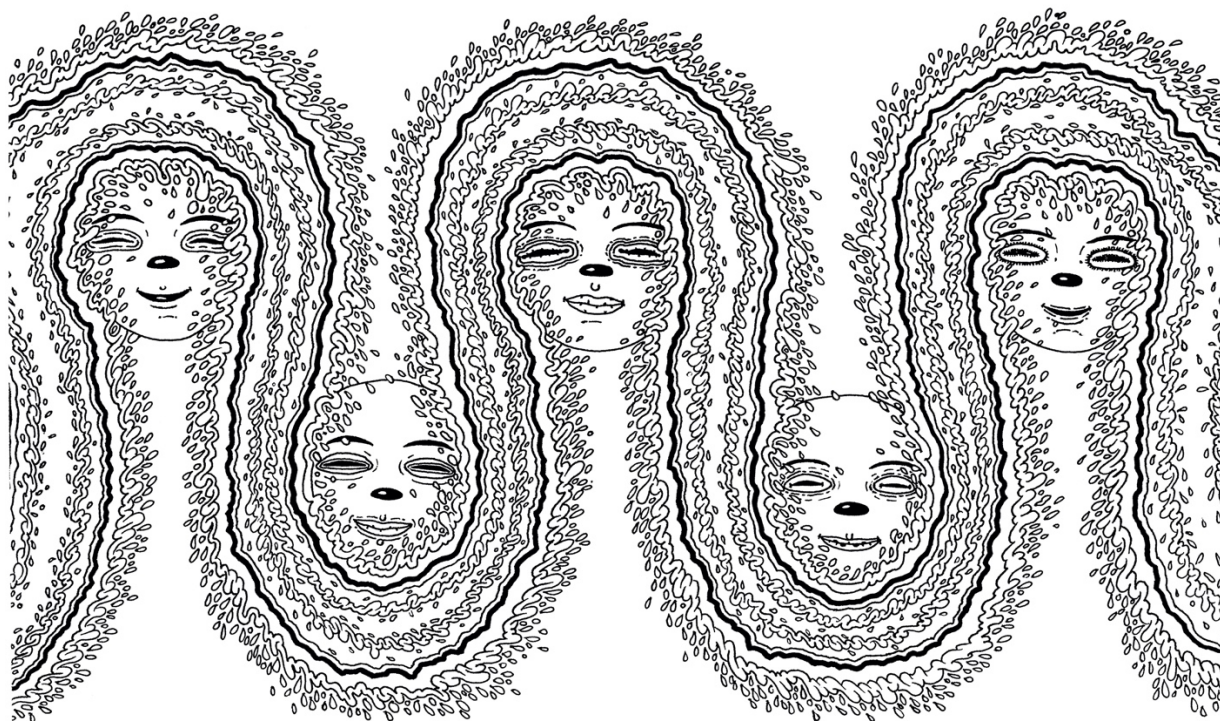


**DOSSIER**

**¿LA ALEGRÍA COMO ESTRATEGIA?**



*Marcelo Pombo. ST. Marcador sobre papel. 1998*

**LO VIVIENTE AHORA:  
CUERPOS Y TEXTOS. REFLEXIONES SOBRE  
SEMIÓTICAS, CAPTURAS Y AFECTOS EN LA ERA  
INSTAGRAMÁTICA  
THE LIVING NOW: BODIES  
AND TEXTS. REFLECTIONS ON SEMIOTICS, CAPTURES AND AFFECTS IN  
THE INSTAGRAM ERA**

**Natalia Ortiz Maldonado**

**Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional de Lanús**

*Docente e investigadora del Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales,  
Universidad de Buenos Aires. Profesora en el Departamento de Planificación y Políticas Públicas de la  
Universidad Nacional de Lanús. Editora de la plataforma de experimentación textual Hecht.*

Contacto: [nortizmaldonado@yahoo.com.ar](mailto:nortizmaldonado@yahoo.com.ar)

## RESUMEN

## PALABRAS CLAVE

*Instagramática**Lenguaje**Afectividad**Corporalidad**Potencia*

*El fenómeno "pandemia" involucra una serie de continuidades y discontinuidades, de radicalizaciones y rupturas, en los modos de vida colectivos de los cuales no podemos dar cuenta aún. Sin embargo, es posible aproximarnos a diferentes aristas de la cuestión, especialmente a aquellas que se vinculan con nuestra experiencia (intelectual, política y afectiva) de lo que ocurre. En este escrito se propone la existencia de un semiovirus como correlato narrativo-performativo del biovirus COVID-19, que atraviesa los discursos y nos infecta con una pasión triste, el miedo. Se sostiene además que el semiovirus se inscribe en la Instagramática (gramáticas en red) cuya principal característica es el aplanamiento de la potencia de los fenómenos culturales y las corporalidades así como también la metabolización individualizante de los malestares. Junto a este planteo, se sostiene que la red instagramática no logra captar todos los relatos ni afectos, así como tampoco puede hacerlo de manera definitiva. Existen desplazamientos y rasgaduras, una miopía de frecuencia que impiden la captura absoluta de lo viviente. Se reflexiona finalmente sobre las visibilidades-decibilidades de las zonas problemáticas donde los cuerpos, afectos y textos resisten a las capturas.*

## ABSTRACT

## KEYWORDS

*Instagrammatics**Language**Affectivity**Corporality**Potency*

*The "pandemic" phenomenon involves a series of continuities and discontinuities, of radicalisations and ruptures, in collective lifestyles of which we cannot yet account. However, it is possible to approach different aspects of the issue, especially those that are linked to our experience (intellectual, political and emotional) of what is happening. This paper proposes the existence of a semiovirus as a narrative-performance correlate of the COVID-19 biovirus, which crosses discourses and infects us with a sad passion, fear. It is also argued that the semiovirus is part of Instagrammatics, of networked grammars whose main characteristic is the flattening of cultural phenomena and the metabolisation of discomfort. Along with this approach, it is proposed that the instagrammatic network does not manage to capture all the stories or affects, nor can it do so definitively. There are gaps and tears, a myopia of frequency that prevents it from closing in on the living. Finally, we reflect on the visibility-decibilities of the problem areas where bodies, affects and texts resist capture.*

## 1. Instagramática

Escuchar es un acto de comunidad que requiere un lugar, tiempo y silencio.  
Úrsula K. Le Guin

Derrida, en 1967 sostuvo que el problema del lenguaje no es un problema entre otros, pero que en su actualidad (Europa en la década del 60) ese problema nunca había sido tan extenso, nunca había ocupado tantas reflexiones, tantos debates, tantas investigaciones sobre su método, su ideología, su intención. Nota allí cierta moda, cierta pérdida de intensidad que se produce en el mismo momento en que algo se formula como problema: "Esta inflación del signo lenguaje es la inflación del signo mismo, la inflación absoluta, la inflación como tal" (Derrida, 2014:23).

La crisis fue también un síntoma: la Europa de la década del 60 determinó como lenguaje su propio horizonte, no sólo porque el deseo que se hubiera querido separar del lenguaje quedó atrapado en él, sino porque también "el lenguaje está amenazado en su propia vida, desamparado por no tener ya límites, remitido a su propia finitud en el preciso momento en que sus límites parecen borrarse" (Derrida, 2014: 31). La época que descubrió al lenguaje como poder y como saber fue la misma donde se hizo visible la racionalidad de gobierno basada en el lenguaje, así como también la amenaza sobre lo que tiene el lenguaje de viviente.

Un año más tarde Baudrillard dirá que la publicidad es un sistema de significados que tiene la pobreza y la eficacia de un código. Un código que no determina la subjetividad (sino que la designa y la clasifica), así como tampoco determina la relación social (sino que la descompone y la organiza en un repertorio) (Baudrillard, 1969). Un código democrático, podría decirse, que solo se ocupa de la organización de contenidos sin censurarlos, no hay nada que quede *a priori* por fuera de él, un código de gestión.

Derrida, Lyotard y Baudrillard anticipan una tendencia que cincuenta años más tarde se ha convertido en dominante: las subjetividades se encuentran en una posición subalterna respecto de su propio mundo, fueron libidinalmente capturadas por él. Ya no se trata de la subjetividad sino de objetos, aunque en realidad tampoco se trate de objetos sino de flujos de códigos, de gramáticas. Una racionalidad cibernética, diremos, una racionalidad y no una razón, en la medida en que alude al funcionamiento, a la pragmática, de diversos dispositivos en un mismo momento histórico que, si bien no se complementan con exactitud, componen un efecto de conjunto, un sentido del poder y de su interpretación. La racionalidad contemporánea es cibernética en la medida en que deriva de internet y, como ella, es una máquina de guerra militar que embiste-produce deseo para

---

conjurar la incertidumbre sobre el comportamiento de los cuerpos. Los cuerpos pueden estar donde lo deseen, pero deben ser ubicables (e idealmente, deben desear ser ubicables).

La racionalidad cibernética no es el gobierno totalitario de Uno sino el gobierno de Múltiple. Quizá sea esto lo que Baudrillard, Derrida y Lyotard intuían pero no podían dimensionar. Esto es lo que sí hace Tiquun cuando llama hipótesis cibernética a la matriz de gobierno global, y señala que se trata del gobierno de lo experimental, de aquello donde pueden coexistir tensiones y contradicciones, donde lo mayoritario construye lo bueno y lo tolerable (Tiquun, 2016). Desde esta racionalidad, ya no se trata de transformar más o menos profundamente el mundo, efectuando posibles, sino de gestionar lo existente (cuerpos, afectos y narrativas) para que no interrumpan la circulación de flujos semióticos (económico-financieros, sociales, culturales, etc).

### 1.1. Primera huella, captura libidinal

La cibernética es el modo de gobierno de lo múltiple como múltiple, el modo que celebra, promueve o tolera lo múltiple siempre y cuando sea codificable. El gesto algorítmico, entonces, no es el que rechaza la multiplicidad sino el que niega o captura aquello que se afirma contra la regulación. Un gobierno, entonces, como negación-gestión de los modos de existencia que escapan a la flexibilidad o rigidez de los dispositivos. Cabe recordar la coexistencia que en las últimas décadas tienen dispositivos tan disímiles entre sí como las cárceles y los procesos de educación a distancia, la represión policial y el ciberpatrullaje; cada uno de estos ellos interpela a las subjetividades de manera específica, sin embargo, todos ellos funcionan en la misma grilla de saber-poder.

La máquina de guerra cibernética captura libido, el *filum* de los deseos, masificándola y desingularizándola. Hasta no hace mucho tiempo la literatura daba cuenta de que la percepción de la propia existencia o el amor, eran experiencias de lo singular, de lo único, de lo ligeramente desfasado, de lo que no se podía decir, de la ausencia de palabras. Pero ahora las palabras parecieran ya no faltar, o ya no faltar del mismo modo. Se atrapa la singularidad libidinal y se la somete a la individualización colectiva. Lo *único* se transforma en lo *uno* y lo uno se transforma en *perfil* y el perfil hace *comunidad* de userixs.

El anhelo de la captura es la totalidad de lo existente. Cada detalle de los cuerpos fisiológicos, emocionales, psíquicos, moleculares o espirituales *reclaman* su inscripción en el enorme mapeo informático (Baudrillard, 1969). Las redes sociales contemporáneas pero también la medicina, las ciencias de la mente, los bancos, las prestatarias de servicios de salud, los centros de investigación científica y las políticas públicas agencian la información de una manera que a



---

veces suele llamar la atención por lo grosera, y a veces, por lo detallada y sutil. Código y deseo, dos términos que suelen pensarse por separado, pero que sin embargo componen conjuntamente una de las superficies de apoyo de la trama cibernética.

## 1.2. Segunda huella, la vida y la letra

La *kubernesis*, el gobierno, trabaja con la analogía entre lo vivo y la máquina a partir de la ficción del sistema, desde allí se despliegan dos experimentaciones (Tiqqun, 2016). Una experimentación *científica* que busca comprender, dominar y programar lo humano (el eugenismo, la fantasía biónica, las pruebas y *papers* sobre el final de la historia o la política), y una experimentación *social* que busca imitar lo viviente con máquinas, primero como individuos (los robots, la inteligencia artificial) luego como acontecimientos colectivos (información, redes). Entre la experimentación científica y la social, agregaba Donna Haraway en 1990, hay tensiones y readecuaciones lingüísticas permanentes (Haraway, 2001). Biólogos, médicos, informáticos, neurólogos, ingenieros, consultores, policías, pensadores y publicistas comparten algo: la pasión por la experimentación y, simultáneamente, por el esquematismo y la simplificación.

Este es el momento donde las palabras de Spinoza se transforman en *hashtag* del poder. "No saber lo que un cuerpo puede" se retraduce-discretiza en "hay que experimentar lo que un cuerpo puede", hay que experimentar la potencia, hay que tener muchas experiencias, hay que cambiar, hay que intervenir e intervenir. En definitiva, hay que testear y saber efectivamente lo que un cuerpo puede. La racionalidad cibernética es entonces una racionalidad del testeo como asegura Avital Ronell, una "compulsión de prueba" donde cada quien debe experimentar qué puede, hasta dónde puede y cómo podría "poder más" (Ronell, 2016).

El largo proceso de organización y discretización de los flujos semióticos puede llamarse gramatización, como señala Bernard Stiegler continuando el planteo de Derrida (Stiegler, 2016). Este proceso involucra el pasaje de la oralidad a la escritura, la creación de la imprenta y la digitalización maquínica más reciente. Desde hace millones de años los procesos de gramatización han performateado eso a lo que llamamos "especie humana". Cuando decimos *hipergramatización* estamos señalando una transformación cualitativa en ese proceso, subrayando el momento cibernético de embestida sobre el mundo. Por otro lado, cuando decimos *instagramática* estamos procurando subrayar el momento donde el gobierno se vuelve sobre *eso* a lo que llamamos pensamiento y le reclama una discretización y una categorización para que pueda circular rápidamente, simplificado y conciso, sin opacidad, transparente. *Pensamiento-hashtag*.

---

En contra de lo que suele desprenderse de ciertas lecturas románticas, puede decirse que nunca se ha escrito tanto como cuando la vida social migra hacia los dispositivos técnicos, y más allá de las readecuaciones semióticas y de código, la escritura se transforma en un nodo central de la captura cibernética y de sus modos de producción de subjetividad. La sobreproducción es una característica inherente a la producción capitalista, la producción de mercancías no responde a las necesidades concretas, sino a la lógica abstracta de la producción de valor. Un exceso infinito de signos y símbolos saturan la producción de subjetividad y capturan la atención individual y colectivamente.

No se trata de represión sino de la obligación de expresarse, que no abarca solamente los datos duros de la existencia sino especialmente aquellos que solemos pensar como blandos. Lo que nos gusta, encanta, emociona, enoja o entristece cada día. Captura y saturación libidinal. Permanente obligación expresiva, exceso energético-informativo, narcotización sensible por exceso de estimulación. El gobierno cibernético funda su poder en esa sobrecarga, en esa saturación signica. Acelera los flujos semióticos, hace proliferar las fuentes de información hasta el punto de alcanzar el ruido blanco de lo indistinguible, de lo irrelevante, de lo indescifrable. En la hipergramática se cumple la amenaza de matar lo vivo, el enlace con lo vivo, que inquietaba a Derrida. Lo inmediato, lo cercano, nos parece más enigmático que nunca. "Anoche tu cuerpo era una abstracción y eras perfecta", sintetiza (discretiza) una poeta en un libro reciente que se leyó completo en las redes sociales durante Junio de 2020.

Hay también una miseria simbólica, una pobreza, una limitación: se pueden consumir símbolos, pero no se puede intervenir en el devenir de los flujos de producción más que como replicantes. El circuito libidinal que captura el deseo y hace localizables los cuerpos, trae consigo una estandarización sensible y cognitiva, una narcosis por sobreestimulación. Se trata de la anulación de la experiencia benjaminiana pero también de la pérdida de los saberes-hacer, como señalan Stiegler (2016) y Haraway (2019) desde miradas e intereses distintos. En clave instagramática, podría sostenerse que se trata de la descomunal producción de relatos sobre la crisis del capitalismo (o de la pandemia) que a su vez se insertan y estimulan la dinámica de hiperproducción simbólica.

Imposibilidad del silencio. *Hay que* producir símbolos, *hay que* expresarse, *hay que* acumular referencias e indexaciones del propio perfil en el códex afectivo (twitter, tinder, fb, Instagram, okcupid, grindr, etc.) tanto como en los códigos académicos (sigevas, academias.edu, linkedines, etc.) como en los códigos bancarios, financieros, de salud. No sería necesario decir que todos los símbolos parecen ser bienvenidos. Administrarse correctamente sería encontrar el nicho de mercado adecuado, el nodo semiótico donde los datos de sí puedan generar

---

un perfil que cotice, que capture libidinalmente a otrxs, capturándose, discretizándose, a si mismx.

Derrida había propuesto la gramatología como ciencia de la escritura, una ciencia que sustituiría a la gramática logocéntrica, y se concentraría en destruir las estructuras binarias del pensamiento. Pero al igual que muchos de sus contemporáneos, no pudo prever que no bastaría con la crítica al binarismo porque la multiplicidad devendría una tecnología de gobierno. Es por eso que aquí se propone la hipergramática para señalar la intensidad de la captura múltiple sobre las narrativas de subjetivación que, si bien comenzó a tomar forma durante las últimas décadas del siglo pasado, se muestra contundentemente en la última década del nuestro y, especialmente, después de marzo de 2020.

## 2. Semiobiovirus

Liberar al virus contenido en la palabra podría ser más peligroso que liberar la energía de un átomo. Porque todo el odio todo el miedo toda la lujuria están contenidos en la palabra.  
William S. Burroughs

El Covid19 es un ensamble semiótico, biológico y político que nos enfrenta a la disrupción que comenzó a ser perceptible durante las últimas décadas del siglo anterior. Como ensamble, el Covid es tanto un *biovirus* con una tasa de mortalidad relativamente baja, como un *semiovirus* que permea todas las dimensiones de la vida colectiva (Berardi, 2020a). Si el biovirus nos infecta debilitándonos físicamente (y matándonos en algunos casos), el semiovirus disminuye la potencia individual y colectiva de actuar, provocando un complejo atenzamiento de miedo y culpa, un retraimiento de la potencia corporal, o lo que en términos espinosistas podría llamarse "tristeza" (Spinoza, 1983).

El Covid tensiona nuestro modo de pensamiento, en la medida en que este organiza desde hace siglos alrededor de la idea de lo humano, desdoblado binariamente lo que sería humano de aquello que no (lo otro de sí). Desde allí la larga lista de binarismos a los que alude Agamben cuando propone la existencia de una máquina de binarización: naturaleza y cultura, mujeres y hombres, enemigos y amigos (Agamben, 2007). Pero el Covid no es humano sino una entidad microscópica y, a la vez, tampoco es enteramente otra cosa que lo humano: vive, se desplaza y muere con nosotrxs. A su vez, actúa como un catalizador químico que nos muestra qué hemos hecho con nuestro sistema de salud pública, qué decisiones tomamos en relación a la pobreza, la educación, el transporte, la técnica, las fuerzas de seguridad, la división sexual del trabajo y del cuidado. El ensamble semiobio es también político, o dicho de otro modo, la



---

noción foucaultea de biopolítica ya nos había hecho reparar en que política y vida eran una yuxtaposición inescindible (Foucault, 1999).

Como buen “enemigo”, el virus dinamiza el discurso de la guerra que reterritorializa la experiencia social en numerosos pliegues y temporalidades. Mientras algunos cuerpos se exponen al contagio, otros se repliegan en el espacio doméstico. La marca del género: para las socializadas mujeres, el confinamiento también es el reenvío a las zonas tradicionales de la división sexual del trabajo, la redomesticación de su potencia (Wittig, 2016). Por su parte, los socializados varones suelen “descubrir” ese territorio poblado por lo que el pensamiento considera indigno desde hace siglos: trapos, mugres, comidas que se reiteran en el tiempo, demandas de cuidado múltiples. Y si lo descubren es porque históricamente ha estado cubierto por otras, las que tienen a su cargo la reproducción de la vida, como nos enseña la economía feminista.

El *oikos* se embiste como nunca antes por la tecnicidad y se convierte en una fuente de experimentación biopolítica inusitada. La racionalidad cibernética no desdeña al acontecimiento, sino que lo transforma en un laboratorio científico y social de lo vivo. La embestida de dispositivos tecnológicos y plataformas de comunicación, articula e intensifica al territorio de producción, ocio y consumo, llegando así al cenit de lo que Preciado indicaba como el resultado de un ejercicio pornotópico para referirse al dispositivo de subjetivación que emerge en la segunda mitad del siglo XX: el de quien come, duerme, trabaja y copula en una misma habitación (Preciado, 2010). La instagramática, como modo de hiperproducción y captura, se revitalizó en el confinamiento cuando la socialidad migró en masa a las redes y plataformas digitales. En un primer momento, la proliferación del mandato semiótico se concentró en la multitud inabordable de cursos, series, libros y actividades que “había que” realizar para “aprovechar” el tiempo disponible, para enriquecerse y maximizarse. Rápidamente la cosmética se desplazó y vimos que el “hay que” se concentra especialmente en el trabajo y el consumo, los dos polos del modo de vida hiperproductivo, donde la educación es una zona gris cuyas prácticas pivotean entre ambos.

El semiobiovirus nos afectó masivamente, debilitándonos, disminuyendo nuestras potencias de actuar. Replegados hacia el espacio individualizante, se insta al abandono de la experiencia común, tanto de los territorios como de los lenguajes, empobreciéndola. La percepción del afuera como espacio amenazante se intensifica mientras que las habilidades del hacer con otros están jaqueadas, especialmente a partir de la exigencia competitiva que, lejos de desaparecer, también recrudece. Richard Sennet sostiene que mientras las prácticas cooperativas generan un lazo intersubjetivo enriquecedor de afectos y saberes, las prácticas competitivas producen el efecto contrario. Ellas calibran la presencia del “yo no cooperativo” que ante el temor que le provoca la amenaza de aquello

---

que no puede controlar, se vuelve sobre sí mismo para mitigar el impacto de lo que percibe como peligroso, a la vez que se vincula con lo otro de sí según las reglas de la competencia (Sennet, 2012). Producido el repliegue espacial, la trama competitiva reaparece como modo privilegiado de relación con otros. Este es el malestar que cristaliza en las redes sociales cuyos formatos, precisamente, producen *lovers-haters* como únicos flujos posibles (discretizados) de los flujos de afectación.

Cuatro décadas de neoliberalismo performaron la matriz afectiva del odio donde la pandemia imprime notas agudas en discursos neodarwinistas. Pero, como señala Berardi, no se trata de las viejas narrativas fascistas nacidas en la afirmación colectiva de un futuro glorioso, sino de relatos disgregados nacidos de la impotencia y la renuncia a la transformación del mundo. Se trata del efecto de la historia de una frustración política, donde estas reacciones nos hablan de un fenómeno que había comenzado su cristalización antes de esto a lo que llamamos pandemia, las enfermedades de la competencia y la soledad: el estrés, el pánico, la depresión (Berardi, 2015; Berardi, 2020b). Cuando la vida social migra masivamente desde espacialidades (más o menos) comunes a las plataformas digitales privadas, se produce una agudización de los miedos que alimentan las respuestas conservadoras, al mismo tiempo que se erosionan las capacidades cognitivas, corporales y afectivas de quienes suelen poder "pensar de otro modo". El malestar del semiobiovirus contagia a sectores muy diversos entre sí cuyo *filum* deseante no es uniforme así como tampoco lo son las estrategias y narrativas que pueden articular para tramitarlo.

La racionalidad algorítmica no logra superponerse totalmente con lo viviente, cuando lo produce ni cuando lo reapropia. Hay frecuencias que le resultan imperceptibles, flujos que se descodifican una y otra vez, así como también hay imaginaciones micropolíticas que la impugnan. Se trata de interferencias, de iridiscencias acontecimentales, de regiones opacas, que minan los textos y los cuerpos estableciendo zonas de visibilidades-decibilidades problemáticas. El escenario pandémico es muy valioso para la cibernética no solo porque el tráfico de datos aumenta exponencialmente en la migración social-digital, sino especialmente porque este escenario habilita escenarios de experimentación para las prácticas vinculadas al trabajo y al ocio, a la producción y al consumo. Y si bien la cibernética se reapropia del acontecimiento y de lo que la impugna, los textos y los cuerpos no cesan de habitar zonas problemáticas. El confinamiento es un laboratorio de experimentación biopolítica, pero la experimentación es profundamente ambivalente en sus efectos, en sus derivas, en sus posibles composiciones.

### 3. Lo viviente ahora: las visibilidades- decibilidades problemáticas

Pero ya que hay que escribir,  
al menos no aplastemos con palabras las entrelíneas.  
Clarice Lispector

Necesitamos una nueva idea de mundo, señalaba Stengers a propósito del desastre ecológico-intelectual que se produce como correlato de los modos en que efectuamos el mundo desde hace décadas: actuamos el poder como poder de destrucción, actuamos al pensamiento como extranjero de la técnica, escindimos aquello que llamamos "naturaleza" de aquello a lo que llamamos "cultura" (Stengers, 2016). Armamos, paciente y sofisticadamente, un arquetipo de mundo donde lo alto domina a lo bajo, la técnica a la naturaleza, la cultura a la barbarie, la razón a la sensibilidad. Esa idea y práctica del mundo es profundamente narcotizante, insiste Buck Morss, ya que en ella cristaliza la indolencia (en relación a otros, humanos y no humanos) como un atributo deseable de la razón, así como también el poder en términos de dominación (Buck Morss, 2005).

Si esto a lo que llamamos pandemia nos interpela tanto, es porque pensarlo implica volver sobre modos de vida efectivos, relevar el mundo que habitamos en tiempo presente, inclusive en la forma de un "antes de la pandemia" que insiste aunque sea evidente que el "antes" fue la condición de posibilidad de este "ahora". La inusitada radicalidad de la interpelación quizá se explique en su inmanencia, en que ya no es imaginable un regreso al "antes", ni es evidente lo que depara el "después". Por su parte, el presente, lo que efectivamente ocurre, parece escurrirse; la captura cibernética se muestra como fuerza de abstracción: la experiencia del mundo, dislocada, deviene abstracta para la imaginación política. Deteniéndose en esa dificultad para enlazar presente y pensamiento es que Stengers habla de *catástrofe*, Berardi dice *caos*, mientras Haraway propone *seguir con el problema*. El "ahora" no es inocente, lo que digamos de él abrirá, amplificará u obstaculizará posibles en temporalidades futuras.

Innumerables zonas de visibilidades-decibilidades problemáticas escapan a la dinámica de los flujos semióticos. No se trata de una fuga sino de modos de existencia de lo viviente, producciones anómalas, algunas efímeras y otras marginales, reactivadas en memorias complejas, que con voluntad o sin ella, evaden, soslayan o ignoran la filigrana de captura-producción. En este sentido, la palabra es una dimensión privilegiada por la cibernética que se superpone con ella en la instagramática, pero esta superposición no es definitiva. Palabras, pero también cuerpos y afectos componen zonas de visibilidades-decibilidades problemáticas, regiones anómalas, frágiles, persistentes. Desde allí podríamos

---

decir que hay una "miopía de frecuencia" que no puede captar la intensidad de ciertos flujos semióticos, profundamente vitales, cuya codificación no es transparente ni definitiva.

### 3.1. Primera zona, el mundo

La normalidad era parte del problema.  
Habitante de Facebook

El pensamiento forma parte del mundo y en esa medida se encuentra habitado por él. Como la planta no se puede separar (ni física ni metafísicamente) del lugar en donde brota, el pensamiento y el mundo no pueden distinguirse entre sí (Coccia, 2020). A cada esfuerzo de separación le sucede el desastre, se continúa el desastre, sostenía Stengers cuando relevaba los efectos de no problematizar el impacto del divorcio entre las ciencias socio-humanas, las físico-biológicas y sus intervenciones (Stengers, 2017). En este sentido es que quizá uno de los efectos más potentes del semiobiovirus sea alertarnos sobre la urgencia de transformar nuestros modos del pensamiento, aunque sea bajo el signo de la alarma.

La alerta nos hace volver sobre la performatividad de los discursos, sobre su capacidad de producir realidad. Si se cree en ese poder del lenguaje, cabría realizar una advertencia sobre los relatos que solo subrayan la impotencia ante el caos, pues estarían prolongando aquel escenario que, en principio, querrían conjurar. También deberíamos detenernos en los relatos que niegan lo que ocurre, en los indolentes predicadores de normalidad, de ausencia de novedad. Tanto en unos como otros late el deseo de desarticulación entre mundo y pensamiento. Seguir con el problema, aun cuando el problema parezca irresoluble (especialmente cuando parece irresoluble), indica una responsabilidad ética *por* y *ante* el mundo, un pensar que le dé el estatuto de territorio viviente que requiere cuidados.

Haraway nos devuelve el lazo entre pensamiento-mundo arrojándonos escenarios plagados de agentes humanos y no humanos desde los cuales interrogarnos por las tramas que podríamos detectar-inventar (Haraway, 2019). Mientras arden los bosques, se expanden los virus de laboratorio y se contaminan las aguas y el aire, el pensamiento puede generar parentescos entre humanxs y no humanxs preguntando ¿qué efectos tienen en el mundo nuestras palabras? ¿qué acciones posibilitan y cuáles obstruyen? ¿qué especies digitales, minerales, animales y qué potencias se encuentran en juego en estas palabras? ¿cómo generar cobijos multiespecies?

---

Percibimos cierta justicia cuando vimos monos asiáticos invadiendo los supermercados vacíos o cuando los delfines ingresaron a los canales de Venecia. Quizá no lo sepamos, pero toda la superficie de Chernobyl está cubierta de especies que se encontraban en peligro de extinción antes de la explosión de 1986. Quizá se perciba con alivio, preocupación o ambos, que la extinción de nuestra especie no es la extinción de aquello a lo que llamamos "naturaleza" o de la especie de animales inteligentes que inventaron el conocimiento. No se trata de cierta melancolía ni de la radicalización de la indolencia, sino de una torsión en sentido contrario: aquella que se produce cuando se percibe que un modo de pensamiento siempre involucra modos de vida que se propician, continúan, amplifican o bien se obstruyen, dinamitan, aplanan.

Desde aquí es que puede habilitarse una trama extensa entre agentes biológicos (virus, pulmones, alimentos, glóbulos blancos) agentes industriales (farmacéuticos, laboratorios, armamento), saberes no tradicionales (medicinales, de entrenamiento corporal), animales (monos, delfines, gatos, personas), digitales (relatos de red, plataformas), etc. Esta trama epistémica permitiría ver, por ejemplo, la existencia de modos de vida que han sido habilitados por el Covid, modos que han sido negados por la trama semiobiopolítica, y algunos que persisten a pesar de esa negación.

### 3.2. Segunda zona, la corporalidad

Acabo de enterarme de que eso que me dolía era mi cuerpo.  
Habitante de Facebook

El cuerpo confinado tiende a deprimirse y bajar sus potencias de actuar, especialmente tras el aplanamiento perceptual y cognitivo que se produce al habitar pantallas múltiples por largos períodos de tiempo. Este es el escenario del cuerpo de-mente sobre el que se detiene Berardi al decir que la cibernética ha capturado a la mente colectiva, separándola del cuerpo orgánico, que sin embargo sigue pulsando, existiendo (Berardi, 2020b). La corporalidad, aún suspendida y monitoreada permanentemente, opone su opacidad a la abstracción cibernética y sus imágenes. Más o menos dislocada del lenguaje, administrada y atenuada, la corporalidad pulsa, persevera en su pulsación, ralentiza la velocidad sin ritmo, eléctrica, de los flujos algorítmicos.

Hay una dimensión erótica en el regreso de los cuerpos a la disputa por el espacio público, señala Elsa Dorlin (2019). La autora sostiene que pueden detectarse prácticas de sí que revinculan la percepción de la propia potencia con una territorialidad y una voz común. Se trataría, además, de la reinversión de la introyección del mandato por el cual la fuerza no puede utilizarse para proteger



---

el propio cuerpo. Sin embargo, no hay linealidad en estos procesos, el hastío que se experimenta tras permanecer inmóvil (física y políticamente) durante mucho tiempo, propiciar acontecimientos muy diversos. Los reclamos en Estados Unidos tras el asesinato de George Floyd pueden ser pensados en esta línea. Tras semanas de repliegue, una multitud regresa a las calles, experimenta la copresencia, desanda el entumecimiento y reivindica para sí la potencia no solo del reclamo legal, sino especialmente de la voz que afirma la ilegitimidad del poder racista.

En la Argentina hubo expresiones paradójales del hastío de los cuerpos que ocuparon en varias oportunidades las calles. En este caso, se trató muchas veces de reclamos conservadores que reivindicaban las asimetrías sociales, la intervención policial o la *libertad de circulación*. No se trata de una excepción ni de un exabrupto, los flujos libidinales que exceden a la cibernética no son necesariamente libertarios o progresistas. Gracias al hastío, los cuerpos pueden retomar su deseo vital de componerse con otros, aunque no se pueda saber de antemano de qué composición se trate.

En sentido contrario, abundan los destellos que componen alegremente, que afirman maneras frágiles y a la vez persistentes de habitar la catástrofe. Redes feministas de apoyo para quienes abortan, la emergencia de ollas populares y comedores escolares en manos de organizaciones territoriales (nuevas o preexistentes), redes ocupadas de la salud mental o del abastecimiento comunitario, personas que ya tuvieron el biovirus y prefieren cooperar con quienes están transitando la enfermedad, soportes pedagógicos para las infancias e innumerables transgresiones cotidianas que a veces se vislumbran en las pantallas pero que suelen permanecer fuera de ellas. Mientras se escriben estos párrafos diferentes agrupaciones feministas despliegan estrategias de acompañamiento y soporte para la reapropiación de tierras en la localidad de Guernica, en la provincia de Buenos Aires.

El cuerpo orgánico no tiene la misma temporalidad que el maquínico, del cyborg mente-virtual que se conecta a las corporaciones digitales día tras día, en busca de trabajo u ocio. Esa materialidad compleja a la que (¿aún?) puede llamarse cuerpo, parece perderse en el tiempo y el espacio de las redes, potencialmente infinitos (Berardi, 2005). Mientras el cuerpo orgánico humano necesita (¿aún?) comer, dormir y ser tocado, la mente en red pareciera aspirar a un incondicionado absoluto (que en el extremo, es un sin-cuerpo). Mientras el cuerpo orgánico posee un ritmo para la asimilación fisiológica, muscular, erótica de las espacialidades que ocupa, el cuerpo maquínico añora la velocidad arrítmica, la pura línea de lo veloz.

Durante el repliegue individualizante, el cuerpo orgánico se hace más denso. Emerge a veces como dolor muscular y embotamiento, obliga a modificar

---

las tareas, fuerza una intervención que le dé descanso, que le permita respirar. Allí se abre otra región anómala de visibilidad-decibilidad compleja, donde la percepción del tiempo del cuerpo orgánico, su necesidad de descanso, su hambre, adquieren una insólita centralidad. La alimentación, el dormir, los sueños, los modos de exponerse a las pantallas y al sol, contemplar el pasto o los árboles, insisten y se reactualizan en los registros comunes de la catástrofe. Unos pocos años antes de 2020, Mona Chollet se preguntaba qué sentido tenía comprar un sillón carísimo en cuotas, si no se iba a poder descansar en él pues se tendría que trabajar duramente para pagarlo (Chollet, 2018). Por momentos, el repliegue domiciliario habilita tanto la pregunta por el precio del sillón, como recrudece la inquietud por la importancia de tener el tiempo para sentarse en él, viejo o nuevo.

Doble juego de la corporalidad. Por un lado, se reticula el espacio social, se establecen pliegues donde los cuerpos se sustraen de la vida callejera y se exponen, filtrados, hechos imagen sin tiempo, en las vitrinas distópicas. De esta espacialidad cancelatoria también forman parte los cuerpos que se exponen a la muerte, con su voluntad o sin ella. Pero junto a este escenario se despliega otro donde las corporalidades siguen respirando y pulsando por el hecho de estar vivas, objetando (por el hecho de estar, de efectuarse) a la instagramática que desprecia sus tiempos, sus deseos, su pulsar.

### 3.3. Tercera zona, la sensibilidad

Todo lo que uso para protegerme del virus, me lastima la piel.  
Habitante de Facebook

La sensibilidad es una zona denostada por el pensamiento moderno. Perdedora en el binomio con la razón, desde Aristóteles hasta la Modernidad, fue considerada lo material, bajo, imperfecto e inestable, *lo femenino* del mundo. Buck Morss señala una torsión más reciente y (aún) más brutal, que se produce cuando la sobreestimulación del consumo anestesia los sentidos, entonces los oídos ya no oyen, los ojos ya no miran, la nariz no huele, la piel no siente, la boca no sabe (Buck Morss, 2017). La saturación de estímulos a través de las vitrinas genera un *shock*, un ensimismamiento subjetivo, una retracción sensible. La imposibilidad de procesar los estímulos de la era Instagramática es tal, que el animal de la razón se anestesia para guarecerse del ruido y la demanda de atención interminables.

Aquello que compone con los oídos, la piel, la nariz o la boca no tiene el mismo estatuto que la experiencia intelectual, ni siquiera con aquello que compone con los ojos. La mirada tiene un vínculo privilegiado con el poder, tan íntimo que se solapan sus superficies de apoyo (Foucault, 2001). No tienen ese privilegio precisamente los sentidos que ponen en duda la aislabilidad de lo

---

corporal, aquellos ante los cuales un cuerpo es una composición singular con otros cuerpos. La mirada delimita lo uno, mientras que los sonidos, los olores, los sabores y las sensaciones táctiles involucran directamente la presencia de otras materialidades, humanas o no humanas. La materialidad del sonido, de lo táctil, del sabor y del gusto componen una erótica, un plano singular y sensible que las fuerzas de abstracción cibernética jaquean pero no destruyen.

En la trama cibernética tanto la mirada como el poder evocan una ausencia (de la materialidad, de la falta, del error), mientras que los demás sentidos portan la idea de mundo como composición inmanente y material, de temporalidad orgánica, plenamente singular y viva. La sensibilidad, diremos, es el modo de comunicarnos con quienes no tenemos un lenguaje común, pero también con quienes aún teniéndolo, pudiera no ser suficiente. Alianza anómala entre lo inapropiable del lenguaje y lo sensible. Lo indecible del lenguaje y lo indecible de la sensibilidad comparten un rango de frecuencia, una zona relativamente no codificable para la cual la Instagramática es miope.

La sensibilidad trae consigo la referencia de un vínculo con el mundo que, a diferencia de la mirada y el poder, no involucra la dominación de un extremo de la relación sobre el otro. Su matriz libidinal es compositiva y es por eso que Simondon sostiene que los fenómenos estéticos son fenómenos de amistad, de articulaciones entre configuraciones heterogéneas (Simondon, 2009). Composición entre agentes humanxs y no humanxs, grilla que no se propone como juego dominante-dominadx, la experiencia sensible nos provee de un yacimiento rico y heterogéneo ante el desastre instagramático.

Murmullo I. Dos niñas conversan. Una interfaz les reconstruye la voz y el rostro, la una para la otra. De repente comienza a llover y gritan. Se muestran las gotas de lluvia, se reconstruyen las gotas llevando los dispositivos contra las ventanas de la habitación de cada una. Callan y escuchan el doble caer del agua, perciben un eco que las hace reír.

Murmullo II. Un grupo de poetas experimenta cada martes por la noche, en un encuentro sincrónico a través de una plataforma digital, en un horario pactado solo para el inicio, una lectura que aloja no solo las voces que van desplazándose sobre textualidades más o menos al azar, sino también los silencios y los diferentes acoples que se producen por la simultaneidad de los micrófonos abiertos. Van buscando el modo de incorporar coexistencias sensibles en su común expresión. En lugar de buscar cómo evitar las sonoridades discordantes, en lugar de separar las voces humanas de las no humanas, en vez de intentar la reedición de aquello que sería "como antes", procuran alojar la experiencia de cada confinamiento singular en una frecuencia compartida. Advierten que la interpretación de los gestos varía a la vez que se van generando semióticas para expresiones nuevas.

---

Murmullo III. Una niña está cerca de una pantalla encendida, en total silencio dibuja algo, del otro lado hay otra niña que teje con los dedos una bufanda. Se dicen alguna cosa de vez en cuando, sin mirarse. Transcurren así dos horas. Alguna va al baño, avisa, regresa, vuelve a su tarea. Hay algo entre ellas, alrededor de ellas, un cambio en el espesor del aire, una atmósfera. Mientras las imágenes evocan una materia ausente, el silencio y el sonido de la tarde ocupan su plano sin más.

#### 4. Contar historias

Úrsula Le Guin sostiene que antes de las palabras están los sonidos, la vibración física del sonido, y es por eso que, para ella, contar es escuchar. Escuchar primero y contar después. Escuchar es un acto comunitario que requiere su tiempo, lugar y silencio, será necesaria entonces una intervención sobre la velocidad y sobre el sonido circundantes. Luego, para que escuchar se trasvase al contar, deberá encontrarse un ritmo, el modo de traducir el sonido del mundo, al mundo y al tiempo de las palabras (Le Guin, 2018). Lo contado se incorporará a la memoria de quienes escuchan, les acompañará en los pliegues de su imaginación política, planteará zonas, bloqueos, posibilidades. Para que las historias nuevas compongan con las que llevan consigo quienes oyen, para que unas y otras puedan articularse, es necesario que se haya escuchado al mundo: "Puede que no sean sino palabras impresas en papel, fantasmas de voces, sombras de mentes. Pero son capaces de llevarte a tu hogar. Son tu comunidad humana" (Le Guin, 2018:276).

El hogar al que las palabras pueden llevar no es, continúa Le Guin, el hogar familiarista que remite a los vínculos de sangre sino un cobijo semiótico similar al que Haraway llama refugio multiespecies (Haraway, 2019). Allí es posible encontrarse con quienes quizá ni siquiera se habite la misma época o la misma lengua. Pero, aun así, hay un modo de vida que se prolonga entre nodos de espacio-tiempo. Se trata de la habitabilidad del mundo como problema político, de la forma en que concebir al poder como dominación (de otrxs, de la naturaleza) nos pone frente a frente con preguntas incómodas, con problemas que es necesario seguir.

Desde el punto de vista de su pragmática, el neoliberalismo funciona como una máquina de doble extractivismo, tecnológico y erótico, un mallado de fibras flexibles y tersas que atrapa palabras y corporalidades. La genealogía de esta doble captura es extensa, pero cristaliza en la racionalidad cibernética y la estrategia instagramática que apresa a lo viviente en un continuo técnico-semiótico que involucra, como mínimo, una suspensión de la corporalidad y un aplanamiento de las palabras.

---

La vieja práctica de contar historias tiene mucho que decir ante la zona de la experiencia que se piensa docta, especialmente cuando la instagramática despliega su potencia en pandemia y hace *hashtag* con las narraciones disponibles. El contar historias de los cuentos, las poesías, las leyendas, los modos de narrar lo pasado o de describir lo presente, su modo de abrir la imaginación y de hacer comunidad de escucha, pareciera poder restaurar no solo las palabras sino también sus entrelíneas, aliándose y reactivando sensibilidades adormecidas. ¿Cómo queremos contarle a otrxs lo que ocurre? ¿Cómo narramos si narramos ante quienes somos responsables, humanxs o no humanxs? ¿Cómo narrar si deseamos que lo narrado produzca refugios, habitabilidad?

El saber de quienes cuentan historias puede ofrecer claves y apoyos para eso que Isabelle Stengers llama “prestar atención” (Stengers y Pignarre, 2018). Según ella, estar inmersos en las redes de flujos semióticos sin relatos comunes que organicen la experiencia, nos pone en el lugar de quienes se atan a la proa de un barco durante una tormenta. No se trata de quienes dirigen las embarcaciones ni de quienes deciden los rumbos de una flota, sino de quienes van señalando la presencia de rocas y bancos de arena cuando la embarcación se encuentra en peligro. Prestar atención requiere de la suspensión momentánea de lo que se supone que se sabe y de las imágenes habituales que se utilizan para pensar. Tomar pequeñas decisiones sobre el camino para evitar un naufragio. Mientras la instagramática procura capturar la atención narcotizándola a partir de estímulos simultáneos e invasivos, “prestar la atención” involucra un movimiento en sentido contrario, generar un silencio allí donde hay ruido, saturación, agotamiento. No se trata de ignorar la captura sino de contraefectuarla, de disponer la atención de manera que, en lugar de producirse un aplanamiento, se perciban las potencias del lenguaje y de la corporalidad, sus presencias efectivas.

Mientras los extractivismos se propagan y la futurabilidad junto con la imaginación parecieran estar canceladas, la vida pulsa. Un flujo de prácticas poco transparentes, muchas veces inconexas, contradictorias o marginales respecto de lo narrable proliferan infatigablemente. Buscan sobrevivir, contraefectuar las capturas-codificaciones de las palabras y de los cuerpos. Se despliegan en la urgencia del pulso, de lo que acontece, de la temporalidad variable y rítmica. Seguimos contando historias y nos seguimos narrando a través de esas historias, seguimos construyendo refugios multiespecies. Quizá no se trate tanto de la construcción de un relato capaz de dar sentido a todas las experiencias donde la vida pulsa, sino de escuchar el ritmo de esas experiencias, de conectar las frecuencias, de desajustar los engranajes de lo ya sabido. Una escucha y una lengua para lo viviente ahora.



---

**Bibliografía:**

- Agamben, Giorgio. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI, 1969.
- Berardi, Franco. *La fábrica de la infelicidad*. Traficantes de sueños: Madrid, 2015.
- Berardi, Franco (a). *El umbral*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2020.
- Berardi, Franco (b). *Autómata y caos*. Buenos Aires: Hekht, 2020.
- Buck Morss, Susan. *Benjamin. Escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca, 2017.
- Chollet, Mona. *En casa. Una odisea del espacio doméstico*. Buenos Aires: Hekht, 2018.
- Coccia, Emanuele. *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2020.
- Dorlin, Elsa. *Defenderse. Hacia una filosofía de la violencia*. Buenos Aires: Hekht, 2019.
- Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Barcelona: Pretextos, 2014
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1999.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2001.
- Haraway, Donna. *Ciencia, Cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Haraway, Donna. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Cthuluceno*, Madrid: Consoni, 2019.
- Tiqun. *La hipótesis cibernética*. Buenos Aires: Hekht, 2019.
- Preciado, Paul. *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría*. Madrid: Anagrama, 2010.
- Ronell, Avitall. *Pulsión de prueba*. Buenos Aires: Interzona, 2016.
- Sennet, Richard. *Juntos. Rituales, placeres y políticas de cooperación*. Barcelona: Anagrama, 2012.
- Simondon, Gilbert. *La individuación. A la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: Cactus, 2009.

- 
- Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Buenos Aires: Orbis, 1983.
- Stengers, Isabelle. *Pensar en tiempos de catástrofe*. Buenos Aires: Interzona, 2017.
- Stengers, Isabelle y Pignarre, Philippe. *La brujería capitalista. Modos de prevenirla y conjurarla*. Buenos Aires: Hekht, 2018.
- Stiegler, Bernard. *Para una nueva crítica de la economía política*. Buenos Aires: Capital Intelectual, 2016.
- Le Guin, Úrsula. *Contar es escuchar*. Madrid: Círculo de Tiza, 2018.
- Liotard, Jean Francois. *Economía libidinal*. México: FCE, 2004.
- Wittig, Monique. *El pensamiento heterosexual*, Córdoba: Bocavulvaria, 2016.