

La casa en cuestión: parentescos contagiosos y respons/habilidades promiscuas. Una lectura an-económica sobre la pandemia



Vir Cano

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 15/07/21. Aceptado el 03/10/21

Resumen

El presente texto se propone analizar la paradójica y compleja coyuntura en la cual la experiencia de una enfermedad zoonótica, que nos confrontó con un recordatorio amargo de nuestra inextricable e inescindible interdependencia con otros distantes, diferentes e interconectados modos de vida, ha propiciado también la re-producción de una economía afectiva centrada en el miedo y la inmunidad, y articulada en torno a un sentido “familiarista” y “humano, demasiado humano” de la responsabilidad que supone vivir y morir con otros. La perspectiva que guiará este análisis será aquella que, en el marco del “giro afectivo”, pone el foco en el modo en que las políticas afectivas se entrelazan con marcos perceptuales, al tiempo que son factores activos en los modos en que construimos –o no– redes de sostén y responsabilidad compartida.

Palabras clave: Políticas Afectivas, Pandemia, Responsabilidad, Vida-en-Común.

The Trouble House: Contagious Kinships and Promiscuous Respons/habilities. An An-economic Reading on the Pandemic.

Abstract

This text aims to analyze the paradoxical and complex situation in which the experience of a zoonotic disease, which confronted us with a bitter reminder of our inextricable and inseparable interdependence with other distant, different and interconnected ways of living, has also led to the re -production of an affective economy centered on fear and immunity, and articulated around a “familiaristic” and “human, all too human” sense of the responsibility that comes in with living and dying with others. Within the perspective of the “affective turn”, this text will focus on how affective policies intertwine with perceptual frameworks, while being at the same time active factors in the ways in which we build our support networks and collective responsibilities.

Keywords: Affective Policies, Life-in-Common, Responsibility, Pandemic.



En ese mundo superhumanizado (i.e., adaptado a las necesidades exclusivas del humano) advienen las pandemias, interpretadas como anomalías que deben ser enfrentadas hoy en día, el modelo dominante para caracterizar lo que está aconteciendo es el de la guerra: guerra contra el virus, pero también guerra contra los irresponsables que no respetan el aislamiento social, contra los turistas que expandieron el virus, etc. La idea de guerra asegura en tiempos de incertidumbre: señala quién es el enemigo, de qué lado nos ubicamos, y con qué medios y estrategias contamos para hacerle frente. Y provoca una cierta esperanza para calmar la ansiedad con respecto al futuro (Cragnolini, 2020: 42-43)

Quizás fue allí, en el mercado de Wuhan, donde un bicho volador nos dejó a lxs humanxs un extraño y paradójico don, un *phármakon* diríamos con Derrida, un veneno y un remedio a la vez, en la forma de un virus altamente contagioso y potencialmente mortal que se transmite con una velocidad turbulenta. En Argentina, como en otros muchos lugares del mundo, la respuesta a la zoonosis y a la pandemia a la que dio lugar fue mandarnos a casa y a aumentar las medidas de higiene y profilaxis; al tiempo que se acrecentó ese “estado de inseguridad” que caracteriza al neoliberalismo contemporáneo (Lorey, 2016; Comité invisible, 2015) y que depositó esta vez en el virus (y en sus potenciales portadores) el signo del peligro y la amenaza mortal (Cragnolini, 2020). ¿Cómo se relacionan la vida de las especies no humanas con las políticas afectivas del miedo y la inmunidad? ¿Cuáles son las economías afectivas (Ahmed, 2017) que estuvieron y están obrando en las medidas sanitarias, comunicacionales y sociales que se articulan en torno al aislamiento y el distanciamiento social? ¿Y qué tienen que ver la “vida de las familias” con el brote de enfermedades zoonóticas en regiones lejanas e incluso desconocidas? ¿Cuáles son las (an)economías de los afectos y los sentidos de la “respons/habilidad”¹ (Haraway, 2019) colectiva y multiespecies que podemos imaginar y ensayar como respuesta ético-política a la crisis sanitaria, social y planetaria a la que asistimos en nuestro presente? Estas son algunas de las preguntas que guían el presente artículo y que tienen por interés continuar con la reflexión en torno a los modos en que se entretejen los afectos, los marcos perceptuales (Butler, 2009 y 2015) y la construcción de redes de sostén, cuestiones que estimamos constituyen algunos de los interrogantes fundamentales a la hora de pensar ese difícil y turbulento problema (*trouble*, diría Butler) de la vida y la muerte en común, con otrxs, ya sean humanxs o no-humanxs, conocidxs o anónimos, animales o minerales, próximos o lejanos

El presente texto se propone analizar la paradójica y compleja coyuntura en la cual la experiencia devastadora de una enfermedad zoonótica (que nos confrontó con un recordatorio amargo de nuestra inextricable e inescindible interdependencia con otros distantes, diferentes e interconectados modos de vida), ha propiciado también (aunque no solamente) la re-producción de discursos sobre la responsabilidad y los cuidados alrededor de una economía afectiva centrada en el miedo y la inmunidad, y arraigada en la tensión entre dos sentidos de la responsabilidad: uno colectivo y comunitario (sintetizado en la consigna “nadie se salva solo”²) y uno “familiarista” y “humano, demasiado humano” (que orbita en torno al lema “quédate en casa”). En este umbral que va de lo común a lo individual se disputan los sentidos no solo

1 “Response-ability” es el neologismo que propone Haraway para referirse a la responsabilidad y a la habilidad de dar respuestas, de responder, frente a, y con, lxs otrxs.

2 “Nadie se salva solo” fue la frase que pronunció el Presidente Alberto Fernández en el primero de sus discursos (y en la mayor parte de los que le siguieron) destinados a anunciar las medidas frente a la emergencia sanitaria. Esta línea también se encuentra en el primer discurso que dio frente a la ONU luego de la declaración de la pandemia, donde se insiste en la necesidad de tejer puentes y lazos trans-nacionales. Ambos discursos disponibles en: https://www.youtube.com/watch?v=5o1TwhkN_pM (consultado el 14 de abril de 2021) y: <https://www.youtube.com/watch?v=yjo2y0oJD5Y> (consultado el 14 de abril). También se pueden recuperar las notas claves de las comunicaciones en los perfiles virtuales del presidente, como por ejemplo su IG: <https://instagram.com/alferdezok?igshid=1f010tdg4c7bc> y los del ministerio de salud de presidencia, por caso su IG: <https://www.instagram.com/msalnacion/?igshid=1wb9e9dichfgg>

de la responsabilidad, sino también de los cuidados que supone la difícil tarea vivir y morir con otros.³ La perspectiva que guiará este análisis será aquella que, en el marco del “giro afectivo” (Macon, 2013 y Laurent, 2020), pone el foco en el modo que las políticas afectivas se entrelazan con marcos perceptuales, al tiempo que hacen de la circulación y regulación de los afectos un modo de organizar la vida individual y colectiva (Ahmed, 2017 y Vasallo, 2020), condicionando las maneras en que construimos –o no– redes de sostén y vulnerabilidad compartida. En el primer apartado, recuperaré los desarrollos de Butler en torno a la interdependencia constitutiva e inerradicable y a la distribución diferencial de la vulnerabilidad, así como los planteos de Haraway sobre las “respons/habilidades” multiespecies, para pensar uno de los aspectos de la complejidad en la que se inscribe la actual crisis sanitaria y social. En segundo lugar, y siguiendo los análisis de Vasallo, Ahmed, Preciado y Derrida, me detendré en el modo en que la política sanitaria, articulada en torno al aislamiento y distanciamiento social, pusieron a rodar un marco comunicacional y afectivo ambivalente, es decir, dual, en tanto promovió tanto una comprensión y una práctica colectiva de la responsabilidad y los cuidados, al tiempo que también fue la ocasión de reforzar un sentido restringido, especista y familiarista de la misma. Esta segunda forma de entender el cuidado y la responsabilidad, desarrollaré, contribuye al despliegue de una *oiko-nomía* de las pasiones centrada en el miedo al “afuera” y el deseo de inmunidad “hogareño”.⁴ Por último, en el tercer apartado, desarrollaré la idea de una “respons/habilidad promiscua”, basada en la potencia de pensar los extraños y contagiosos parentescos que nos unen con los bichos, las piedras, y los fondos de los mares. Para ello, recuperaré nuevamente los desarrollos de Haraway, así como los de Noe Gall y Susy Shock, con vistas a esbozar las coordenadas para una posible an-oiko-nomía de los afectos, las vidas y las muertes en común.

I. Ese difícil y contagioso problema de la vida (y la muerte) en común

El aislamiento obligatorio coincide con un nuevo reconocimiento de nuestra interdependencia global durante el nuevo tiempo y espacio que impone la pandemia. Por un lado, se nos pide secuestrarnos en unidades familiares, espacios de vivienda compartidos o domicilios individuales, privados de contacto social y relegados a esferas de relativo aislamiento; por otro lado, nos enfrentamos a un virus que cruza rápidamente las fronteras, ajeno a la idea misma del territorio nacional (Butler, 2020: 59-60).

La pandemia desatada a raíz de una enfermedad zoonótica (ie., de una enfermedad que “salta” de animales no-humanos a animales humanos) puso en el tapete, como lo señalan entre otros Mónica Cragolini y Judith Butler,⁵ la necesidad de repensar las

3 Agradezco a Juliana Udi, Ángeles Queipo, Catalina Trebisacce y Bernardita Epelbaum por las incisivas reflexiones en torno a los cuidados, la finitud compartida, y la necesidad de “desfamiliarizar” nuestros modos de comprender y practicar la responsabilidad colectiva y comunitaria. 4 Cabe señalar que no será objetivo de este trabajo analizar puntualmente las políticas públicas de las distintas instancias de gobierno durante la pandemia, sino recuperar y analizar algunos de los efectos afectivo-subjetivantes que comportaron las campañas comunicacionales de prevención del COVID y su recuperación, articulación y difusión en los medios masivos de comunicación y redes virtuales. A este respecto puede consultarse las páginas web del ministerio de salud de la nación, donde muchos de los protocolos de seguridad para los distintos rubros contemplan en su redacción tratos diferenciales para los “grupos familiares” y las “familias”. Vale mencionar, por ejemplo, el uso diferencial de sensores en locales gastronómicos, o lo referido al “acompañamiento de pacientes en situaciones de últimos días/horas de vida y para casos excepcionales con COVID-19”, donde la referencia discursiva es a: “familia/allegados”, mostrando la centralidad de la figura de la familia a la hora de nombrar las redes de contención de los pacientes (es la única que se nombra explícitamente). También es significativo que haya un protocolo especial con “Recomendaciones y medidas específicas para evitar la propagación del COVID-19 en barrios populares y cuidado de adultos mayores”, “con altos niveles de hacinamiento y manifiestas dificultades para llevar adelante el aislamiento domiciliario”, en las que este tipo de entramados sociales y de condiciones habitacionales se consideran como “excepcionales”. Todos estos protocolos están disponibles en: <https://www.argentina.gob.ar/coronavirus/protocolos>

5 Sobre la relación entre la zoonosis, la necesidad de repensar los vínculos inter e intraespecies y los modos de comprensión de lo humano, ver también: Cragolini, 2016 y 2019; Butler, 2015; Calarco, 2008; Riveiro, 2010; Aizen, 2020; Haraway, 2003 y 2008; Colectivo Materia, 2020, Broffoni, 2020, entre otros. Las enfermedades zoonóticas nos confrontan con una de las consecuencias dañinas de los modos en que hemos entablado vínculos con otras especies de vida, y más puntualmente con aquellas de animales no-humanos. Recuperar esta conexión innegable, en la que los otros animales no pueden ser reducidos a meros “recursos” y “materias primas” para nuestras vidas humanas, aparece en

maneras (humanas, demasiado humanas) en las que desarrollamos nuestros modos vidas, en vinculación ineludible con los otros animales y, en términos más generales, con el planeta todo. Reflexionando sobre el flagelo del Covid, Butler señala (como ha insistido a lo largo de su obra) la necesidad de poner en el centro de nuestras reflexiones actuales, así como también de nuestras posiciones éticas y políticas, la radical y constitutiva interdependencia que atraviesa a todos los vivientes y que se encuentra a la base de nuestra vida social y corporal. Siguiendo sus desarrollos, quisiera recuperar en primer lugar la distinción que lx autorx elabora entre la noción de “precariedad” (*precariousness*), que refiere a una vulnerabilidad común y que nos vincula de modos irremediables a otras formas de vida humanas y no humanas, y la noción de “precaridad” (*precarity*), que remite a la vulnerabilidad inducida, resultado de nuestra organización biopolítica y de los modos precarizadores e injustos en los que se organiza la vida y la muerte en común (Butler, 2010 y 2015). Esa vulnerabilidad, señala Lorey, es “un efecto funcional precisamente de las regulaciones políticas y jurídicas que deberían proteger de la condición precaria general y existencial” (2016: 35). Butler sostiene en sus reflexiones en torno a la precari(e)dad (i.e., de esa dualidad de sentidos de lo precario) que es urgente recordar nuestra vulnerabilidad común e inerradicable, esa que nos liga desde nuestro nacimiento y a lo largo de toda la vida a lxs otrxs, al tiempo que debemos reparar en los modos sistemáticos e inequitativos en los que la fragilidad, la violencia, la muerte, pero también los cuidados se distribuyen de modo diferencial y jerarquizado, haciendo no solo que algunas vidas sean consideradas como más valiosas y posibles, sino también produciendo una valoración inequitativa entre las distintas formas de lo viviente. En ese sentido, sostiene lx autorx en *Marcos de guerra*:

La precariedad (*precariousness*) implica vivir socialmente, es decir, el hecho de que nuestra vida está siempre, en cierto sentido, en manos de otro; e implica también estar expuestos tanto a quienes conocemos como a quienes no conocemos, es decir, la dependencia de unas personas que conocemos, o apenas conocemos, o no conocemos para nada. Recíprocamente, implica vernos afectados por esta exposición a y dependencia de otros, la mayor parte de lxs cuales permanecen anónimos. (Butler, 2010: 30-31)

La dependencia que nos liga a otrxs (ya sea conocidxs o anónimxs, humanxs o no-humanxs) es, según lo entiende Butler, una condición ontológico-existencial, producto de nuestra extática existencia biológica y social. Nadie puede vivir y autosostenerse en soledad; de allí que sea imperioso, prosigue lx autorx en *Cuerpos aliados y lucha política*, combatir la moral neoliberal que promueve un ideal de autonomía y autosuficiencia que niega nuestra condición de sociabilidad e interdependencia, esa que nos arroja siempre fuera de nosotrxs mismxs y nos encuentra inevitablemente ligadx a otras formas de vida.⁶ Es esta fragilidad constitutiva y compartida la que exige, como lo sostuvo el propio Alberto Fernández con insistencia, que “nadie se salva solo”. Pero esta común vulnerabilidad tiene que diferenciarse de aquella que surge como producto de las injusticias políticas y sociales en las que vivimos. Es fundamental reparar en el modo en que esa precariedad común (*precariousness*), propia de todo ser viviente y por

nuestro presente, y desde hace muchísimo tiempo, como una tarea urgente si queremos modificar nuestra manera de pensar y experimentar la vida y la muerte con otras formas de vida.

6 Butler refiere a la “moral neoliberal” como aquella en la que “cada unx de nosotrxs es solo responsable de sí mismx, y no por los otrxs, y esa responsabilidad es primero y principalmente la responsabilidad de convertirse en económicamente independiente bajo condiciones en las que la autosuficiencia está estructuralmente socavada” (2015: 25. TN). Esta moral “empresarialista”, enfocada en la potencia “individual”, esconde tras la promesa de la libertad, una tragedia política: la desagregación de los lazos sociales y de la capacidad de vivir de maneras menos injustas y cruentas con otrxs. Las fantasías ego-lógicas (Cano: 2018) neoliberales constituyen, dirá Lorey (2016), una “tecnología de auto-precarización” que nos urge revisar. Revisar la ontología y los marcos perceptuales y afectivos que se sostiene tras el ego-liberalismo (Cano: 2018), es decir, tras la organización capitalista de los afectos articulada en torno a la centralidad del yo (por sobre un pensamiento de lo colectivo), parece ser el desafío de nuestro presente histórico.

tanto no privativa de “lo humano”, se diferencia (aun cuando se halla en intersección con) de la vulnerabilidad que es política, sistemática y diferencialmente inducida que hace que el riesgo, la violencia y en último término la muerte, se maximicen para determinadas poblaciones, y para la mayor parte de los modos de vida no humanos. Esta precarización de la diversidad de lo viviente privilegia y sostiene solo algunas jerarquizadas maneras (superhumanas, como señala Cragolini) de vivir y morir en el mundo. Y por “superhumana” entendemos la comprensión especista que –como señala también la filósofa argentina–, pone el viviente-humano en la cúspide de la jerarquía ontológica, política y afectiva.

La precaridad (*precarity*) designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente expuestas a los daños, la violencia y la muerte. Tales poblaciones se hallan en grave peligro de enfermedad, pobreza, hambre, desplazamiento y exposición a las violencias sin ninguna protección. La precaridad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad, que se maximiza para las poblaciones expuestas a la violencia estatal arbitraria que, a menudo, no tienen otra opción que la de apelar al Estado mismo contra el que necesitan protección (Butler, 2015: 33. La traducción es mía).

Más allá de las fantasías democratizantes o incluso revolucionarias que suscitó la oleada pandémica, también entre intelectuales,⁷ respecto de la común e igualitaria vulnerabilidad a la que nos exponía el virus, lo cierto es que la crisis político-sanitaria a la que dio lugar la epidemia de COVID no solo es el resultado de un sistema de precarización inequitativa y sacrificial que expone a la violencia, exclusión y eliminación sistemática a muchos modos de vida humanos y fundamentalmente no-humanos, como señalan muchos militantes y especialistas de distintos campos (Broffoni, 2020; Barruti, 2020), sino que también ha mostrado el impacto diferencial que la crisis epidemiológica y política ha suscitado en distintos países, regiones y poblaciones.⁸ Como afirma la Colectiva Materia, “porque como se hizo muy evidente durante la pandemia, no todas las formas de vida son afectadas de la misma forma. No todas las formas de existencia son afectadas de la misma forma. Hay formas de vida que se pudieron sostener sin cambios dramáticos y hay formas de vida que se extinguieron, por ejemplo, de la misma manera que en un incendio muchas existencias precarizadas son expulsadas del ámbito de lo viviente” (Dillon: 2020). Dicho en términos butlerianos, el fenómeno del COVID no solo nos confrontó de una manera cruel e ineludible con nuestra constitutiva precariedad, sino que también puso una vez más de manifiesto, y de manera paroxística, la precaridad diferenciada y jerarquizada a la que están expuestas las distintas poblaciones y las diferentes formas de vida que cohabitan en el mundo. No es menor el impacto diferencial que ha tenido la pandemia en términos de la acentuación de las inequidades sociales, ya sea por variables de género, raciales, sexuales, capacitistas, entre otras. En cualquier caso, y enfatizando la

7 Se sugiere consultar los volúmenes colectivos *Sopa de Wuhan* (2020) y *Fiebre* (2020), en la que se compendian algunos de los textos de intelectuales locales e internacionales alrededor de la cuestión de la pandemia.

8 A este respecto, cabe mencionar el desigual impacto que la crisis política, económica y sanitaria ha tenido para las poblaciones precarizadas por el actual sistema capitalista y hetero-cis-normativo. Mucho se ha hablado de la “feminización de la pobreza” para dar cuenta de esas consecuencias desiguales que tiene la crisis y el desempleo en los colectivos de mujeres, lesbianas, travestis y trans (Gago, V., y Cavallero, L., 2020), así como en las poblaciones racializadas, y en los sectores más precarizados de la sociedad como lo son lxs migrantes (Gavazzo, N. y Penchaszadeh, A., 2020). Ver el informe del MinCyt/CINICET: “Diagnóstico de la situación de las mujeres rurales y urbanas, y disidencias en el contexto de COVID-19”, 2020, disponible en: https://www.conicet.gov.ar/wp-content/uploads/resumen_ejecutivo_mujeres_y_covid_mincyt-conicet_mingen.pdf, así como el informe de *Economía feminista*, redactado por Eco-Femi-Data (2020), “Los números de la pandemia”, que atiende a algunas de las variables de género, disponible en: <https://economiafeminista.com/los-numeros-de-la-pandemia/> Cabe señalar los aportes que se han hecho desde el campo de la economía feminista a una reflexión crítica de la organización social (y sexual) de los cuidados. Ver, entre otros, Expósito, J. E. (2020); Rodríguez Enriquez, C. y Partenio, F. (2020); D’Alessandro, M. (2016) y Pérez Orozco, A., Carrasco Bengoa, C., Federici, S., et al (2018).

necesidad de reparar (en) el impacto desigual que provoca la pandemia, la experiencia de ser afectados, y más aún, amenazados por otros –humanos y no humanos– parece ser constitutiva de nuestro presente en crisis. También lo es el reconocimiento de encontrar maneras colectivas y novedosas de organizar las tareas de cuidado y de entender la responsabilidad.

La pandemia ha hecho patente la interconexión que nos relaciona con modos de vida, culturales y geopolíticos tan lejanos (y cercanos a la vez) como los que transcurren en un mercado de un pueblo chino, en un aeropuerto de Londres, o en mercado de la esquina del barrio. La fluidez pandémica ha burlado las barreras inmunológicas que intentan sostener las fronteras nacionales y su control de la circulación de los cuerpos, también ha desafiado los sueños de inmunidad y autonomía que pone a rodar el neoliberalismo actual (Butler, 2015; Chul Han, 2014). Revisar esa moral ego-capitalista, centrada en el yo y su “éxito” personal, supone también revisar una parte de la ratio liberal que motorizó la pandemia actual. Nuestro presente requiere no solo de la puesta en cuestión de los marcos ontológicos, perceptuales y afectivos que nos condujeron a este atolladero, también precisa de nuestra capacidad para reinventar los sentidos y las prácticas de eso que Haraway denomina la “respons/habilidad” (*response/ability*), es decir, de nuestra responsabilidad y de nuestra habilidad para dar respuesta a ese difícil y contagioso problema de la vida y la muerte en común, “en tiempos perturbadores, tiempos confusos, tiempos turbios y problemáticos” (Haraway, 2019: 19). Nuestra capacidad para dar respuesta, incluso para hacerle “justicia” a las complejas, intrincadas e inequitativas maneras de organizar la vida y la muerte colectiva, se presenta como un problema filosófico y político acuciante en nuestra actualidad. A continuación, recuperaremos los desarrollos de Haraway en torno a los “parentescos extraños” y la “respons/habilidad multiespecie” como una manera de afirmar, junto a Butler, que: “la conexión con la vida no humana es indispensable para eso que llamamos vida humana” (Butler, 2015: 42), y también para pensar nuestros sentidos de responsabilidad y las economías afectivas que se ligan a ellos.

II. La oiko-nomía (pandémica) de los afectos: inmunología del hogar

¿Qué es la economía? Entre sus predicados o sus valores semánticos irreductibles, sin duda, la economía comporta los valores de ley (*nomos*) y de casa (*oikos* es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el fuego por dentro). (...) La *oikonomía* tomaría siempre el camino de Ulises. Éste retorna cabe sí mismo o los suyos, no se aleja más que con vista a *repatriarse*, para volver al hogar a partir del cual se da la salida y se asigna la parte, y se toma partido, cae en suerte un lote, se rige el destino (*Moirá*) (Derrida, 1995: 16-17).

La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado solo pueden surgir de un proceso de transformación política. Sanarnos a nosotros mismos como sociedad significaría inventar una nueva comunidad más allá de las políticas de identidad y la frontera con las que hasta ahora hemos producido la soberanía, pero también más allá de la reducción de la vida a su biovigilancia cibernética (Preciado, 2020: 184-185).

Frente a la crisis desatada por el Covid, la respuesta extendida que han dado muchos gobiernos, entre ellos el argentino, así como los organismos internacionales de salud y los medios masivos de comunicación, ha sido la promoción de una política de aislamiento y distanciamiento social, centrada en las ideas de higiene y peligrosidad (la guerra en contra del virus, como señala Mónica Cragolini), y articulada

fundamentalmente en base a criterios epidemiológicos de salud (focalizados en la urgente tarea de detener los contagios). En torno a esta medida de regulación de la población, se articularon distintos protocolos, estrategias y campañas comunicacionales desde el Estado y los medios de comunicación. Entre el emblemático “Nadie se salva solo” pronunciado por el presidente Alberto Fernández en el primer discurso por cadena nacional en el que se anunciara el inicio del ASPO,⁹ y el viral “quédate en casa”, se tensan sentidos, prácticas, y afectos en los que se juegan nuestra comprensión de la responsabilidad y los cuidados, así como el vínculo entre el individuo y un *nosotrxs* (siempre en disputa). “Cuidarse es cuidarnos”, se dijo con insistencia, pero ¿quiénes integran ese *nosotrxs*? ¿A qué sujeto colectivo se está interpelando? Entre estos hashtags-consignas, también, se pone en escena el ambivalente escenario en el que se desplegaron el discurso (y la construcción) de la inmunidad y la organización de los cuidados: por un lado, se resaltó la interdependencia y la necesidad de pensar una acción colectiva extendida y sistemática, y por el otro, la necesidad de recluirse en el ámbito doméstico (histórica y culturalmente ligado a los sentidos del hogar y el cobijo, y más puntualmente, de lo familiar). En ambos casos, ya sea que se acentuara la responsabilidad comunitaria que exige nuestro presente, o la necesidad de recluirnos lo más posible en nuestros ámbitos domésticos, las estrategias comunicacionales, las campañas sanitarias y las medidas de regulación de la vida civil se articularon en torno a la necesidad de reducir el contagio a través de la minimización del contacto interpersonal y del intercambio corporal con *otrxs*, limitándolo a su hábitat doméstico.¹⁰

“Quedate en casa” fue la consigna local, pero también el imperativo legal, la interpelación moral y la recomendación extendida que se “viralizó” desde el gobierno, los medios y una parte importante de la sociedad civil. Mientras el presidente apelaba al sentido comunitario de la responsabilidad, señalando la importancia de “cuidarnos entre todos” porque “nadie se salva solo”; afirmaría también que “el problema es el descuido individual de cada uno de nosotros”,¹¹ o como insistió en múltiples ocasiones: “el virus no sale a buscarte, sino que sos vos quien lo sale a buscar a él”, cargando las tintas sobre la potencia y la responsabilidad individual. La misma oscilación entre la interpelación a un sentido de la responsabilidad colectiva, comunitaria, con *otrxs* a quienes no conocemos, se entrelaza con una retórica centrada en el comportamiento individual y un sentido restringido de la responsabilidad y el cuidado. Lo mismo ocurriría en los diarios, los portales de noticias, los estados de twitter y los comentarios en Facebook, donde se entretejieron y enlazaron los discursos de la responsabilidad colectiva y la individual, mayormente, en torno al modelo vincular de la familia. Así, la familia, entendida en términos radicalmente especistas y humanistas de la vida (y aquí sería más preciso hablar de algunas formas de la vida humana), se posiciona por sobre las demás formas de vincularidad y responsabilidad, y aparece como la que debe ser priorizada, cuidada y respetada. Sobre esta base, se apoyó un discurso extendido en el que el miedo al virus se configuró como miedo al “afuera”, a una afuera de

9 Allí el presidente afirmó también que “en situaciones de alarma generalizada, es imprescindible el rol del estado para prevenir, tranquilizar y brindar protección a la población. Un estado presente en materia de salud es la mejor manera de cuidar a todos”, reconociendo la importancia de pensar la responsabilidad institucional y social para afrontar la pandemia. “Tenemos que hacerlo entre todos y todas, tenemos que mostrarnos una vez más que en los temas importantes, estamos unidos (...) en el que cada uno debe comprometerse con los demás, y todos con cada uno, empezando por el estado”. En ese mismo discurso inaugural, sostuvo que “el aislamiento resulta preventivo y es esencial para reducir todo lo posible la propagación del virus. Aquellas personas que infrinjan el aislamiento, tendrán responsabilidad penales”. Resulta pertinente destacar la fuerte interpelación a la responsabilidad colectiva, por un lado, y estatal, por el otro, para afrontar la crisis ocasionada por la pandemia. Aun así, y en tensión con este marco perceptual y afectivo de comprensión de la responsabilidad y los cuidados, se desplegaron otras líneas discursivas centradas en el cuidado individual y doméstico, que arriesgaron sus propios esquemas afectivos y hermenéuticos.

10 Además de las páginas y las cuentas referidas en las nota 2 y 4, se pueden consultar, entre otras, la página oficial del gobierno de la ciudad, así como sus redes virtuales, o la del jefe de gobierno: <https://www.buenosaires.gob.ar/> y <https://www.instagram.com/horaciordriguezlarreta/>

11 Esto lo afirmaría, por ej, el 14 de abril de 2021, en la comunicación de las nuevas medidas frente a la pandemia. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=D3xWUJ-8q5k>

la casa (para quienes la tuvieran), o del barrio, o de las fronteras de una ciudad o un país. La consecuencia de esa identificación entre la casa y el lugar (más) seguro, fue una estrategia comunicacional por parte del estado y de los medios de comunicación. Entre hashtags, campañas del ministerio de salud y artículos de diarios o portales, el lema de “quedate en casa” se propagó con velocidad viral y condensó en una frase la política sanitaria, pero también la política afectiva y los marcos perceptuales con los que enfrentamos el brote pandémico, y que orbitan en torno al ASPO y al DISPO (aislamiento social preventivo y obligatorio y distanciamiento social, preventivo y obligatorio respectivamente) según el momento y el lugar.

En un presente denso en contradicciones, el lenguaje de los cuidados y el imperativo de la responsabilidad social se orquestó en términos inmunológicos, para decirlo con Preciado (2020) y tras los pasos de Esposito (2005), al tiempo que puso a rodar una política de los afectos centrada en el temor (al contagio, al virus, al posible portador) y la reclusión en los lazos doméstico-familiares, distintivos de eso que Vasallo llama el sistema monogámico de organización de los afectos (2020). La barrera epidemiológica se construyó, entre otras medidas, en base a la reducción de la circulación y el contacto de las personas, privilegiando los núcleos domésticos, y provocando no solo una regulación de la población y un control del individuo (Foucault, 2005 y 2007; Preciado, 2020), sino también acentuando el desarrollo de una pedagogía sentimental y perceptual especista (es decir, centrada en el privilegio y jerarquía de la especie humana), fuertemente doméstica, y mayormente familiarista (en tanto privilegió el campo semántico y afectivo de la familia y el hogar). En este sentido, quisiera detenerme en este “odiseico” aspecto de lo que podríamos denominar, junto a Derrida (1995) y tras las huellas de Sarah Ahmed (2017), una *oiko-nomía* de los afectos pandémica: me refiero, específicamente, a la articulación de las ideas de cuidado y de responsabilidad individual y colectiva con el campo semántico y afectivo del hogar, lo familiar, y “lxs propixs”. Como señala Brigitte Vasallo:

(...) la decisión de encerrarnos a cada cual en su casa parte de la ficción de normalidad en la que todo el mundo tiene casa, de que, si la tiene, esa casa no es un techo sino un hogar, que en ese hogar está su familia y que su familia es su red de afectos, y que ese hogar, además, es un lugar de cuidados bidireccional: nos protege a los demás en tanto que nos quedamos dentro. Nos mantiene a salvo incluso de ser culpables de hacer daño (Vasallo, 2020: 19).

Una vez más, en ese desgastado pero siempre reinventado cuento familiar, el lugar de resguardo (personal y colectivo) que se proyectó desde los medios masivos y desde las campañas comunicacionales gubernamentales, estuvo hegemonizado por el de la casa familiar (ese viejo *oikos*), el de esa morada a la que deberíamos hacer el esfuerzo de retornar una y otra vez, la que debería mantenernos a resguardo del peligro que estaría “afuera”, y también la casa que supone debemos tener y querer. Así, las medidas inmunitarias de aislamiento y distanciamiento si bien articularon formas colectivas de la responsabilidad y sentidos integrales de salud individual y poblacional, lo cierto es que muchas veces se plegaron a una concepción familiarista, hogareña, y humana de la responsabilidad y la construcción cotidiana de redes de soporte. Se impuso la ley odiseica de retorno al hogar, *esa oiko-nomía* que –dice Derrida– envía a Ulises –y a todxs nosotrxs– de regreso a la casa (familiar). No es de extrañar que muchxs advirtieran sobre el sesgo de clase que supone asumir que las personas tienen una casa donde recluirse, sino también los importantes señalamientos respecto de los índices –en aumento– de la violencia al interior de los espacios domésticos. Además, en la casa no siempre viven familias –como dicta la representación hegemónica de la imaginación social–; pues en ellas se despliegan muchos modos de la vida en común o solitaria. La vinculación insistente entre la familia y el hogar, no solo invisibiliza la distribución desigual de la vivienda y las distintas constelaciones domésticas

y habitacionales, también refuerza la vieja jerarquía vincular, esa que posiciona a la familia como el modelo y el núcleo de cuidado fundamental. Por mencionar solo algunos indicios de esta (re)jerarquización de la vida familiar por sobre otras constelaciones habitacionales y vinculares, podemos recordar que, a unos meses de iniciado el ASPO, el fin de semana del 16 y 17 de mayo, el gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires autorizó las salidas recreativas de niñxs (acompañadxs por unx adultx) y lo hizo bajo la reivindicación explícita del “derecho al esparcimiento de las familias”. Esto se aprecia en sus portales donde aparecen afirmaciones del tipo: “Vos y tu familia son lo más importante”,¹² o incluso en la página web oficial del gobierno de la ciudad en la cual se propone: “hacer de la ciudad una gran familia”.¹³ Esta misma retórica familiarista impregnó los diarios, los noticieros y los posteos en redes virtuales que, para esos días, reivindicaban que los parques, las plazas e incluso los lagos de Palermo debían quedar “reservados para las familias”.¹⁴ Lo mismo observamos en muchos comunicados de gobernadores respecto de los permisos de circulación. El tweet de la cuenta oficial del gobernador de Mendoza, Rodolfo Suárez (@rodysuarez), fechado el 20 de mayo, anunciaba la medida del siguiente modo: “A partir de mañana, estableceré por decreto la posibilidad de reuniones familiares con un máximo de 10 personas. Será para quienes tengan vínculo directo como padres, hijos y hermanos”. Estos son apenas algunos indicios de la centralidad que cobró la familia en la comprensión integral de la salud que fue proliferando en gran parte de las instituciones estatales, pero también en la sociedad civil, y contempló la necesidad vital y afectiva de vincularse y de verse con otras personas. No es menor que en el imaginario de muchos de estos discursos que contemplan las necesidades afectivas y vinculares, la familia es la que reviste la prioridad a la hora de “legitimar” (y acompañar) el encuentro cuerpo a cuerpo, amén de que el riesgo epidemiológico no distinga parentescos sanguíneos, legales o filiales.

La familia representó, para gran parte de las campañas comunicacionales de las distintas instancias de gobierno como para los medios masivos de comunicación, el sujeto colectivo privilegiado de las medidas, los reparos, y las contemplaciones de los amplios sentidos en que se juega la salud integral de las personas. Pero, ¿dónde y con quiénes se encontraban les que viven solxs? ¿Con qué legitimidad y en qué espacios públicos podíamos –o (no) debíamos– encontrarlos aquellos que entablamos parentescos no sanguíneos ni familiares y por fuera del modelo convivencial de la pareja y la familia? ¿Qué imaginarios proliferaron en torno a los vínculos “primarios” y las jerarquías afectivas? ¿Por qué había protocolos “especiales” para los barrios más vulnerables, como llama el estado a las villas y los territorios más precarizados? ¿Quiénes y cómo pensamos la salud integral de las personas que no tienen una constelación afectiva centrada en la pareja o la familia, o que viven en casas donde los parentescos no son familiares?

“Cuidarse”, se dijo hasta el hartazgo, “es cuidarnos”. Pero ese cuidarse y ese cuidarnos puede cobrar muchas formas y sentidos, y parte de su re-creación nos demanda ampliar nuestros horizontes de transformación, nuestros sentidos del cobijo y la responsabilidad, nuestras posibilidad de practicar y organizar otras formas del cuidado colectivo y comunitario. Cuidarnos entre todxs es mucho más que plegarnos a los mandatos familiares, incluso cuando es necesario pensar los modos en que

12 <https://www.instagram.com/p/CD7QsTzj0na/>

13 <https://www.buenosaires.gov.ar/vicejefatura/desarrollofamiliar>

14 Son muchísimas las notas periodísticas dirigidas a pensar los espacios de esparcimiento y las familias, como su destino principal. Como afirma Julián Alberto Pereyra (2020) en un titular del portal *Carlos Paz Viva*: “Familias y niños, los principales protagonistas de las salidas recreativas”. Y eso fue así no solo en los discursos de muchas campañas del gobierno nacional y provinciales, sino también en las notas periodísticas que se centraban fundamentalmente en la salud (integral y afectiva) de los niñxs y sus familias. Ver, por ejemplo, la nota en *Página 12* de Gomez Diez (2020). Es relevante señalar, también, la insistencia en las familias a la hora pensar el funcionamiento del sistema escolar en contexto de emergencia sanitaria, como se observa, por caso, en la nota para *La Nación* de Rodríguez Ramos (2021).

circulamos en lo público, cohabitamos en espacios y territorios diferenciados y con muy diferentes soportes estatales y colectivos. Desarrollar sentidos del cuidado, la responsabilidad y la organización de la vida en común es una tarea urgente. Y esto lo han reconocido desde todas las instancias gubernamentales, y los medios de comunicación. Pero el punto es que también nos urge desarrollar sentidos colectivos del cuidado y la responsabilidad por fuera de la estela y las prácticas articuladas en torno a la familia nuclear. Una parte importante del sentido de la responsabilidad colectiva que demanda nuestro presente, si bien requiere de una reflexión sobre las conductas y posibilidades individuales, también nos desafía a superar el horizonte de lo doméstico y lo familiar, así como nos exhorta a reconocer que no solo no existe un “adentro” necesariamente seguro, sino también que el “afuera” es algo más que un lugar donde nos vinculamos con otros eminentemente en tanto posibles portadores del virus.

¿Por qué nos urge desarrollar sentidos no familiaristas de la responsabilidad colectiva? Más aun, ¿qué paradojas o tensiones acarrearán estas ideas de cuidado ligadas a la inmunidad, el yo, el hogar y la familia? En primer lugar, la protección familiar, el refugio hogareño, o la reclusión con “lxs propixs” no solo es una ficción que borra, entre otras cosas y como señalé, la desigual distribución en el mundo del territorio, de la vivienda y de la asistencia social, sino que también oculta las turbulencias, los riesgos y las complejas relaciones de poder que cohabitan en la domesticidad, al tiempo que borran las otras configuraciones vinculares y de modos de tejer la vida (y la muerte) en común. Por otro lado, y sobre esto quisiera extenderme, esta restitución del hogar, e incluso de la familia, opera, como lo ha afirmado Sarah Ahmed a propósito de la felicidad, como un “performativo esperanzador” (Ahmed: 2010) cuyos efectos son devastadores: promete algo que no solo no llega, sino que también obtura la posibilidad de desarrollar un “buen vivir”. Ni la familia y el hogar son lugares mayormente seguros, ni hay “un afuera” que sea solo un peligro a evitarse. Tampoco es cierto que la suerte de nuestros convivientes garantiza la nuestra, pero lo que sí parece ser una tarea a la altura de la complejidad de nuestro presente es desarrollar una comprensión y unas prácticas de la responsabilidad y el cuidado común que excedan con creces el horizonte del hogar, y más aún el de la familia o el de “la burbuja”. Necesitamos pensar sentidos de la responsabilidad y el cuidado “multiespecies”, “no familiarista”, para poder vivir y morir mejor en un entramado que liga nuestras vidas y nuestras muertes con lugares, tiempos y seres que están más allá de nuestros espacios de sociabilidad doméstica. A su vez, y en sospechosa consonancia con la moral neoliberal, la política de los afectos familiarista y especista que se articularon en torno a esta idea inmunológica del cuidado proyecta un horizonte de afectación y conmoción reducido y limitado al “yo” y a su red más inmediata de afectos y soporte: “los suyos”, “su familia”, su estrecho horizonte de preocupación y responsabilidad. Podríamos decir que la económica ley (*nomos*) del hogar (*oikos*) despliega, de manera fatídica, un veneno mortal: la incapacidad de repensar nuestra ineludible e indeclinable conexión y responsabilidad con todos los modos de existencia que cohabitan el mundo, sean estos bichos que van de visita a un mercado, personas que se trasladan desde lugares remotos, virus que se desplazan en barcos y aviones, o animales encerrados en “fábricas de cerdos”, como llaman esos mismos programas informativos que invitan a quedarse en casa a los sistemas de cría industrial de animales destinados al consumo humano.

La paradoja actual es que ha sido en parte ese “hogar”, entendido como un mandato social y una educación sentimental que oficia de pilar para las políticas afectivas neoliberales (especistas, hetero-cis-sexistas, clasistas, racistas), el que ha contribuido a sostener un sentido reducido de la responsabilidad y de la habilidad para desarrollar la vida y la muerte en común con otros, lejanos, distintos, incluso desconocidos. Socavar los sentidos restringidos de la responsabilidad, ya sean familiaristas (que son mayormente clasistas, hetero-cis-sexistas, capacististas, y racistas) o especistas

(siempre tan humanos, demasiado humanos), así como de intervenir en las prácticas que recluyen nuestra capacidad de conmovernos y de dar respuesta a lxs otrxs, es un movimiento clave si lo que nos proponemos es combatir la moral neo-liberal que ha coartado la posibilidad de una comprensión y un desarrollo más amplio de la capacidad que tenemos de responder a nuestra interdependencia ineludible con otrxs, así como de construir redes más amplias de sostén y precariedad compartida. Como sostiene Butler: “de hecho, la conexión con la vida no humana es indispensable para lo que llamamos vida humana” (2015: 42), y es justamente esto lo queda desplazado cuando reafirmamos la primacía del hogar como destino humano primordial.

En el calor de la pandemia, y hace ya demasiado tiempo, parece inconducente, o de mínima insuficiente, restituir un sentido de la responsabilidad y el vínculo con lxs otrxs centrado en la familia, la casa, o los afectos cercanos; pues es justamente nuestra relación con otrxs a quienes no conocemos, que incluso se encuentran a miles de kilómetros de donde estamos o “pertenecen” a otras especies y reinos que co-habitan en el mundo con nosotrxs, lo que tenemos que recordar, sostener, re-imaginar y re-configurar. Si la zoonosis es un don amargo, lo es porque nos recuerda nuestra más expuesta y entrelazada condición, enfrentándonos al desafío de pensar, ensayar y revisar sentidos no familiaristas, ni humanistas, de la “respons/habilidad”. Donde ese “todxs” que se invoca tantas veces, y que sabemos es imposible, no albergue solo a algunos seres humanos ni contemple solo algunas formas de vincularidad. En este sentido, diría Haraway, nos urge desarrollar “parentescos raros”, que se escapen al “parentesco divino y la familia biogenética y genealógica” (2019: 21), y que nos permitan explorar otras maneras de “vivir-con y morir-con de manera recíproca y vigorosa” (ídem), creando redes de soporte y de acción colectiva por fuera de los marcos perceptuales y afectivos neoliberales, especistas y humanistas que sostienen nuestro presente capitalista.

El discurso de la “salud pública” y los cuidados comunitarios, que circuló y circula en ámbitos tan diversos como los comunicados y redes de funcionarios públicos, las tapas de diarios y los hashtags de IG, si bien puso en el centro de la apuesta comunicacional esa dimensión comunitaria e interdependiente que debemos abrazar, también atizó y re-vigorizó sentidos “familiaristas”, reducidos y hetero-cis-patriarcales de la responsabilidad y los cuidados. Frente a la ficción de la seguridad del hogar, la calle pasó a ser sinónimo de peligro, y en el peor de los casos, de lo prohibido, y otras, un espacio regulado para cuidar a la familia, o a los vecinos, o a los argentinos. Los sueños inmunitarios y los muy profundos deseos de control y vigilancia, que caracterizan a nuestra actualidad bio-tecno-pornográfica, para decirlo con Paul Preciado (Preciado: 2008), se plegaron con éxito a la restitución del mandato familiar de la responsabilidad y la reclusión social (y también a los privilegios de la ciudadanía). De allí que aceptar, reivindicar y proteger la interconexión indeclinable de nuestra existencia social y viviente, esa que nos liga a los otros seres humanos pero también a otras formas de vida no humanas, es quizás una apuesta radical en los tiempos que corren.

III. Respons/habilidades promiscuas para seguir con el problema

Hace meses que estamos en confinamiento, lo que significa estar encerrados en algún lugar, puede ser tu casa o no, puedes tener casa o no, pero tenés que estar encerradx. El objetivo es frenar el contagio, la retórica es que el virus/peligro está en la calle y nosotrxs en casa. Afuera y adentro, público y privado, binarismos que se re-instalan en nombre del cuidado. ¿Qué es la calle y qué es casa? Volvemos a esa vieja pero nunca saldada discusión entre espacio público y privado. Las feministas nos han enseñado que tal distinción no existe, lo que

sucede en el espacio privado es del orden público y las travestis nos han enseñado que lo que pasa en el espacio público puede gozar del gesto más íntimo y privado de todos. La calle es la casa de muchas de nuestras promiscuidades. Quedate en casa, ¿quédate en casa? ¿quédate en casa! ¿Cuál casa? ¿La tuya, la mía?, ¿la de las amigas, la familia? ¿Qué familia? ¿La familia que la iglesia y el Estado reconoce como tal? ¿O las familias que hemos sabido construir? ¿Dónde es mi casa? ¿Tengo una casa? ¿Quién es mi casa? ¿Cómo construimos nuestras casas? ¿En esta casa se coge? ¿En esta casa se circula afectivamente la sexualidad? Casa puede ser la calle que nos quitaron (Noe Gall y Susy Shock, 2020: 1-2).

Los movimientos feministas y disidentes, así como las activistas por el reconocimiento y la descriminalización del trabajo sexual, han contribuido enormemente a poner en discusión la identificación entre el hogar y la seguridad, la casa y la responsabilidad, el bienestar y el higienismo, la familia y la intimidad; también han realizado importantes aportes para mostrar cómo se implosiona la distinción entre privado-público, íntimo-exterior. Es importante recuperar este saber crítico construido a contrapelo del mandato *oiko-nómico*, que ha sabido reivindicar la calle, el riesgo y también la fuga compartida (para decirlo con Wittig, 2006). Más allá de la evidente necesidad de enfrentar la pandemia con cambios en nuestras formas de encontrarnos en los espacios íntimos y públicos (sean estos donde sean, y reconociendo su diversidad y sus distintas precariedades), afirmando la necesidad de practicar y sentir el contacto con otrx de maneras diferentes a las que sosteníamos antes de la emergencia sanitaria, nos urge pensar más allá de los marcos perceptuales y afectivos que se articulan en torno al “yo”, a la casa, el hogar y la familia. Como señalamos junto a Judith Butler en el primer apartado, es imperioso poner la interdependencia (con todos los seres vivos y el ecosistema en el que habitamos) en el centro de la escena, y como recuperamos en el segundo con Haraway, para ello y por ello nos urge desarrollar marcos y prácticas del cuidado y la responsabilidad no familiaristas ni especistas de la vida y la muerte en común. Esto requiere del esfuerzo de pensar redes de sostén y acompañamiento de la vulnerabilidad que desborden la escena hogareña y los sentidos restringidos de responsabilidad y cuidado.

Desarrollar un sentido de la “respons/habilidad” no familiarista, ni humanista, como propone Donna Haraway (2020), que nos permita enfrentar de maneras nuevas y menos nocivas ese difícil asunto de la vida y la muerte en común, es una forma de avanzar en la dirección de la construcción de parentescos raros y de redes de sostén y precariedad compartida que desafíen el libreto cultural *oiko-nómico* que se viene reproduciendo y re-jerarquizando desde que estalló la pandemia. Parafraseando a Gall y Shock, quizás podríamos pensar en una respons/habilidad promiscua, es decir, una responsabilidad que no respeta los binarismos de lo íntimo y lo público, que se teje entre la calle, las casas de puertas abiertas y los extraños parentescos que atraviesan nuestros distintos aunque interconectados territorios. Es este tipo de respons-habilidad la que ha sabido hacer de la intemperie refugio y trinchera compartida, y de las casas lugares de pasaje y hospitalidad. Es también este tipo de capacidad de practicar y pensar el parentesco y la co-habitación más allá del horizonte de la familia y el hogar lo que debemos recuperar y reforzar en nuestra vida cotidiana, en nuestras narraciones y en nuestros horizontes de transformación. Es también la posibilidad de ejercitar y proliferar estas prácticas de cuidado extendidas, tan presentes en las experiencias de los colectivos de la disidencia sexual, pero también entre muchas comunidades precarizadas, lo que abre el juego en la disputa por los marcos afectivos y perceptuales “superhumanizados”, como afirma Mónica Cragnolini señalando el fuerte especismo y humanismo que organiza nuestra contemporaneidad y que rigen nuestra ratio neo-liberal y capitalista. Según su origen etimológico, la “promiscuidad” refiere al latín *promiscuus*, que se forma con el prefijo “pro” (que quiere decir “delante, a favor de”) y con la raíz *miscere* (que es un verbo que expresa la acción de mezclar

o misturar). Una responsabilidad promiscua podría ser entonces un modo de referirnos a la manera de conmovernos y de dar respuesta a ese mundo que nos mezcla, nos entrevera y nos contamina con otrxs que son muy distintos e incluso distantes respecto de nosotrxs, y que nos obligan –querramos o no– a desbordar los límites sesgados de nuestra *oikonomía* de los afectos y los cuidados. No es menor tampoco que la promiscuidad, en su uso extendido, refiere no solo a la capacidad de pensar una sexualidad más allá del mandato familiar y matrimonial, sino también al contacto fluido y profuso de los cuerpos y sus capacidades de encontrarse y enchartrarse. De allí que haya sido históricamente una manera (higienista y moralista) de señalar otras maneras de vivir la sexualidad, pero también la intimidad, el afecto y el encuentro con otrxs.

Para combatir la económica política hogareña de los afectos pandémicos vinculada al miedo y a la promesa de una inmunidad en la reclusión (que no llega nunca), es preciso reivindicar la apuesta por otros modos de tejer afectos, cuidados y vida en común. Quizás, como dice Preciado, lo que podemos “aprender de la pandemia” (2020) es nuestra más contagiosa y promiscua manera de entablar parentescos, de ligar la suerte de nuestros cuerpos y nuestras vidas a seres, espacios y temporalidades que desbordan el confinamiento político y afectivo de la casa, la familia y en términos más amplio, de aquellxs que reconocemos como “propios” (ya sea en tanto constituyen nuestro entorno inmediato, pero también en la medida en que “pertenecen” a nuestra especie humana). Des-familiarizar nuestro sentido de la responsabilidad podría ser una manera de intervenir y disputar las políticas afectivas y los marcos perceptuales que operan en nuestro presente y que han contribuido a la catástrofe social (pero también ambiental y planetaria) a la que asistimos; un modo de desplegar una *an-economía* de los afectos que, en lugar de mandarnos una vez más a encerrarnos tras las puertas del hogar o la familia, nos enseñe a habitar esos umbrales en los que el adentro y el afuera, lo íntimo y lo público, lo propio y lo ajeno, lo singular y lo común se implosionan, se entreveran e incluso se confunden. Habitar estos umbrales del afecto y la responsabilidad no quiere decir negar el peligro al que estamos expuestos, tampoco tiene por qué implicar librar los cuidados epidemiológicos y afectivos al foro interno de cada individuo. En todo caso, la propuesta es pensar desde el reconocimiento de la interdependencia y la proliferación de nuestros parentescos, maneras colectivas de organizar y practicar el cuidado (intra e inter especie), la responsabilidad, la vida y la muerte en común en ese mundo compartido que es de todxs y de nadie, en el que tenemos que re-aprender a vivir y morir con todos esxs otrxs que pueblan este presente denso.

IV. Unas palabras finales, pero no conclusivas

Queremos enunciar desde nuestra práctica al interior del movimiento feminista para preguntarnos cuáles son las luchas que empujaron a la crisis de legitimidad del neoliberalismo actual y marcar los campos abiertos hoy mismo, *en la crisis y, por tanto, lo que está en juego como posibles salidas*. Queremos, por eso, poner en acción las claves de lectura que produjo el feminismo para comprender el futuro que se está haciendo *ahora* mismo. ¿O alguien se imagina qué sería esta pandemia sin la previa politización de los cuidados, sin la militancia por el reconocimiento de las tareas de reproducción y la valorización de las infraestructuras de trabajos invisibilizados, sin la denuncia del endeudamiento público y privado, sin la contundencia de las luchas anti-extractivistas para defender los territorios del saqueo de las corporaciones? (Gago, V. y Cavallero, L. 2020)

Haraway sugiere, en abierto contraste con las fantasías apocalípticas o revolucionarias de muchxs filósofxs, “continuar con el problema” que supone vivir y morir “como

bichos mortales entrelazados en miríadas de configuraciones inacabadas de lugares, tiempos, materias, significados” (2019: 20).¹⁵ Por eso, y para apostar a la construcción de una “justicia multiespecies”, así como a la de una responsabilidad promiscuamente inter-reinos, es importante recuperar esas historias (siempre frágiles y en revisión) que nos unen a la suerte y la desdicha de un animal en un supuesto mercado de Wuhan, así como a la de un virus que no respeta las fronteras ni los esfuerzos inmunitarios de ningún estado, especie, individuo u hogar. Construir un sentido del cuidado, la conmoción y el afecto más allá del horizonte pequeño y jerarquizante de la familia, y de lo humano, podría ser la ocasión de implosionar los marcos especistas y neoliberales que nos condujeron a esta radicalización del aislamiento y el distanciamiento social, así como a la oportunidad de narrar, de darle lugar, a esos parentescos contagiosos que nos une al Covid y a las otras formas de existir que pueblan este complejo e imbricado mundo en común. El desafío parece ser, entonces, desarrollar una inhumana y promiscua responsabilidad para curar, quizás no la pandemia, pero sí el *ethos* afectivo y perceptual que ha hecho de algunas vidas humanas la ocasión de producir una precaridad enorme en poblaciones y especies enteras. Quizás esa promiscuidad afectiva e intelectual nos permita hacerle justicia a ese complejo tejido de modos de existencia que constituyen el mundo en el que convivimos y morimos con otras especies, al tiempo que propicie una cifra para repensar los cuidados, practicar nuevas filiaciones contagiosas, capaces de desplegarse en muchos tiempos y lugares, en ese con-tacto inevitable que supone el riesgo y el cobijo de vivir y morir con otros.

¹⁵ “Seguir con el problema”, afirma la autora, es también la manera de evitar dos actitudes que asedian a nuestra época: la “fe cómica en las soluciones tecnológicas”, y el “cinismo amargo” de quien decreta el “*game over*” (final del juego).

Bibliografía

- » Ahmed, S. (2017). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- » Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham-London: Duke University Press.
- » Aizen, M. (2020). Las nuevas pandemias del planeta devastado. En Svampa, M. et al, *Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 59-67). Buenos Aires: Aspo.
- » Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja negra.
- » Barruti, S. (2020). Nuggets y murciélagos: cómo cocinamos las pandemias de hoy. En *Revista Anfibia*. Disponible en: Nuggets y murciélagos: cómo cocinamos las pandemias de hoy - Revista Anfibia
- » Broffoni, F., *Extinción*. Buenos Aires: Sudamericana, 2020.
- » Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites. En Agamben, G. et al, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 59-65): Buenos Aires: Aspo.
- » Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- » Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- » Calarco, M. (2008). *Zoografías: the question of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- » Cano, V. (2018). Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva. En Nijensohn, M. (Ed), *Los feminismos ante el neoliberalismo*. Adrogué: La cebra.
- » Han, B. C. (2014), *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Buenos Aires: Herder.
- » Colectiva Materia (ed). (2020), *Cuadernos materialistas*, Nº 6. Buenos Aires. Disponible en: <https://colectivamateria.wixsite.com/cuadmateralistas/6>
- » Comité Invisible. (Ed). (2015). *A nuestros amigos*. Buenos Aires: Heckt.
- » Cragolini, M. (2016). *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.
- » Cragolini, M. (2020). Ontología de guerra frente a las zoonosis. En Svampa, M. et al, *Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 39-48). Buenos Aires: Aspo.
- » Cragolini, M. (2019). ¿A quién le importan los animales? Los estudios de la animalidad y las humanidades. Córdoba: La sofía cartonera-Universidad Nacional de Córdoba.
- » D'Alessandro, M. (2016). *Economía feminista. Como construir una Sociedad igualitaria (sin perder el glamour)*. Buenos Aires: Sudamericana.
- » Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Barcelona: Paidós.

- » Esposito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- » Dillon, M., (2020). El apocalipsis siempre defrauda. Pensar la pandemia desde el posthumanismo. En Suplemento "Las 12", de *Página 12*, 17 de julio de 2020. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/278727-el-apocalipsis-siempre-defrauda>
- » Expósito, J. E. (2020). Lecturas feministas de la reproducción social. Un debate situado en tiempos de neoliberalismo pandémico. *Anacronismo e irrupción. Revista de filosofía y teoría política clásica y moderna*. Vol 10, N°19.
- » Faur, E. y Pita M. V. (2020). Coronavirus, aislamiento y políticas de control. Lógica policial o ética del cuidado, *Revista Anfibia*, disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/logica-policial-etica-del-cuidado/>
- » Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- » Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- » Gago, V., y Cavallero, L. (2020), Deuda, vivienda y trabajo: una agenda feminista para la pospandemia, *Revista Anfibia*, disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/deuda-vivienda-trabajo-una-agenda-feminista-la-pospandemia/>
- » Gall, N. y Shock, S. (2020). Apología del tocar. En *La protesta sexual. Periódico anarquista discontinuo*. Buenos Aires, Año III, N° XVI.
- » Gavazzo, N. y Penchaszadeh, A. (2020). Las fronteras de la pandemia. Migrantes: la cuarentena imposible, *Revista Anfibia*, disponible en: <http://revistaanfibia.com/ensayo/migrantes-la-cuarentena-imposible/>
- » Gomez Diez, C. (2020). Cuarentena: actividades para compartir en familia, *Página 12*, 21 de marzo de 2020. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/254272-en-cuarentena-actividades-para-compartir-en-familia>
- » Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao-Buenos Aires: Consonni.
- » Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, people, and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- » Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- » Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- » Macón, C. (2013). *Sentimus ergo sumus: el surgimiento del 'giro afectivo' y su impacto sobre la filosofía política*. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. II, 6, 1-32.
- » Pereyra, J. A. (2020), Familias y niños: los principales protagonistas de las primeras salidas recreativas, *Carlos Paz Vivo*, 16 de 2020. Disponible en: <https://www.carlospazvivo.com/familias-y-ninos-los-principales-protagonistas-de-las-primeras-salidas-recreativas/>
- » Pérez Orozco, A., Carrasco Bengoa, C., Federici, S., et al (2018). *Economía feminista. Desafíos, propuestas, alianzas*. Buenos Aires: Madreselva.
- » Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En Agamben, G. et al, *Sopa de Wuhan. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 163-185). Buenos Aires: Aspo.

- » Ribeiro, S. (2020). La fábrica de pandemias. En Svampa, M. et al, *Fiebre. Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia* (pp. 49-58). Buenos Aires: Aspo.
- » Rodríguez Enriquez, C. y Partenio, F. (2020). *Sostenibilidad de la vida desde la perspectiva de la economía feminista*. Buenos Aires: Madreselva.
- » Rodríguez Ramos, S. (2021). "Estamos desbordados": Las familias insisten con la vuelta de las clases presenciales, *La nación*, 17 de enero de 2021. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/coronavirus-ciudad-las-familias-insisten-retorno-clases-nid2571736/>
- » Vasallo, B. (2020). *El desafío poliamoroso. Por una nueva política de los afectos*. Buenos Aires: Paidós.
- » Wittig, M. (2006). *El contrato heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

