

Revista Heterotopías del Área de Estudios Críticos del Discurso de FFyH.
Volumen 3, N° 5. Córdoba, diciembre de 2019 ISSN: 2618-2726.
Dra. María Emilia Tijoux

EL OTRO DOBLE DE LA PANDEMIA: RACISMO Y SUBJETIVIDAD

THE DOUBLE *OTHER* OF THE PANDEMIC: RACISM AND SUBJECTIVITY

Resumen

La pandemia del coronavirus ha modificado de manera desigual la vida de los sujetos. La presencia constante de la muerte nos señala a ese sujeto *cualquiera* a quien se teme, pero al(la) cual se desconoce. Es el *Otro* que podría poner en riesgo nuestra vida, pero al no conocerlo es imposible de señalar. Puede ser alguien de nuestro entorno cercano, un familiar, un amigo, un vecino, pero no necesariamente un extraño. Entonces, es desde aquí que es más fácil buscar un *Otro* ya identificado y culparlo de propagar la pandemia. Es lo que ha ocurrido en Chile con los migrantes, cuya condición los convierte en el objetivo donde el gobierno y parte de la sociedad lanza sus dardos. Este artículo se propone reflexionar, desde el racismo y la subjetividad, a esos dos *Otros*: al que desconocemos, pero que nos obliga a construir trincheras para evitarlo y al que conocemos como un *enemigo* y que, por tanto, enfermo o no, surge como culpable de nuestros males.

Palabras clave: *Otro*, pandemia, racismo, migrante, subjetividad

Abstract

The coronavirus pandemic has unequally changed the lives of subjects. The constant presence of death points us to that *random* subject who is feared, but who is unknown. It is the *Other* that could put our lives at risk, but as we do not know him it is impossible to point out. It may be someone from our close environment, a family member, a friend, a neighbor, but not necessarily a stranger. Therefore, it is from here that it is easier to look for an already identified *Other* and blame it for spreading the pandemic. This is what happened in Chile with migrants, whose condition makes them the target where the government and part of society throw darts. This paper proposes a reflection, from racism and subjectivity, on those two *Others*: the one we don't know, but who forces us to build trenches to avoid it, and the second

other who we have identified as an enemy, and as such, sick or not, emerges as guilty of our ills.

Key words: *Other*, pandemic, racism, migrant, subjectivity

El Otro sospechoso que soy yo: confinamiento y fetichización

El día 19 de abril, pese a todas las restricciones sanitarias que involucra la pandemia del COVID-19, en la comuna de Quilpué (comuna y ciudad de Chile), la administración de un Mall decide abrir sus puertas a la ciudadanía. El hecho sucede después de que el gobierno creara un *protocolo*² para la reapertura de locales y centros comerciales con el fin de ir “retomando la actividad económica”. Sin embargo, la medida duró solo algunos días hasta que la propia ciudadanía pidiera a la autoridad comunal y a la gobernación, fiscalizar y poner fin a la polémica determinación. Pero, aunque todos pensáramos que la medida de reapertura no tendría éxito, los días en que el centro comercial estuvo abierto se pudo constatar que hubo una gran afluencia de público y fue esta masividad y el peligro de contagio lo que finalmente impulsó su cierre. En medio de toda esta polémica, una de las críticas que aparecían en las redes sociales decía: “el consumismo será nuestra destrucción”, develando de esta manera a ese *Otro* desconocido que pone en riesgo nuestra vida. Ahora bien, ¿cómo comprender este doble discurso en plena crisis sanitaria entre el necesario confinamiento o resguardo de la vida y los intereses económicos del empresariado? Seguramente esta polémica no es tan relevante como el discurso de la autoridad central que, aun sabiendo que la vida se encuentra en riesgo, pareciera que su interés en “retomar la actividad económica” es también una *prioridad*, incluso cuando las recomendaciones de expertos en la materia dicen lo contrario.

Observamos que un tercio de la humanidad que hoy se encuentra en situación de *excepción* revela más claramente la brutal desigualdad que ya vivíamos y se advierte enseguida aquella que ahora se genera cuando quienes habían adquirido una mediana comodidad, hoy la pierden. La pandemia del coronavirus nos pone frente a la muerte y, aunque intentemos no hablar de ella, ésta nos abruma, porque la sabemos agazapada en la cotidianeidad de nuestras existencias, por ejemplo, en los hospitales que siempre visita, pero donde ahora se instala o en las calles contagiando a trabajadores(as) que no tienen más opción que salir a buscar sustento. O aguardando tal vez en uno de los bancos de los

hospitales públicos donde durante años ha observado la espera de miles de mujeres, hombres y niños que buscan la buena salud que la evite. La muerte hoy saca cuentas felices sobre su acumulación cotidiana de vidas ganadas. Pero sabemos, a partir de Malraux, que morir invita a pensar en la vida desde una conciencia intensa: “No es para morir que pienso en mi muerte, es para vivir” (Malraux, 1930, p.109).

En tiempos de pandemia, cuando la vida pelagra a cada momento, es interesante pensar que el temor a la muerte en periodos de normalidad surge cuando se enfrenta el deceso de un ser amado, una enfermedad grave, etc. Pero esta *normalidad* no es una constante, menos aun cuando en el contexto neoliberal de producción capitalista, el sujeto vive el tiempo hasta que el cuerpo se agota en el stress del trabajo obligado o en la búsqueda de reconocimiento. El consumo, además, como festín individual para conseguir el objeto deseado, atrapa al sujeto en su *fetichización* a la vez que le provoca una insatisfacción casi obsesiva. Como aquellos que ya estando en una posición de privilegio buscan adquirir más bienes, agrandar su espacio físico o multiplicar propiedades para consolidar la dominación. Al respecto, Marcuse dirá que “[los] individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior” (1993, p.7). De este modo, el proceso de integración se produce “sin un terror abierto” y más bien transcurre democráticamente como un proceso que “consolida la dominación más firmemente que el absolutismo” (1993, p.7). La avaricia de la *sociedad opulenta* se representa en ese *tener* y mostrar lo que se tiene y, así, la vanidad que ha dificultado ver la realidad impide también ver la muerte cara-a-cara. Y cuando ya se la ve —o se siente— hay algo que impulsa a buscar a quien se considera como responsable de la desgracia. Para Marcuse la tarea a realizar en contra de la productividad unidimensional del capitalismo y del poder absoluto es: “despertar y organizar la solidaridad en tanto necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas” (1993, p.13). Estas palabras recobran vigencia cuando en medio de una pandemia los gobiernos piden “retomar la normalidad”.

La crisis sanitaria implica que las relaciones sociales cambian y las interacciones de la cercanía rutinaria de la vida se limitan solamente a la familia o a parte de ella, o entre los más cercanos y que comparten espacios de confinamiento a los que obliga la cuarentena. Surge también la urgencia de una distancia física que se mide en un metro o en uno y medio o en dos y que obliga a la separación del cuerpo del *Otro*. Es más bien en él, en ese *Otro*, que se piensa con la distancia y no en el uno mismo, como el yo que soy y que puede

infectar a los demás. Cuidar al *Otro*, que debería ser el punto de partida para evitar la infección, se revierte ante el temor de ser contaminado.

En este marco de cambios en las rutinas, las ciudades se vacían con la obligación de un confinamiento desigual —y únicamente con autorización—, las recorren los(as) trabajadores que permiten la continuidad de la vida acogiendo y curando en hospitales, proveyendo en las casas de los confinados, sanitizando las calles, acompañando a los más viejos o según las disposiciones de los gobiernos, atendiendo en los servicios públicos. Pero hay también otros sujetos en las calles —obligados(as)—, como los pensionados carentes de redes sociales que hacen filas para conseguir sus pensiones, los trabajadores que precisan del seguro de cesantía, los enfermos crónicos, los que buscan atención de urgencia o los que esperan en las puertas de las farmacias. Dos mundos conviven en la desgracia, pero uno de ellos siempre está más expuesto. Sin embargo, cuando se autoriza a la apertura de un mall o un supermercado en nombre de la economía, el *deseo* fetichista de las personas por salir parece más atado a la activación del consumo que a la necesidad de la vida. Las promesas que traía consigo el proyecto de la modernidad se desplegaron de otro modo reproduciendo la desigualdad social, dando muestras de una explotación brutal de la naturaleza y de la pérdida de autonomía y sentido crítico de los sujetos. Una cita de Horkheimer y Adorno clarificará este punto: “La humanidad [...] no solo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y se hunde en un nuevo género de barbarie” (1998, p.11).

Los lazos sociales se han tejido de ese modo, al punto en que la muerte que acecha se alegra ante la apertura de un supermercado o un mall. La diversión que junto con el ocio surgen para calmar el peso del trabajo, forman parte de la misma cara de la cual se busca escapar. Así, resulta más fácil conseguir que se naturalice el consumo innecesario, que lo económico sea un factor que prime por sobre la vida de las personas, al punto que no sería absurdo pensar en aglomeraciones que amenacen la existencia, pero parece que la falsa conciencia del deseo desaforado y la búsqueda de placer son infinitos cuando se trata de mantener un *modo de vida*. El *Otro*, entonces, sale del confinamiento arriesgando a quien se le acerque en esa pluralidad que impone el anonimato. El temor a la muerte tal vez se aplaca o se olvida en esa acción que parte del impulso que olvida el riesgo. Solo que en este lado del mundo y a diferencia de países que efectivamente cuentan con mejores sistemas de salud y derechos sociales, la situación es muy disímil, pues la realidad de la gran mayoría es

totalmente distinta de los inventos del gobierno que señala que “tenemos uno de los mejores sistemas de salud del planeta”.

El hacinamiento en los cités y en los campamentos, la vida entre muchos(as) en espacios pequeños, la obligación de compartir el encierro en piezas insalubres, la falta de trabajo o la cesantía que llegó repentinamente castiga a unos más que a otros y cuestiona la posibilidad del respeto de las distancias físicas o del confinamiento que puede salvar las vidas. Por otra parte, hay confinados que sufren de un encierro que no les permite el teletrabajo igual que a otros debido a la falta de espacio, de computadores, de acceso a internet; o las mujeres que deben enfrentar la vida con los hijos en casa sin apoyo para la subsistencia o que deben obligatoriamente salir a trabajar sin tener con quien dejarlos. Podríamos seguir aumentando la lista de confinados y no confinados sobre el modo en que viven la pandemia al igual que las formas que adquiere el temor a la muerte cuando se vive en condiciones de tanta desigualdad. Pero sí sabemos que dicho temor se hace más presente cuando una figura o una comunidad es exhibida públicamente por las autoridades y luego difundida por los medios de comunicación como los responsables de un virus que provoca la muerte. Ya no es la aglomeración ante el mall que se abre para el consumo, ni la transgresión a protocolos de cuidados, ni la distancia no respetada que surgen como explicación de la muerte. Una vez más se trata del *Otro* al que se le culpa y al que luego se le declara la guerra para colocarlo en el lugar del *enemigo*, una vez más es el *sujeto* migrante.

El *Otro* que no soy yo sino un migrante

Que haya una gran mayoría de migrantes que viven en condiciones infrahumanas no es una novedad, ni tampoco lo es el que en algunas regiones compartan dichas condiciones con chilenos que *han quedado fuera* de las preocupaciones del Estado. Desde los años noventa, cuando la inmigración comenzó a ser una realidad en Chile, nuestra sociedad comenzó a mirar de reojo a quienes vinieron a trabajar y a residir. Año tras año se fue forjando contra las comunidades migrantes una construcción negativa que los indicó como responsables de la cesantía, las enfermedades, la delincuencia o la prostitución, al punto que fueron separándose de la figura de un extranjero aceptado y bien visto, representado principalmente por europeos y norteamericanos.

Insertos pero despreciados, en el orden económico, sin embargo, son ellos los que mueven la fuerza de trabajo precarizada del capitalismo neoliberal. Los migrantes se han visualizado como foco de las manifestaciones contemporáneas del racismo por representar a lo *no-nacional*, es decir, a un *Otro* que debe quedar excluido de lo político y privado del derecho fundamental a tener derechos, pertenecer a un cuerpo político, a un lugar, una historia o una verdadera legitimidad. Claramente, hay una condición de *migrante* construida desde su llegada al país que da cuenta de connotaciones negativas sobre el lugar que tiene al conformar un sujeto ajeno al proceso civilizatorio, lo que es un elemento fundamental para comprender los procesos de construcción de lo *nacional* que permite su presencia.

El migrante en Chile es el *Otro* que se puede reconocer —a diferencia de un *extranjero* al que se invita y no se juzga—, proviene de una de las siete nacionalidades señaladas como *migrantes* por parte de la sociedad y del Estado. Dicho señalamiento implica una construcción negativa proveniente de estereotipos que terminan racializando a los migrantes al punto de ser considerados como una *amenaza*. La racialización es un proceso de producción de estigmas organizado en torno a rasgos culturales y corporales de un *Otro* al que se supone jerárquicamente inferior al *nosotros* chileno, que sería superior por verse y sentirse blanco, civilizado y moderno. Pero también proviene de discursos del Estado y de la sociedad, incluidos profesionales o especialistas que han señalado a la migración como un *problema*. Luego, es fácil entender que los sujetos migrantes sean responsabilizados de las desgracias nacionales y que el gobierno reaccione con medidas securitarias que los desfavorecen impidiéndoles el acceso a derechos.

Pero todo se agrava en una pandemia. Y aunque los(as) migrantes participen activamente de la vida laboral, enfrentan situaciones de exposición extrema como es la concentración de sus trabajadores en sectores de alta exposición al contacto físico (cuidados de personas, reparto a domicilio, limpieza de espacios públicos, venta ambulante, condiciones de hacinamiento y precariedad habitacional —que existen en distintas regiones del país—). Un ejemplo de ello son los campamentos y los cités, lugares de gran peligro de contagio pues imposibilitan la distancia física, sumado a la dificultad administrativa de no contar con los documentos de identidad vigentes por lo que no les permiten circular y quedan fuera del acceso a los servicios públicos y privados y a los instrumentos de protección social generados en la emergencia de la pandemia del COVID-19.

El migrante es el *Otro* contra el cual se instala el discurso de guerra que busca la existencia del *enemigo* que le permite al gobierno ajustar estrategias para posicionarse frente a la sociedad cuando sus políticas la están dañando. Es fácil tener un chivo expiatorio a quien apuntar cuando este ya ha sido forjado gracias al racismo y la xenofobia que opera en la misma sociedad. Las personas migrantes que residen y trabajan en Chile forman parte de nuestra sociedad y durante esta pandemia, junto a otros(as) trabajadores, diariamente salen a las calles a facilitarnos la vida gracias al desarrollo de sus múltiples labores. Además, desde los años noventa participan en la vida nacional entregando sus saberes y sus culturas que nos enriquecen al igual que ocurre con todo país de inmigración.

La pregunta que se desprende desde aquí es ¿cómo opera la subjetividad en condiciones traumáticas de existencia como el racismo? En principio diremos que la subjetividad es un proceso no un estado (Tassin, 2012, p.37). La crítica foucaultiana en torno a las estrategias y las tácticas de saber y poder nos revelan que estos dispositivos fabrican un determinado tipo de individualidad. En primer lugar, crean una subjetividad de rechazo hacia un *Otro* que se encuentra fuera de las nociones de control y disciplina y que finalmente podría atentar contra el orden de la sociedad. En segundo lugar, crean subjetividades totalmente despolitizadas, *normalizadas* según los requerimientos del sistema estatal y la producción capitalista. Y finalmente, habría una subjetividad relacionada con los dispositivos de saber y poder, una subjetividad coherente con los parámetros científicos (las ciencias en su totalidad) de elaboración del yo y su dominación.

De modo que para Foucault un proceso de subjetivación difiere de un sujeto producido, más bien refiere precisamente a ese proceso genealógico del sujeto moderno, un sujeto en estado de formación y de ninguna manera en estado originario o construido. Entonces, “donde hay subjetivación no hay sujeto (cosa, yo o vasallo)” (Tassin, 2012, p.37). La subjetivación es una diferencia a partir del sujeto construido por las instituciones de poder y saber. Deleuze resume estas dos nociones del siguiente modo:

El tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. (1987, p.129)

Si la construcción de la subjetividad es un trabajo de configuración en la construcción cotidiana de la experiencia, entonces, ¿cómo construir la subjetividad en momentos de crisis,

de procesos de migraciones muchas veces forzadas y donde precisamente al migrante se le priva del estatus de ciudadano? ¿Puede ser posible la subjetivación en un estado de desplazamiento, al momento que se tensa la identidad para dar cabida a la identidad del lugar al que se desplaza? Sabemos que la crisis migratoria toma ese cariz de suspenso e incertidumbre, muchas veces de humillación y racismo.

Para Rancière, un proceso de subjetivación es la “formación de un *uno* que no es un *sí* (yo), sino la relación de un *sí* (yo) con un *Otro*” (2006, p.21). Podríamos decir que esta formación es un proceso que toma la forma de una argumentación política de aquellos que no son contados como parte identificable de la población. La subjetividad es un acto de verificación de una igualdad que adquiere el nombre de los que están fuera de cuenta: tal es el caso de los migrantes.

Es un cruce de identidades que descansan sobre un cruce de nombres: nombres que ligan el nombre de un grupo o de una clase en nombre de lo que está fuera-de-cuenta, que ligan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir. (Rancière, 2006, p.22)

En oposición a la distribución de lo sensible (distribución económica y estatal), la subjetivación crea nuevas formas de verificar la igualdad con cualquiera; son aquellas identidades flotantes que el orden de la distribución estatal no los cuenta como partes efectivas ni con la capacidad argumentativa para manifestar una identidad. Si “[la] subjetivación es la alteración de un campo de experiencia que se caracteriza por cierta distribución de las capacidades” (Rancière, 2014, p.105), lo será además por la puesta en escena de unos sujetos que no tienen más que la multiplicidad que altera el campo de experiencia sensible. Pueblo, obrero, proletarios, migrantes, etc., son todas esas multiplicidades existentes que crean el litigio político entre las identidades bien definidas: ciudadano, nación, raza, etc. y los sujetos sin propiedades definidas. De modo que la subjetivación es una desidentificación de estas propiedades positivas, una desnaturalización del lugar de ese sujeto-definido-ciudadano. La subjetividad es finalmente el lugar y el espacio “de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte” (Rancière, 1996, p.53).

Aun cuando la subjetividad es un dispositivo de verificación de la igualdad, este es el de la diferencia, pero no de una identidad (cultura o grupo diferente), sino más bien el lugar de un argumento que mide la distancia entre los que son contados y los que quedan fuera de todo orden social. “El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla: un *estar-junto* como

estar-entre: entre los nombres, las identidades o las culturas” (Rancière, 1996, p.24). Es desde allí desde donde se configura la subjetividad de aquellos que no tienen más que el nombre de *migrantes*, es decir, de quienes han perdido su verdadero nombre de trabajadores, proletarios, etc. Son ellos(as) los que son llamados por otro nombre, quienes que se vuelven objeto de odio y portan el mal que hoy, afincado en un virus, afecta a las sociedades.

Por eso el racismo se mantiene, fiel a su historia de barbarie. El racismo no escatima en transformarse incesantemente y aunque se muestra con distintas caras, permanece en su unidad histórica, en aquella esencia que se juega a partir de la experiencia y que se demuestra en el racismo institucional, cuya violencia apreciamos en un proyecto de ley que cuestiona toda igualdad. Así, estamos frente a una terrible actualidad del racismo que precisamos enfrentar desde un trabajo que puede comenzar por nombrar al sujeto migrante por su nombre y su apellido.

Referencias

1. Este artículo se escribe a partir de los objetivos del Proyecto Anillos “Contemporary Migrations in Chile: Challenges to Democracy, Global Citizenship, and Access to Non-discriminatory Rights”, ANID PIA SOC180008.
2. Véase, “Protocolo de manejo y prevención ante COVID-19 en sector comercio”, dependiente del Ministerio de Economía, Santiago, 16 de abril de 2020. Recuperado de <https://xurl.es/h9s1g>.

Bibliografía

- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de sociología*, 50, 3-20.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Ediciones.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- Malraux, A. (1930). *La voix royale*. París: Grasset.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.


Rancière, J. (2006). Política, identificación, subjetivación. En *Política, policía, democracia*.
Santiago: LOM.

Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze.
Revista de Estudios Sociales, 43, 36-49.

Fecha de recepción: 30 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

