

SOBRE LOS PROBLEMAS DE NUESTRO TIEMPO: DE LA PERCEPCIÓN TEMPORAL EN LA PANDEMIA A LA DEMOCRACIA

ON THE PROBLEMS OF OUR TIME: FROM TEMPORAL PERCEPTION IN THE PANDEMIC TO DEMOCRACY

SOBRE OS PROBLEMAS DO NOSSO TEMPO: DA PERCEPÇÃO TEMPORAL NA PANDEMIA À DEMOCRACIA

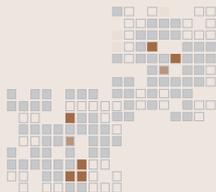
Roger Chartier

■ Historiador, profesor, investigador, Profesor Emérito del Colegio de Francia. Exdirector de estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y profesor visitante en la Universidad de Pennsylvania. Especialista en historia del libro y de la lectura con énfasis en las prácticas culturales de la humanidad.

Ana Regina Rêgo

■ Periodista, máster y Postdoctorado en Comunicación y Cultura, doctora en Procesos de Comunicación. Profesora del curso de posgrado en Comunicación-UFPI y coordinadora de la Red Nacional de Combate a la Desinformación - RNCd Brasil. Ha presidido la Asociación Brasileña de Investigadores de Historia de los Medios-ALCAR y la Federación Brasileña de Asociaciones Científicas y Académicas de la Comunicación-SOCICOM. Autora de varios libros.

■ E-mail: anareginarego@gmail.com

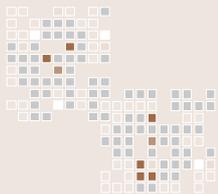




Roger Chartier

Historiador, profesor, investigador, profesor emérito del Colegio de Francia, fue también director de estudios de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y es profesor visitante en la Universidad de Pennsylvania. Especialista en historia del libro y de la lectura con énfasis en las prácticas culturales de la humanidad. Roger Chartier demostró que es posible estudiar la historia de la humanidad a través de las prácticas de la cultura escrita. Autor de varios libros de los que destacamos Orígenes culturales de la revolución francesa, Cardenio entre Cervantes y Shakespeare, La historia o la lectura del tiempo y La mano del

autor y el espíritu del impresor. Entre los premios obtenidos, cabe destacar el Gran Premio de Historia (Premio Gobert) de la Academia francesa de 1992.



En 2019 estuvimos juntos en la 12a Conferencia Nacional de Historia de los Medios celebrada en la Universidad Federal de Rio Grande del Norte en la ciudad de Natal. En aquella ocasión, Roger Chartier realizó una maravillosa conferencia de apertura. Para julio de 2021 teníamos programado otro evento presencial en Foz de Iguazú, pero la pandemia de la COVID-19 frustró nuestros planes. En 2020 estuvimos en el Seminario Online que realizamos por curso de posgrado en Comunicación de la Universidad Federal de Piauí sobre las percepciones temporales en la época contemporánea y con nosotros estuvo Ana Paula Goulart de la Universidad Federal de Rio de Janeiro. En enero de 2021 estuvimos juntos en el lanzamiento del libro *Tiempo y memoria* organizado por nosotros y en el cual el Prof. Chartier tiene un capítulo. Recientemente recibimos una invitación de la revista ALAIC para entrevistarlo y como siempre al Prof. Chartier fue muy amable y cordial. Programamos nuestra reunión para el 27 de abril a las 11 am Brasilia, alrededor de las 4 pm en Francia. Hablamos durante 2 horas y el resultado es la entrevista que aquí presentamos al público. La entrevista parte de las diferentes formas de percepción temporal y finaliza con temas contemporáneos que amenazan la democracia, como el fenómeno de la desinformación y la vida virtual en las grandes plataformas digitales.

Hace casi un año nos reunimos en un evento, ya en formato online, para discutir sobre las diferentes percepciones temporales de la época contemporánea, centrándonos en la pandemia que nos había golpeado ya hace seis meses. Hoy, a más de un año de los primeros casos registrados de Covid-19 en el mundo y de la consumación de la trágica realidad pandémica en Brasil por la unión de la falta de gestión y políticas de salud capaces de combatir el avance y mutaciones del virus con el inconsciente colectivo de nuestra población, tenemos un escenario catastrófico con más de 400 mil muertos. En el año pasado, las

percepciones temporales fueron variadas según los grupos de población, hubo miedo del futuro y también hubo una confianza, sobre todo, del mercado tecnológico en la venta de un futuro mejor, después de la pandemia, con el avance de la oficina en la casa y de la vida digital. Hoy, con tantas muertes, los sentimientos de angustia y miedo se han convertido en un miedo mucho mayor a la no supervivencia. Ya que usted se encuentra en Francia, en una realidad en que, a la distancia, nos parece mucho más controlada que la nuestra, con respecto a la pandemia de la covid-19, pero también como observador del Brasil, ¿cómo percibe la relación de las personas con posibilidades del futuro?

Me parece que debemos inmediatamente subrayar que las percepciones del tiempo, del pasado, del presente, del futuro, se arraigan en las desigualdades más fundamentales del mundo social y que son modalidades incorporadas de las posibilidades o de los constreñimientos establecidos por las condiciones sociales. Entonces es erróneo generalizar sin preguntarnos sobre nuestras propias percepciones de las temporalidades como si fuesen universales. Debemos recordar, como lo hacía Pierre Bourdieu¹, que las relaciones con el tiempo son el resultado de la interiorización de las determinaciones y experiencias sociales. Lo demuestran claramente las varias maneras de vivir la pandemia que fueron (y todavía son) muy diversas según la percepción del tiempo por los individuos entendidos como miembros de una clase o de un grupo social particular. La experiencia no es la misma para los que son dueños de su tiempo, tanto en su vida profesional como en su vida privada, para los que controlan el tiempo de los otros como lo hacen los poderosos o las instituciones, y para los “hombres sin porvenir”, para quienes no existe una relación

¹ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, [1997], Barcelona, Anagrama, 1999, p. 275-305.

previsible, racional, entre sus sueños, sus esperanzas, sus expectativas y, por otro lado, la posibilidad concreta, realista, de la realización de estos deseos. Estas diferentes posiciones en relación con el tiempo conducen a varias percepciones del futuro, sea pensado como una posible vuelta al mundo de antes, o bien considerado como una destrucción, una pérdida irreparable de un presente que la pandemia transformó en un pasado.

Esta diferencia puede aplicarse a las relaciones con “la casa y la vida digital”. La existencia digital me parece una ilustración paradigmática de las desigualdades en tiempo de pandemia. Su posibilidad se remite a los recursos económicos, a las competencias culturales, a los conocimientos que permiten la compra y el uso provechoso de los aparatos electrónicos. Es lo que se observa con la enseñanza en línea que favorece los favorecidos. Las desigualdades sociales se traducen inmediatamente en el acceso desigual a los recursos que son, en una cierta manera, una compensación frente a la desaparición de la vida social anterior a la pandemia. Si pensamos esta realidad en relación con el futuro, vemos que también la diferencia de las condiciones sociales desempeña un papel esencial y permite o promete a los privilegiados digitales una futura existencia profesional y cultural ubicada dentro del universo electrónico. Sabemos que ya antes de la pandemia este ya era el caso de una parte de la población. Por ejemplo, en Francia, el 15% de los entrevistados en 2018 para la encuesta sobre las prácticas culturales de los franceses hecha por el Ministerio de la Cultura, contestaron que la totalidad de su vida cultural estaba situada dentro del mundo digital con los “videogames”, las películas on-line, las redes sociales, las lecturas frente a las pantallas.² Entonces se ve que en este caso la realidad posible del porvenir se encuentra profundamente transformados por las experiencias digitales del presente. Pero, para otra

parte de la población, la vida enteramente digital podrá significar una nueva forma de exclusión, un crecimiento de la diferenciación social, una pérdida aún más fuerte del control sobre su propia existencia.

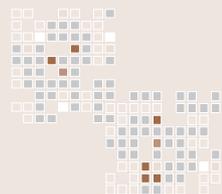
Es muy difícil de establecer un diagnóstico preciso porque faltan las encuestas de tipo sociológico o antropológico dedicadas a la percepción del futuro. Una investigación hecha en Francia en marzo de este año (2021) preguntó a los entrevistados cuando ellos consideraban que se iba acabar la presente situación pandémica. Para 31% de los entrevistados, la previsión era que nada cambiaría antes de julio del 2022 y para 38% sería apenas en el fin del 2022.³ Sus respuestas no se basaban en datos científicos y expresaban la percepción de un futuro lejano del presente. Confirmaban el sentimiento de una falta de control y una profunda ansiedad frente a un futuro que parece indomable.

Continuemos con el tema del futuro. Un tema recurrente en muchos eventos en línea en Brasil es la relación con el futuro. Hablamos de educación, trabajo, el futuro del mercado, proyecciones del mercado, relaciones, afectividad, sociabilidad, etc. El tema recurrente es, en realidad, el impulso que la pandemia y el consecuente aislamiento ha dado a las tecnologías de la comunicación digital y de la información que definitivamente entraron en nuestras vidas. Educación a distancia, oficina en casa, simplificación de la vida, etc. Pero esta realidad que proyecta futuros posibles completamente integrados a tecnologías, también nos trae angustia, miedo al futuro, a un futuro ya no como una esperanza, sino como una incógnita, pues no es posible predecirlo.

En un escenario diferente, pero con similitudes, la historiadora brasileña Cibele Barbosa dice que: “Con la pandemia de la gripe española del

2 Philippe Lombardo et Loup Wolf, Cinquante ans de pratiques culturelles en France, Paris, Ministère de la Culture, Culture Etudes, 2020, p. 80-81.

3 Le regard des Français sur la crise sanitaire, Ifop-Fiducial, mars 2021, p. 9.



siglo XX, la crisis de 1929 y las dos guerras mundiales, se perfila un nuevo régimen de historicidad a partir de dos certezas vividas socialmente: el futuro se convirtió más en una amenaza que en una promesa, y esperararlo ya no era una opción; era necesario anticiparlo”.

Aparentemente se refiere a la propuesta de Hartog para quien el siglo XX comenzó futurista y terminó presentista. En la hipótesis del presentismo de Hartog, las razones del alejamiento del futuro estaban relacionadas con la propia modernidad y con los hechos traumáticos del siglo. Hoy, sin embargo, el miedo al futuro tiene otras raíces. En su opinión, ¿sería posible aplicar analíticamente la categoría heurística de un régimen de historicidad en nuestro momento pandémico actual, enfocado solo en una dimensión temporal (pasadismo, presentismo o futurismo) o inauguramos el desorden en las percepciones temporales?

Pienso que su pregunta nos invita a pasar un poco de tiempo en la compañía de François Hartog, porque evidentemente la noción de régimen de historicidad es central en toda su obra y le permite pensar tanto las temporalidades que los individuos perciben y viven como la construcción de estas temporalidades por las narraciones biográficas, literarias o históricas.⁴ Hartog hace hincapié en dos crisis de las temporalidades. La primera es cuando la percepción antigua del pasado como guía o maestro para el presente fue sustituida por la perspectiva de un progreso sin fin. La idea del pasado considerado como reserva de lecciones para pensar el presente o el futuro fue reemplazada por la idea de un progreso necesariamente inscrito en las leyes del despliegue histórico. Aconteció esta mutación en el siglo XVIII y fue fortalecida con los progresos técnicos en el siglo siguiente. La segunda crisis fue la imposición en las sociedades contemporáneas de un presente omnipresente, un presente devorador que

constituye el único horizonte de expectativas. Hartog llamó “presentismo” este presente sin esperanza en un futuro mejor y que también abandonó la referencia al pasado como repertorio de lecciones y ejemplos. Nuestro tiempo presente debe estar pensado como totalmente “canibalizado” por su propia contemporaneidad.

Más recientemente, en un libro publicado en el año pasado, *Cronos*, François Hartog propuso una revisión de la trilogía pasado-presente-futuro, tal como la había descrito a través de las dos crisis de la temporalidad.⁵ Consideró que no había dado la importancia que se merecía a la concepción cristiana de las temporalidades y a su paradójico “presentismo apocalíptico”. Hartog muestra que lo fundamental en esta perspectiva, que fue dominante durante siglos en el Occidente, era la tensión entre la espera escatológica del fin de los tiempos y la experiencia histórica del tiempo común. Cuando se alejó la certidumbre en la inminencia del Apocalipsis, apareció un tiempo abierto para la experiencia del tiempo humano.

Un otro elemento de su reflexión en este libro es un esfuerzo para pensar el tiempo de la covid-19. Hartog distingue tres temporalidades en la pandemia. La primera es el tiempo del virus, de su propagación, de sus mutaciones, de sus variantes. Un segundo tiempo es el tiempo del conocimiento médico, de las respuestas a la propagación de la epidemia, de la vacunación. El tercero tiempo es el tiempo social, el tiempo suspendido del confinamiento, el tiempo de la repetición de los días, de la digitalización de las actividades económicas y de los intercambios entre los individuos. Lo que propone Hartog es pensar este tiempo contemporáneo como un tiempo de cruzamientos o conflictos entre el tiempo biológico que no se controla, el tiempo científico que tiene sus propios ritmos y el tiempo vivido por los individuos dentro o fuera del aislamiento.

4 François Hartog, Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo, [2003], México, Universidad Iberoamericana, 2007.

5 François Hartog, *Chronos*. L'Occident aux prises avec le Temps, Paris, Gallimard, 2020.

A partir de estas propuestas podemos plantear la cuestión de saber si estos tres tiempos de la pandemia han reforzado o debilitado el “presentismo”, considerado hasta ahora como la temporalidad dominante de nuestra contemporaneidad. La respuesta no es fácil. La tentación sería de pensar que de cierta manera se refuerza el “presentismo” en esta paradójica situación de un tiempo suspendido, inmóvil, parado, y sin embargo siempre penetrado por las urgencias: la urgencia del descubrimiento de la vacuna, la urgencia de las campañas de vacunación, la urgencia de las decisiones políticas y administrativas. Una otra forma de exacerbación del “presentismo” se vincula con la digitalización del mundo. Todas las experiencias son vividas como inmediatas, compartidas, simultáneas, a la escala del planeta entero. Lo vemos cada día con el flujo de noticias que nos llegan de todas las partes del mundo.

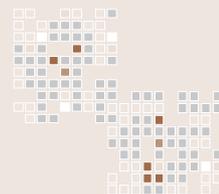
Sin embargo, François Hartog introduce la incertidumbre en cuanto al diagnóstico y sitúa el porvenir en la tensión entre dos conceptos esenciales en su análisis del tiempo cristiano: las nociones de “*krisis*” y “*kairos*” heredadas de la tradición griega. La noción de “*krisis*” puede ser entendida como un tiempo de desorden que se puede superar, como una herida que se puede curar. Esta modalidad histórica de la crisis, que se opone a su definición apocalíptica de una ruptura radical, sin vuelta atrás, está vinculada con el concepto de “*kairos*”, que designa la posibilidad de utilizar provechosamente cada situación. Nunca se debe ignorar la oportunidad ofrecida. En el caso de la pandemia, se trataría de tomar la crisis para imaginar e imponer las mutaciones radicales (económicas, ecológicas y sociales) que reclaman nuestras sociedades.

Quisiera seguir también otro camino que no se encuentra en la reflexión de François Hartog. Es sobre a una modalidad cristiana de construcción de la temporalidad que no está dominada por la espera del Apocalipsis pensado como muy próximo o como más alejado. Se trata de la perspectiva que, en

la tradición escolástica, define la virtud de prudencia como la capacidad permitiendo a los hombres de hacer el mejor uso posible del tiempo. La prudencia considera que el conocimiento del pasado tiene que inspirar en el presente las acciones que preparan el futuro. En esa construcción, la noción de prudencia ligaba la “*memoria*”, la “*providentia*” que se proyecta en el futuro y la “*intelligentia*” que en el presente escucha al pasado y organizaba el porvenir.⁶ Esta perspectiva retoma los tres regímenes de historicidad distinguidos por François Hartog, pero en una manera diferente ya que el “prudente” puede construir a partir de las lecciones del pasado el mejor futuro posible. Tal vez es para nosotros una invitación a ejercer, en el tiempo de la crisis, nuestra propia “prudencia”.

Considero que sobre esta tercera pregunta usted ya habló un poco anteriormente. Sin embargo, me gustaría que nos profundemos un poco más, una vez que algunos investigadores e historiadores se han dedicado en el último año a trabajar la historia de las pandemias y algunos abordan los cambios en los procesos de sociabilidad, civilización y salud y las relaciones temporales que los eventos pandémicos han provocado en el mundo. Considerando que la Covid-19 que ha matado a más de 3 millones de personas en todo el mundo, con Estados Unidos, Brasil e India como líderes del triste ranking de los infectados y muertos por el nuevo coronavirus, seguidos de Rusia y Francia, todos con más de 100 mil muertos, ¿podríamos examinar la actual pandemia como un momento de suspensión del tiempo histórico como lo pensaba Hannah Arendt y luego François Hartog, es decir, como una intersección entre abismos temporales, en los que el pasado no sirve de guía para el futuro?

⁶ Erwin Panofsky, « Titian's Allegory of Prudence. A Postscript », in Panofsky, Meaning in the Visual Arts. Papers on Art History, Garden City, N.Y., Doubleday Anchor Books, 1955, p. 146-168.



Yo también he utilizado esta categoría de suspensión del tiempo, pero me parece que debemos matizarla o discutirla. No me parece que vivimos una suspensión del tiempo histórico, sino una experiencia nueva del tiempo individual con la repetición inexorable de los trabajos y de los días, con la imposibilidad de proyectarse en el futuro, inclusive el más próximo futuro, con el sentimiento ampliamente compartido de una duración sin fin, con la incertidumbre de un porvenir imprevisible, que puede dar vuelta a lo pasado o bien inaugurar un nuevo mundo. Este tiempo individual, dividido entre el sentimiento de la urgencia y la percepción de un tiempo parado, es diferente del tiempo histórico, que es el tiempo de los acontecimientos, de lo que ocurre cada día. Es una distinción útil porque el tiempo histórico, el tiempo de los acontecimientos, sigue activo en las tres temporalidades distinguidas por Fernand Braudel.⁷ No está suspendido hoy en día el tiempo breve de los eventos (biológicos médicos, políticos) y de las decisiones, oposiciones o polémicas que suscitan. En segundo lugar, no desaparece el tiempo de la coyuntura, sea demográfica o económica, en la cual se inscribe la pandemia. Sabemos cuando empezó esta coyuntura, pero ignoramos cuando acabará. Tampoco se suspendió el tiempo de la larga duración, que es el tiempo de los fenómenos que fueron las condiciones de posibilidad de la aparición y difusión de la pandemia: así, los procesos de globalización que permitieron la circulación del virus en una escala inédita, dando una forma paroxística a la unificación microbiana del mundo empezada con los descubrimientos y las colonizaciones en los siglos XV y XVI. Si en las existencias cotidianas de los individuos el tiempo de la pandemia está percibido como suspendido, esto no significa que son borradas las tres modalidades históricas de la temporalidad: el tiempo como recitativo de los eventos, el tiempo como coyuntura, el

tiempo como larga duración. El tiempo de la pandemia se ubica en cada una de estas tres dimensiones de la temporalidad.

¿Cómo movilizar este esquema conceptual para pensar la novedad más radical de la pandemia que vivimos? Usted mencionó los estudios históricos sobre las pandemias del pasado, desde la peste negra hasta la gripe española. Es verdad que se puede construir una historia de la larga duración de las pandemias, pero no debemos menospreciar la grande diferencia introducida por la presencia los recursos digitales. Fueron ellos los que permitieron que se mantuvieran las comunicaciones formales e informales, el mercado y el trabajo, la posibilidad de la enseñanza o de las prácticas culturales. Debemos reflexionar sobre esta originalidad del tiempo contemporáneo porque produce un sentimiento ambivalente: por un lado, aparece como una compensación en relación con lo que se perdió, pero, por otro lado, se vive como una frustración invadida por los recuerdos lo que falta. Esta ambivalencia de los sentimientos frente a la novedad más fuerte de la pandemia contemporánea puede producir una conciencia más aguda de la diferencia entre los varios universos en los cuales vivimos. Una forma de “*kairos*” propuesto por la pandemia sería esta conciencia de que no son equivalentes el mundo de la comunicación digital y el mundo de las experiencias de los individuos reunidos en los mismos lugares y tiempos. A menudo, las necesidades del presente nos hacen olvidar estas diferencias cuando nos interrogamos para saber si el mundo digital de nuestro presente prefigura el mundo del porvenir. La respuesta es difícil. Supone la distinción entre el tiempo histórico que nunca para y el tiempo personal percibido como suspendido. Supone también la toma de conciencia de la radical diferencia entre las experiencias que hemos perdido y las posibilidades abiertas por las nuevas tecnologías.

¿Entonces considerando que no se puede hablar de una suspensión del tiempo histórico porque él

7 Fernand Braudel, « La larga duración » [1958], in Braudel, *Las Ambiciones de la Historia*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 147-177.

se constituye como eje central que estructura la historia y su concepción de la modernidad y que el tiempo histórico se diferencia del tiempo cósmico / físico y que, de esta forma, la historia tiene su propio tiempo - que está, a su vez, relacionado con las experiencias del hombre y su percepción de la tridimensionalidad temporal -, podemos hablar de reconfigurar el tiempo histórico?

Aquí, de nuevo, una distinción fundamental nos puede ayudar: la distinción entre el tiempo considerado como percepción y experiencia de los individuos y el tiempo como categoría analítica construida por los filósofos o los historiadores (por ejemplo, las tres duraciones distinguidas por Fernand Braudel). Es una distinción que no vale solamente para las temporalidades. Carlo Ginzburg la transformó en un instrumento de inteligibilidad fundamental, retomando la diferencia establecida por el lingüista Kenneth Lee Pike entre la perspectiva “*emic*”, que se focaliza sobre las categorías y los discursos de los actores históricos, y la perspectiva “*etic*”, que elabora los instrumentos conceptuales necesarios para comprender su lenguaje y representaciones.⁸

Si seguimos esta distinción entre las representaciones de los actores históricos y las categorías analíticas construidas para analizarlas, vemos que la pregunta sobre la reconfiguración de las temporalidades adquiere una importancia decisiva. En el caso de Braudel, opone la percepción aguda, dolorosa o feliz, de los acontecimientos y la imposibilidad de entender los fenómenos de larga duración, situados más allá de la conciencia de los individuos. Son estos fenómenos los que determinan las transformaciones históricas lentas, ubicadas en un tiempo casi inmóvil, que no pueden ser percibidas por los individuos.

En la obra de Reinhart Koselleck, la distinción se desplaza sobre la relación entre las experiencias fe-

nomenológicas del tiempo y la construcción de las temporalidades de la escritura historiográfica.⁹ Los individuos perciben el tiempo sea como una serie de eventos únicos o bien como repetición de los fenómenos. Las crónicas medievales o las historias universales del siglo XVIII corresponden en la escritura de los historiadores a estas percepciones. En el siglo XIX la historia crítica y científica se aleja de las representaciones de los actores para identificar las transformaciones situadas más allá de sus percepciones.

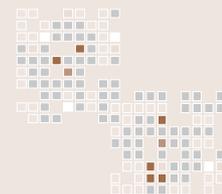
Finalmente, me parece que podemos oponer dos definiciones del evento a partir de esta perspectiva. La primera lo ubica en la percepción de los individuos como lo que se sabe, se conoce, se vive con temor, esperanza o espanto. La segunda lo define como inauguración, como discontinuidad radical, como nacimiento de una nueva configuración epistemológica, discursiva o social. Es la definición que Michel Foucault daba del acontecimiento.¹⁰ En este caso, el evento es un concepto construido analíticamente para comprender las mutaciones radicales que los actores no pueden percibir porque son inesperadas, imprevisibles, impensables.

Así me parece que podemos hacer múltiples usos de la distinción que sugiere la reconfiguración del tiempo histórico porque nos conduce a pensar el tiempo sea como una categoría incorporada que plasma las percepciones de los actores o como una categoría analítica que permite construir temporalidades que son instrumentos del conocimiento. No sabemos todavía si la pandemia del coronavirus es lo que pensamos que es o si inaugura una nueva era que no podemos todavía descifrar.

⁸ Carlo Ginzburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, [2006], México y Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011, Capítulo 2, nota 3.

⁹ Reinhart Koselleck, « Cambio de experiencia y cambio de método. Un apunte histórico-antropológico », [1988], in Koselleck, *Los estratos del tiempo : estudios sobre la historia*, Barcelona, Ediciones Paídos, 2001, pp. 44-92.

¹⁰ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, [1971], Valencia, Pre-Textos, 1988.



Yo creo que cuando contestaste la primera pregunta ya comentaste un poco sobre lo que vamos hablar ahora que es sobre las diferencias sociales y sus consecuencias en situación pandémica. En el año pasado, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos lanzó un pequeño libro titulado *La cruel pedagogía del virus* y en este libro comenta y detalla cómo el virus expone las grandes y flagrantes diferencias sociales. Habla de poblaciones vulnerables, de mujeres víctimas de violencia doméstica y que no pueden elegir entre sufrir violencia o salir y contagiarse del virus. Habla de los inmigrantes, de los ancianos, de los negros y concentra buena parte del argumento en las poblaciones del sur global que no están insertadas digitalmente y que no están viviendo la misma experiencia que las sociedades privilegiadas e insertadas digitalmente. Poblaciones que necesitan ir a trabajar exponiéndose al virus todos los días, porque simplemente no pueden parar, de lo contrario sus familias morirían de hambre. La relación de estas sociedades con el virus es, cuando se ven afectadas por la letalidad, de luto y de dolor, pero también de naturalización, pues ya sufren la muerte por violencia, por enfermedades como la malaria que mata a millones en el mundo cada año. Un nuevo virus es un nuevo enemigo, pero la vida del superviviente debe continuar. Las experiencias temporales de estas sociedades son muy distintas a las vivencias de otras insertadas económica, educativa, cultural y por lo tanto, digital. ¿Frente a esa situación, cómo ve el role de las desigualdades sociales en las experiencias temporales de las sociedades y las poblaciones vulnerables en la pandemia?

Este análisis, con la cual estoy de acuerdo totalmente, nos obliga a empezar toda una reflexión sobre la experiencia de la pandemia y las concepciones del futuro con la realidad social tan desigual que existe entre continentes, entre sur y norte, entre países, en cuanto al sistema sanitario, a las políticas públicas y a la gestión de la crisis. La desigualdad diferencia también en cada sociedad las clases, los

grupos o los individuos a partir de sus orígenes, trayectorias y condiciones sociales. El análisis que usted presenta y que no conocía me parece fundamental y nos hace volver al punto de partida de nuestra conversación. Es importante recordarlo porque existe una tendencia a olvidar estas desigualdades en las aproximaciones filosóficas o fenomenológicas que no se preocupan de ubicar la reflexión sobre las representaciones y los conceptos en la diversidad de las situaciones sociales. Es también una tendencia que cada uno de nosotros comparte porque tenemos la tentación de proyectar como realidad universal la experiencia singular. Es la razón por la que debemos ser prudentes frente a la proliferación de los discursos sobre la pandemia. Son útiles, por supuesto, pero debemos siempre leerlos (o producirlos) pensando que una experiencia personal no puede convertirse (implícitamente y conscientemente) en un diagnóstico universal.

En segundo lugar, si queremos pensar socialmente las percepciones y las experiencias, debemos construir los instrumentos que permiten medir las diferencias y desigualdades. Sería necesario multiplicar las investigaciones sobre la manera a través de la cual los individuos que pertenecen a varios grupos sociales han percibido, sufrido o interiorizado la dramática experiencia del tiempo presente. La pandemia puede aparecer como un fenómeno universal, en su propagación y sus efectos tan crueles y trágicos, pero es también una experiencia que exacerba realidades anteriores. Lo mencioné en relación con los procesos de la globalización, pero debemos hacerlo con las desigualdades sociales y culturales que afectan cada país o que se encuentran en la escala del planeta. Entonces me parece siempre importante recordar, como lo hace el libro que cita, lo cruel de lo presente y considerar esta crueldad como socialmente determinada. Así podemos evitar los diagnósticos que no son suficientemente controlados y el olvido de las condiciones históricas, en el tiempo breve o en la larga duración, que produjeron esta crueldad.

Si pensamos que las crisis políticas y sociales están en el umbral de tensiones entre un pasado desencadenado o rechazado por la crítica y un futuro proyectado en relación al pasado, en los tiempos de violencia que vivimos históricamente, y que una crisis puede conducirnos a la libertad o la esclavitud. ¿Cómo podemos luchar por el futuro que tememos actualmente y volver a verlo con esperanza como en el pasado reciente?

Encontramos de nuevo la noción de “*kairos*” y la oportunidad que se debe asir en el momento presente para esbozar un futuro mejor. La primera exigencia me parece ser la conciencia lúcida de la responsabilidad, tanto de los poderes públicos (como lo muestran las políticas ciegas y mortíferas frente a la pandemia) como de los individuos, de cada uno de nosotros.

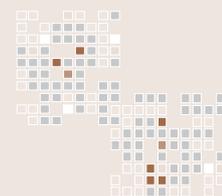
No puedo responder de una manera global sobre lo que deberíamos hacer, pero lo puedo hacer en relación con el campo particular de mi trabajo y conocimiento que es la historia y el presente de la cultura escrita.¹¹ ¿Cómo debemos pensar el mundo digital en el cual vivimos desde los comienzos de la pandemia: como un recurso propio del momento o bien como la anticipación del futuro? Si queremos que el futuro no sea la perpetuación de lo que experimentamos en el tiempo de la crisis, debemos considerar una doble exigencia. La primera es imponer a las políticas públicas las medidas necesarias para proteger las instituciones de la cultura impresa que permiten mantener una relación con lo escrito diferente de la relación propuesta o impuesta por el mundo digital. Quiero decir, la multiplicación de las bibliotecas públicas, la protección de las librerías, las ayudas para las empresas editoras.

Esta exigencia se radica en la conciencia más fuerte anterior a la diferencia entre las lógicas que gobiernan cultura impresa y mundo digital. La lógica de las instituciones y producciones de la cultu-

ra impresa es la lógica del paseo, del viaje entre las estanterías de la biblioteca, entre los varios espacios de la librería o sobre las páginas de un periódico. Esta lógica permite encontrar lo que no se buscaba. El lector es un “cazador furtivo” como escribió Michel de Certeau.¹² La lógica del universo digital es diferente. Es una lógica temática, que jerarquiza tópicos, rubricas, palabras claves. Es una lógica algorítmica que anticipa los gustos o los deseos de los lectores. Entonces, podemos pensar que el mejor porvenir posible debería preservar la coexistencia entre estas dos lógicas tan diferentes y que no corresponden a las mismas exigencias, a los mismos deseos, a los mismos provechos. Es la razón por la cual las políticas públicas deben proteger las instituciones fragilizadas por la pandemia.

Pero para que esto pueda acontecer es importante la responsabilidad de cada uno de nosotros. Es una segunda exigencia. Debemos evitar lo que llamé en varios textos la tentación o la facilidad del clic, este clic que permite comunicar, comprar o leer. De ahí, la posible sustitución de todas las prácticas permitidas por el clic del computador a todas las modalidades previas de la relación con la cultura escrita: el libro comprado en la librería, la lectura en el espacio social y público de la biblioteca, la lectura de los objetos impresos (libros, revistas, periódicos). Si pensamos que su preservación es necesaria para las relaciones sociales y cívicas entre los individuos, las micro-decisiones que tomamos al correr de cada día son decisivas para mantener en el futuro las instituciones y lugares que procuran una coexistencia provechosa.

Lo que estoy diciendo en relación con un campo particular de la experiencia, puede aplicarse a otros espacios y esferas de la vida: el trabajo, la enseñanza, la cultura. Esta toma de conciencia debe inspirar tanto las políticas públicas exigidas por ciudadanos conscientes como la reflexión individual sobre los



11 Roger Chartier, *Lectura y pandemia. Conversaciones*, Buenos Aires, Katz, 2021 y *Um mundo sem livros e sem livrarias?*, São Paulo, Editora Letraviva, 2020.

12 Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano, I*, Artes de hacer, [1980], México, Universidad Iberoamericana, 1996, Capítulo XII, « Leer : una cacería furtiva », p. 177-189.

gestos que nos parecen automáticos, inmediatos, evidentes. Entonces, decisiones colectivas y gestos individuales son necesarios para evitar que el futuro se vuelva la perpetuación y duplicación del presente de la pandemia.

Perfecto. Vamos a continuar en el ambiente digital. Las grandes plataformas digitales han crecido en poder y control social durante la última década. Sus modelos de negocio se basan en los años advenidos por la unión constante entre las posibilidades de visibilidad que ofrece a sus usuarios y a sus anunciantes. De esa forma, abren perspectivas dispares de rentabilidad que implican negociaciones de datos / información, perfiles psicológicos de los usuarios y, sobre todo, en la venta de la atención que los sujetos que dedican tiempo en cada plataforma. Esto se traduce en el uso estratégico de las atracciones digitales para que los usuarios permanezcan el mayor tiempo posible conectados a las plataformas, ya que al mismo tiempo que son productos y son consumidores. De este modo, el apelo para atraer anunciantes también está en la venta de la atención de los usuarios. Este proceso que manipula a los usuarios les hace tener nuevas experiencias temporales de permanencia recurrente en las plataformas, que interfieren en la sociabilidad, en la vida real y en la psicológica de cada persona. ¿Cómo percibe estas imperativas experiencias digitales temporales que han cambiado la vida de las personas en la actualidad?

Su observación es una ilustración de la lógica propia del mundo digital, fundamentado sobre la potencia de los algoritmos que permiten prever lo que prefiere el consumidor. Es una lógica de lo previsible muy diferente de la lógica del viaje que permite descubrir lo inesperado. La consecuencia de la lógica digital consta en transformar el consumidor en un banco de datos y le propone lo que inconscientemente quiere.

La observación indica también otra tensión del

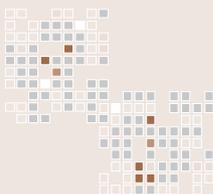
mundo digital que no hemos discutido hasta ahora: la tensión entre lo efímero y la velocidad, entre la sucesión rápida de lo que se borra y el tiempo necesario para que las plataformas puedan recoger los datos personales indispensables para construir los algoritmos. Deben, paradójicamente, inmovilizar lo efímero, fijar los flujos.

Más fundamentalmente esta tensión se remite a la oposición entre dos tipos de experiencias temporales. La primera es la experiencia de la impaciencia digital que caracteriza la lectura en las redes sociales, la escucha de la música o las películas miradas con velocidad acelerada. Se ubica en el paradigma de la aceleración descrito por Hartmut Rosa.¹³ Esta lógica se confronta a una otra experiencia del tiempo, heredada de la cultura impresa, que supone la atención, la lentitud y la reflexión. Me parece que esta tensión es absolutamente esencial para pensar los efectos de la información que invade el mundo de las pantallas. La lógica heredada permite el examen crítico, la comparación entre varias fuentes de información, la validación de los enunciados. Define las condiciones de posibilidad de una relación distanciada, escéptica, con las imágenes y los textos. La lógica de la aceleración no tiene o no busca el tiempo necesario para la averiguación crítica de los enunciados.

Esta contradicción es una apuesta absolutamente esencial porque lo que está aquí en juego, o en jaque, es tanto la capacidad de la producción del conocimiento como la posibilidad de una deliberación cívica en un espacio público fundado, como escribió Kant, sobre el uso público de su razón por las personas privadas.¹⁴ Entonces, la reflexión sobre las temporalidades del mundo contemporáneo que hace hincapié en el contraste entre las temporalidades paradójicas del mundo digital y las

13 Hartmut Rosa, Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía, [2010], Buenos Aires, Katz, 2016.

14 Immanuel Kant, ¿Qué es la Ilustración?, [1784], Madrid, Alianza Editorial, 2013.



temporalidades heredadas del pasado es una apuesta fundamental tanto para el conocimiento como para la democracia.

Finalmente, pasamos al tema de la economía de atención de la que hablamos en las líneas anteriores y que manipula la experiencia temporal de las personas en las plataformas digitales. Shoshana Zuboff afirma que esta es en realidad, una nueva era llamada capitalismo de vigilancia que yo entiendo como una etapa posterior a la sociedad disciplinaria de Foucault y a la sociedad del control de Deleuze. En la etapa actual de vigilancia, ningún dato personal, profesional o característica psicológica individual escapa a la vigilancia y control de las grandes plataformas digitales que trabajan día y noche para crear nuevas estrategias de atracción para los usuarios, manteniéndolos en sus lentes digitales. En Brasil, este proceso es visible, se encuentra en una etapa muy avanzada y los datos obtenidos a través de la vigilancia digital se utilizan comúnmente para la manipulación social colectiva a través de la desinformación, donde corren noticias falsas que han amenazado la democracia y, finalmente, la vida misma de nuestros ciudadanos durante la pandemia de covid-19. ¿Cómo percibe esta etapa en Francia y en otras partes del mundo?

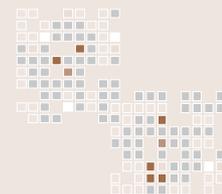
Tal vez podemos distinguir entre la vigilancia pública, que es la modalidad política de la transformación de los individuos en un banco de datos, y el uso de los algoritmos en las estrategias comerciales que justifica quizás la noción de “capitalismo de vigilancia”. Blanco del mercado, los individuos son también sometidos a un control social que intenta prever sus acciones y descifrar sus pensamientos. En muchos países autoritarios o despóticos la vigilancia digital se volvió un poderoso instrumento de opresión y represión. Aún cuando no establecieron semejante control, los recursos de la comunicación digital aseguraron la proliferación y la circulación de las falsificaciones consideradas cínicamente

como una herramienta fundamental de la política y de la manipulación de la opinión.

Tres elementos favorecieron semejante pervisión de la democracia. Los hemos ya encontrado en nuestro diálogo. En primer lugar, la posibilidad de una propagación poderosa de las falsas noticias, de las falsificaciones históricas o de las manipulaciones se vincula con la transformación de las prácticas de lecturas tal como son plasmadas por las prácticas de las redes sociales. No solamente producen una lectura impaciente y acelerada, sino también una lectura que no se preocupa más de la validación de las informaciones o afirmaciones. La aceleración significa la desaparición de la postura crítica. Esto es una realidad esencial demostrada por las observaciones de la sociología o de la antropología de las prácticas de lectura.

Un segundo elemento es el desplazamiento del criterio de evaluación de la verdad de los discursos, desde el examen crítico de los enunciados hasta la confianza ciega en el lugar de la enunciación, como si el hecho de encontrar una afirmación o una información en una red social era suficiente para creer en su autenticidad y veracidad, autenticadas por la confianza recíproca que une a todos los miembros de una misma comunidad digital. Esto explica por qué los lectores ya no se preocupan más con la crítica de los enunciados.

Un tercer elemento que debemos considerar para comprender la proliferación de las falsificaciones reside en la potencia y el poder de las grandes plataformas de comunicación. En *La fabrique du mensonge*, una película documental de la televisión pública francesa, se desmontan estos mecanismos y, particularmente, su movilización y eficacia en las elecciones presidenciales del 2018 en Brasil.¹⁵ El documental muestra como fueron asociados dos dispositivos digitales para producir no solamente la proliferación y propagación de las falsas informaciones, sino también la adhesión a las mentiras



¹⁵ *La fabrique du mensonge*, Les fake news au pouvoir, france.tv, 2021.

múltiples que fueron diseminadas por la campaña de uno de los candidatos. El primero dispositivo era la aplicación *WhatsApp*, que permite la creación de cadenas de grupos de discusión en los cuales se puede introducir las falsas noticias, al mismo tiempo que la plataforma no interviene sobre los contenidos transmitidos. El segundo dispositivo fue la compra de los datos personales de millones de individuos (y particularmente sus números de teléfonos) vendidos por las grandes empresas de “*digital marketing*”. De ahí, la posibilidad del envío de millones de mensajes mentirosos, difamatorios y manipuladores, recibidos en los aparatos digitales de los electores. Se estableció así la posibilidad de organizar campañas de difusión de las falsificaciones en una escala totalmente desconocida anteriormente. El impacto de las plataformas digitales y de las redes sociales fue hecho posible por el horizonte de expectativa de lectores preparados para recibir sin evaluación lo contenido de informaciones cuya verdad se encuentra autenticada por la sociabilidad de la red que las comparte.

Las posibilidades técnicas, antiguas o nuevas, no son en sí mismo positivas o negativas. Su significación e impacto dependen de las condiciones de su uso y recepción. En este caso, la credulidad de la recepción y la manipulación algorítmica de los prejuicios y ansiedades transformaron los dispositivos digitales en una poderosa máquina de transmisión y inculcación de las informaciones más absurdas. Como lo mostró Walter Benjamin, la reproducción mecánica de las imágenes no tiene en sí mismo un sentido particular. Son sus usos que pueden ponerla al servicio de la democracia o bien de su contrario.¹⁶ Podemos decir lo mismo de la tecnología digital.

Usted mencionaba el caso de Francia. Me parece que lo que he dicho tiene relevancia para todas las situaciones nacionales. Sin embargo, varios elementos introducen diferencias en la fuerza del poder di-

gital que manipula las opiniones. En primer lugar, si es verdad que este tipo de manipulación política existe en todos los países, no es siempre recibido con la misma falta de crítica o el mismo grado de aceptación. Las extravagantes mentiras brasileiras (por ejemplo, el “*kit gay*”) no se encontrarían tan fácilmente movilizadas en otras situaciones donde es diferente el umbral de tolerancia para el uso de la propaganda difamatoria. Una segunda razón de diferencia se remite a las condiciones de recepción de los mensajes y a las disposiciones para la credulidad. Son plasmadas por frustraciones, prejuicios, miedos específicos, ubicados en una larga historia y exacerbados en coyunturas propias en cada país. Finalmente, limitan o no la proliferación de las falsificaciones y de los discursos difamatorios las propias leyes de cada país y las diferentes actitudes de las plataformas digitales. En varios países, el aparato legislativo prohíbe la difusión de discursos racistas, homofóbicos, antisemitas o “negacionistas”. Es el caso en Francia. Pero la responsabilidad no es solamente la responsabilidad de los poderes públicos. Es también una responsabilidad de las empresas digitales (Facebook, Twitter, Instagram) que ahora intervienen de una manera más fuerte sobre los contenidos presentes sobre sus plataformas. Es lo que aconteció en los Estados Unidos. Y es lo que hizo *WhatsApp* en el último momento de la campaña electoral en Brasil. Era demasiado tarde. La responsabilidad es también responsabilidad de los usuarios. Todos los clubes de fútbol en Inglaterra decidieron suspender su presencia en las redes sociales entre el 30 de abril y el 3 de mayo de 2021 para protestar contra la proliferación de los insultos racistas que se encuentran en los mensajes digitales.¹⁷

Entonces, encontramos al final de nuestra conversación el desafío más fuerte de nuestro tiempo. La relación entre el conocimiento racional y la de-

16 Walter Benjamin, *La obra de arte en la época de su reproducción mecánica*, [1935], Buenos Aires y Madrid, Amorrortu Editores, 2013.

17 « Footballers and clubs to boycott social media in mass protest over racist abuse », *The Guardian*, 24/04/2021.

liberación política constituye el fundamento esencial de la democracia. Ambos son amenazados en el mundo digitalizado. Sin embargo, no estamos sin posibilidad de resistencia frente a estas amenazas, desde nuestros comportamientos cotidianos hasta

las políticas públicas de nuestros gobiernos. Es una buena razón para no desesperar. Pero es también una razón que exige una aguda consciencia tanto de los peligros como de nuestras responsabilidades.

