

<http://doi.org/10.1590/18070337-112451>

Desde la distancia: elementos para una sociología del contacto en un contexto de pandemia

Daniel Castaño Zapata* 

Gabriel Ruiz Romero* 

Resumen

Exploramos en este texto la reconfiguración de relaciones sociales bajo la imposición del distanciamiento físico en el contexto de la pandemia del Covid-19. Específicamente, analizamos la pérdida de la dimensión háptica de las relaciones socioeróticas y la transformación sociocultural que esto conlleva. Basados en un trabajo de campo desde la distancia, exploramos cómo el cuerpo propio y el de aquellos con quienes tenemos vínculos sociales afectivos se ha vuelto siniestro, esto es, al tiempo familiar y extraño. Sostenemos, finalmente, que la suspensión momentánea del fondo común histórico y cultural de las relaciones socioafectivas permitió identificar las condiciones de posibilidad de las mismas, revelándolas no sólo como intersubjetivas sino definidas por otros agentes que determinan la ecología de dichas relaciones.

Palabras clave: tacto, amor, cuerpo, siniestro, distanciamiento social, pandemia.

* Universidad de Medellín, Medellín, Colombia.

From a distance: elements for a sociology of contact in the context of a pandemic

Abstract

We explore, throughout the paper, the reconfiguration of social relations under the imposition of physical distancing in the context of the Covid-19 pandemic. Specifically, we analyze the loss of the haptic dimension of socio-erotic relationships and the socio-cultural transformation that this entails. Based on a fieldwork at a distance, we explore how our own body and the one of those with whom we are emotionally and socially tied have become sinister, that is, familiar and strange at the same time. Finally, we argue that the momentary suspension of the historical and cultural common ground of socio-affective relationships has allowed to identify the conditions of their possibility of them, revealing them not only as intersubjective but also defined by other agents that determine the ecology of these relationships.

Keywords: touch, love, body, sinister, social distancing, pandemic.

“Reconocerme en la mano que me toma al caminar”
(*Estamos, estarás*, Gabo Ferro y Luciana Jury, 2014)

“El tacto no es sólo físico; es simultáneamente semántico”.
(Le Breton, 2009, p. 179)

Introducción: la pérdida del logos

El jueves 30 de enero de 2020, de 13.30 a 18.35 horas, hora de Ginebra (CEST), el Comité de Emergencias convocado por el director general de la OMS en virtud del Reglamento Sanitario Internacional (RSI 2005) se reunió para tratar sobre el brote del nuevo coronavirus (2019-nCoV) en la República Popular China y los casos exportados a otros países (OMS, 2020).

A lo largo del tiempo transcurrido desde ese primer pronunciamiento, los ciudadanos del mundo hemos sido receptores de varias medidas de contención del virus, entre las que sobresale la demanda de distanciamiento

social. Esto ha conllevado una inevitable reconfiguración de los ritos y costumbres que implicasen la cercanía y, en particular, el contacto con el otro. Lo cercano empezaba a devenir distante... y extraño.

En este texto nos interesa explorar algunas consecuencias sociológicas de la reconfiguración de relaciones sociales bajo la imposición del distanciamiento físico como forma predominante y/o legítima del relacionamiento social. Entendemos dicha distancia, en tanto relación no táctil con otros cercanos, como una transformación de la relación social misma y de la cultura que en ella se encarna. Partimos de la premisa que afirma que toda relación social es una relación sensual (Le Breton, 2002), y más concretamente, que todo orden social es un orden sensorial (Howes, 2014).

En un bello texto firmado por Levi R. Bryant (2020) se plantea que uno de los principales problemas en el proceso de comprensión de toda situación límite es la propia imposibilidad de una reflexión consumada; la ausencia de lo que Bryant llama “la trascendental unidad de la apercepción”, es decir, la incapacidad de realizar una interpretación consciente, acabada, de la (nueva) realidad que empezamos a vivir. El texto de Bryant se basa en el concepto heideggeriano de *Dasein*, entendido como la apertura o “el claro de luz (*clearing*) dentro del cual las cosas aparecen o se manifiestan” (Bryant, 2020), mostrando con ello que el ser de las cosas está determinado por su pertenencia a una totalidad de significados que es el mundo mismo. A partir de ello, Bryant reflexiona sobre la pandemia del Covid-19 y señala que con ella hemos empezado a extraviar el marco habitual desde el cual miramos e interpretamos el mundo. Los marcos referenciales que empleábamos para dilucidar nuestra vida cotidiana y actuar en consecuencia comenzaban a dejar de ser útiles.

Así, como resultado de la disolución del sentido de continuidad de la vida diaria, de sus ritos y de sus interacciones fundamentales, Bryant postula que con la pandemia hemos perdido nuestra capacidad de reconocer el mundo como *nuestro*, lo cual significa que hemos perdido el *logos* de nuestro mundo, la gramática con la que en él nos movíamos. Son, así, nuestras “formas básicas de sociabilidad humana” las que se han ido difuminando

con la pandemia (Katila *et al.*, 2020, p. 2). Esta repentina alteración de las modalidades más naturalizadas de nuestra forma de ser sociales se impuso de golpe mediante disposiciones gubernamentales, algunas de carácter coercitivo, y recomendaciones sanitarias que apelaban, por la fuerza o el convencimiento, a la práctica del distanciamiento físico como nueva norma de relacionamiento social. En este sentido, un comunicado de los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades (CDC) indicaba que

[...] para practicar el distanciamiento social o físico: manténgase al menos a 2 metros de otras personas. No se reúnan en grupos. Manténgase alejado de lugares concurridos y evite reuniones. Además de los pasos diarios para prevenir Covid-19, *mantener el espacio entre usted y los demás* es una de las mejores herramientas que tenemos para evitar estar expuestos a este virus y ralentizar su propagación a nivel local y en todo el país y el mundo (CDC, 2020. Énfasis añadido)

Inmersos en este tipo de recomendaciones y/o prohibiciones legales, de manera abrupta y con sensación de incredulidad, asistimos a la modificación de la vida cotidiana y de las prácticas de interacción afectivas tal y como las conocíamos. En este contexto, la dimensión háptica, táctil, de la sociabilidad se mostró, por su ausencia, en todo su esplendor. Ese espacio vacío de la sociabilidad lo hemos sentido a nivel global y básicamente ninguno de nosotros ha escapado – en mayor o menor medida – a él. Si empleamos, entonces, la primera persona del plural, no es aquí una declaración de principios frente a la rigurosidad formal que a veces exige la academia – y el consecuente uso de la tercera persona en los artículos científicos – sino porque en este caso no somos solo terceros concernidos sino implicados directos en esa pérdida repentina del logos del mundo.

Es por esto que en este trabajo involucramos, en primer lugar, nuestra propia experiencia y la de personas cercanas (siendo conscientes de que el propio significado actual de este adjetivo es puesto en cuestión en este texto) como fuente primaria. Para el tema que nos ocupa y el contexto en el que escribimos, se nos hace fundamental ir a las intimidades reales de la vida en la cual participamos. No se trata, así, de una observación

participante en el sentido clásico antropológico del término, sino de una “participación íntima” (Tahhan, 2013, p. 47) que se instala en el umbral entre la objetividad y la subjetividad en tanto somos participantes de (el cambio de) una relación con el mundo (Merleau-Ponty, 1993).

En adición a nuestra experiencia auto-etnográfica, la información presentada en esta investigación fue construida a partir de numerosos testimonios recolectados entre nuestras redes afectivas y profesionales. No hablamos sólo de entrevistas, sino de conversaciones con colegas, amigos y conocidos (sostenidas por teléfono, a través de plataformas como *Teams* y *Zoom* o de chats en *WhatsApp*), casi desde el inicio de las medidas de restricción (que en Colombia comenzaron a finales de marzo), pero en particular entre los meses de junio y agosto de 2020. Se trata, en definitiva, de una vuelta de tuerca de lo que Tony Robben (2008, p. 55) denomina “un trabajo de campo desde la distancia” y que se impone cuando por alguna razón no es posible el acercamiento al campo donde tienen lugar las interacciones que deseamos estudiar. En nuestro caso, trabajamos desde la distancia no solo porque ello esté determinado por la imposibilidad de acercamiento, sino que la distancia es el propio campo relacional que aquí se estudia.¹

En la línea trazada por David Hakken (1999), nos sumergimos en un trabajo que pueda analizar una forma deslocalizada de relación afectiva, pero aún así socialmente significativa. Cuando Hakken escribió ese texto fundamental para la etnografía de lo que él allí llamó el ciberespacio (hablamos de *Cyborgs@Cyberspace*, publicado por primera vez en 1999), lo

¹ Como se verá en el texto, los testimonios provienen en su mayoría de personas vinculadas al mundo universitario. Esto se debe a que los autores pertenecemos desde hace años a ese mundo y por ello nuestras redes socioafectivas están ancladas en gran medida a ese espacio. Por otra parte, es básicamente casual que todos los testimonios finalmente citados en el artículo sean de mujeres. Esto no responde a una perspectiva de género del trabajo sino al hecho de que a pesar de haberle planteado las mismas preguntas a todas las personas entrevistadas para nuestra investigación, fueron mujeres las que más se extendieron en sus respuestas y, por ello, el material testimonial seleccionado terminó teniendo ese distintivo. Esto último, que sean mujeres las que más amplíen sus respuestas en este tema, podría ameritar un estudio más profundo, pero no es ese nuestro propósito aquí.

presentaba como el trabajo de un etnógrafo que miraba al futuro. En el año 2020, y en muchos sentidos de forma repentina (aunque toda la estructura tecnológica – e incluso social – que lo posibilitaría ya estaba desde antes), ese futuro estudiado allí se instaló en tanto vida cotidiana presente. Este trabajo, por ello, recoge una de las proposiciones generales de aquel libro, según la cual el trabajo de investigación en “proto-ciberespacios provee información útil tanto para pensar como para orientar la construcción cultural” que tiene allí lugar (Hakken, 1999, p. 4).

Es por lo anterior que nuestro interés en las exploraciones e interacciones que tuvimos para fundamentar este trabajo fue identificar y analizar algunas trayectorias e interpretaciones de las nuevas dinámicas de la dimensión háptica de la existencia social, así como las negociaciones locales para lograr rituales de interacción en la época del Covid-19. En pocas palabras, nos preguntamos por la crisis de la centralidad del contacto físico como expresión del afecto y como elemento de reconocimiento mutuo en las relaciones sociales. Esta exploración la hicimos inmersos en el tipo de interacción que explorábamos, es decir, lo hicimos a través de la pantalla. Se habla de las dificultades que esto conlleva para el trabajo de investigación (la dificultad de establecer la confianza que permite la cercanía, por ejemplo), pero cuando hay ya una confianza previa, la distancia puede ser también una aliada, no sólo porque ella misma es objeto de estudio – como es aquí el caso –, sino porque desde la distancia puede expresarse aquello que quizá no se articularía en una conversación cara a cara. Como nos dijo una de nuestras informantes: “[...] no creo que te hubiera dicho frente a frente todas estas historias. Pero por medio de una pantalla es diferente” (A. Estudiante universitaria, 25 años. Entrevista a través de WhatsApp, agosto 2020).

Hemos hablado de manera general de interacciones y relaciones sociales, ahora podemos precisar que nos enfocamos en la relación afectiva y/o amorosa. Se trata de un tipo de relación en la cual las conductas individuales buscan crear las condiciones para una proximidad física y psicológica entre los actores, bien sea que dicha proximidad se fundamente en el cuidado y la cercanía con el otro, buscando el sostenimiento duradero

del vínculo afectivo (como sería el caso de las relaciones con familiares y amigos cercanos), o que involucre la sexualidad como elemento vinculante. Esta aclaración es importante ya que, si bien toda relación social es una relación sensible, no toda relación sensible es una relación amorosa. De manera que, al momento de preguntarnos por las consecuencias que el distanciamiento tiene en la forma de las interacciones humanas, no nos ocupamos en este texto de la virtualización de transacciones sociales no amorosas (como las de orden comercial, por ejemplo), sino de aquellas cuya estructura *a priori* supone el contacto físico afectivo.

Ya una pandemia reciente afectó también las relaciones socioafectivas. Hace 40 años, el Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA), producido por el Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH), alteró con fuerza la consideración social de las relaciones sexuales y amorosas (con una profunda carga moralista y homófoba. Basta decir que la primera forma de nombrar la enfermedad fue *Gay-Related Immune Deficiency*). Estas relaciones se volvieron objeto central del escrutinio sanitario y las recomendaciones sobre formas de distanciamiento tanto social como íntimo empezaron a estar a la orden del día. La sexualidad, elemento vinculante socioafectivo por excelencia (Freud, 1986), se vio alterada y su asociación con la muerte dejó de ser sólo simbólica, emergiendo en su pesada literalidad. La pandemia del SIDA, que se prolonga hasta nuestros días, es así un antecedente de lo que aquí llamaremos, con Ingold (1991), un proceso de interagentividad que transformó la estructura representacional con que comprendíamos las relaciones sociales.

Finalmente, las reflexiones que aquí presentamos no tienen una condición contextual apenas aplicable al momento de la pandemia en cuestión. Creemos, por el contrario, que el análisis desarrollado tiene un carácter primario. La suspensión momentánea del fondo común histórico y cultural en el que se despliegan las relaciones socioafectivas nos permite identificar sus condiciones más profundas, su ser-ahí, su ser-en-el-mundo. Analizamos estas relaciones como involucramientos entre organismos enclavados en una cultura. Creemos, entonces, que la actual pandemia, en

tanto ruptura o contratiempo, es una ventana de observación al ser mismo de nuestras relaciones, lo cual nos ayuda a comprenderlas (a ellas y a sus agentes) como entidades encarnadas (Taylor, 1993).

Lo anterior nos sirve además para desarrollar una reflexión respecto de la vida social como proceso de interagentividad – en lugar de una intersubjetividad – en tanto campo de despliegue de relaciones entre diversos agentes, no sólo entre sujetos humanos (Ingold, 1991). En la medida en que toda relación está enmarcada en un contexto, al relacionarnos con el otro lo hacemos a través de (o desde) otros agentes del mundo que condicionan o determinan la relación. El virus, en este sentido, no sería algo externo que altera nuestra relación con los otros (y con nosotros mismos) sino que es él parte integrante de esa relación. Nos relacionamos con los otros a través de (o desde) el virus mismo. Se trata, en este caso, de una agente que, como hemos dicho, transforma el logos mismo del espacio relacional.

“Pero así no”: lo siniestro

El tacto es *motor* de la interacción humana (Katila *et al.*, 2020) en la medida en que constituye un mecanismo de establecimiento de vínculos intensivos (DeLanda, 2006). Es por esto que juega un rol central no sólo en la experiencia individual del mundo (Enfield, 2009), sino también en la construcción cultural que fundamenta la existencia social (Fulkerson, 2012). Sin embargo, como un elemento dado por sentado en toda práctica de establecimiento de vínculo social, el tacto fue un convidado de piedra en buena parte los análisis sociales sobre la construcción, reproducción y sentido de las relaciones sociales (Merleau-Ponty, 1993; Goffman, 1967), reduciendo su protagonismo a aquellas de tipo erótico (Simmel, 2014). Pero el espacio del tacto es, en realidad, más amplio y por ello está instalado en un lugar central dentro de los rituales occidentales de socialización (Dunbar, 2010).

Sucede así que la fenomenología que subyace en las relaciones sociales, en sentido amplio, es estructuralmente la misma que gobierna las relaciones

eróticas: “la misma lógica [del erotismo], aunque en una versión atenuada, también genera y gobierna la amplia clase de ‘ocasiones sociales propiamente dichas’, y esta homología exige agrupar las ocasiones eróticas y sociales bajo una misma rúbrica, que propongo llamar lo ‘socioerótico’” (Weitman, 1998, p. 72). Lo anterior se debe a que el proceso de vinculación social es fundamentalmente afectivo, así como una experiencia corporal sensible en la cual el tacto cumple un rol central (Kaufmann, 2010), no solo como medio de vinculación social sino, incluso, como *sentido* mismo del vínculo (Crossley, 1995).

Sin embargo, la lectura que en el contexto de la pandemia por el Covid-19 han hecho las organizaciones de salud y los gobiernos del mundo sobre el rol de dicha experiencia corporal en la creación del vínculo social está lejos de considerarlo el fundamento de la sociabilidad. Así, por ejemplo, en la tercera conferencia de prensa ofrecida por la OMS se señaló la decisión de reemplazar el uso de la expresión distancia social por distancia física. La razón de ello era que la distancia física no tiene por qué suponer falta de relacionamiento social, debido a que “[...] la tecnología en este momento ha avanzado tanto que podemos mantenernos conectados de muchas maneras sin estar físicamente en la misma habitación o en el mismo espacio con las personas” (OMS, 2020b).

Estar conectados (mediados por la tecnología) es equivalente aquí a estar relacionados. Aunque hay quienes sostienen que en tales conexiones el tacto sigue estando “mediado digitalmente” (Jewitt; Mackley, 2018, p. 2), consideramos que el desanclaje corporal de un tipo de sociabilidad en el que la telepresencia es la forma de encuentro, constituye – por su propia naturaleza – una relación *inháptica*, es decir, una en la que el cuerpo no es la “condición humana del mundo” (Le Breton, 2009, p. 12) sino que es, de hecho, lo que nos separa del mundo. Si el tacto es “el sentido de lo cercano” (Le Breton, 2009, p. 146), las relaciones telemáticas representan necesariamente un distanciamiento que no es sólo físico sino – y quizá principalmente – social.

Dice David Le Breton (2009, p. 145) que la privación del tacto es “una privación del goce del mundo” porque al prescindir de él perdemos incluso

la percepción de nuestro propio cuerpo, ya que éste se hace sensorialmente perceptible al tocar y ser tocados. De allí el epígrafe de este texto, en tanto nos reconocemos en la mano que nos toma. Sin embargo, esta dimensión háptica de la experiencia sensorial del mundo ha sido puesta en cuestión a partir de la relación inversamente proporcional que se ha establecido entre salud y sociabilidad corporal. En efecto, en algo son coincidentes todos los discursos dominantes político-sanitarios desplegados en el contexto de la pandemia: a mayor interacción mayor riesgo de contagio.² Las consecuencias sociales de este desplazamiento metonímico entre contacto y peligro han sido notoriamente más agudas en el campo de las interacciones no instrumentales, las que Simmel (2014) denomina afectivas o lúdicas. Éstas, si no han sido anuladas, han debido adaptarse a una digitalización (esto es, una separación) forzosa. En este sentido,

la crisis ha estimulado una aceleración en la digitalización de algunos rituales interpersonales de cuidado, sociabilidad y afecto. Los grupos familiares digitales reemplazan las relaciones de proximidad física a través de elementos simbólicos alternativos de proximidad, como la implicación emocional verbalizada, la atención a un enfoque común y la participación en rutinas grupales. Además, el carácter espacial de la copresencia es reemplazado digitalmente por el carácter temporal de la simultaneidad (Romania, 2020, p. 61).

Cuando en Colombia ya había avanzado el proceso de confinamiento y distanciamiento físico, uno de nosotros debió acompañar a su padre en un periodo de hospitalización debido a una intervención quirúrgica a la que fue sometido. Las restricciones de bioseguridad implicaban acompañar al familiar en la habitación con un uso constante de guantes descartables de látex, tapabocas, gorro de tela quirúrgica y una bata anti fluidos. Ante la

² Hablamos de discursos dominantes para señalar que existen también otras posiciones que, sin ser negacionistas de la pandemia, advocan por otro tipo de aproximación en su confrontación. Quizá el mejor ejemplo de estos discursos alternos (basados en evidencia y no simplemente especulativos) es la *Great Barrington Declaration*, la cual recomienda una protección enfocada (*Focused Protection*) hacia las poblaciones más vulnerables mientras se estimula que el sector poblacional que tiene menos riesgo reasuma una vida más o menos normal. Para ampliar todo lo relacionado con este enfoque, ver *The Great Barrington Declaration* (2020).

negativa de la enfermera jefe respecto del pedido de que el acompañante pudiera sacarse los guantes y la bata anti-fluidos, el padre (un hombre, para ese momento, de 75 años) intervino en la conversación y dirigiéndose a la enfermera le dijo: “¿Sabe qué pasa señorita? Que él es mi hijo. Y así es como si no fuera él de verdad. Es como una copia. Yo sé que no se puede y que es por mi cuidado, y que... pero así no. Todo por celular, todo con plástico. Y eso no alcanza. A mí no me alcanza” (notas de campo, junio 2020).

Ese “pero así no” sirve para recordarnos que el sentimiento está relacionado con el mundo material sensual del tacto (Highmore, 2016). Ese tacto, que incluso si no se materializa, pero está presente en potencia, como posibilidad, es crucial en el establecimiento, conservación y sentido de las relaciones sociales afectivas. Esta experiencia social del tacto (en tanto actividad vincular intersubjetiva) está determinada por una ecología del tacto, es decir, por las condiciones histórico-sociales en las cuales la experiencia tiene lugar. El contexto actual de relaciones distantes, de telepresencialidad, conlleva así un debilitamiento (incluso una desaparición temporal) de la percepción corporal recíproca, lo que a su vez representa un quiebre en el vínculo entre conocimiento sensorial y afección, en el que se fundamentan los vínculos relacionales humanos (Ingold, 2011).

Las relaciones sociales obedecen, así, a una ecología de los sentidos, de manera que “los modelos sensoriales, en tanto sujetos, al tiempo, caducan y varían” (Bau, 2018, p. 103). Para el caso del tacto, más que de un sentido, se trata de una modalidad de expresión, experiencia y respuesta a valores y jerarquías de tipo social (Classen, 2012). El tacto tiene, pues, una social determinación estructural. Es por esto por lo que los discursos sanitarios del cuidado (propio y del otro) y los políticos de la disciplina social, al modificar el espacio y disposición para los intercambios sociales que supongan contacto físico, modifican también el propio sentido del tacto.

Hablamos, entonces, desde una perspectiva interagente, la cual busca integrar dos dimensiones analíticas: la ecológica (que se interroga por las condiciones materiales e históricas que posibilitan una relación social) y la relacional (que se interroga por la experiencia misma de la

relación social encarnada). Las condiciones sociohistóricas actuales están determinadas por la situación de pandemia y el subsecuente mandato global del distanciamiento físico. Tales condiciones han provocado la emergencia de un nuevo entendimiento de las formas y sentidos relacionales. Una relación social no es solo intersubjetiva, sino que en ella están implicados otro tipo de agentes no humanos (como el virus, por un lado, o los objetos/ acciones para reducir su riesgo, como las mascarillas o las mamparas que nos separan de los dependientes en las tiendas o supermercados). La pandemia ha hecho evidente a esos otros agentes que intervienen en una relación que no es solo intersubjetiva. O mejor: toda relación social intersubjetiva está ecológicamente dispuesta por otros agentes que componen el mundo. De allí que afirmemos con Ingold (1991) que las personas somos centros de intencionalidad y conciencia dentro de campos de relaciones interagentivos, los cuales a su vez son cultivados y transformados por nuestras propias acciones.

Es junio de 2020 y en el mundo (este mundo que ya es otro mundo, que incluso vacilamos en llamar nuestro) estamos encerrados. La prensa mundial da cuenta de la estrategia implementada por una residencia de adultos mayores en Valencia (España) denominada “Abrazos seguros”. La estrategia llegó luego de tres meses de aislamiento absoluto de los ancianos residentes. Consiste en una pared móvil de plástico transparente por la que pueden introducirse los brazos (que también quedan totalmente cubiertos por largas bolsas de plástico transparente), para lograr, así, que dos personas, cada una a un lado de la pared de plástico, se abracen. El diario colombiano *El Tiempo* registró esto bajo una amplia nota que muy gráficamente tituló: “Volver a abrazarse, pero entre plásticos”. Según el director del Centro, cuyo testimonio es recogido por el diario, las visitas de familiares de los adultos mayores siguen un riguroso protocolo de bioseguridad que implica que la visita no sea de más de 30 minutos, y que en toda su duración los familiares y el residente utilicen tapabocas y estén sentados a dos metros de distancia entre ellos. Sin embargo, señala el director de la institución mencionada, “una vez implementadas estas visitas con distanciamiento,

vimos que quedaba vacía una parte fundamental que es el abrazo” (Volver a abrazarse..., 2020). Y entonces surgió la idea descrita.

Media hora, tapabocas, dos metros de distancia, un solo abrazo mediado por una pared de plástico. Todo esto complementado con videoconferencias programadas. ¿Quedaba así cubierto el vacío en esa parte fundamental señalada por el director de la institución? Volver a abrazarse, pero entre plásticos. Tal descripción no parece reflejar la idea que tenemos de un encuentro familiar, afectivo, cercano. Más aún, no parece reflejar la idea que tenemos de un encuentro social, punto. Aquello se asemeja más a una transacción comercial: metros de distancia, cita previa con duración máxima establecida, distancia y cero contacto de piel (Romania, 2020, p.57). Algo ha cambiado en este encuentro entre dos que se quieren y que, además, precisan la cercanía, el contacto afectivo, más en tiempos de incertidumbre como éstos.

Carecemos de información que nos diga lo que sienten esos adultos mayores una vez sus familiares culminan la visita y se van luego del *abrazo entre plásticos*, pero sí sabemos que esto último es una buena representación de lo que Freud (1968) denomina *lo siniestro*, es decir, esa perturbadora sensación de extrañeza y temor generada por lo que otrora fuese familiar o incluso amado. Podemos suponer el abrazo de un hijo, de un nieto, como algo anhelado y amado por un adulto mayor que vive en una residencia (es decir, que vive, *de facto*, en un contexto de aislamiento social). Pero ese mismo abrazo, transformado radicalmente por el plástico interpuesto, no es ya contacto cálido, familiar, sino un contacto que produce lo que con Schelling (2006) podemos nombrar una *extrañeza inquietante*.

Lo siniestro se instala, así, en la percepción del cuerpo, del propio y de aquel que hasta ayer fuera cercano, anhelado. Esos cuerpos pasaron de ser territorios conocidos y queridos a ser superficies también temidas. Hablamos de cuerpos queridos que ahora producen disgusto, entendido éste como “la experiencia de una cercanía que no se quiere [...] una aguda crisis de autoconservación frente a una *otredad inadmisibile*”

(Menninghaus, 2003, p. 1). El disgusto es una sensación paradójica (y en ello está ligada a lo siniestro), puesto que esa otredad inadmisibile que lo produce está constituida por cuerpos queridos que se anhelan cercanos. Es precisamente esta ambivalencia la que resalta Aurel Kolnai (2004): el disgusto encarna la dialéctica entre lo cercano y lo lejano; en él se encuentran la atracción y el rechazo. La atracción que nos sigue produciendo el otro-querido y el rechazo que nos suscita la idea de estar contaminándonos al con-tactarlo.

La idea de que al tocar (al otro o cualquier superficie) podemos estar contaminándonos con una enfermedad potencialmente mortal, nos ha llevado a reconfigurar nuestro propio cuerpo a través de una “transición de las prácticas hápticas” (Katila *et al.*, 2020, p. 2) en la que la palma de nuestras manos (parte del cuerpo central en la experiencia del tacto humano) cede protagonismo a partes del cuerpo menos sensibles (los codos o los nudillos de los dedos al saludar o apretar algún botón). Y cuando las manos o los brazos participan aún de lo que ahora dudamos en seguir llamando contacto, lo hacen mediante el empleo de elementos aislantes (plásticos, látex, tejidos resistentes a elementos microscópicos) que puedan protegernos de lo que se halle en el cuerpo de aquellos a quienes, porque queremos, buscamos en su cercanía.

En el actual contexto, debemos temer más a aquellos que amamos porque son ellos los que pueden infectarnos desde su cercanía afectiva. Se modificó “el fondo de esperanzas” que enmarcaba nuestra experiencia del mundo y tal modificación transforma “un entorno percibido de objetos reales en *otro* entorno” (Garfinkel, 1964, p. 249), uno siniestro que ya no solamente está determinado por dos subjetividades que establecen una relación cognitiva con el mundo, sino que se saben enredadas en nodos relacionales con múltiples agentes. Esa consciencia, y el hecho de que algunos de los agentes involucrados en los nodos relacionales sean no humanos y peligrosos, es lo que nos permite hablar de una interagentividad siniestra en esas nuevas presencias.

“Ahora ya no”: del amor y otras (nuevas) realidades biológicas

Con los codos y con aislantes se toca aquello que no se debe o no se quiere tocar. Esto es problemático en el caso de una relación afectiva, pues esta implica contacto entre los sujetos. La ecología histórica de este tipo de relaciones, al menos para el occidente moderno, ha implicado el entrelazamiento y roce de los cuerpos en rituales y símbolos como el abrazo y el beso (Illouz, 2012). Rituales que, según Weitman (1998), determinan la construcción y mantenimiento de relaciones socioeróticas y suponen la implementación de distintas reglas relacionales de alteridad (que hace sentir codependientes a los sujetos relacionados), de exclusividad (que los hace sentir distinguidos) y de mutualidad (que los hace sentir reconocidos). Estas reglas y rituales constituyen, así, el marco y las condiciones de posibilidad de una relación amorosa; conforman “las esperanzas que componen la actitud de la vida cotidiana [y que] son constitutivas de las comprensiones comunes e institucionales de la organización y de los trabajos prácticos y cotidianos de la sociedad, como son vistos ‘desde adentro’” (Garfinkel, 1964, p. 249).

Sin embargo, ese *desde adentro* no supone un distanciamiento con el *mundo allá afuera*, sino un reconocimiento del carácter intensivo de la relación socioerótica en tanto prácticas y agentes que la componen. En este sentido, la relación misma está determinada y es parte de su contexto ecológico. Y, además, la relación afectiva se da desde y a través del cuerpo, el propio y el del otro, en tanto superficies de despliegue y referencia de los rituales del afecto amoroso.

Porque nada se compara a sentir al otro, cosas que parecen tan simples como sentir su respiración, o el simple hecho de que las cosas se vayan dando en un consenso implícito, diferente a lo que pasó acá [en los encuentros *online*], que para poder hacer algo, explícitamente había que ponerlo en palabras, pedirlo, preguntarlo (A. Estudiante universitaria. 25 años. Entrevista a través de WhatsApp, junio 2020).

Los vínculos socioeróticos se despliegan en rituales de acercamiento. Weitman (1998) hace referencia a la atracción de los amantes, a su magnetismo que los hace acercarse físicamente, que hace que rompan con la distancia que hay entre ellos e ingresen al espacio privado mutuo para i) simbólicamente, dirigirse al otro con modalidades de creciente familiaridad, ii) microecológicamente, moverse en espacios cada vez más cercanos y, iii) tangiblemente, hacer contacto físico (Weitman, 1998, p. 82). En esos pequeños ritos se juega la diferencia entre una relación civil formal y una relación amorosa. Lo amoroso se inicia con un entrelazamiento momentáneo de los cuerpos sintiendo y siendo sentidos (Merleau-Ponty, 2003). Es solo una cuestión de distancia, diría Goffman.

Sin embargo, el discurso médico e higiénico desplegado en la pandemia del Covid-19 venció dicha regla de cercanía y modificó nuestra percepción sobre la *cualidad pura y cristalina del cuerpo del ser querido* (Stendhal, 2011), instalando en su lugar la distancia y la precariedad biológica como sentido primero del cuerpo: haciendo de él un cuerpo orgánico en relación con entidades no humanas que pueden hacerlo peligroso. El cuerpo cristalino deviene opaco; el cuerpo antes conocido, ahora fuente de desconfianza. De allí que donde había abrazos ahora haya mediaciones telemáticas y donde había cuerpos que se tocaban ahora haya cuerpos distantes que se interrogan. Así, se ha instalado una sospecha en cada interacción que involucre la cercanía del cuerpo propio con el del otro, puesto que una “conexión intercorpórea puede resultar en la fuga de materiales no deseados de un cuerpo a otro: virus y bacterias” (Katila *et al.*, 2020, p. 2). En pocas palabras: esta duda puesta en el cuerpo del otro – fundamentalmente en su cercanía – ha modificado de manera imprevista y categórica los rituales de proximidad, redefiniendo la idea de distancia social como moralmente obligatoria.

Vinieron dos amigas a mi casa. Lo cierto es que, dadas las circunstancias, les ofrecí que dejaran sus vehículos en el parqueadero y de ahí salíamos directamente en las bicicletas, para así evitar que entraran a mi casa. Bajé. Yo iba con el tapabocas abajo, cuando vi que se acercaba otra amiga inmediatamente me puse el tapabocas. Cuando llegué donde ella la saludé desde lejos “Hola

¿cómo estás?” y ella me estiró la mano... en ese instante pensé ¿le doy la mano, no le doy la mano? ¿Estará contagiada, me contagiare? En esta nueva normalidad es posible saludarse de otra manera, pero ella ya me estiró la mano... ¿cómo no la voy a saludar? Sería una grosería. Fueron muchos los temores en ese momento y no fui capaz de dejarla con la mano estirada y le di la mano. Sin embargo, cuando ella se dio la vuelta y no me miraba me eché alcohol en las manos y también gel antibacterial. Y en todo el recorrido en bicicleta en lo único que pensé fue en ese saludo y en la imprudencia que cometí al haberle estrechado la mano (B, profesora universitaria, 38 años. Entrevista a través de Zoom, julio 2020).

La molestia, que la acompañó durante todo el recorrido, fue la de haber expuesto su cuerpo a una infección por el cuerpo del otro. El temor por el otro cuerpo (*¿estará contagiada?*) se trasladaba al propio (*¿estará contagiada?*). Dado que los otros (y nosotros en tanto somos los otros del otro) han devenido en potenciales contagiados, en “untadores que hay que evitar a toda costa” (Agamben, 2020), nos recriminamos si no hemos cumplido con esa obligación fundamental de evitar la cercanía y, en especial, el contacto con ellos. Los cuerpos de los otros son ahora amenazas que harán también amenazante al cuerpo propio *si no somos capaces de dejar al otro con la mano estirada*, si no somos capaces de conservar la distancia y el no-contacto físico. Pero, y esta es la pregunta que subyace a todo este análisis, ¿es posible una relación socioerótica sin contacto?

Esta ausencia, la de los acercamientos que pretenden ser ritos iniciáticos, se agudiza aún más en el caso de una relación amorosa. Eso que en 1994 cantaban Ana Belén y Víctor Manuel, “ven, contáminame, mézclate conmigo”, y que en aquel momento significaba construir un nuevo ser que era *mucho más que dos* (nombre del álbum en el cual apareció la canción), hoy suena a advertencia irónica. La *mezcla* con el otro es ahora un acto performativo corporal que es preciso evitar. En la medida en que aún no hemos encontrado un sustituto afectivo apropiado para ello, o dicho con Bryant (2020), no hemos encontrado un logos corporal que instalar en su lugar, experimentamos una inquietud (incluso miedo, como se verá en lo que sigue) ante la cercanía de quien despierta nuestros afectos, emociones y deseos corporales.

Estaba en la calle y vi a una persona que hace mucho no veía, y que me gusta hace mucho tiempo y que yo sé que le gusto. Y me pasó que... iba solo, lo pude reconocer porque tenía el tapabocas bajado, lo llevaba colgado de una oreja porque estaba caminando y se ve que estaba cansado. Y yo lo vi y dije "¡Uhhh! ¡justo la oportunidad que nunca se había dado!" Y... y no me animé a hablarle. No me animé a decirle nada. *Antes más bien me escondí para que no me viera, porque sencillamente me dio miedo.* No de la situación, sino de que él tuviese... *me dio miedo de él, pero por un asunto de contaminación, de contagio* (C, comunicadora social, 30 años. Entrevista a través de Whatsapp, agosto 2020. Énfasis añadido).

¿Cómo no temerle al otro cuya cercanía es por sí misma productora de miedo? ¿Como experimentar lo que Fulkerson (2012, p. 2) denomina una "conexión mutuamente interactiva" si imaginamos (y sentimos) la presencia del otro como amenazante? ¿Cómo empezar a acercarnos buscando amar *si mucho más que dos* es una posibilidad literalmente contaminante? Dice Marion (2005, p. 49): "estoy allí donde me siento tocado, afectado y alcanzado. Al plantearme (en y como) la pregunta '¿me aman?', me descubro por excelencia en la situación de quien se expone al impacto y al tacto". Es esa exposición, que abre la posibilidad de la relación amorosa, la que no estamos dispuestos a afrontar (al menos no sin mucha aprensión) en el actual contexto de emergencia sanitaria global, o en todo caso, es esa exposición al otro como organismo la que tenemos que reconceptualizar.

En el amor se evidencia entonces que el tacto es un sentido relacional. De allí que reducirlo a su materialidad "sofoca su potencial de sentimiento y conexión" (Tahhan, 2013, p. 45). Es por esto que la caracterización de los encuentros cercanos que se siguen dando en el contexto de la pandemia como simple producto de la indisciplina social, deja a un lado la complejidad y el rol que tales encuentros juegan en la construcción de la estructura social y de la propia subjetividad. Especialmente en el amor, la subjetividad se desenvuelve mutuamente, ya que "las personas [...] son nodos en este desenvolvimiento, y la socialidad es el potencial generativo del campo relacional en el que se sitúan y que se constituye y reconstituye a través de sus actividades" (Ingold, 1991, p. 372). En la ecología relacional,

cuando un cuerpo se acerca a otro, cuando lo toca (de forma consentida y bajo determinados acuerdos y formas sociales), se despliega un fenómeno orgánico, sentimental y conectivo, que no es otro que el de la generación de “las formas institucionales, incluidas aquellas formas que utilizan el nombre de sociedad” (Ingold, 2003, p. 128). En las relaciones cercanas, corporales, las personas ya no somos un yo cerrado sobre sí mismo sino un yo-expandido dentro de un “campo social relacional” (Ingold, 1991, p. 367), más si hablamos del espacio social del amor.

En este sentido, pensar que puede darse el paso, sin solución de continuidad, de la interacción afectiva presencial a una telemática, es pretender pasar por encima de una cuestión fundamental: el hecho de que las relaciones sociales están compuestas por diferentes agentes y dimensiones semióticas y materiales que son mutuamente constitutivas (Hornborg, 2018). Podemos preguntarnos entonces, “¿qué nuevos tipos de relaciones íntimas se crean [en las relaciones mediadas por la pantalla] y qué importancia tienen?” (Hakken, 1999, p. 8). En la medida en que el amor no es simplemente la manifestación de emociones privadas, sino que es constructor fundamental de lo social, estudiar las transformaciones de la aproximación amorosa es estudiar las transformaciones del propio devenir social. Es por esto que podemos decir que en tanto la dimensión sensible de la experiencia socio-amorosa se ha visto radicalmente afectada por el mandato del distanciamiento físico (que se ha desarrollado de la mano de procesos de digitalización de la misma), dicha modificación tiene consecuencias profundas en nuestra concepción misma de lo social.

Con esto no estamos abogando por una visión conservadora de las relaciones humanas, por la necesidad de mantenerlas tal y como han sido. Por el contrario, lo que buscamos es comprender qué tipo de corporalidad es la que emerge cuando el cuerpo físico deja lugar a su proyección telemática en la pantalla. Puede suceder – y sucede – que la experiencia de llevar el encuentro amoroso-sexual a la pantalla – no ya como juego complementario sino como necesidad y tipo de relación prevalente – se sienta, en principio, como una carencia.

Pues... sí cumplió con lo que se esperaba del encuentro [a través de la pantalla] pero en términos de lo que era posible, o sea, salió lo mejor que pudo haber salido, sabiendo que estábamos limitados. Sin embargo, aunque tiene una magnitud importante por el hecho en sí, por haberse dado, aunque parecía que no iba a pasar nunca, y por, en medio de todo, lograr conectarnos con el otro y decirnos cosas a un nivel importante de confianza, no tiene el mismo peso o estatus comparado con el mismo encuentro físicamente (A. Estudiante universitaria, 25 años. Entrevista a través de WhatsApp, agosto 2020).

Así, si lo social es un orden de la presencia y conexiones (DeLanda, 2006), expresado en los rituales del comportamiento y en el orden de las interacciones cara a cara (Goffman, 1967), la digitalización o mediación electrónica de las relaciones o bien no debe ser considerada propiamente social o compone un nuevo tipo de sociabilidad distinto al de la experiencia corporal del mundo. Asistimos, así, a los albores de una nueva formación social (anunciada desde tiempo atrás por la ficción ciberpunk particularmente), o en términos antropológicos, asistimos a la emergencia de un nuevo tipo de cultura (Hakken, 1999; Haraway, 1991), una que escapa a nuestra completa aprehensión y comprensión en la medida en que aún pertenece a lo que con Paul Ricoeur llamaríamos el tiempo cosmológico (el instante) y no al fenomenológico (el presente), que es el tiempo “realmente humano” (Ricoeur, 2009, p. 780).

En términos de Ingold (2000), la presencia de agentes no humanos – como los virus y las pantallas – en las relaciones sociales, implica no solamente el anudamiento de personas y otros agentes como constitutivos de una relación social, sino que supone una ruptura histórica cuyos “requisitos previos no son menos económicos que cognitivos o experienciales (Hornborg, 2018, p. 7). En tanto dichos requisitos cognitivos y experienciales implican la fluida inclusión de los agentes no humanos como co-constitutivos de la relación social, será necesario efectuar una ruptura epistemológica que integre las dimensiones naturaleza-sociedad-tecnología. Esto es, será necesario pasar de la comprensión de lo social como puramente intersubjetivo a su comprensión como interagente. Así, la intersubjetividad comienza a

mediatizarse tecnológicamente, y las máquinas a ser comprendidas como instrumentos que no solo ponen a trabajar a la naturaleza y la controlan dado el caso, sino nuevos agentes constitutivos de la relación social.

El lugar del tacto lo ocupan ahora las palabras. Pero las palabras parecen diluirse más pronto que la memoria del tacto; parecen no devenir directamente en esos *sex-flashbacks* que son prolongación de la propia experiencia corporal del *encuentro físico*.

Desde el simple hecho de que no hay tantos elementos por recordar, no hay tantas cosas a las que darles vueltas... no hay un olor que se te quede en la memoria, un momento cúlmene de complicidad que quede muy marcado, alguna sensación profunda que está más ligada con lo físico, con el tacto... no es un encuentro del que después queden como *sex-flashbacks* (no sé cómo decirle de otro modo)... esa parte inconsciente ligada a las sensaciones que de la nada reaparece después con algún otro estímulo similar (D, diseñadora y estudiante universitaria, 23 años, entrevista a través de Direct Instagram, julio 2020).

Vivir la experiencia erótica en la pantalla en tanto carencia implica que los requisitos cognitivos y experienciales para el devenir de una nueva forma de relación (de cultura) no estén necesariamente a la mano, no pueden darse por sentado. Ello supone que la experiencia relacional mediada no es – aún – una experiencia de sociabilidad, pues para llegar a serlo se precisa que la misma idea de relación humana se transforme, lo cual puede ser lo que esté sucediendo a partir del mandato global de distanciamiento social. Como hemos venido argumentando, las formas inter-corpóreas de sociabilidad humana, especialmente el tacto y el contacto cara a cara, “han sido cruciales para crear, mantener y recuperar relaciones sociales” (Katila *et al.*, 2020, p. 2). Frente a la imposibilidad de éstas – o su devenir siniestro, como dijimos antes – lo que precisa ser repensado es la idea misma que tenemos de relación afectiva humana.

Pero la relación afectiva, el acto de sociabilidad que busca tener lugar a través de la pantalla, también puede representar un espacio de experimentación con un-otro que es uno-mismo. Al exigir poner las palabras en lugar del cuerpo, del tacto, se puede revelar un sujeto-palabra que logra

(porque tiene que) hacer manifiesto aquello que ahora no puede expresar implícitamente con el cuerpo. Así, el sujeto proyectado en la pantalla es un avatar de sí mismo y en tanto tal se revierte de nuevos rasgos, adecuados al estatuto de realidad en el que está inserto, y se puede experimentar a sí mismo de otras formas. La pantalla no es, así, sólo un límite sino también una proyección.

Creo que la virtualidad en medio de todo puede verse como una herramienta. Un contexto con el que es más fácil, más factible, menos peligrosa y menos dañina la ejecución de ciertos actos. Debido a que lo virtual de alguna manera se percibe como menos real que lo físico y por esto, algo que en contextos “normales” (o ajenos al distanciamiento social por la pandemia) se hubiera percibido como nocivo, inmoral o indebido, al ejecutarse virtualmente es como, en otras palabras, cagarla [arruinar la situación], pero cagarla a medias. Y el hecho de que haya sido virtual de alguna manera favorece a convencerse de que aunque pasó algo, realmente no tiene las consecuencias que tendría si hubiera pasado presencialmente (D, diseñadora y estudiante universitaria, 23 años, entrevista a través de Direct – Instagram, julio 2020).

Pero esto también ha llevado a un nivel de explorarse uno mismo y encontrar otro tipo de placeres u otros puntos eróticos propios. Dentro de todo esto, y estando con un chico, que hablando mucho y conversaciones muy subidas de tono hablando de sexo y de cómo queremos devorarnos, de cómo quiero que me toque, de dónde quiero que me toque, de dónde quiero que me bese, de cómo imagino el sexo ... llega con esto un descubrimiento ... pero mediado por esas ganas de intimar con alguien más y lograr sentir ese placer, aunque sea por medio de una pantalla. Hay otro factor interesante ahí y es esta “valentía”, entre comillas, que puede brindar estar detrás de una pantalla. [...] La virtualidad te permite decir cosas (A. Estudiante universitaria, 25 años. Entrevista a través de WhatsApp, agosto 2020).

“Hay que volver a inventar el amor, se sabe”, dice Rimbaud (2012). Si las formas del amor y del erotismo son dependientes de las formaciones sociales existentes, es decir, si la forma en la que amamos y deseamos está determinada por la sociedad en la que vivimos (Illouz, 2012; Bauman, 2005), el nuevo devenir social del mundo del distanciamiento social y las relaciones mediatizadas dejará su impronta en formas emergentes (que

podrán o no llegar a consolidarse como cultura imperante) de amar y desear. Es en este sentido que más arriba señalamos la oportunidad histórica de este caso de estudio para comenzar a comprender que “la vida social se puede comparar con una actividad artesanal, ya que ambas implican un compromiso activo: con el material, en un caso, y con las personas, en el otro; ambos dependen del ajuste fino con las habilidades perceptivas” (Ingold, 1991, p. 373-374).

Transformación de las estructuras relacionales: conclusiones desde el tiempo cosmológico

A lo largo de este texto hemos abordado la idea de que una relación social no sólo implica el compromiso directo de las personas involucradas en ella sino también la representación discursiva y la interpretación de la experiencia del involucramiento para ellos mismos y para los demás (Ingold, 1991). Al expresar, con Bryant (2020), que es el logos del relacionamiento social el que se ha perdido a partir del mandato global de distanciamiento físico/social, hemos expuesto que la ambivalencia de lo siniestro y el disgusto se han instalado en nuestras formas de contacto con los cuerpos amados y deseados. Si el erotismo y la sexualidad, así como el amor, son construcciones culturales cambiantes “que los sujetos utilizan para dar sentido a sus experiencias afectivas individuales” (García Andrade, 2014, p. 39), la modificación de las condiciones materiales y espaciales de dichas relaciones supone cambios no solo en el sujeto sino en las estructuras relacionales, esto es, en las condiciones ecológicas del amor; cambios en lo socioerótico.

Hemos desarrollado la idea de que en el contexto de la pandemia del Covid-19, la vida socioerótica (como expresión de formas relacionales más amplias) está profundamente fundamentada en la interagentividad, lo cual pone en marcha una lógica de co-implicación en la que las condiciones ecológicas sociales dan lugar a prácticas relacionales que se alimentan de y reproducen dichas condiciones ecológicas. En todo este proceso, es central la concepción del cuerpo propio como extensión afectiva que se

acerca (y toca y siente) al cuerpo del otro para construir comunidad. De aquí la importancia que tiene el tacto en los procesos de construcción y sostenimiento de las relaciones socioeróticas. Pero, en la medida en que lo que se ha puesto en cuestión es justamente el tacto en tanto sentido de lo cercano, la pandemia nos ha permitido (podríamos decir, nos ha obligado) a replantear las lógicas relacionales dado que la percepción del cuerpo propio y del otro está atravesada por la dialéctica misma de lo distante y lo cercano, produciendo al tiempo atracción y rechazo.

Como afirma Zulaika (2008), el reto del trabajo antropológico y sociológico en este contexto es el de buscar dar testimonio de los impases de las formas del amor y del deseo que afectan a la sociedad pandémica y que afectarán (o no) a la sociedad pospandémica. Cuando podamos examinar en conjunto esta experiencia, podremos revisar si ha devenido un nuevo cuerpo, en el que el tacto y las funciones hápticas asociadas han dejado lugar a la telepresencialidad, y con él una nueva noción de relación social como un anudamiento interagente. O podremos examinar si, en otro sentido, lo que ahora experimentamos es un simulacro del cuerpo y sus afecciones corporales. Pero no hablamos de una simulación de lo real (del contacto *online* tratando de imitar el contacto físico) sino, como diría Baudrillard (1978), de una simulación que se ha separado de lo real desde el momento en que ella misma es su propio simulacro. Cuando el instante sea presente podremos empezar a saberlo.

Daniel Castaño Zapata es Doctor en Ciencias Sociales. Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas y coordinador de la Maestría en Conflicto y Paz de la Universidad de Medellín.

✉ dcastano@udem.edu.co

Gabriel Alberto Ruiz Romero es Doctor en Antropología Social y Profesor en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Medellín.

✉ gruiz@udem.edu.co

Referencias

1. AGAMBEN, Giorgio. "Aclaraciones". *Comunizar*, 2020. Disponible en: <http://comunizar.com.ar/giorgio-agamben-aclaraciones/>
2. BAU, Andrea. Elogio de la mano: el tacto, la mano y la piel en el discurso médico de la primera modernidad. *Ingenium*, v. 12, p. 101-126, 2018.
3. BAUDRILLARD, Jean. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1978.
4. BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. México: FCE, 2005.
5. BRYANT, Levi. A world is ending. Lockdown Theory #12. *Identities*, 3 abr. 2020. Disponible en: <https://identitiesjournal.edu.mk/index.php/IJPGC/announcement/view/21>
6. CLASSEN, Cosntance. *The deepest sense: a cultural history of touch*. Urbane: University of Illinois Press, 2012.
7. CENTROS PARA EL CONTROL Y LA PREVENCIÓN DE ENFERMEDADES – CDC. *Distanciamiento social*, 17 nov. 2020. Disponible en: <https://espanol.cdc.gov/coronavirus/2019-ncov/prevent-getting-sick/social-distancing.html>
8. CROSSLEY, Nick. Body techniques, agency and intercorporeality: on Goffman's relations in public. *Sociology*, v. 29, n. 1, p. 133-149, 1995.
9. DELANDA, Manuel. *A new philosophy of society*. Londres: Continuum, 2006.
10. DUNBAR, Robin. The social role of touch in humans and primates: behavioural function and neurobiological mechanisms. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, v. 34, n. 2, p. 260-268, 2010.
11. ENFIELD, Nick. Relationship thinking and human pragmatics. *Journal of Pragmatics*, v. 41, p. 60-78, 2009.
12. ESTAMOS, estarás. Intérpretes: Gabo Ferro y Luciana Jury. Compositor: Gabo Ferro. In: EL VENENO de los milagros. Intérpretes: Gabo Ferro y Luciana Jury. Argentina: Oui Oui Records, 2014. Mp3. Faixa 2.
13. FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1968. Vol. 7.
14. FREUD, Sigmund. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986. Vol. 21.
15. FULKERSON, Matthew. Touch without touching. *Philosophers' Imprint*, v. 12, n. 5, p. 1-15, 2012.
16. GARCÍA ANDRADE, Adriana. El amor como problema sociológico. *Acta sociológica*, v. 66, p. 35-60, 2014.
17. GARFINKEL, Harold. Studies of the routine grounds of everyday activities. *Social Problems*, v. 11, n. 3, p. 225-250, 1964.
18. GOFFMAN, Erving. *Interaction ritual: essays in face-to-face behavior*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1967.

19. HAKKEN, David. *Cyborgs@Cyberspace*. An ethnographer looks to the future. Nueva York: Routledge, 1999.
20. HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1991.
21. HIGHMORE, Ben. Formations of feelings, constellations of things. *Cultural Studies Review*, v. 22, n. 1, p. 144-167, 2016.
22. HORNBERG, Alf. Relationism as revelation or prescription? Some thoughts on how Ingold's implicit critique of modernity could be harnessed to political ecology. *Interdisciplinary Science Reviews*, v. 43, n. 3-4, p. 253-263, 2018.
23. HOWES, Davis. El creciente campo de los estudios sensoriales. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, v. 15, p. 10-26, 2014.
24. ILLOUZ, Eva. *Por qué duele el amor*. Buenos Aires: Katz, 2012.
25. INGOLD, Tim. Worlds of sense and sensing the world. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, v. 19, n. 3, p. 313-317, 2011.
26. INGOLD, Tim. A evolução da sociedade. In: FABIAN, A. (ed.). *Evolução: sociedade, ciência e universe*. Bauru: Edusc, 2003. p. 107-131.
27. INGOLD, Tim. *The perception of environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.
28. INGOLD, Tim. Becoming persons: consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, Londres, v. 4, n. 3, p. 355-378, 1991.
29. JEWITT, Carey; MACKLEY, Kerstin. Methodological dialogues across multimodality and sensory ethnography: digital touch communication. *Qualitative Research*, v. 19, n. 1, p. 90-110, 2018.
30. KATILA, Julia; GAN, Yumei; GOODWIN, Marjorie. Interaction rituals and 'social distancing': New haptic trajectories and touching from a distance in the time of COVID-19. *Discourse Studies*, Londres, v. 22, n. 4, p. 418-440, 2020.
31. KAUFMANN, Jean Claude. *L'étrange histoire de l'amour heureux*. París: Pluriel, 2010.
32. KOLNAI, Aurel. *On disgust*. Chicago: Open Court, 2004.
33. LE BRETON, David. *El sabor del mundo*. Una antropología de los sentidos. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.
34. LE BRETON, David. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.
35. MARION, Jean-Luc. *El fenómeno erótico*. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2005.
36. MENNINGHAUS, Winfried. *Disgust, the theory and history of a strong sensation*. Albany: State University of New York Press, 2003.
37. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-De Agostini, 1993.

38. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD – OMS. Declaración sobre la segunda reunión del Comité de Emergencias del Reglamento Sanitario Internacional (2005) acerca del brote del nuevo coronavirus (2019-nCoV). *WHO.int*, 30 ene. 2020a. Disponible en: [https://www.who.int/es/news/item/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-\(2005\)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-\(2019-ncov\)](https://www.who.int/es/news/item/30-01-2020-statement-on-the-second-meeting-of-the-international-health-regulations-(2005)-emergency-committee-regarding-the-outbreak-of-novel-coronavirus-(2019-ncov))
39. ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD – OMS. Coronavirus Press Conference. *WHO.int*, 20 mar. 2020. Disponible en: https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/transcripts/who-audio-emergencies-coronavirus-press-conference-full-20mar2020.pdf?sfvrsn=1eafbf_0
40. RICOEUR, Paul. *Tiempo y narración III*. El tiempo narrado. Buenos Aires: Siglo XXI, 2009.
41. RIMBAUD, Arthur. *Una temporada en el infierno*. Buenos Aires: Eudeba, 2012.
42. ROBBEN, Antonius. Un trabajo de campo desde la distancia: las paradojas de una antropología de la guerra al terror. In: BULLEN, M.; DÍEZ, M. (ed.). *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea, 2008. p. 55-87.
43. ROMANIA, Vincenzo. Interactional anomie? Imaging social distance after COVID-19: a Goffmanian perspective. *Sociologica*, v. 14, n. 1, p. 51-66, 2020.
44. SCHELLING, Friedrich. *Filosofía del arte*. Madrid: Tecnos, 2006.
45. SIMMEL, Georg. *Sociología*. México: FCE, 2014.
46. STENDHAL. *Del amor*. Madrid: Alianza, 2011.
47. TAHHAN, Diana. Touching at depth: the potential of feeling and connection. *Emotion, Space and Society*, Amsterdam, v. 7, p. 45-53, may. 2013.
48. TAYLOR, Charles. 1993. Engaged agency and background in Heidegger. In: GUIGNON, Charles (ed.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 317-336.
49. THE GREAT BARRINGTON DECLARATION. *Great Barrington Declaration*, 2020. Disponible en: <https://gbdeclaration.org/>
50. VOLVER A ABRAZARSE, pero entre plásticos. *El Tiempo*, 18 jun. 2020. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/cultura/gente/coronavirus-en-espana-residencia-de-ancianos-permite-abrazos-con-plastico-508278>
51. WEITMAN, Sasha. On the elementary forms of the socioerotic life. *Theory, Culture & Society*, v. 15, n. 3-4, p. 71-110, 1998.
52. ZULAICA, Joseba. 2008. Etnografía del deseo. In: BULLEN, M.; DÍEZ, M. (ed.). *Retos teóricos y nuevas prácticas*. Donostia: Ankulegi Antropologia Elkartea, 2008. pp. 241-278.

Recibido: 25 mar. 2021.

Aceptado: 4 feb. 2022.

