

Adorno, T. W. (2015a). Antisemitismo e propaganda fascista. En T. W. Adorno, *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise* (pp. 137-152). San Pablo: Unesp. (Trabajo original publicado en 1946).

Adorno, T. W. (2015b). *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. San Pablo: Unesp. (Trabajo original publicado en 1946).

Adorno, T. W. (2019). *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus: Ein Vortrag*. Frankfurt: Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1967).

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (1992). *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1947).

Arendt, H. (2013). *Origens do totalitarismo*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1949).

Balibar, E. (s. f.). *La pulsión de mort au-delà du politique?* [mimeografía].

Bataille, G. (2009). *La structure psychologique du fascisme*. Fécamp: Lignes. (Trabajo original publicado en 1933).

Chamayou, G. (2010). *La chasse à l'homme*. París: La fabrique.

Chamayou, G. (2018). *La société ingouvernable: Une généalogie du libéralisme autoritaire*. París: La fabrique.

Deleuze, G. y Guattari, F. (1980). *Mille plateaux: Capitalisme et schizophrénie* (vol. 2). París: Minuit.

Duarte-Plon, L. (2016). *A tortura como arma de guerra: Da Argélia ao Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Durkheim, E. (1986). *Le suicide*. París: PUF. (Trabajo original publicado en 1897).

Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Esposito, R. (2016). *As pessoas e as coisas*. Florianópolis: Rafael Copetti.

Fernandes, F. (1987). *A revolução burguesa no Brasil: Ensaio de interpretação sociológica*. Rio de Janeiro: Guanabara. (Trabajo original publicado en 1975).

Ferreira Nobrega Franco, F. L. (s. f.). *Governar os mortos*. (Inédito).

Foucault, M. (1976). Histoire de la sexualité: La volonté de savoir. En M. Foucault, *Bibliothèque des histoires* (vol. 1). París: Gallimard.

Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société*. París: Seuil Gallimard. (Trabajo original publicado en 1975-1976).

Furtado, C. (2020). *Formação econômica do Brasil*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1959).

Guattari, F. (2012). *La révolution moléculaire*. París: Les Prairies Ordinaires.

Hayek, F. A. (2007). *The road to serfdom: Text and documents*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabajo original publicado en 1944).

Heiber, H. (2013). *Hitler parle à ses généraux*. París: Tempus Perrin. (Trabajo original publicado en 1962).

Hobbes, T. (2003). Das coisas que enfraquecem ou levam à dissolução de um Estado. En J. P. Monteiro y M. B. Nizza da Silva (trad.), *Leviatã* (pp. 271-282). San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1651).

Horkheimer, M. (2007). *Eclipse of reason*. Londres: Continuum. (Trabajo original publicado en 1947).

Lacan, J. (1973). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre 11: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1964).

Lacan, J. (2001). La psychiatrie anglaise et la guerre. En J. Lacan, *Autres écrits* (pp. 101-120). París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1947).

Marcuse, H. (1972). *Couterrevolution and revolt*. Boston: Beacon.

Marcuse, H. (1998a). State and individual under national socialism. En H. Marcuse, *Technology, war and fascism* (pp. 67-88). Londres: Routledge.

Marcuse, H. (1998b). *Technology, war and fascism*. Londres: Routledge.

Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15(1), 11-40.

Mirowski, P. y Plehwe, D. (ed.) (2015). *The road from Mont Pèlerin: The making of the neoliberal thought collective*. Harvard: Harvard University Press. (Trabajo original publicado en 2009).

Neocleous, M. (2005). Long live death! Fascism, resurrection, immortality. *Journal of Political Ideologies*, 10(1), 31-49.

Neumann, F. (2009). *Behemoth: The structure and practice of national socialism, 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee. (Trabajo original publicado en 1942).

Pelbart, P. P. (2018). Da guerra civil. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70, 190-198.

Reich, W. (1974). *La psychologie de masse du fascisme*. París: Payot. (Trabajo original publicado en 1933).

Roubinek, E. (2016). A "fascist" colonialism? German national socialism and Italian fascist colonial cooperation, 1936-43. En F. Clara y C. Ninhos (ed.), *Nazi Germany and Southern Europe, 1933-45* (pp. 183-197). Londres: Palgrave Macmillan.

Safatle, V. y Telles, E. (org.) (2010). *O que resta da ditadura: A exceção brasileira*. San Pablo: Boitempo.

Sikkink, K. y Marchesi, B. (26 de febrero de 2015). Nothing but the truth: Brazil's truth commission looks back. *Foreign Affairs*, 94(1).

SoroEpi MSP (2020). Resultados parciais da fase 2. *Monitoramentocovid19.org*. Disponible en: https://odea032c-2432-4690-b1e5-636d3cbeb2bf.filesusr.com/ugd/6b3408_08bbcd940e9e4b84a29a7e64fce02464.pdf

Streeck, W. (2016). *How will capitalism end? Essays on a failing system*. Londres: Verso. (Trabajo original publicado en 2014).

Virilio, P. (1993). *L'insécurité du territoire*. París: Galilée. (Trabajo original publicado en 1976).

Ziemer, G. (1941). *Education for death*. Oxford: Oxford University Press.



2020: Distopía, necropolítica y revuelta

El año es 2020, pero bien podría ser una distopía ficcional. Súbitamente, un virus cuya letalidad no se conoce aún plenamente invade todos los continentes, las personas se ven forzadas al aislamiento, los gobernantes dan cuenta de posiciones contradictorias sobre la gravedad de la situación, miles de personas mueren en todo el mundo, muchos sin poder recibir siquiera la atención médica adecuada, puesto que el sistema de salud colapsa con facilidad. A las estadísticas diarias se suman modificaciones drásticas en los modos de vida; la sociedad de control se recrudece, las actividades educativas y laborales se mueven a las plataformas virtuales, atendiendo también a una antigua demanda de las empresas de tecnología; las relaciones de trabajo se precarizan aun más, la posibilidad de una repuesta organizada por parte de los movimientos sociales es improbable, puesto que está vedada la posibilidad de aglomeración. Nuestras profundas contradicciones se manifiestan de forma aun más evidente: el carácter colectivo de las acciones y conductas humanas a pesar de la atomización social creciente; la relación interna entre lo que hacemos con la naturaleza y lo que hacemos con nosotros mismos; la incapacidad del sistema capitalista para dar prioridad al cuidado básico de cada quien, a pesar del desarrollo tecnológico; la profunda ruptura entre la vida y la economía; las desigualdades de clase, de raza y de género.

A pesar de ese escenario apocalíptico, después del asesinato por asfixia de un hombre negro llamado George Floyd por parte de la policía norteamericana, las revueltas antirracistas y antipolicía se diseminan por el mundo, derriban símbolos de esclavitud, abren zonas autónomas temporales, expulsan fuerzas policiales de los territorios. En Chile la insurrección avanza sin cesar, incluso en medio de la pandemia y a pesar de la intensa violencia policial con la que es reprimida. La causa antifascista gana las primeras páginas de los diarios, amenaza al crecimiento del neofascismo, propaga un poco de lo "posible".

De un momento al otro, el contacto entre las personas se volvió peligroso. Tan solo una semana antes hacíamos planes semestrales en las universidades, festejábamos el carnaval, decíamos que "por estos lados los virus no se crían". Pero, súbitamente, el mañana fue cancelado, el paisaje se volvió menos denso y lo improbable sucedió: parecía que el mercado capitalista tenía que doblegarse un poco y disminuir el ritmo. No faltaron aquellos que decían que eso no estaba bien, que la economía no podía parar. Y por cierto que no paró. Por un lado, aquellos que luchaban por un ingreso mínimo, el trabajo remoto, el *quédate en casa todo lo que puedas*; para que la propia economía no quebrara, era necesario disminuir el ritmo y "el Estado tenía que hacer su papel" (*¡sea cual fuera este!*). Por otro, el

* Profesora asociada del Departamento de Filosofía de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro

discurso aparentemente audaz de la extrema derecha, que decía que iba a morir quien tuviera que morir o incluso que para que las personas no pasaran hambre, la economía se tenía que acelerar, aun en medio de los cuerpos cayendo, que “¡van a ser los más fuertes los que sobrevivan!”. Es importante decir que entre los primeros había variaciones; algunos liberales que defendían la intervención del Estado en la economía se preocupaban por dejar en claro que esto debía ser solamente durante la emergencia, y que no representaba ninguna conciliación con los presupuestos innegociables del capitalismo salvaje. Entre los socialdemócratas, otros defendieron un sueldo mínimo permanente, pero finalmente ese fue el mayor paso que dieron en defensa del anticapitalismo, y hasta el propio sueldo mínimo encontró justificación en sus discursos en la medida en que mantenía girando a la economía. En general, los primeros calificaban a los segundos de eugenistas o suicidas y se llamaban a sí mismos defensores de la vida, término cada vez más vacío. Por otro lado, los segundos acusaban a los primeros de privilegiados, puesto que, finalmente ¿quién puede quedarse en su casa sin trabajar en el contexto actual si no tiene un buen empleo fijo con derechos innegociables (cosa que, dicho sea de paso, al apoyar la reforma laboral, muchos contribuyeron a que se volviera algo muy poco frecuente)? Además de privilegiados, cobardes, dado que se quedaban en su casa, con “miedo al virus”, mientras que el “heroico pueblo

trabajador” para supuestamente salvar la Nación entregaba comida por aplicaciones, ganando una miseria y arriesgando su propia vida, que evidentemente ya no tiene valor. Hubo oídos para todos los discursos, la multitud que no podía dejar de arriesgarse necesitaba darle sentido al riesgo inevitable, y los adeptos del *doblepensar*¹ de los estratos medios necesitaban seguir defendiendo los presupuestos del capitalismo liberal, ya de por sí contradictorio, creyendo que todavía era posible defender la vida, incluso si para ello se necesitaba extender el concepto hasta el punto en el que ya no tuviera una frontera bien definida e incluso pudiera equipararse a la *austeridad*.

Aquí es entonces preciso que volvamos a un concepto de vida que no se reduzca a lo biológico, que no sea simplemente una no-muerte que resiste a la necropolítica reinante, que no sea *lo poco que queda de vida frente a tanta muerte* y que se muestre sí, necesariamente, contradictoria y exterior a la economía capitalista. Una noción de vida cuya forma sea inmanente y que, por tanto, no sea tan solo un resto que se puede matar. Comprender ese punto implica también comprender cómo el capitalismo es tan necropolítico como suicida, al instaurar un sistema en el cual la muerte de algunos es aceptable, con lo cual, ninguna vida tiene valor en sí misma. La muerte y la vida no son opuestos rígidamente separados, sino dualidades internamente relacionadas, y la significación de la última presupone la propia posibilidad de significación de la primera². Dar significación a la

vida frente a la certeza de la muerte consiste en gran medida en dar significación también a la muerte, dotándola de sacralidad, ritualización; es constitución de la memoria y de la ancestralidad. Es nuestra propia finitud la que establece la importancia de los rituales fúnebres. En ese sentido, sostengo que uno de los aspectos más terribles de la política actual de muerte consiste en la forma en la que las personas están muriendo: sin atención, solas, en agonía, sin poder ser veladas por aquellos que las aman. Una muerte sin sentido espeja la muerte en vida de una sociedad incapaz de cuidar, a pesar de su aparente desarrollo tecnológico. Esta indignidad frente a la muerte, este espectáculo fúnebre de fosas comunes constituye una banalización del genocidio que solo puede ser expresada como una desvalorización de la vida que promueve conductas suicidas. Y aquí es importante hablar de la importancia de poder vivir el duelo en tanto proceso de resignificación creadora, puesto que ritualizar la muerte es una forma de lidiar con la pérdida, confiriéndole significado. Pero nuestra sociedad no quiere enfrentar la muerte que propaga; la muerte es escondida, negada y, de esa manera, no hay posibilidad de vivir el duelo. No habiendo posibilidad de vivir el duelo, tampoco existe posibilidad de resignificación, sino el retorno del fantasma de la muerte negada como fenómeno social; tal vez sea ese el aspecto principal para definir a una sociedad como suicida. Negar la muerte, tratar de excluirla como si quedara por fuera de la vida, prohibir hasta que se la mencione da cuenta de una tecnología de poder bien definida de la modernidad occidental. Foucault (1997/1999) se refiere a esta característica cuando introduce el concepto de *biopoder* en su clase del 17 de marzo de 1976, en el *Collège de France*:

Creo que la manifestación de ese poder aparece concretamente en la famosa descalificación progresiva de la muerte, que los sociólogos y los historiadores abordaron con tanta frecuencia. Todo el mundo sabe, sobre todo gracias a una serie de estudios recientes, que la gran ritualización pública de la muerte ha desaparecido, o en todo caso se ha borrado gradualmen-

te, desde fines del siglo XVIII hasta hoy. A punto tal que ahora la muerte –al dejar de ser una de las ceremonias brillantes en las que participaban los individuos, la familia, el grupo, casi la sociedad entera– se ha convertido, al contrario, en lo que se oculta; se convirtió en la cosa más privada y vergonzosa (y, en el límite, el tabú recae hoy menos sobre el sexo que sobre la muerte). Ahora bien, yo creo que la razón por la cual la muerte se convirtió, en efecto, en algo que se oculta, no está en una especie de desplazamiento de la angustia o de modificación de los mecanismos represivos. Radica en una transformación de las tecnologías de poder³. (pp. 294-295)

La muerte como algo por fuera del ejercicio del poder en tanto representación es la muerte por fuera de la vida concreta: la vida concreta muere, puede matarse, el otro de la vida concreta es la representación abstracta tomada como forma inmortal, soberana e indestructible. Pero si la vida se relaciona internamente con la muerte, intentar excluir esta última como si se tratara de algo por fuera de ella solo puede terminar por excluir también toda posibilidad de existencia. *Doblepensar* que niega la muerte para diseminarla de manera cada vez más totalitaria, que naturaliza la muerte sin sentido para quitar el sentido inmanente de nuestras existencias. La vida que hoy se nos aparece como sin brillo y descartable no es más que el otro lado de la representación espectacular tomada como única realidad. Por eso reanudar la vida es también una destitución que devuelve lo abstracto al campo concreto; descartar la forma tomada como indestructible y separada de la vida concreta es la única forma de retomar la vida con sentido inmanente. Eliminar las mediaciones hipostasiadas para salvaguardar un significado para nuestras existencias. Es en ese sentido también que las revueltas aparecen como *golpes de aire* opuestos a las conductas suicidas, puesto que permiten un *no* para afirmar otra *forma de vida*.

A partir de la revolución francesa, la tradición política de la modernidad concibió cambios radicales sobre la forma del pro-

1. Concepto acuñado en la novela *1984* de George Orwell (1949/1976) y definido como “el poder, la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente, dos creencias contrarias albergadas a la vez en la mente. El intelectual del Partido sabe en qué dirección han de ser alterados sus recuerdos; por tanto, sabe que está trucando la realidad, pero al mismo tiempo se satisface a sí mismo por medio del ejercicio del *doblepensar* en el sentido de que la realidad no queda violada. Este proceso ha de ser consciente, pues, si no, no se verificaría con la suficiente precisión, pero también tiene que ser inconsciente para que no deje un sentimiento de falsedad y, por tanto, de culpabilidad. El *doblepensar* está arraigado en el corazón mismo del *Ingsoc* [socialismo inglés, régimen de la sociedad distópica descrita en el libro], ya que el acto esencial del Partido es el empleo del engaño consciente, conservando a la vez la firmeza de propósito que caracteriza a la auténtica honradez. Decir mentiras a la vez que se cree sinceramente en ellas, olvidar todo hecho que no convenga recordar, y luego, cuando vuelva a ser necesario, sacarlo del olvido sólo por el tiempo que convenga, negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar ni por un momento de saber que existe esa realidad que se niega... todo esto es indispensable” (p. 200). [N. del T.: Traducción de R. Vázquez Zamora. La traducción de esta cita y la siguiente del mismo texto corresponde, respectivamente, a p. 103 y p. 105 de: Orwell, G. (1980). *1984*. Barcelona: Salvat. (Trabajo original publicado en 1948)].

2. Henri Lefebvre (1947/1979) incluso toma la dualidad entre la vida y la muerte como paradigma de la oposición para entender la lógica dialéctica: “La contradicción más flagrante, la más dramática, se presenta a nuestros ojos como la de la *vida* y la *muerte* (del ser y la nada, pero en toda la profundidad y la realidad de lo concreto). Ahora bien, la vida no es exterior a la muerte, y la muerte no es una especie de amenaza o peligro que alcanzaría al ser vivo, fuera de él. Hay biológicos (Carrel, Lecomte du Nouvy) que han medido recientemente el *índice de cicatrización*, es decir, la velocidad de proliferación de los tejidos que permite que el ser vivo cure sus heridas y reintegre su totalidad, en cierta medida tras una lesión. Ahora bien, el índice de cicatrización disminuye *inmediatamente después del nacimiento*. La vejez comienza, pues, en el mismo momento en que el ser vivo parece estar en plena ascensión, en pleno crecimiento. Lleva ya en sí su muerte, y el momento de su nacimiento es también –en cierto sentido– el de su muerte. Vivir es consumirse y consumir la propia vida es ya morir. La vida y la muerte están estrecha e indisolublemente unidas” (p. 186). [N. del T.: Traducción de M. E. Benítez Eiroa. La traducción corresponde a la p. 214 de: Lefebvre, H. (1970). *Lógica formal, lógica dialéctica*. Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1947)]. Y aquí podríamos agregar: si vivir, no solamente en el sentido biológico, ya es morir, intentar negar la muerte es negar también la vida. Y quitarle significado a la muerte se acompaña de la pérdida de sentido de nuestras existencias finitas.

3. N. del T.: Traducción de H. Pons. La traducción corresponde a la p. 224 de: Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1997).

ceso revolucionario en tanto que *pouvoir constituant*, “poder constituyente” de un nuevo orden institucional. Creo que tenemos que abandonar ese paradigma e intentar pensar algo así como una *puissance destituante*, una “potencia destituyente”, que no pueda ser capturada en un espiral de seguridad. (Agamben, 16 de noviembre de 2013/11 de febrero de 2014, párr. 24)

Pensar ese poder puramente destituyente no es una tarea fácil. Benjamin escribió que nada es tan anárquico como el orden burgués. En el mismo sentido, en su última película, Pasolini hace que uno de los cuatro amos de Saló diga a sus esclavos: “la verdadera anarquía es la anarquía del poder”. Es precisamente porque el poder se constituye a través de la inclusión y la captura de la anarquía y la anomia que es tan difícil tener un acceso inmediato a estas dimensiones y tan difícil pensar hoy en algo así como una anarquía verdadera o una anomia verdadera. Creo que una *praxis* que tuviera éxito en exponer claramente la anarquía y la anomia capturadas por las tecnologías de seguridad del gobierno podría actuar como un poder puramente destituyente. Pero esta no es tan solo una tarea teórica: significa, antes que nada, el redescubrimiento de una forma de vida y el acceso a una nueva figura de esa vida política cuya memoria el Estado de Seguridad intenta borrar a toda costa. (párr. 26)

En el punto en el que el ejercicio de poder se constituye como un hacer vivir y dejar morir, se está intentando, al mismo tiempo, negar la muerte como fuera de la vida y del poder, con lo que se imposibilita cada vez más ritualizarla y vivir el duelo. Negar la muerte como algo totalmente otro es equivalente a separar rígidamente la forma de vida, estableciendo una frontera entre aquellos que deben vivir y aquellos que deben morir.

La muerte aparece así como un gran tabú frente a una vida que sería supuestamente sin fallas. Pero negar la muerte es otra forma de negar la vida, en tanto el sentido de la muerte es constitutivo de su propia condición de significación. Quizás ello nos ayude a comprender el momento presente, en el cual la muerte de tantos se presenta como lo invisible aceptable, en el cual se muere solo y se es enterrado sin velorio, en el cual vemos que, una vez más en nombre de la bioseguridad, la muerte se ha vaciado aun más de sentido, al mismo tiempo que su

significación es reducida a los números crecientes. Diseminar muerte sin hablar sobre ella, sin significarla. Paradoja del biopoder vuelto necropolítico: cuanto más se intenta excluir la muerte como si no existiera, esta más se vuelve un modo propio de ejercer poder. Rebelarse contra las muertes sin sentido es una manera de retomar la significación inmanente de nuestra existencia.

Para explicar este punto, es necesario siempre remontarse a cómo y en qué momento la economía se separó de la vida, tomando esta última un valor en sí misma. Al tiempo que silencia la muerte como tabú, la modernidad occidental separa el tiempo del trabajo del tiempo de la vida. Y, como analiza el historiador Thompson (1991/1998), esa es una transformación también existencial, en el sentido del tiempo, que instaura la disciplina de la producción. Para los pueblos originarios, por el contrario, la medición del tiempo está internamente determinada por la sucesión de tareas que siguen la lógica de la necesidad y las imposiciones de la naturaleza. Pero a partir de la Modernidad, hacia el siglo XVIII, comenzó a volverse cada vez más común separar, mediar la necesidad, como si ello fuera propio de la naturaleza humana, la organización política y todo lenguaje posible. Se abandona así gradualmente el tiempo de lo comunitario. Todo trabajo ligado al ciclo de la vida y no alienado pasa a ser comprendido, de este modo, como desperdicio de tiempo de producción. El propio tiempo de vivir se visualiza como desperdicio. El trabajo ya no debería ser irregular, por lo cual fue necesario desarrollar un mecanismo de medición precisa del tiempo, cuyo control era una premisa de la disciplina y no cesó de intensificarse desde entonces.

Esa medición incorpora una relación simple. Aquellos que son contratados experimentan una diferenciación entre el tiempo del empleador y su “propio” tiempo. El empleador debe *usar* el tiempo de su mano de obra y cuidar que este no sea desperdiciado: lo que se destaca no es la tarea, sino el valor del tiempo que es reducido al dinero. El tiempo es ahora moneda: nadie pasa el tiempo, sino que lo gasta. (p. 272)

La producción de excedentes como fin

en sí mismo que la posrevolución industrial instaura separa la economía de la vida como una mediación de esta, al mismo tiempo que también aparta el valor de cambio del valor de uso, y la producción de la necesidad en todos los ámbitos. Ello ocurre de tal modo que el primer par de esas dicotomías, siempre una abstracción, debe medir el valor del segundo, es decir, ser responsable por su valor profundo, verdadero. Esta forma abstracta se vuelve, de este modo, no solamente exterior, sino cada vez más totalitaria con respecto al correspondiente concreto que debería validar, hasta que ese ámbito concreto, tomado como sin valor inmanente, ya no es más que un resto, algo que se puede matar, aniquilar, aquello que puede ser destruido porque no tiene forma en sí misma. Pero el primer paso consistió en tomar la mediación con valor inmortal como más importante que lo que tenía que mediar y, en todos los ámbitos de nuestras existencias, tomar como criterio de necesidad aquello que debería ser relativo a lo necesario. “El metro patrón no mide un metro”⁴, nos dice Wittgenstein (1953/1989, p. 50) al explicar la necesidad internamente determinada de las reglas. Poco se ha explorado acerca de las consecuencias éticas de esos análisis lingüísticos. El criterio de medida no tiene medida en sí mismo, por ello todo lo que tiene valor de necesidad solo puede ser internamente determinado y no mediado. Dicho de otra manera: toda mediación supone una *relación interna* directa que es anterior en principio y en fundamento, y que sirve como criterio patrón para lo que es medido, sin poder ser ella misma medida. Si no fuera así, no habría criterio posible para la necesidad, es decir, no habría de hecho ningún orden establecido. Esta es una cuestión política, pero también lógica. Podemos saber de esto estudiando historia de la filosofía, pero todavía será necesaria una buena dosis de reflexión genuina. Olvidarlo, por el contrario, abre las puertas a totalitarismos de mediación sin fundamento.

Si hubiera solamente una conexión externa, ninguna conexión podría llegar a ser descrita, puesto que solo describimos una conexión externa por medio de una interna. En ausencia de esta, perdemos el parámetro necesario para describir las cosas, de la misma forma en que no podemos mover nada con nuestras manos, a no ser que nuestros pies estén firmes en el piso. (Wittgenstein, 1953/1989, p. 66)

Que no exista más el tiempo de la vida quiere decir que el tiempo del trabajo se volvió totalitario. Ello también incluye la ausencia del tiempo para el duelo, del tiempo de la muerte, del tiempo para vivir las pérdidas. Es necesario ser continuamente productivo, de allí el problema de las enfermedades endémicas, de la vejez vista como una carga, así como la necesidad de medicalización constante de la población. Junto con esa tecnología de poder que niega la muerte, llega la necesidad de extirpar todo aquello que puede disminuir la producción y que es necesario, por tanto, ubicar por fuera del campo del capacitismo que acompaña la economía totalitaria. Si hoy en día las dicotomías modernas están solapadas y sus fronteras se han vuelto fluidas, no es porque la vida haya vuelto a ocupar un lugar central, como fin en sí mismo, sino, muy por el contrario, porque se volvió una sombra. La intensificación del control del tiempo no nos devolvió a una temporalidad de las tareas, sino que nos insertó en el totalitarismo de las mediaciones inmortales. Es útil comparar aquí con lo que ocurrió con el trabajo doméstico, el cuidado de la casa y de los niños, que siempre obedeció a una lógica que no es la del mercado, sino que está orientado por las necesidades y que llega a ser calificado como preindustrial. En la separación moderna entre lo público y lo privado, el privilegio de lo público como ámbito de las mediaciones relegó a las mujeres a aquello que sería tomado como lo menos importante. De este modo, la doble jornada mantiene a las mujeres presas en dos mundos, obedeciendo a ritmos distintos y sometiendo uno al otro.

4. “Hay algo de lo cual no se puede decir que tenga un metro de longitud ni que no lo tenga, y ese es el metro patrón de París. Ello, naturalmente, no es atribuirle una propiedad extraordinaria, sino tan solo señalar su papel singular en el *juego de lenguaje* de medir como una regla de un metro” (Wittgenstein, 1953/1989, p. 50).

Este ritmo [de las necesidades] solo era⁵ tolerable porque parte del trabajo, con los niños y en la casa, se revelaba como necesario e inevitable, y no una imposición externa. Ello sigue siendo verdadero hasta el día de hoy, y a pesar del tiempo de la escuela y el tiempo de la televisión, el ritmo de trabajo femenino en la casa no se ajusta completamente a la medición del reloj. La madre de niños pequeños tiene una percepción imperfecta del tiempo y sigue otros ritmos humanos. Todavía no abandonó del todo las convenciones de la sociedad “preindustrial”. (Thompson, 1991/1998, p. 288)

Que ello sea considerado menos desarrollado e imperfecto denuncia no solo el machismo reinante, sino también el odio por todo aquello que no es del ámbito de la mediación abstracta inmortalizada. Es un odio a la vida como valor en sí mismo. Hoy esto se muestra todavía de manera más evidente cuando la doble jornada coincide con el trabajo remoto, que no significa retornar al ritmo humano de las necesidades, sino, por el contrario, una dominación totalitaria de lo doméstico por lo público. La vida ya no se separa del trabajo porque solo hay trabajo. Lo privado no se separa de lo público porque solo existe lo público. Se trata de la supresión de la dicotomía moderna por la primacía de uno de sus elementos, precisamente aquel que antes de la Modernidad podría ser fácilmente tomado como secundario, pero que se vuelve entonces absoluto. Todo lo que era relegado a lo menos perfecto, por femenino, debe ser ahora aniquilado de una vez. No llama la atención que vivamos en una sociedad al mismo tiempo femicida y con fobia a los niños. Y no debe tampoco llamar la atención que las revueltas que cobran fuerza sean actualmente antirracistas y feministas. Devenir *el negro del mundo* del cual nos habla Mbembe (2013/2014)⁶ al comentar la condición del

trabajo en la actualidad es también devenir mujer. Todo lo que es relegado a lo femenino se vuelve algo que se puede matar, al mismo tiempo que se espera que *crezcan rápidamente los niños*. Ellos, a través de sus *juegos*, nos podrían recordar aquello que tiene una necesidad interna y que no obedece al reloj, que nos obliga a instaurar otros ritmos, cuyas existencias éticas deshacen toda mediación como secundaria.

En este ámbito, Agamben (1978/2005), comentando la relación entre juego e historia, nos remite al país de los juguetes de Pinocho, un lugar en el que se juega y no se trabaja jamás. Jugar, esa acción no mediada por excelencia, nos acerca una ilustración paradigmática del retorno a la temporalidad que la revolución industrial había abolido, poniendo en su lugar una homogeneidad vacía. Jugar, en tanto destitución del tiempo del reloj y del calendario, es un acto de profanación de las abstracciones separadas de lo concreto por excelencia, como un fin en sí. Es bueno que los niños nos lleven a jugar nuevamente y nos permitan traer a nuestras vidas el principio de destitución presente en los *juegos*.

El juguete es una materialización de la historia contenida en los objetos, la cual logra extraer por medio de una manipulación particular. Mientras que el valor y el significado del objeto antiguo o del documento es función de su antigüedad, es decir, de su presentificar y volver tangible un pasado más o menos remoto, el juguete, desmembrando y distorsionando el pasado o miniaturizando el presente –jugando entonces tanto con la diacronía como con la sincronía–, presentifica y vuelve tangible la temporalidad humana en sí, el puro residuo diferencial entre el *una vez* y el *ya no más*. [...] El juguete transforma así antiguos significados en significantes, y viceversa⁷. (p. 87)

Desde este punto de vista, jugar es la destitución creativa por excelencia que mo-

5. Thompson está analizando aquí el contexto del siglo XIX.

6. “Ya no hay trabajadores propiamente dichos. Tan solo existen nómades del trabajo. Si ayer el drama del sujeto era el de ser explotado por el capital, hoy en día la tragedia de la mayoría es la de no poder ser explotado en absoluto. Ser objeto de humillación, tratado como humanidad superflua y entregada al abandono, que ya no es útil al funcionamiento del capital. Ha surgido una forma inédita de vida psíquica apoyada en la memoria artificial y numérica, y en modelos cognitivos provenientes de las neurociencias y de la neuroeconomía. Los automatismos psíquicos y tecnológicos no son más que dos caras de la misma moneda, con lo que se va instalando la ficción de un nuevo ser humano, ‘empresario de sí mismo’, plástico y convocado a reconfigurarse permanentemente en función de los artefactos que la época ofrece” (Mbembe, 2013/2014, p. 14).

7. N. del T.: Traducción de S. Mattoni. La traducción de esta cita y de la siguiente del mismo texto corresponde, respectivamente, a las pp. 100-101 y p. 100 de: Agamben, G. (2018). *Infancia e historia: Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 1978).

→
Palimpsesto
2003
Oscar Muñoz



viliza la historia. Rescate del juego en su terreno común con la revuelta para enfrentar totalitarismos de mediación hipostasiada. Solo así es posible que haya una vida que no se separe de su forma, solo así es posible acordarse de lo que realmente importa y escapar al *doble pensar*.

Puede sonar demasiado fuerte para algunos decir que el capitalismo carga con el germen del totalitarismo en su dinámica, un totalitarismo de mediación económica, de producción, un régimen de temporalidad generalizada en el cual estamos inmersos y que está en la base de lo que nos permite entender la naturalización de las muertes sin sentido. Pero lo propio de los totalitarismos consiste en borrar la frontera entre sujeto y objeto de dominación, y es exactamente en esa medida que permite el control total, indeterminado en alcance y permanencia. De allí se entiende cómo el totalitarismo acarrea fácilmente un régimen suicida, una do-

minación sin lado de afuera que rompe sus propios límites y termina necesariamente por autoimplosionar, por matarse. La dinámica, podríamos así decir, es la misma involucrada en el autoengaño: el sujeto y el objeto de la mentira son lo mismo, como en el *doble pensar*, y es preciso sostener al mismo tiempo posiciones contradictorias⁸. Quien engaña necesita saber que está engañando; quien es engañado no puede saber que está recibiendo mentiras como informaciones reales, pero quien se autoengaña necesita ser consciente e inconsciente; el polo pasivo de la relación subsume el polo activo y, finalmente, no existe más engañador y engañado, sino tan solo engaño. En esa dialéctica de amo y esclavo, el esclavo somete al señor, puesto que solo hay esclavitud. El totalitarismo tiende al suicidio porque se aniquila aniquilando al otro. El totalitarismo es –quizás antes que necropolítico– profundamente *hegeliano*, ya que es sintetizando

8. La novela *1984* (Orwell, 1949/1976) también destaca la relación interna entre *doble pensar* y totalitarismo. Por ejemplo: “Estas contradicciones no son accidentales, no resultan de la hipocresía corriente. Son ejercicios de *doble pensar*. Porque sólo mediante la reconciliación de las contradicciones es posible retener el mando indefinidamente” (p. 202).

contradicciones que se vuelve total, motivo por el cual aparece al mismo tiempo como inatacable y autodestructivo.

El diferencial de la revuelta en el tiempo en el que vivimos es que esta permite afirmar un sentido inmanente a la vida, haciendo posible decir así que la vida vale la pena ser vivida. La revuelta es un acto creativo de destitución y, en este sentido, reproduce la dinámica del *juego*. Tal vez eso fue más evidente cuando cayeron los monumentos, puesto que jugar es siempre como derrumbar monumentos, es decir, como destaca Agamben (1978/2005): “una vez, sí; sin embargo, ahora, ya no más” (p. 87). Volver a los significados nuevamente significantes, es decir, echar por tierra lo que había recibido valor de eternidad, poder matar al rey divino, destituir sacralidades, solo así es posible crear también nuevos sentidos, pasar de lo posible a lo actual y de lo actual a lo posible, crear necesidades.

REFERENCIAS

- Agamben, G. (2005). *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG. (Trabajo original publicado en 1978).
- Agamben, G. (11 de febrero de 2014). Por uma teoria do poder destituente. *Sdiasnet*. (Trabajo original publicado el 16 de noviembre de 2013). Disponible en: <https://sdias.wordpress.com/2014/02/11/por-uma-teoria-do-poder-JuQCbAdAAnw8F1GMow20zyYRAjOslMzPCgrFmT1Puzf6PVkS4>
- Foucault, M. (1999). Clase del 17 de marzo de 1976. En M. E. Galvão (trad.), *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1997).
- Lefebvre, H. (1979). *Lógica formal-Lógica dialéctica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 1947).
- Mbembe, A. (2014). *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona. (Trabajo original publicado en 2013).
- Mbembe, A. (2019). *Necropolítica*. San Pablo: N-1. (Trabajo original publicado en 2003).
- Orwell, G. (1976). *1984*. San Pablo: Companhia Editora Nacional. (Trabajo original publicado en 1949).
- Thompson, E. P. (1998). Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. En R. Eicheimberg (trad.), *Costumes em comum* (pp. 272-279). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1991).
- Wittgenstein, L. (1980). *Philosophical remarks*. Chicago: University of Chicago Press. (Trabajo original publicado en 1975).
- Wittgenstein, L. (1989). *Investigações filosóficas*. San Pablo: Abril. (Trabajo original publicado en 1953)

Calibán -
RLP, 18(2),
181-185
2020



Montse Morcate*

Cuerpos (des)conectados: Reflexiones en torno a la fotografía, la muerte y el duelo en tiempos de pandemia

Un frío mensaje me comunica de manera inesperada que una vieja amiga ha fallecido y que ya ha sido enterrada. Eso es todo. No hay despedidas, ni presencia ni contacto. Nada. Y es así como esta pérdida personal, con la llegada de la pandemia de Covid-19, se transforma en poco tiempo en una pérdida más, terriblemente asumida por millones.

Cada vez que se produce un hecho de gran magnitud y calado social, todas y todos los que nos dedicamos al estudio de la muerte y el duelo desde cualquiera de sus múltiples disciplinas nos sentimos llamados a reformular o a recontextualizar nuestra investigación una vez más. Si además, como sucede con la actual pandemia, su alcance es de escala global, en mayor o menor medida todos nos sentimos afectados, física, mental o emocionalmente, cuando no directamente tocados por la enfermedad. En este sentido, la acechante pandemia nos obliga a reflexionar también como individuos y como sociedad sobre aspectos fundamentales como la angustia y el miedo que esta genera por presentarse amenazante y potencialmente incapacitante o mortal, sobre la importancia de un sistema sanitario público de calidad o sobre el in-

menso valor que tiene disponer de una red de apoyo social, así como del papel siempre olvidado y fundamental del cuidador. También nos invita a pensar sobre la fragilidad del sistema y la facilidad con la que podemos quedar fuera de él, directamente abandonados a nuestra suerte, sin apoyo económico, sin atención médica o cuidados, sin una oportunidad de escapar a la muerte. Una muerte que, con la pandemia, vuelve a mostrarse amenazante para toda la humanidad de manera simultánea, recuperando, aunque sea fugaz y simbólicamente, su carácter omnipresente e igualitario.

Desde el ámbito de la fotografía, esta pandemia también supone una ocasión importante para analizar numerosas cuestiones relacionadas con la representación fotográfica de la muerte, la enfermedad y el duelo desde la contemporaneidad. Concretamente sobre cómo la pandemia está contribuyendo a crear y también modificar algunas prácticas ya existentes en este ámbito, qué finalidad o valores pueden tener para la persona en duelo y para la sociedad que las crea y recibe, así como la aceptación o el rechazo que estas producen, entre muchos otros aspectos.

* Doctora en Bellas Artes. Profesora de Fotografía en la Universidad de Barcelona.