

Ciudades, pandemia y biopolítica

Eduardo Kingman Garcés

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES – FLACSO, ECUADOR

ABSTRACT

The purpose of this article is to raise the possibility of thinking about the pandemic based on the notion of catastrophe, but conceived not so much in terms of defeat as of opportunity. What is at stake is not only the effects of the coronavirus on the population but also the models of social functioning, environmental management, and the relationships between humans and non-humans and between humans. Beyond any conspiracy theory, or purely biological or administrative approaches, the pandemic calls into question the current frameworks of governmentality. The contextual referent for this study is Latin American cities.

Keywords: biopolitics, catastrophe, city, governmentality, Latin America, pandemia.

El objetivo de este artículo es plantear la posibilidad de pensar la pandemia desde la noción de catástrofe, pero concebida no tanto en términos de derrota como de oportunidad. Lo que está en juego no son solo los efectos del coronavirus en la población sino los modelos mismos de funcionamiento social, de manejo del ambiente, las relaciones entre humanos y no humanos y entre humanos. Más allá de cualquier teoría conspirativa, o de cualquier enfoque puramente biológico o administrativo, la pandemia pone en cuestión los marcos actuales de gubernamentalidad. El referente contextual de este estudio son las ciudades latinoamericanas.

Palabras claves: pandemia, gubernamentalidad, biopolítica, catástrofe, ciudad, américa latina.

Es poco lo que sabemos sobre los factores que desencadenaron la pandemia, aun cuando intuimos que existe una relación con la destrucción del ecosistema y los desequilibrios introducidos por la avanzada civilizatoria en el planeta. Desconocemos a ciencia cierta cómo se distribuye la enfermedad, tampoco sabemos cuántos mueren e incluso, en algunos casos, la identidad de los que mueren. No tenemos suficiente información acerca de la correlación entre pandemia, experimentación biológica y guerra bacteriológica, así como sobre su relación con el reparto del mundo. Existe un clima de desconcierto a nivel global que da paso a una narrativa de la sospecha que nos acerca a la ciencia ficción y al conocimiento a partir de indicios.

Las situaciones catastróficas o favorables a la catástrofe, como las epidemias, el cambio climático, pero también el hambre, la persecución y exterminio de poblaciones, el cambio climático, se han multiplicado en este tiempo, poniendo en cuestión la supuesta racionalidad del proyecto moderno. La idea del Progreso ha conducido al desarrollo sin límites del consumo, y de los patrones de acumulación, pero esto se ha dado a costa de la expropiación de la naturaleza, el control y el disciplinamiento, la precarización de la vida, la experimentación y la manipulación genética. Bruno Latour dice que antes que hablar de crisis deberíamos hablar de mutación. “Estábamos acostumbrados a un mundo, pasamos, mutamos a otro” (Latour, 2017: 21). ¿Hasta qué punto somos sensibles a esos cambios que se vienen produciendo día a día desde hace más de dos siglos? ¿En qué medida somos capaces de dar marcha atrás en este callejón sin salida al que nos ha conducido el Progreso?

El objetivo de este artículo es mostrar las relaciones entre pandemia, política y biopolítica. Me interesa discutir algunos de los problemas que entorpecen o pueden entorpecer la lectura que hacemos de la pandemia desde las Humanidades. Nociones como las de poder, biopolítica, gubernamentalidad, tal como fueron desarrolladas por Foucault, y complejizadas por Agamben, Deleuze Esposito, han sido convertidas en modelos abstractos, propios de una “sociología general”, lo que hace que pierdan su fuerza heurística.

Pensar la pandemia, pensar la catástrofe

No es la primera vez que nos vemos abocados a pensar “en tiempos de oscuridad”, tampoco la última, pero solo ahora estas condiciones han alcanzado dimensiones planetarias, imbricando los fenómenos biológicos con los poblacionales y la política a nivel global. Pensar la pandemia es pensar uno de los tantos desastres al que nos está conduciendo el capitalismo tardío y la acción destructiva desplegada, a nombre del Progreso, sobre el planeta. Sabemos que buena parte de la obra de Giorgio Agamben está condicionada por ello, al igual

que la de otros pensadores. De hecho, la producción intelectual de Hanna Arendt, Walter Benjamin, Rosa Luxemburgo, Simone Weil se dio en medio de padecimientos tan brutales como los que soportamos ahora, solo que de otro signo: la del ascenso del nazismo, el estalinismo, los campos de concentración, el holocausto, el racismo, el exilio, la persecución, el hambre. Sin embargo, ninguno de estos autores (y eran más que autores) pensaron, alguna vez, desde la derrota. Fue, en todos los casos, un pensamiento marcado por la tragedia, pero asumida en términos de combate, de manera heroica, al modo de la tragedia griega. En cada uno de los dramas de Sófocles

el personaje principal es un ser valiente y orgulloso que lucha completamente solo contra la situación intolerablemente dolorosa; se dobla bajo el peso de la soledad, de la miseria, de la humillación, la injusticia; su coraje se quiebra por momentos; pero aguanta y no se deja degradar jamás por la desdicha. Por eso esos dramas, aunque dolorosos, no dejan nunca una impresión de tristeza. Más bien se guarda de ellos una impresión de serenidad (Weil, 2005, p. 57).

Simone Weil recogió estas imágenes para intentar pensar las complejas relaciones entre la gravedad – “la fuerza que hace cosa a cualquiera que le esté sometido” – y la gracia. En medio de la catástrofe y la *desmesura* de la vida moderna hay que atreverse a dar un vuelco hacia la verdad, la belleza, la justicia. En otra parte Weil se pregunta, cómo devolver el alma a la sociedad francesa, una vez derrotado el nazismo (cuando todavía era posible llegar a un acuerdo de gobernabilidad que incluya a todos, cuando todavía no se había producido un nuevo reparto del mundo). Devolver el alma: ¿Es posible que ahora, en medio de la pandemia nos sea devuelta el alma? ¿Qué podemos hacer nosotros para que nos sea devuelta el alma?

Walter Benjamin fue uno de los primeros en plantear, en medio del ascenso del totalitarismo, esto es en momentos en los que “la excepción se ha vuelto la regla”, una crítica radical al paradigma del Progreso:

En este planeta un gran número de civilizaciones han perecido en sangre y horror, Naturalmente uno debe desear que un día el planeta experimente una civilización que haya abandonado la sangre y el horror; de hecho, me siento.....inclinado a pensar que el planeta lo está esperando. Pero es dudoso saber si nosotros podemos aportar a su centésimo o cuadragésimo-millonésimo cumpleaños. Y si no lo hacemos el planeta terminará por castigarnos, sus nada precavidos bien querientes, presentándonos al Juicio Final (Walter Benjamin, citado por Hannah Arendt, 2001, p. 199)

La visión de Benjamin se dirige hacia el futuro, pero como algo que ya nos ha sido dado, que ha marcado ya nuestro presente. La historia como “una constelación de peligros”, que debemos asumir de manera consciente, en lugar de dejarnos llevar por la ensoñación del Progreso, buscando, en cada momento, la oportunidad de dar un salto, un cambio, un giro de timón, un trastrocamiento.

“Hay que basar el concepto de progreso en la idea de catástrofe. Que esto siga sucediendo es la catástrofe. Ella no es lo inminente en cada caso, sino lo que en cada caso está dado” (Benjamin, 2005, p. 476).

El problema que nos plantean es cómo pensar la desgracia sin vernos llevados por la derrota, o de lo que es la otra cara de lo mismo, la indiferencia y el cinismo. No se trata de algo sencillo. La mayoría de la población no está en condiciones de pensar lo que pasa, ya sea porque todos sus esfuerzos están puestos en la lucha por la sobrevivencia o porque el no hacerlo permite evadir la realidad del sufrimiento. Los tiempos de oscuridad, se suceden, pero no por eso estamos en condiciones de percibirlos o de percibirlos en toda su dimensión, eligiendo, más bien, buscar sustitutos. Paradójicamente son “los grandes reflectores”, los que no permiten ver “el brillo de las luciérnagas” (en términos de Pasolini), los que no nos permiten asumir una posición consciente frente a la catástrofe que nos permita enfrentarla. Walter Benjamin habla de la necesidad de despertar, de salir de la ensoñación a la que la modernidad, el capitalismo y el totalitarismo nos han ido conduciendo. ¿Pero es posible salir de la ensoñación? Contemporáneamente, la filósofa feminista Judith Butler o pensadores como Latour, Ranciere, Descola, son quienes mejor los representan. Pero a más de ellos están todos aquellos que en nuestros países piensan y asumen de modo práctico, la desgracia. Como dice la misma Weil, hay una alianza natural entre la verdad y la desgracia (Weil, 2006).

La historia como una “constelación de peligros”

La historia de la humanidad ha sido marcada por guerras, pestes, grandes catástrofes que han puesto en crisis las ideas de racionalidad, normalidad o equilibrio como pautas que marcan o pretenden marcar el desarrollo de occidente. Se trata de una historia económica, y de una historia política pero también de una historia biológica y geológica. Cada cierto tiempo las epidemias, las guerras y las hambrunas se suceden. La conquista europea produjo en el continente americano un “colosal hundimiento biológico”, equivalente al sufrido por Europa debido a la peste negra (Braudel, 1974). A lo largo del siglo XVII, los territorios del antiguo Virreinato del Perú estuvieron sujetos a una sucesión de eventos: terremotos, tsunamis, grandes cambios climáticos, asumidos como castigo, a más de la sujeción a mitas y encomiendas y a la “colonización de los imaginarios”. Se trataba de una forma particular de asumir la tragedia, como parte del misterio del mundo.

Frente a terremotos como los de Lima, Ayacucho, Riobamba, Quito, los cabildos de esas ciudades, en coordinación con las cofradías y los gremios, organizaron rogatorios y procesiones con las imágenes traídas de los santuarios, pero también representaciones barrocas. El martirologio de Santa Rosa de Lima y de la santa quiteña, Mariana de Jesús, está relacionado, como parte de una tradición popular, con el sufrimiento y la redención en tiempos de catástrofe (Glave, 1998). Pero también con la idea cristiana de caridad. El amparo y auxilio de las víctimas dependía de las instituciones de la caridad y sus benefactores, hospitales generales, orfanatos, asilos, así como de las distintas formas de cuidado al interior de redes de parentesco, cofradías, comunidades. La acción caritativa, en momentos de catástrofe era algo en lo que el conjunto de la población se había comprometido, a pesar de tratarse de una sociedad organizada de manera estamental, o justamente por eso. Como señala Lempérière (2015: 48) para la ciudad de México, estas acciones, que formaban parte del “bien común”, comprometían tanto a patricios como a plebeyos. Pero no era sólo de la caridad de lo que había que ocuparse, sino del reordenamiento de los espacios con el fin de evitar las pestes, la sepultura de las víctimas, la llegada de productos para evitar el desabastecimiento y la hambruna. Después del terremoto de Riobamba de 1699 los pobladores buscaron tanto la protección divina como un lugar seguro, que fuera al mismo tiempo menos sensible a los movimientos sísmicos (Musset, 2011: 364). En otros casos las catástrofes sirvieron de pretexto para instituir un nuevo orden urbano y un nuevo orden moral.

La idea de buen gobierno, tal como fue concebida en América Hispánica por las reformas borbónicas, incluía políticas higienistas y de policía que sólo tomarían cuerpo más tarde. Estamos hablando de propuestas ilustradas como las de Caldas y Espejo (Castro Gómez, 2013), pero también de intentos de organización de una policía de las ciudades, de manera práctica. Se trataba de propuestas de construcción de un orden disciplinario en el contexto de sociedades no disciplinarias y en momentos anteriores a la urbanización. Tiempo más tarde, en el último tercio del siglo XIX, el presidente del Ecuador, Gabriel García Moreno, aprovechó la destrucción de Ibarra para diseñar un modelo de ordenamiento urbano, concebido en términos urbanísticos, morales y de policía (Goetschel, 2019).

Con la modernidad temprana, del último tercio del siglo XIX y las primeras décadas del XX, la catástrofe pasó a ser objeto de preocupación por parte del saber médico, pero esto, lejos de disminuir, fortaleció el convencimiento, entre los sectores populares, de que lo único con lo que realmente podían contar era con sus propias fuerzas. Lo que llamamos barroco, en su vertiente popular, se constituye a partir de esa capacidad de integrar las posibilidades abiertas por la asistencia

médica con la fe en las imágenes y en las formas de protección y sanación al interior de las familias, las corporaciones y las comunidades.

El problema que se plantea en los Andes, con el surgimiento de la modernidad, es cómo administrar una población que ha perdido o tiende a perder sus vínculos tradicionales con el sistema de hacienda, las comunidades y las pequeñas localidades, esto es con poderes dispersos y fragmentarios, pasando a migrar y a poblar las ciudades. El control de la migración indígena y campesina, las visitas domiciliarias, la higienización de los espacios públicos y los mercados, hacia la primera mitad del siglo XX, fueron formas tempranas de administración de poblaciones ancladas en las urbes (Kingman, 2006). Vale la pena seguir la pista a la forma como se fueron organizando distintas instituciones encargadas de esa administración, desde el Cabildo hasta la policía, pasando por las casas de beneficencia pública, las correccionales, los centros de formación de las clases trabajadoras, las direcciones de higiene y ornato. En términos históricos hay que diferenciar el manejo personalizado de indios propios, conciertos, colonos, tributarios, de la administración de “poblaciones sueltas”, transformadas en asalariados o en pequeños comerciantes o sujetas al trabajo precario al interior de las ciudades. Se trataba del manejo de la ciudad en su conjunto, así como del desarrollo de una policía y una estética, que marque las diferencias entre los que tienen y los que no tienen parte, en el sentido de Rancière. Existe todo un campo de reflexión poco desarrollado sobre el tránsito de formas de administración privada de las poblaciones a formas públicas (Poole, 2009; Guerrero, 2010). El escenario de estos cambios en el manejo de recursos (incluidos los hospitalarios) son las ciudades y a partir de ahí el territorio.

El saneamiento de las ciudades portuarias y el control de las pestes, hacía las primeras décadas del siglo XX, fue impulsado por la Organización Panamericana de la Salud, como parte de los requerimientos de intercambio de los países centrales con los periféricos, mientras otros proyectos fueron desarrollados por los propios estados. Se trataba de garantizar los flujos de mercancías y recursos como la mano de obra y la energía, y como parte de esto definir un cálculo de probabilidades basado en la estadística. Todo esto se vio acompañado por una preocupación por los factores de degeneración racial, la inmigración europea, el incremento de la natalidad. Esto supuso la organización de un orden urbano, algo que es función de la urbanística pero también del higienismo, la educación, la policía. Como muestra Marcos Cueto, las epidemias y las medidas generadas para combatirlas, cumplieron un papel en la construcción de los estados en América Latina. Al mismo tiempo, el hacer del combate a las epidemias el eje de las políticas de salud restó importancia a las acciones de más largo alcance, orientadas a la prevención y el aseguramiento de la salud del conjunto de la población (Cueto, 1997).

¿Pero ese era el único camino de acceso a la gubernamentalidad? Nuestra hipótesis es que los sectores populares desarrollaron, en esos años, sus propias políticas poblacionales, buscando, al mismo tiempo que los estados, y en muchos casos en contraposición a ellos, formas de agremiación y gobierno que garanticen derechos, llámense comunas, asociaciones, vecindarios, parentelas, clubes de migrantes, hermandades, corporaciones o simplemente asociaciones como las de los mercados. Esto comenzó a darse ya desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX.

La historia de estos movimientos poblacionales surgidos desde abajo puede darnos pistas para entender el presente. José María Arguedas fue uno de los primeros en percibir la fuerza con que comunidades como la de Mantaro, en el Perú, construyeron caminos, organizaron el comercio, se asentaron en barriadas, Se trataba de una forma comunal de acceso a la modernidad pero también de una estrategia poblacional de base comunitaria. No se trata de algo sencillo, sino más bien complejo, como muestra el mismo Arguedas en su libro sobre Chimbote. Del mismo modo, se han generado en los Andes, como en Mesoamérica, sistemas propios, así como sistemas mixtos de salud.

Ciudad, población, biopolítica

Uno de los asuntos que preocupaba en Europa, pero también en América, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, era el cómo hacer de la vida y de los flujos de vida objeto de gobierno. Esto estaba directamente relacionado con el desarrollo del mercantilismo y más tarde el capitalismo, pero también con la necesidad de ampliar y profundizar el poder sobre los cuerpos, esto es sobre la sexualidad, las emociones, los afectos, el trabajo manual e intelectual. Se trataba y se trata, no tanto de someter a los individuos a un sistema jurídico-normativo, resultado de su adscripción a una nación y a un territorio, como de disciplinarlos al interior de las fábricas, los centros psiquiátricos, el sistema escolar, los ejércitos, al mismo tiempo que se organizaba el gobierno de las poblaciones, esto es de los individuos, asumidos como conjuntos y no como entes aislados. Como parte de agregados sociales y de flujos necesitados de seguimiento, evaluación y control. Nos referimos a una necesidad que se origina en las ciudades, con el paso de formas manufactureras y artesanales a formas industriales, el crecimiento demográfico, el movimiento migratorio, la ampliación de los mercados y la “democratización del consumo”. Como algo que parte de Europa y se riega como una pandemia por el resto del mundo. Que está relacionado con la urbanización, la formación de concentraciones, redes y flujos poblacionales que necesitaban y necesitan ser organizados, gobernados, administrados. Con el control de las pestes y enfermedades, la seguridad, la civilización de las costumbres, el dominio del os

bosques y de sus habitantes, el gobierno de las mujeres y de la infancia, el manejo de la anomia.

El crecimiento de las ciudades y las poblaciones, el incremento de los flujos no sólo plantea un problema económico, sino político, social, ambiental. Incluso la globalización, podría ser asumida en términos de urbanización, sólo que se trata de lo urbano generalizado o lo urbano integrado, como un continuum espacial en movimiento (que incluye lo virtual, así como los no lugares). Me refiero a los desplazamientos históricos entre campo y ciudad y a las gigantescas olas migratorias de una frontera a otra y de uno a otro continente, que se vienen produciendo desde hace algunas décadas, pero también a las distintas formas de agregación al interior del continuum urbano. Son, posiblemente, estos sectores poblacionales en diáspora sin una locación fija, los más afectados por la pandemia. Todo esto forma parte del lado perverso de la globalización.

Como muestra Foucault la formación de grandes conglomerados poblacionales hizo necesario el desarrollo de dispositivos centralizados y al mismo tiempo lo suficientemente productivos y ágiles como para administrar los flujos. El control de la anomía, por ejemplo, requiere tanto de la organización del panóptico como del desarrollo de la estadística, como base del cálculo de probabilidades, el control ejercido sobre distintos lugares dentro de un territorio y un sistema de redes. E igual sucede con los sistemas de salud, como ha mostrado la actual pandemia, la misma que ha puesto a prueba los dispositivos anteriores. Sabemos ahora que la misma no se resuelve únicamente a partir del sistema hospitalario, ya que depende de la posibilidad o no de control del territorio y dentro del territorio cada uno de los departamentos o provincias, los vecindarios, la información más o menos detallada que se tenga, las condiciones materiales previas. No se trata de un ejercicio de poder en términos clásicos, sino de un ejercicio biopolítico y de economía política. A diferencia del gobierno ejercido por el soberano o por sus representantes, dirigido a normar las acciones de los súbditos, basado en normas y prohibiciones, orientado de “hacer morir y dejar vivir”, se trata de administrar la vida y como parte del mismo proceso, pero en un sentido contrario al de la soberanía, organizar la muerte.

Si bien los dispositivos disciplinarios y biopolíticos se han desarrollado en un tiempo relativamente largo, se han visto profundizados en los momentos de crisis, cambiando muchas veces su carácter. Michael Foucault percibió la relación entre los dispositivos del poder y la organización del espacio en distintos momentos históricos. Para Foucault existe una diferencia entre la administración de la lepra, basada en el aislamiento, la expulsión de la ciudad y el encierro, de la administración de la peste orientada, por el contrario, a la inclusión de los apestados dentro de unos dispositivos de control organizados al interior de los barrios, las cuadras, las casas de habitación. “No se trata de expulsar sino, al

contrario, de establecer, fijar, dar lugar, asignar sitios, definir presencias y presencias en una tabla de registros” (Foucault, 2001, p. 51). La pandemia, constituye, un fenómeno nuevo, con sus propias especificidades, de proporciones nunca antes vistas que ha demandado el desarrollo de nuevas formas de organización y administración de la enfermedad; algo para lo cual la sociedad, en su globalidad, no había estado preparada lo que ha obligado a experimentar nuevas técnicas o adaptar las preexistentes. Se trata de un fenómeno global con efectos locales, difícil de cartografiar, en donde buena parte de los flujos son invisibles o poco visibles y en donde los dispositivos de control han encontrado el medio que necesitaban para ampliarse y profundizarse. Pero además se trata de un fenómeno que ha alterado con una rapidez antes no vista, la economía, la política, la vida cotidiana.

Gubernamentalidad y pandemia

En el contexto de esta crisis se ha dado una profundización de las desigualdades, no solo un incremento del trabajo precario sino una precarización de la vida; una ampliación del racismo, la violencia de género, la estigmatización de espacios como los mercados, las plazas, las calles y la desaparición de buena parte de los espacios públicos. Aunque la pandemia se produce en el contexto de la globalización ha provocado el cierre de fronteras y el incremento de las diferencias entre países pobres y ricos. Todo esto está (y lo estará de manera creciente) marcado por la violencia. Una violencia fundadora generadora de más violencia.

Todo lo sucedido y lo que está sucediendo, debería obligarnos a promover un cambio en los modelos de gobierno. El rumbo que se tome depende de cómo se administre la pandemia, pero también de la forma o formas como se reconstituye el campo de fuerzas en relación al ambiente, la distribución de la riqueza, el racismo y el género. En el pasado, el control de las pestes, así como el manejo de la economía bajo las pautas del libre cambio, condujo al desarrollo de formas de gobierno que fueran más allá del poder del príncipe o de la soberanía ejercida sobre un territorio. Lo que interesa saber ahora, desde la perspectiva de las ciencias sociales, es qué cambios en el manejo de poblaciones se han ido produciendo actualmente, en el contexto de la pandemia. La pandemia como un fenómeno político y social a más de biológico.

El coronavirus nos plantea nuevos desafíos de aquí al futuro. ¿Pero cuáles son esos desafíos y desde donde se construyen?. En primer lugar, está la percepción de la pandemia como un fenómeno puramente biológico, separado de la política y de sus usos políticos, que depende de la investigación biológica y médica, así como de la medicalización del conjunto de la población mundial. Si

bien es cierto que la pandemia es efectivamente un fenómeno biológico, que ha ampliado el espacio de la investigación biológica, así como de intervención de la medicina y de las instituciones médicas sobre la vida, de manera exponencial, cabe preguntarse si eso no conlleva implicaciones que van más allá de lo estrictamente médico, relacionadas con el biopoder, pero también, con la posibilidad de una preocupación por la vida, en sentido contrario, esto es en términos de cuidado y biopolítica afirmativa (Esposito, 2004). De hecho, la forma como en muchos lugares ha sido tratada la pandemia ha puesto en el orden del día la diferenciación entre vidas que merecen ser salvadas y las que no y ha actualizado la discusión sobre los alcances éticos de la investigación y la experimentación biológica (la utilización de cobayos humanos reclutados en los países del tercer mundo o entre la población marginal, algo que ha comenzado a ser debatido con respecto a la vacuna). Judith Butler habla de vidas precarias, vidas que no importan o que no merecen ser lloradas. Todo esto ha dado lugar a relacionar la pandemia con la eugenesia y la tanatopolítica: algo que no puede ser resultado sólo del azar. Pero, por otro lado, la pandemia ha abierto las puertas, en amplias capas de la sociedad, a una preocupación por los otros como humanidad, como acogida y hospitalidad, de manera incondicional. Se trata de una preocupación que no surge desde el Estado o desde el patriarcado, sino desde el margen o desde lo femenino, como formas de heterotopía (Derrida, 2000). Me refiero al cuidado de sí mismo y de los allegados, la preocupación por las comunidades y los barrios, o la preocupación aún más profunda por los desconocidos, los marginales, los extranjeros, los desplazados, por la polys como multiplicidad. Esto ha llevado a la formación de brigadas de médicos, enfermeras, estudiantes de medicina movilizados por un sentido hospitalario o a la apertura de muchas moradas para que sean también morada de otros. Ha generado una preocupación por los animales y las mutaciones en los animales provocadas por los humanos. Ha permitido cuestionar, más allá de la propia pandemia, nuestro lugar en el mundo.

La segunda forma de percibir la pandemia, igualmente limitada, es la conspirativa: la pandemia como estrategia del poder dirigida a acumular más poder. Esta línea de interpretación se basa en hechos reales, ya que nunca como antes se han ampliado las posibilidades de control de los individuos, incrementándose y sofisticándose los dispositivos de vigilancia, así como las formas de separación y exclusión de grupos humanos asumidos como contaminados y contaminantes. La pandemia ha servido para desarrollar nuevos sistemas de control en las escuelas, los aeropuertos, terminales de autobuses, espacios privados y públicos y ha puesto en el orden del día, a partir del ejemplo de China y otros ensayos totalitarios, la posibilidad de instaurar formas de gobierno en las que la excepción se convierta en regla.

El problema no consiste en aceptar o negar estas realidades. El problema comienza cuando asumimos esto como el único elemento a tomarse en cuenta, lo que hace del poder y del poder destructivo, algo irreversible, de algún modo apocalíptico. De esta manera corremos el riesgo de acercarnos a la concepción del poder como dominación y como manipulación, antes que, como tensión entre distintas fuerzas o campos de fuerzas, esto es como un entramado en el que entra en juego no solo el poder sino distintas formas de contrapoder. Su costo político es que, como en el caso de Agamben, renunciemos a la agencia.

La tercera postura frente a la pandemia pone énfasis en su administración. La pandemia es un hecho biológico que afecta a la economía y al libre juego económico, y al mismo tiempo es un tema de seguridad, o relacionado con la seguridad. De lo que se trata, desde esta perspectiva, es de volver a la normalidad o a lo que el sistema asume como normalidad o como “nueva normalidad” y hacerlo a partir de una serie de medidas asumidas desde arriba. Una normalidad concebida en términos de lo que siempre se ha dado. De lo que se trata es de volver a la normalidad de la economía y de los ajustes en la economía, cuidándose, al mismo tiempo, de evitar los desórdenes provocados por el desempleo, la crisis de los sistemas hospitalarios, el hambre.

Hay además un problema de imagen y de manipulación de la imagen: se oculta información sobre los efectos de la pandemia con el fin de mantener a la gente en la calle y activar el funcionamiento económico, pero no se piensa en los costos sociales y humanos que esto supone. Tampoco se plantean formas de redistribución de recursos ni se garantiza el funcionamiento de los servicios públicos de salud, se debilita la seguridad social y la asistencia social, al mismo tiempo que se desprestigia y persigue otro tipo de recursos asistenciales y saberes. La pandemia está concebida como un problema administrativo, relacionado con el funcionamiento del estado y de la economía, pero también de un gigantesco dispositivo generador de indiferencia e inhumanidad. Así, a diferencia de lo que sucedía en un pasado relativamente cercano, en el que la muerte era un acontecimiento importante, digno de ser llorado, hoy asistimos a la naturalización de la muerte y la soledad de los moribundos.

Esta forma de enfocar la pandemia es la más cercana a la noción de gobierno, ya que tiene que ver con las poblaciones, sin embargo, se trata de una gubernamentalidad administrativa o gubernamentalidad burocrática y en determinados momentos una gubernamentalidad autoritaria, uno de cuyos casos extremos es Bolsonaro. El énfasis en lo administrativo, cuando va más allá de los discursos, puede permitir solucionar algunos problemas prácticos, en el campo de la seguridad o de la salud, pero al no tomar en cuenta a los sectores directamente afectados conduce a fortalecer las estructuras burocráticas del estado y la

soberanía del estado (lo que Rancière llama la policía) a costa de lo político y de lo impolítico.

El estado de excepción al que nos ha conducido la pandemia es asumido, sobre todo, en términos de búsqueda de paliativos, no de solución de los contenidos de la crisis, que es algo que va más allá de la misma crisis actual. Se está haciendo de la pandemia un motivo para fortalecer los aparatos y sistemas burocráticos que acompañen la inercia y el peso muerto de nuestros estados o para dar cabida al populismo de derecha e izquierda, en lugar de dar paso a nuevas formas de funcionamiento estatal, más democráticos, capaces de actuar de manera rápida y creativa, tomando en cuenta el mayor número de factores en juego y pensando en el conjunto de habitantes.

Una cuarta posibilidad está dada por lo que podríamos llamar una gubernamentalidad democrática, o por lo menos una gubernamentalidad resultado de la negociación y del acuerdo entre distintas partes empeñadas en cambiar las condiciones bajo las cuales está organizada la vida en el planeta y en primer lugar, a asumir la salida de la pandemia de manera incluyente. Para esto me atrevo a hacer un uso distinto al habitual de la noción foucaultiana de gubernamentalidad, poniendo énfasis no en la administración (administración de poblaciones, pero también de la economía, de la salud, de la educación) como algo que se origina desde un centro, como dominio, como control, o como acción efectiva del Poder, sino en la idea, innovadora para nuestro tiempo, de buen gobierno o mejor aún de gubernamentalidad desde abajo o desde el conjunto de las partes.

La pandemia nos ha mostrado la debilidad de las formas actuales de gobierno. Para poder enfrentarla se necesita alcanzar un cierto nivel de racionalización o de “ordenamiento” que involucre al conjunto de la población incluida a la que “no tiene parte”. Antes que un orden, ya que esto nos lleva a pensar en algo ya dado y dado desde arriba, hablamos de “ordenamiento”, esto es de organización de los flujos a partir de las necesidades del conjunto de los sectores sociales. Esto tiene que ver no sólo con la pandemia sino con la economía, como algo que igualmente debe ser asumido desde las bases de la sociedad y desde el disenso y no sólo desde el Estado, el conglomerado de estados o los intereses parciales de unos cuantos.

Hablamos de construir una morada en la que seamos acogidos todos, y en la que no nos sintamos extranjeros (Derrida, 2000). Muchas comunidades, familias, vecinos han dado paso a lo que podríamos llamar “micropolíticas organizativas” o mejor aún “micropolíticas colaborativas”. Generadas a distintas escalas, concebidas como moradas en las que se da cabida al venido de lejos (y al que ha sido tratado como extranjero) hasta alcanzar lo global. Se trata de una oportunidad dada por la pandemia de asumir un nuevo modelo de gubernamentalidad.

Lo que muchos hemos podido entender en este tiempo, es la necesidad de llegar a consensos en relación a la pandemia y más allá de la pandemia, en relación al planeta y al lugar de la humanidad en el planeta. Lo que necesitamos es dar un giro en el gobierno del mundo, dar lugar a un nuevo tipo de gobierno que tome en cuenta tanto las aspiraciones y necesidades de todos los sectores de la población, como de los no humanos y del propio planeta.

Y es que el orden que nos habían venido ofreciendo es ilusorio: lo dominante ha sido más bien la ausencia de orden, a no ser que el de la violencia policial y cotidiana. Lo que se propone, por el contrario, sería una suerte de utopía de gobierno basada en una conversación entre iguales o que se representan como iguales. Se trata de una dimensión política pero sobre todo ética, relacionada con la pandemia, pero también con políticas de redistribución de recursos, de acogida, de freno al cambio climático.

Reflexiones finales

La posibilidad de enfrentar situaciones como la actual depende de las condiciones generadas previamente en términos de salud pública, seguridad social, organización menos excluyente de la economía y de acuerdos en términos de relaciones de género, cuidado de la infancia, respeto a la naturaleza. La mayoría de los países latinoamericanos, como de otras regiones del Sur, han mostrado su incapacidad para hacerlo. Pero tampoco ha habido una propuesta global, resultado de acuerdos globales, capaces de encontrar salidas a la crisis, no sólo en términos médicos sino humanitarios.

No ha existido un seguimiento serio del coronavirus, tampoco contamos con una información mínimamente confiable. No solo hay una falta de equipamientos médicos sino una ausencia de políticas en materia de salud. El coronavirus se ha ensañado, sobre todo, con los más débiles y desprotegidos: los viejos, los enfermos crónicos, los niños, la población desplazada, los más pobres. Amplios sectores de la población mundial no son atendidos, convirtiendo sus vidas en “vidas precarias” (Butler, 2010). El miedo a la contaminación corporal y social, las políticas de separación, recelo y criminalización del otro, así como la búsqueda de vías autoritarias se han generalizado.

Al mismo tiempo, con el coronavirus se han generado otro tipo de dinámicas que hay que tomar en cuenta si queremos ser objetivos. La pandemia ha puesto nuevamente a prueba la gigantesca capacidad de resistencia de los sectores populares, como parte de una tradición que en el caso de los Andes o de Mesoamérica, es muy antigua. La base de esta tradición es la supervivencia, en medio del colonialismo, la dependencia y la modernidad, de entramados de relaciones de reciprocidad y colaboración constituidos en el largo y mediano

plazo. Es eso lo que posibilita la atención y el cuidado en medio de la pobreza, la violencia cotidiana y el abandono del Estado. Pero no solo se trata de la población indígena y de ascendencia indígena. Distintos sectores dentro la población, se vieron invitados, en los primeros meses de la pandemia, a pensar de otro modo y a vivir de otro modo, a reencontrarse consigo mismo y con los otros y a dejar atrás un estilo de vida ilusorio orientado al falso bienestar. A unos y otros nos ha conducido a pensar en el valor de la solidaridad, del cuidado; a dejarnos cautivar por utopías orientadas al regreso al campo y a un tipo de economía no monetaria, a salir del consumismo y a lograr algún tipo de consecuencia de vida. Gracias a la pandemia comenzamos a sospechar que el progreso era una ilusión, de la que debíamos liberarnos ya que lo que realmente vivimos es una catástrofe relacionada con la destrucción del planeta y de todas las especies que habitan en él, incluida la nuestra. En medio del aislamiento comenzamos a imaginar otros mundos posibles, mucho más respetuosos y hospitalarios. La pandemia nos ha ofrecido la oportunidad de entender algo que olvidamos y es que somos parte del mundo y en ese sentido somos responsables de lo que acontece en el mundo. A más de que el mundo no comienza ni termina en los humanos.

Es doloroso saber que al volver a la normalidad (y de hecho, ahora, cuando se publica este texto, ya hemos regresado) nos encontramos sujetos de nuevo a una existencia rutinaria, al trajín y a la ausencia de tiempo para imaginar y para pensar, al sueño onírico provocado por el fetichismo de las mercancías, a la gigantesca maquinaria del progreso, el utilitarismo, la indiferencia, el olvido. Walter Benjamin decía que aparentemente los hombres que venían de la guerra habían acumulado grandes experiencias, pero en realidad llegaban vacíos de toda experiencia. Giorgio Agamben completa esta idea de Benjamin al decir que no solo catástrofes, como la guerra, producen una pérdida de experiencia sino el ruido y el movimiento de las grandes ciudades (Agamben, 2003, p. 8).

Es posible, que todas nuestras aspiraciones de reconstituir nuestra vida, de ser mejores hombres y mejores mujeres, de cuidar de los otros y cuidar del ambiente, de pensar y debatir, se pierdan en medio de los quehaceres cotidianos, la necesidad de ganarnos el sustento y “garantizarnos el futuro”, la formación profesional y profesionalizante, la voracidad de los políticos, la naturalización de la desgracia, la reinserción en el espectáculo del mundo, la multiplicación de los sustitutos, de los que habla Weil.

Con eso habríamos perdido una nueva oportunidad ofrecida por la catástrofe.

Bibliografía

- ARENDRT, Hannah. *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona, Gedisa, 2001.
- ARGUEDAS, José María. *Obras completas. Tomo IX*. Lima, Editorial Horizonte, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *Infancia e historia. Deconstrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2003.
- BRAUDEL, Fernand. *Civilización material y capitalismo*. Barcelona, Editorial Labor, 1974.
- BENJAMIN, Walter. *El libro de los pasajes*. Madrid, Akal, 2005.
- BUTLER, Judith. *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Madrid, Paidós, 2010.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del Punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Editorial Javeriana, 2005.
- CUETO, Marcos. *El regreso de las epidemias. Salud y sociedad en el Perú del siglo XX*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *La hospitalidad*. Buenos Aires. Ediciones La Flor, 2000.
- ESPOSITO, Roberto. *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Los Anormales*. Madrid, Akal, 2001.
- GLAVE, Luis Miguel. *De rosas y espinas. Creación de mentalidades criollas en los Andes (1600-1630)*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1993.
- GOETSCHEL, Ana María. *Moral y orden. La delincuencia y el castigo en los orígenes de la modernidad en el Ecuador*. Quito, FLACSO, 2019.
- GUERRERO, Andrés. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Lima-Quito*. Instituto de Estudios Peruanos-FLACSO Ecuador, 2010.
- KINGMAN GARCÉS, Eduardo. *La ciudad y los otros. Higienismo, Ornato y policía. Quito, 1860-1940*. Quito, FLACSO, 2006.
- LATOUR, Bruno. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.
- LEMPÉRIÈRE, Annick. *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México, Siglo XXI, 2013.
- POOLE, Deborah. *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris, Galilée, 1995.
- WEIL, Simone. *La fuente viva*. Madrid, Trotta, 2005.
- WEIL, Simone. *La gravedad y la gracia*. Madrid, Trotta, 2006.

Eduardo Kingman Garcés, Historiador y antropólogo, especializado en estudios urbanos. Es doctor en Antropología por la Universitat Rovira i Virgili de Catalunya, España. Ha sido profesor y coordinador del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades de FLACSO Ecuador y director de la

revista "Íconos" por cerca de diez años. Entre sus estudios más importantes están los libros *La ciudad y los otros. Higienismo ornato y policía, Quito 1860-1940* (2006), *Los Trajines callejeros. Memoria y vida cotidiana* (2014, con Blanca Muratorio), *El molino y los panaderos* (2009, con Nicolás Cuvi), *Ferias y plazas de mercado* (2019, con Erika Bedón). Ha realizado algunas compilaciones y artículos sobre historia urbana, patrimonio y memoria social.

Contacto: ekingman@flacso.edu.ec

Recibido: 17/11/2020

Aceptado: 15/5/2021