



UBA Sociales
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

XIV Jornadas de la Carrera de Sociología
Facultad de Ciencias Sociales - Universidad de Buenos
Aires
1 al 5 de noviembre 2021

EJE 1 | MESA 198 | Esteban Dipaola, Lucía Pisciotano
Crisis de lo social y nuevos individualismos: desafíos del conocimiento
sociológico frente a la nueva normalidad

PONENCIA 132 | *Cuerpos sacados de contexto*

AUTORAS:

Sofía Robiolio Bose (sofiarobiolio@gmail.com) Facultad de Cs. Sociales, UBA

Magalí Portela (maguiportela@gmail.com) Facultad de Cs.Sociales, UBA

Valentina Vilá (valevila010@gmail.com) Facultad de Cs. Sociales, UBA

CUERPOS SACADOS DE CONTEXTO

“No hay otro mundo, sólo hay otra manera de vivir”

Jacques Mesrine, A nuestros amigos (2015)

“Cuerpo a cuerpo, codo a codo o frente a frente, alineados o enfrentados, la mayoría de las veces solamente mezclados, tangentes, teniendo poco que ver entre sí. Aun así, los cuerpos que no intercambian propiamente nada se envían una gran cantidad de señales, de advertencias, de guiños o de gestos descriptivos.”

Jean Luc Nancy, 58 indicios sobre el cuerpo (2007)

Introducción

El 20 de marzo de 2020 el gobierno nacional argentino decretó el Aislamiento Social Obligatorio que, actualizándose a medida que pasaban las semanas, mantuvo su reglamentación hasta el 20 de julio, fecha en la cual comenzaron a disminuir las medidas de cuidado durante la pandemia del COVID-19. Suponemos que a lxs habitantes de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, la metrópoli nos constituye como ciudadanxs, como personas y como cuerpos deambulantes en una cotidianeidad acelerada. Entendemos que el aislamiento social obligatorio implicó una ruptura abrupta de la rutina de cada uno de lxs sujetxs. Si bien opinamos que nos constituimos de manera indefinida, en el correr de las horas y al calor de los encuentros que nos permiten unirnos y desunirnos, entremezclarnos y enredarnos, consideramos que las actividades cotidianas, desarrolladas en espacios específicos, generan un marco espacio-temporal que incide directamente en la constitución de las identidades. En este sentido, nos preguntamos: ¿Qué se percibió como una ausencia en la cotidianeidad de lxs sujetxs en relación a los vínculos interpersonales cara a cara? ¿Cómo fueron afectadas las prácticas de las personas en sus rutinas a partir del confinamiento y el impedimento de circulación en las calles y los espacios públicos? ¿Qué repercusiones tuvo en los cuerpos la disminución de los traslados físicos y de los encuentros con las personas? ¿Qué genera la imposibilidad de habitar los espacios públicos compartidos y el consecuente encorsetamiento en los hogares?

Los primeros días de cuarentena estricta surgió la pregunta sobre qué era lo que más se extrañaba durante el aislamiento: ¿Qué se mostraba como una falta o como un impedimento físico? Con esta inquietud nos acercamos a 40 personas y les preguntamos: “¿qué es lo que más extrañas de no estar en cuarentena?” A partir de un recorte etario y geográfico, mantuvimos los testimonios de 25 personas. En esta ponencia recuperamos lo indagado y plasmado en un breve ensayo escrito a fines de 2020. Lo que nos interesaba en ese momento -y persiste al día de hoy- fueron las rupturas de la vida cotidiana que implicó el decreto del Aislamiento Social Obligatorio el día 20 de marzo de 2020 en la vida de personas de entre 18 y 35 años en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires hasta la primera presentación de apertura progresiva y el establecimiento de la disminución de cuarentena el día 20 de julio de 2020. Es decir, nos interesa investigar el contraste que supuso el desplazamiento desde rutinas ya arraigadas al confinamiento de los cuerpos de las personas. En particular nos enfocamos en: a) los cambios que se produjeron en los ritos de interacción propios de los vínculos interpersonales; b) analizar las repercusiones que implicó en los rostros el pasaje de los intercambios cara a cara a las interacciones virtuales y; c) describir las implicancias que tuvo la herramienta de reunión virtual como único medio disponible para continuar con dichos intercambios y otras actividades. Además de los testimonios de las 25 personas, tenemos en cuenta nuestras experiencias personales desde una metodología autoetnográfica (en la que profundizamos más adelante), ciertos artículos publicados de filósofos, escritores, periodistas, académicos y artistas que nos parecieron pertinentes.

1. Sumergirse en el contexto

“La historia del cuerpo es la historia de los seres humanos, pues no hay práctica cultural alguna que no es primero aplicada al cuerpo” (p. 1) escribe Silvia Federici (2017), no sin luego explicitar que hay diferentes historias: la del cuerpo de la mujer, del hombre, del trabajador asalariado, del esclavizado, del colonizado. Si bien no es nuestra intención hacer una historia del cuerpo, es del cuerpo del *bloom* que hoy deambula por los territorios conquistados por el neoliberalismo y la tecnología. *Bloom* somos nosotrxs, contemporáneos, “inquilinos de una existencia exiliada en un mundo que es un desierto” (*Tiqqun*, 2005: 14), que hemos sido arrojados al mundo sin destino ni misión. Y, aun así, estamos constituidos por una moral que juzga, por un deber-ser que subyuga diferencias y multiplicidades, por imposiciones que no hemos elegido y desposeídos de la posibilidad de vivir e, incluso, de la capacidad de imaginar otras experiencias.

El cuerpo como un campo de resistencia, con capacidad de actuar, de transformarse a sí mismo y al mundo le ha puesto límites a nuestra explotación (Federici, 2017, p. 1). Sin embargo, Jonathan Crary (2015) no estaría tan de acuerdo al percibir un mundo en el que se alzan proyectos de control del sueño para hacer efectivos a soldados; en el que se imaginan futuros en los que se envíen satélites al espacio para reflejar la luz solar sobre la noche que cae en la tierra. Sin ir más lejos, el simple gesto de observar las metrópolis basta para dar cuenta de un mundo globalizado hiper tecnologizado: lxs transeúntes, los cuerpos que caminan y se desplazan de un espacio al otro están cada vez más absortos en sus realidades unilaterales; en sus dispositivos personalizados, en sus celulares siempre encendidos. Ya sea en el subte, en el colectivo, cruzando la calle o manejando un auto, el celular está presente 24/7. Jamás se apaga y, al volver al hogar, las computadoras y la televisión esperan para mantener el flujo constante de estímulo visual e informativo: ¡no vaya a ser que lxs sujetxs se aburran o contemplen minutos sin saber qué hacer!

Pero esto no es nuevo: que las pantallas terminarían atosigándonos sin siquiera sentir sus efectos era algo que ya habían vislumbrado varixs autorxs, sobre todo con el desarrollo acelerado de la sociedad de consumo, la radio, el cine y la televisión. Donna Haraway (1995), muy elocuentemente, comenta que “la vista en esta fiesta tecnológica se ha convertido en glotonería incontenible... Y como truco divino, este ojo viola al mundo para engendrar monstruos tecnológicos.” (p. 325). La vista, entonces, ha ganado terreno entre los demás sentidos. La observación ha ido transformándose, primero lentamente y luego abruptamente, en el factor de legitimidad, de justificación y de condición de posibilidad de cualquier fenómeno y de cualquier experiencia. La hegemonía del ojo produce, desde los albores del Iluminismo y la avanzada del capitalismo, un deterioro marcado y profundizado en lo que refiere al cuerpo, lo cual permite, en simultáneo, un mayor control, una mayor colonización por parte de la presencia soberana, lo Uno, la mente y su pensamiento como opuesta y ama de su esclavo: el cuerpo. Haraway opone a esta avanzada, el enfoque de los *conocimientos situados* en contraste a la mirada patriarcal, masculinista, colonizadora y opresiva y en contra de una aparente neutralidad bajo la cual se justificaron muchísimas declaraciones de Verdad. La ciencia, entonces, ha sido mera retórica.

La mirada encarnada supone devolver los ojos al cuerpo: se puede estudiar los fenómenos *desde* el cuerpo como una fuente de conocimiento, que guarda en sí experiencias y un acervo de sensaciones y percepciones. A tal punto, en su *Manifiesto para cyborgs* (1995), Haraway denomina *informática de la dominación* a aquel pos-capitalismo en el que las antiguas dicotomías del capitalismo blanco y patriarcal de

naturaleza-cultura, humanos-máquinas y lo físico-no físico se han hibridado de manera tal que: “Mente, cuerpo y herramienta se encuentran en términos muy íntimos.” (p. 282).

Vivimos en la metrópoli, habitamos la ciudad y ella misma nos atraviesa en su cotidianeidad. La Ciudad Autónoma de Buenos Aires se nos aparece en los sueños, en la tele, en los discursos políticos, en cuentos y en películas, en novelas y canciones. Puede ser que, como dice *Tiqqun* (2005) “las metrópolis se distinguen de cualquier otra gran formación humana, en primer lugar, porque son lugares en donde la mayor proximidad, y a menudo la mayor promiscuidad, coincide con el mayor extrañamiento. Nunca se había visto reunido semejante número de hombres, pero tampoco estuvieron nunca hasta tal punto separados.” (p. 48). Las calles céntricas superpobladas se han vuelto el último aliento de co-participación con sujetos extraños pero presentes en cuerpo. Trenes, subtes, metrobuses, avenidas y calles aceleradas con personalidades apuradas yendo y viniendo. Tiempos siempre acotados, calculados y ajustados, que cada individuo se obsesiona por cumplir y hacer eficientes y productivos en una pendiente resbaladiza que no cesa de acelerar. En una duración sin pausas y una funcionalidad permanente, el espacio público mantiene la última condición de posibilidad del encuentro, del choque con un otro, con alteridades radicales y el esbozo de identidades diferentes. En lo que hoy percibimos como “tiempos muertos”, la “espera” que se vuelve improductiva es también la posibilidad de *conectar* con el ambiente circundante y *desconectarse* de las redes. Es decir: esperar un subte, hacer una cola en algún local, viajar en tren y mirar por la ventana, hacer trámites, la sala de espera de un consultorio; ir a recitales, a bailar, a un bar o a una plaza, son actividades que implican un espacio compartido y la posibilidad de ver caras, cuerpos y realidades distintos. Como comenta Haraway (1995): “El yo que conoce es parcial en todas sus facetas, nunca terminado, total, no se encuentra simplemente ahí y en estado original. Está siempre construido y remendado de manera imperfecta y, por lo tanto, es capaz de unirse a otro, de ver junto al otro sin pretender ser el otro.” (p. 331-332)

La pregunta “¿qué es lo que más extrañas de no estar en cuarentena?” nos permitió, entonces, indagar sobre lo que las personas más extrañaban de sus vidas cotidianas durante las primeras semanas del Aislamiento Social Obligatorio. En general, lo que más se mencionó fueron las pequeñas cosas que construyen una rutina, entre las cuales se reiteraron: compartir ciertas actividades (desde un mate hasta un momento); caminar; el movimiento callejero; ir a lugares con gente, con ruido

y el encuentro con otras personas; el afecto corporal; el ejercicio físico; entre otros. Teniendo en consideración estos testimonios, añadimos, también, los propios.

En esta ponencia recuperamos la autoetnografía como una herramienta. “La autoetnografía es un enfoque que permite distanciarse de perspectivas objetivistas y hacer reflexiva la subjetividad de quien investiga en ciencias sociales (Scribano y De Sena, 2009: 2).” (Citado en Singer, 2019, p. 121). Quienes escribimos tomamos un enfoque y posicionamiento ético-político que cuestiona el desdoblamiento sujeto-objeto que hemos heredado de la tradición occidental de la ilustración, positivista y universalista. Esto no implica perder rigurosidad pero sí romper con la idea de neutralidad del paradigma tradicional cosificador. Este abordaje permite la consideración de conocimientos situados que, según Haraway (1995): “requieren que el objeto del conocimiento sea representado como un actor y como un agente, no como una pantalla o un terreno o un recurso ...” (p. 341). La experiencia del cuerpo es recuperada como una fuente de conocimiento, reivindicando de manera holista en conjunto con la mente (y no de manera escindida como lo ha hecho la herencia maquinista cartesiana-hobbesiana). El cuerpo permite dar cuenta de las experiencias y de la propia mirada como herramientas válidas de análisis y estudio; puede ser parte del fenómeno que se aborda, es parte y es atravesado por lo que analiza. Por eso, asumimos este ensayo en primera persona del plural para exponer nuestras singularidades que, afectadas, siempre en movimiento y deviniendo, permiten dar cuenta de que hay experiencias encarnadas tras estas palabras. Así, las herramientas y estrategias de escritura intentan más mostrar con palabras, que explicar diciendo.

La crisis de la presencia soberana según Amador Fernández Savater (2011):

“Se refiere al hecho de que nuestro ser-en-el-mundo se vuelve problemático. Lo que creía sólido y garantizado (la unidad y autonomía de mi yo) empieza a desintegrarse. Vacila y se hunde la frontera que me separaba nítidamente del mundo. No me reconozco, y tampoco a los otros, hasta entonces tan familiares. Es como si yo ya no fuera yo, como si un intruso se me hubiese colado dentro.”

En tiempos de neoliberalismo y como contemporáneas de modos de vida cada vez más individualistas e individualizantes nos parece pertinente ahondar en los perjuicios que genera la constante precarización afectiva de los vínculos interpersonales. Como advierte Virginia Cano (2018):

“el modo en que se auto/produce nuestra subjetividad individual, la manera en que se ata o sujeta a ciertos valores (como lo son el mérito, el éxito o el individualismo), es funcional a la preservación del aislamiento y el cercenamiento de los vínculos colectivos, recursos vitales para volver habitable el desierto afectivo del neoliberalismo” (p. 32-33)

Con la creciente espectacularización de las vidas en las redes sociales y el aumento de la afirmación de los discursos de un “yo autónomo” autosuficiente y de la meritocracia, nos resulta importante profundizar en los modos en que los cuerpos imbuidos de tecnología, *cyborgs*, atraviesan el aislamiento social obligatorio. De este modo, nos preguntamos si la ruptura y la experiencia del contraste, es decir, los desplazamientos de la vida cotidiana a una experiencia completamente austera en términos de intercambio social, permiten reconsiderar ciertos afectos y pasiones que habían sido naturalizados y precarizados. Y, en el mejor de los casos, poder vislumbrar nuevos horizontes de posibilidad o nuevas *estrategias de la alegría*, según la denominación que Roberto Jacoby (2000) utilizó para las actividades artísticas que proliferaron en Buenos Aires en los años de la post-dictadura.

2. Hablar desde y con el cuerpo

De las respuestas a la pregunta pregunta: *¿qué es lo que más extrañas de no estar en cuarentena?* recuperamos varias citas que, a los fines del trabajo, podríamos reagrupar según criterios compartidos como lo son la vida social y el compartir; la noción de libertad de circulación y movimiento. Parece ser que uno de los aspectos que más influyen en el cuerpo es, propiamente, el contacto corporal con las personas, sobre todo en Argentina que, según el estudio *Preferred interpersonal distances: A global comparison* elaborado por The Journal of Cross-Cultural Psychology en 2017, es el país con mayor proximidad social, personal y tercero en distancia intimidad (después de Noruega y Ucrania), con 77 cm de distancia en la separación con un extraño y un conocido. En ese sentido, varios de los testimonios aluden a la intención del encuentro desde el beso, el abrazo, el mate -como una práctica cultural o ritual del compartir- con conocidos y en la vida cotidiana. Cuando varias personas mencionan ciertas actividades, como enumerándolas, pareciera ser que lo importante en ellas no es tanto la actividad en sí como el hecho de que sea en compañía con otras personas. Resalta, también, el gusto de observar a la gente, por la calle, en reuniones, de conocer y mirar caras nuevas:

- “Compartir el mate. Ir a... Como la sensación de saludar a la gente, amigos, lo que sea con un beso o un abrazo sin pensarlo” (Carolina, 24)
- “tomar mate con mis amigas, abrazar a mi mamá, a mi papá y bueno, abrazar a mis amigas también” (Elisa, 30)
- Ir a una plaza a tomar mate también. Extraño el verde, estar cerca de los árboles” (Joaquín, 23)
- “Ver a mis amigos, abrazarlos, besarlos, tocarlos. Todo eso. Andar en bici, hacer jiu jitsu. Y... Sí, más que nada eso... Sentir el viento en la cara y eso, los abrazos en general” (Marina, 26)
- “Extraño llegar a un lugar y que haya gente. Que me inviten a una casa y que estén amigas o llegar a un cumpleaños... Ruido de personas charlando, sonido de gente”. (Aniela, 24)
- “Salir... Salir pero en el sentido de encontrarme, de encontrarme con la gente que quiero y con la gente que extraño. De compartir un momento con una persona.” (Martín, 25)
- “Extraño estar en un cafesito leyendo el diario y comiéndome una rica medialuna mientras pasa la gente por la vereda” (Hernán, 35)
- Realmente extraño llegar a un lugar, que haya gente, charlar, reirme, jugar a algo diferente. Estar en contacto con la gente. Eso es lo que más más más extraño. Como... No sé, charlar de cosas. Conocer a alguien. Charlar mucho, reírme con gente, que haya opiniones diferentes. Ruido de gente también, salir, ir a un bar. Extraño la vida social” (Josefina, 24)

Como leemos, los testimonios retomados denotan sentimientos de anhelo muy característicos de la vida social, como aquello que permite el tacto, el contacto, las conversaciones cara a cara con gestos y detalles que suceden simultáneamente en el espacio y que nos llaman la atención. Pero también se esboza la heterogeneidad: “opiniones diferentes” (Josefina, 24), es decir, la diferencia que se trasluce en el encuentro entre distintas personas.

En el marco de la conversación virtual en vivo que organizó la Cátedra Alfonso Reyes de la Escuela de Humanidades y Educación del Instituto Tecnológico Monterrey de México el día 7 de julio de 2020, David Le Breton argumenta que lo que el confinamiento está trastocando son todos los *ritos de interacción* propios del saludo, del encuentro, del intercambio. El saludarse con un apretón de manos o, particularmente en Buenos Aires, darnos un beso, implica tener acceso al cuerpo y al

rostro del otro. Desde el confinamiento, únicamente pudimos salir a la calle con los barbijos, es decir, con la mitad del rostro oculto. Parecería ser que no bastan los ojos y la frente: no sabemos si hay una sonrisa o una mueca, si la otra persona está o no de acuerdo. La voz también es un regulador y cobra mayor importancia, se vuelve necesario hablar más fuerte. Entonces comenta: “hoy el cuerpo es el lugar de todos los peligros. Es el vector principal de lo que es peligro”, y añade: “nuestro cuerpo fue puesto entre paréntesis durante los últimos meses”. El cuerpo sigue presente en los encuentros a distancia, aun con las caras con tapabocas; pero hay un cuidado especial al hablarnos, una observación detallada de lo que puede o no contagiar.

Le Breton añade que se retoman ciertos discursos transhumanistas en relación al cuerpo: una intención reverberante de los esquemas elaborados por Descartes y Hobbes de suprimir al cuerpo, suprimir la enfermedad y volvernos inmortales, desde nuestras casas. A propósito, Silvia Federici describe los dos modelos de gobierno del cuerpo necesarios para la acumulación originaria del capitalismo en *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (2004). El modelo cartesiano postulaba que lxs individuos desarrollaran mecanismos de autodisciplina, autocontrol y autorregulación (*self-management*) y, por otro lado, el modelo hobbesiano negaba la posibilidad de una razón libre del cuerpo, motivo por el cual le otorgaba las funciones de mando a la autoridad del Estado. “Al estar divorciado de su cuerpo, el yo racional se desvinculaba ciertamente de su realidad corpórea y de la naturaleza” (p. 205). “El producto de esta separación con respecto al cuerpo fue, en otras palabras, el desarrollo de la *identidad* individual, concebida precisamente como “alteridad” con respecto al cuerpo y en perpetuo antagonismo con él” (p. 211).

Es interesante retomar esta genealogía de las técnicas de gobierno de sí para analizar cómo una de las principales consecuencias que implicó el aislamiento social obligatorio fue el encorsetamiento del cuerpo y su incapacidad de movimiento. Sin embargo, lo que primó fue una exigencia de mantener la *identidad* propia que cada sujetx manifestaba en su vida cotidiana: sentado frente a la pantalla y debiendo ser igual de útil y funcional como lo era previamente en su despliegue por la metrópoli, el cuerpo quedó subyugado a todo tipo de necesidades y actividades cotidianas en espacios delimitados y, sobre todo, frente a pantallas (en caso de tenerlas). Agustina comenta:

“No logro ponerlo en palabras. Pero así, a grandes rasgos, como lo más abarcativo que extraño y así más genérico es la rutina. Pero no la rutina porque me organizaba (que sí, también, soy una persona que cuenta mucho los tiempos así que sí), pero más que nada el momento de la mañana de la rutina: levantarme, prepararme para ir a trabajar, tomarme el subte. Salir del subte y

llegar a la oficina y que estén mis compañeros de trabajo, hacerme un té, charlar con mis compañeros. Sentirme productiva y eficiente y siempre estar buscando soluciones a problemas me interesa mucho y era algo que me gustaba y que estaba empezando a agarrarle la mano y a conectar cabos. (Agustina, 24)

En el mundo de “Las informáticas de dominación”, concepto que utiliza Donna Haraway (1995) para describir el devenir del antiguo Patriarcado capitalista blanco, explica que “Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción” (p. 253). Desde finales del siglo XX la autora ya vislumbraba una existencia híbrida, teorizada y fabricada a partir de máquinas y organismos. El *cyborg* es “un ser no atado a ninguna dependencia, un hombre en el espacio” (p. 255), muy similar al *bloom*, despojado de experiencia. Justamente, el confinamiento implicó una existencia virtual de la esfera privada de cada sujetx. La materialidad propia de la vida cotidiana se vio, así, suprimida y olvidada. Muchxs manifiestan su sensación de desconcierto y el extrañamiento de no poder hacer “lo común”, o de no contar con la libertad de poder elegir al calor del momento y con el crisol de posibilidades que invita la espontaneidad:

- “Ahora siento que estoy en un limbo y que no estoy muy presente en los encuentros que tengo virtualmente. Hacer programas, tomar vino, mucho. Ir a lugares, caminar de lugar a lugar, salir con mi pareja. Hacer cosas divertidas. Movilizarme, moverme de un lugar a otro. Lo cotidiano y lo muy banal, simple. Estar en el subte esperando que llegue el subte.” (Agustina, 23)

- “Creo que lo primero es los abrazos, el afecto, estar cerca con alguien. Después extraño jugar al fútbol, mi actividad recreativa afuera; poder salir a correr, a caminar libremente. Creo que la libertad de poder hacer lo que uno quiere donde quiere. Extraño las reuniones grupales con mis amigos. Y después extraño ir a bailar que era otra de mis actividades. (Ivo, 30 años)

- “Cierta cosa de la libertad de poder, de movimiento y de encuentro con otros, por más que por ahí me pasaba días, incluso, en casa. Pero la posibilidad de elegir salir, del encuentro. De tener mi casa para volver y no para estar permanentemente. El movimiento. Lo loco es que extraño lo más naturalizado. Como caminar... de acá para allá en distintas cosas medio rutinarias. O tomar unas birras en el bar más imbécil de todos. Esas cosas... Lo más comunardo que ahora se nos impide” (Ulises, 25)

- “Lo que más extraño de no estar en cuarentena es salir con libertades. De encontrarme con otras personas, de elegir abrazarme, darme un beso. De elegir el contacto, contacto con otros. Y de que el hogar sea un refugio y no una guarida. Que sea una elección individual sentir la casa como un hogar y no sentirla como una cárcel, un confinamiento. La ausencia de abrazos de verdad, de libertades que se reducen a unas cuatro paredes, es complicado. Y bueno, tengo nostalgia de lo que siempre elegí”. (Jennifer, 35)

Entonces los cuerpos, sacados de las calles, pasaron a desarrollar sus vidas cotidianas en confinamiento. La idea de la libertad surge por contraste a lo que se hacía antes del aislamiento. La “ausencia” y la “falta” son las significaciones que ocupan el lugar de lo que antes se elegía y se decidía. Hacer programas, estar en movimiento y acudir a actividades variadas dejaron una especie de vacío que, rápidamente, se llenó de nostalgia.

Jonathan Crary comenta, en *24/7. Capitalismo tardío y el fin del sueño* (2015) que “el capitalismo 24/7 no es simplemente una captura de la atención continua o secuencial sino, también, una densa capa de tiempo en la que se puede asistir casi de forma simultánea a múltiples operaciones o atracciones” (p. 107). La tecnología, que ya nos imbuía en una hibridación de las actividades con la capacidad de estar haciendo varias cosas a la vez y en varias situaciones virtuales en simultáneo, se exacerbó en esta existencia aquietada por la limitación espacial. Con la tecnología y los dispositivos de conexión de por medio, las lógicas capitalistas se han reconfigurado a partir de finales del siglo XX. En el esclarecedor esquema que nos comparte Haraway, entre las múltiples dimensiones que se han modificado llama particular atención que la de “higiene” se ha convertido en “gestión del estrés”. Justamente, durante el Aislamiento Social Obligatorio y, retomando la idea de Le Breton, el cuerpo pasó a ser el foco de mayor amenaza social y, también, principal punto de aplicación de las medidas de gobierno. Con el impedimento de salir a las calles, esto fue posible gracias a los medios de comunicación y a los dispositivos tecnológicos como la computadora y el celular. Estos dispositivos, que ya funcionaban 24/7, se exacerbaron en su utilización al tornarse, además, la condición de posibilidad de seguir trabajando, seguir estudiando y seguir comunicándonos. Desde reuniones que antes solían ser en el parque o en un bar, hasta cursadas de materias de la universidad, pasando por actividades como danza, canto y obras de teatro por *streaming*. Las miradas puestas en los dispositivos y los dispositivos atentos a nuestras acciones: así se gestionan los estados de ánimo y los flujos de información.

El 9 de septiembre de este año se estrenó *El dilema de las redes sociales* en Netflix, dirigido por Jeff Orlowski, en la que varios analistas en sistemas, empresarios, programadores y profesionales que trabajaron en redes sociales como Google, Facebook, Instagram, Amazon y Whatsapp dan testimonios de lo terrible y perjudicial que puede llegar a ser el control de los datos de los usuarios y los algoritmos con los que se los organiza. En un momento, Shoshana Zuboff, socióloga reconocida, explica que, por primera vez en la historia de la humanidad, se están creando humanos a futuro. A grandes rasgos, la documental describe el funcionamiento de las redes a niveles micro y macro. Por un lado, el algoritmo trabaja orientando los intereses de los usuarios hacia los datos que la plataforma tiene sobre ellos. Es decir, se generan grandes burbujas de información sobre datos de una misma especie, constituyendo una inercia infinita que da vueltas sobre los mismos temas y polarizando las opiniones. Jaron Lanier, informático, ejemplifica el fenómeno: ¿qué sucedería si Wikipedia, en vez de otorgar definiciones comunes a todos aquellos que la visitan, otorgara una definición distinta según el perfil virtual de la persona? Eso es justamente lo que hace google. Además, la mayor parte de las noticias que se comparten son *fake news*. Tristan Harris, presidente y cofundador del Centro de Tecnología Humana trabajó en Google y comenzó a darse cuenta de lo antiético que era. Explica lo perjudicial que puede llegar a ser la incapacidad de construir una definición común sobre ciertos fenómenos de la realidad y el nivel de aislamiento en que nos deja como humanos. Ni hablar de la incapacidad de construir una memoria colectiva, al estar bombardeados por informaciones que se desvalorizan en la medida en que se actualizan.

Por otro lado, a nivel individual, no es que los usuarios utilizan las plataformas, más bien son las plataformas las que utilizan a los usuarios. Las redes sociales compiten por su atención porque es así como ganan dinero: buscan mantenerlos conectados con el objetivo de aumentar el tiempo de exposición a las publicidades de las compañías que les pagan. Los casos de depresión infantil y suicidios en adolescentes crecieron exponencialmente en los últimos años, desde el 2004 (cuando surgió facebook). El nivel de espectacularización de la vida íntima y la necesidad de reconocimiento a través de usuarios y “amigos” en redes sociales han aumentado a un nivel tal que los *millennials* se han vuelto hipersensibles a lo que muchísimas personas piensan de sí. En la informática de la dominación y su efectucción en las redes sociales, se genera una especie de régimen del deseo de la constante necesidad de ser feliz y, sobre todo, de demostrar que lo somos. Así, la felicidad, según Sara Ahmed (2019) es una forma de gobierno emocional que “dicta la organización del mundo. (...) [y] se emplea para justificar la opresión (p. 22). Desde la psicología positiva se erige

un deber ser y una negación del propio malestar para sacarnos la ansiedad y la depresión. Sin embargo, lo que genera es completamente lo contrario: un aumento de la ansiedad, la depresión y, además, la sensación de estar pasando por ese estado en total soledad.

3. “Nadie sabría decir lo que puede un encuentro”

El deseo es una máquina porque es capaz de producir, de fabricar. Según Félix Guattari y Gilles Deleuze (2019), la potencia del deseo radica en la capacidad de imaginar y crear paisajes, y permite vislumbrar otras posibilidades, acercarnos a un futuro distinto. Fantasear no es, a diferencia del psicoanálisis tradicional, el deseo de un objeto que es siempre-ya irrealizable; sino más bien la condición de posibilidad de que algo parecido a eso suceda. Durante la cuarentena escribimos diarios propios y nos imaginamos encuentros intempestivos de cuerpos que se entremezclaban y afectaban unos a otros, es decir: escapando al encorsetamiento e intentando ocupar nuevos espacios. Este pequeño fragmento del cuento “Escombros” permite esbozar un ejemplo de lo anhelado:

“En una ráfaga violenta se alzaron los demás y comenzó el baile: cuerpos comenzaron a correr a toda velocidad hasta chocarse explosivos. Brazos con codos, hombros con rodillas, espaldas con clavículas, esternones con narices, dibujaron un *pasticcio* carnal que parecía derretirse a medida que rozaba el asfalto. Una masa heterogénea pero compacta se desplegaba en el desierto ciudadano. (...)

Sólo descompuestos en pequeñas partes fueron capaces de construir, entre escombros, un nuevo sentir. En ese encuentro a-temporal de inexistencia y libertad, desconocidos se buscaron y encontrados se tornaron irreconocibles. Vivir se había reducido al acto de intentar pasar de un espacio al otro haciendo lo posible para no tocarse. Cuerpos extraños y amorfos tuvieron que golpearse al desnudo para poder volver a sentir.” (Robiolio Bose, 2020)

El anhelo de un encuentro de corporalidades se hizo palpable, entonces, por contraste. La ruptura que supuso el Aislamiento Social Obligatorio y el consecuente confinamiento permitió una revalorización de lo rutinario, lo cotidiano, lo ya naturalizado. Esta re-apreciación del tacto propio del saludo, del abrazo, del beso en la

mejilla, que posibilita el encuentro y la co-presencia puede entenderse como un aumento en la potencialidad afectiva, es decir, tendiente a la alegría.

Deleuze (2002), en los cursos sobre Spinoza, explicó que los encuentros con otros cuerpos pueden componer, recomponer y/o destruir el conjunto de relaciones constitutivas en movimiento y reposo (a nivel molecular) que hacen a cualquier cuerpo. ¿Qué les sucedió a los cuerpos cuando fueron sometidos al aislamiento? Dejaron de componerse y recomponerse con otras cosas y cuerpos en encuentros a los que ya estaban acostumbrados; y comenzaron a experimentar nuevas y distintas configuraciones espacio-temporales. De traslados en transportes públicos a ir *de la cama al living*; de reuniones presenciales a reuniones simultáneas frente a la pantalla, nuestros cuerpos se tornaron aún más *cyborgs*, componiéndose y recomponiéndose con pantallas 24/7. Frente a tanta incertidumbre y desconcierto, producto del desacostumbramiento y de la ruptura de la vida cotidiana; frente al desconocimiento de nuestros cuerpos en un contexto tan adverso y la postura pasiva que se toma frente a las pantallas, un flujo constante de información sobre formas y maneras de ser comenzó a regir la cotidianeidad. Múltiples consejos, datos, recetas, remedios, maneras de atravesar las crisis, discursos del “amor propio”, mecanismos de autodisciplina, autocontrol y autorregulación (*self-management*) comenzaron a correr como líneas simultáneas que hicieron de los cuerpos puntos de intersección en los que se cruzaban máximas y mínimas contradictorias, desorientando a los individuos aún más.

Pensamos que la propuesta de una ética -opuesta a la moral- permite atravesar estos contextos de manera más amena. Habitar la incertidumbre y hacer caso omiso a “todo lo dicho sobre...” podría desplegar formas-de-estar más amables para con nuestros cuerpos. La moral impone jerarquías de valores, prescribe y da órdenes; juzga en función de una esencia que se ubica en el más allá: una Idea a la que hay que llegar. Mientras que la ética considera que las maneras de ser se expresan igualmente en la extensión (cuerpo) y el pensamiento (alma). Cada singularidad puede evaluar lo que es bueno y malo para sí. Esta práctica anula la posibilidad de una universalidad: no hay Bien ni Mal y abre campo a todo tipo de experimentaciones. Las personas son pequeños paquetes de poder, en tanto que su potencia no está predeterminada por una Idea, por algo que se quiere, sino por lo que se tiene o por lo que se puede. La ética es un arte de actuar sobre las situaciones ya que nosotros somos en situaciones. ¿Qué situación impuso el Aislamiento? ¿Cómo leerlo? Encorsetados, nuestra capacidad de actuar y hacer mermó; pero ¿qué trajo de novedoso? Habitar la incertidumbre podría significar experimentar y observar nuevas formas de ser, como la que trajo aparejada el COVID-19: un lanzamiento de dados y el

azar como no-respuesta. Así, el espacio acotado de nuestros departamentos, casas, monoambientes supuso una nueva configuración de nuestras actividades. Como elocuentemente describe Georges Perec (2001): "... en la división modelo de los apartamentos de hoy lo funcional funciona según un procedimiento unívoco, secuencial, y nictemeral: las actividades cotidianas corresponden a fases horarias y a cada fase horaria corresponde una de las piezas del apartamento." (p. 56) Sin embargo, la funcionalidad del capitalismo 24/7 debió rápidamente adecuarse a estos espacios, homogeneizando la actividad que en ellos se efectuaba, desdibujando límites que con anterioridad venían corrompiéndose y volviéndose líquidos.

Artaud (1975) nos propone que, si hemos dejado de creer en dios,

"ahora es preciso castrar al hombre. ... El hombre está enfermo porque está mal construido. ... Cuando ustedes le hayan hecho un cuerpo sin órganos lo habrán liberado de todos sus automatismos y lo habrán devuelto a su verdadera libertad. Entonces podrán enseñarle a danzar al revés como en el delirio de los bailes populares y ese revés será su verdadero lugar." (p. 31)

Retomada por Deleuze y Guattari (2010), la noción *Cuerpo sin Órganos* se opone a la lógica de la organización del cuerpo, normativa y coercitiva, tanto en su función simbólica como en su extensión. En la desfuncionalización de los órganos se abre la exploración de otras posibilidades corporales, deseantes y danzantes. Permitiéndoles eximirse de sus funciones comunes, encorsetadas; liberándolos de la utilidad propia de los espacios. Vinculado a esta idea, durante la última dictadura cívico-militar, Roberto Jacoby (2000) denominó *estrategias de la alegría* a los encuentros surgidos como formas de resistencia molecular y un intento de recuperar un estado de ánimo en tiempos en los que el sometimiento atravesaba a los cuerpos y limitaba sus expresiones. La estrategia de la alegría, comenta, "puede describirse de manera muy simple como el intento de recuperar el estado de ánimo" (p. 411). Así, surgieron nuevos modos del ser y del hacer que no estaban prefijados de antemano, sino que se iban componiendo y re-componiendo a medida que se experimentaba la reivindicación de la libertad de formas íntimas y, a la vez, colectivas.

Lo insólito del contexto en el que estamos inmiscuidos y del que elegimos hablar en esta ponencia es que abre la posibilidad de repensar y reconsiderar múltiples aspectos de la vida rutinaria. En los detalles infinitesimales, que constituyen la cotidianeidad; en los encuentros que nos componen y recomponen en los distintos espacios-tiempo; allí radican las pequeñas cosas que nos permiten pensarnos y re-

pensarnos, situadamente. El desconcierto propio de la ruptura y la experiencia del contraste durante el Aislamiento Social Obligatorio abre la posibilidad de una revalorización de lo colectivo como parte constituyente de nuestra subjetividad, tendiente a la individualización y amenazada por la precarización afectiva.

Sería inútil, en la inmediatez, intentar responder a los múltiples interrogantes que nos movilizaron a escribir e investigar sobre el tema que aquí nos convoca. Incluso, más preguntas surgieron a medida que escribíamos y reflexionábamos. Como contemporáneas de una existencia híbrida, caótica y acelerada, amenazada por shocks y estímulos que no cesan de aparecerse y de llamar nuestra atención, no quisimos dejar de plasmar nuestras dudas y preocupaciones sobre un porvenir en peligro de extinción, casi inimaginable. Por eso nos parece fundamental recuperar y no perder los espacios comunes, tanto los públicos en los que existe todavía la posibilidad de lo inesperado, así como de los lugares de trabajo y otras actividades. Esperamos que de aquí surja la revalorización del cuerpo, del tacto y del encuentro; y la posibilidad de nuevas formas de ser, nuevas *estrategias de la alegría*, que permitan experiencias y sensibilidades compartidas, y, ¿por qué no? el retorno a un acuerdo común que contemple la diversidad, la otredad y la heterogeneidad como singularidades constituyentes de lo social. Opinamos que la ética, como práctica de vida, es uno de los caminos posibles hacia esa búsqueda, siempre inacabada, que es la convivencia social.

Bibliografía

- Ahmed, Sara (2019) *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

- Artaud, Antonin (1975). "Para terminar con el juicio de dios" en *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Caldén.

- Cano, Virginia (2018) "*Solx no se nace, se llega a estarlo*" en Nijenshon, Malena (comp.) *Los feminismos ante el neoliberalismo* (1° ed). Adrogué: La Cebra y Latfem

- Crary, Jonathan (2015). "*24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño*". (1°ed) CABA: Paidós.

- Federici, Silvia (2017) “En alabanza del cuerpo danzante” (originalmente “In praise of the dancing body”, en la revista *A beautiful resistance: everything we already are*), traducción de Juan Verde.
- Fernandez Savater, Amador [2011] (2015) “Crisis de la presencia. Una lectura de Tiqqun.” en *Carne Negra*.
- Jacoby , Roberto (2000). “La alegría como estrategia” Artículo publicado en *Zona Erógena*, no 43, Buenos Aires.
- Le Breton, David (2020). Entrevista en Cátedra Alfonso Reyes de la Escuela de Humanidades y Educación del Instituto Tecnológico Monterrey de México el día 7 de julio de 2020.
- Perec, Georges (2001). *Especies de espacios*. Barcelona: Montesinos.
- “Preferred interpersonal distances: A global comparison” (2017) en *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 48(4) 577 – 592. Varixs Autorxs.
- Scribano , A y De Sena, A (2009): *Construcción de conocimiento en Latinoamérica: algunas reflexiones desde la autoetnografía como estrategia de investigación*.
- Singer, Mariela (2019). “La autoetnografía como posibilidad metodológica (y ético-política) para el abordaje situado y en clave feminista de experiencias de exploración con la corporalidad. Reflexiones a partir de un caso de estudio” en *MILLCAYAC. Revista Digital de Ciencias Sociales* (Vol. VI/N°11). UNCuyo. Mendoza.
- Tiqqun (2005). *Teoría del Bloom*. Barcelona, Melusina.

Bibliografía General

- Deleuze, Gilles (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2019). *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Argentina: Paidós.
- Deleue, Gilles y Guattari, Félix (2010). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Federici, Silvia (2004) “*Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*”. Buenos Aires: Sube La Marea.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reivindicación de la naturaleza*. Valencia, Ediciones Cátedra.