos gubernamentales. Muchas de las medidas de los gobiernos mexicanos han mostrado ser ineficientes y en muchos casos simples estrategias políticas sin ninguna planeación de por medio. En una entrevista al

subsecretario de Prevención y Promoción de la Salud Hugo López-Gatell Ramírez (2020) por parte de la BBC, el funcionario comenta que existen 327 hospitales, clínicas y centros de salud abandonados o a medio construir. Lo anterior dificulta asegurar la atención de la población más vulnerable. Debido a tal situación se pudiera pensar que es mejor optar por una atención privada, sin embargo, los países que basan su sistema de salud en la medicina privada como Estados Unidos, han demostrado no ser una opción viable para atender a toda la población. Los precios desproporcionados abren más la brecha de acceso a la salud al no poder costearla. Por si fuera poco, el control de la producción de medicamentos por parte de la industria farmacéutica pone en riesgo el acceso a la nueva vacuna para mitigar la enfermedad covid-19. No se sabe aún quien tendrá el control de la patente y como se comercializará en el mercado.

La presente crisis silenció los gritos que reclamaban justicia, respeto a los derechos e igualdad de oportunidades. La calle, que dejó de ser lugar de convivencia social y espacio público, elimina la posibilidad de la marcha como forma de protesta. No obstante, la crisis evidenció que esas voces no deben callar. La situación presente apuntala a la necesidad de lo público al hacer notar las dificultades por la cual pasa la población en un sistema basado en sistemas de salud y economías privadas. La seguridad y el derecho a la vida no es una garantía bajo el neoliberalismo capitalista, y las consecuencias que dejará el virus no se sentirán de igual forma por todos. Si se toma la oportunidad, esto puede ser una fuerza motriz que nos dirija a pensar en otras posibilidades de organización social, pensar críticamente el papel de las instituciones y los mercados y su impacto en nuestras

vidas. No basta solo con buscar fortalecer el sistema de salud para futuros brotes infecciosos. El capitalismo está tambaleante, y de alguna manera lo sabe, se aferrará a la vida con sus garras más largas y puntiagudas. Si no se toma acción, la hidra regenerará sus múltiples cabezas, y como es bien sabido, cada una es más fuerte que la anterior.

### **Bibliografía.**

Bauman, Z. (2011). *Trabajo, consumismo y nuevos probres*. Gedisa.

Consejo de Salubridad General. (2020). *Guía Bioética para Asignación de Recursos Limitados de Medicina Crítica en Situación de Emergencia*. Recuperado de [http://www.csg.gob.mx/descargas/pdf/index/informacion\\_relevante/GuiaBioeticaTriaje\\_30\\_Abril\\_2020\\_7pm.pdf](http://www.csg.gob.mx/descargas/pdf/index/informacion_relevante/GuiaBioeticaTriaje_30_Abril_2020_7pm.pdf)

Foucault, M. (2013). *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI.

Harvey, D. (2020). *Política anticapitalista en tiempos de COVID-19*. Recuperado de <https://www.sinpermiso.info/textos/politica-anticapitalista-en-tiempos-de-covid-19>

Mbembe, J.-A. (2020). *La pandemia democratiza el poder de matar*. Recuperado de <https://lavoragine.net/la-pandemia-democratiza-poder-de-matar/>

Nájar, A. (2020, Abril 14). *Coronavirus: la enorme crisis del sistema de salud complica al país atender la pandemia de covid-19*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-51923474>

