

Políticas transcorpóreas en la emergencia sanitaria de la COVID-19: Un ensayo sobre el cuerpo como colaboración y gobernanza

Transcorporeal politics in the COVID-19 health emergency: An essay on the body as collaboration and governance

Diego Orihuela Ibañez¹

Resumen: Se proponen dos categorías discursivas detonadas por la emergencia sanitaria de la COVID-19: el cuerpo-ecología y el cuerpo-disciplina. La primera se entrelaza con el concepto afirmativo de lo que Stacy Alaimo llamó transcorporeidad en pro de una acción y gestión empática hacia el medio ambiente. La segunda abre el camino hacia una versión “oscura” de esta misma transcorporeidad: el control, la gobernanza y la vigilancia del cuerpo enfermo. El análisis de ambas posibilidades busca complejizar una visión de posibilidades para superar nociones occidentales de individualidad y esencialismo (el cuerpo-identidad) sostenidas por la empresa extractivista del medio ambiente. Este ejercicio toma en cuenta los riesgos de la gobernanza aún presente en los cuerpos enfermos por otra de las grandes pandemias olvidadas de la historia reciente: el VIH-sida. Se presentan proyectos artísticos analizados por curadores, productores y académicos con la finalidad de cristalizar de manera práctica las ideas desplegadas en el texto.

Palabras clave: Crisis sanitaria, pandemias, transcorporeidad, gobernanza, identidad, viralidad

Abstract: Two discursive categories triggered by the COVID-19 sanitary emergency are proposed: body-ecology and the body-discipline. The first is intertwined with the affirmative concept of what Stacy Alaimo called transcorporeality in favor of an empathic action and management towards the environment. The second opens the way to a “dark” version of this same transcorporeality: the control, governance and surveillance of the sick body. The analysis of both possibilities seeks to complexify a vision of possibilities to overcome western notions of individuality and essentialism (the body-identity) sustained by the extractivist enterprise of the environment. This exercise takes into account the risks of governance still present in bodies sickened by another of the great forgotten pandemics of recent history: HIV-AIDS. Artistic projects analyzed by curators, producers and academics

¹ <https://orcid.org/0000-0001-6200-8073>

Pontificia Universidad Católica del Perú, Facultad de Arte y Diseño. Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima, PERÚ.
Correspondencia (Corresponding author): diego.orihuela@pucp.edu.pe, diegorez89@gmail.com

are presented with the aim of crystallizing in a practical way the ideas displayed in the text.

Keywords: Health crisis, pandemics, transcorporeality, governance, identity, virality

Introducción

El 15 de marzo del 2020 se decretó en el Perú el estado de emergencia sanitaria debido a la COVID-19. Desde esa fecha, ha pasado más de un año en el que el confinamiento, las medidas de bioseguridad y la presencia latente del peligro de contagio son realidades cotidianas. En este ensayo, quiero complejizar dos elementos básicos para entender la crisis sanitaria con respecto a la corporalidad: lo ecológico y lo disciplinario. La enfermedad a través de un minúsculo virus invisible ha develado inequidades e infraestructuras de explotación, pero también ha creado nuevos espacios de posible emancipación desde la especulación teórica.

Antes, es necesario darle marco a la categoría del cuerpo individual que canalizará y recibirá las dos articulaciones que propongo. Vale recordar las chocantes imágenes de los primeros contagiados, hospitalizados y muertos que mostraban los programas informativos de los medios de comunicación tradicionales. Esas imágenes comenzaron a aparecer al lado del conteo morboso de contagios y muertes, que se actualizaba diariamente. No era extraño ver esos números en la parte superior derecha de las pantallas en los noticieros y programas informativos. Como un taxímetro, los números subían y mantenían interactivamente un reporte sincrónico de las vidas perdidas y de las que estaban en peligro de perderse. Con esto, el concepto de identidad ligado a cada cuerpo también entraba en cuestionamiento. Lo absoluto de la tragedia traducido en números de abstracta comprensión suprimía cualquier pretensión de individualizar a las víctimas. Como en toda gran catástrofe documentada, los cuerpos apilados, la masa de cadáveres y los océanos de enfermos conllevan a cuestionamientos sobre el concepto del individuo ligado a una identidad. El yo perece bajo la forma del cadáver o del moribundo reducido a cifras; Didi Huberman llamó a esto lo inimaginable de la tragedia. Esta es la crisis del cuerpo-identidad que desarrollaré con las dos aristas propuestas.

La primera arista deriva de la COVID-19 como un resultado de las crisis ambientales contemporáneas. La aparición y mutación de los virus es completamente normal en la historia de cualquier especie, pero no habríamos llegado a la pandemia global con la velocidad de expansión que tuvo si no fuese por las superestructuras humanas que hacen posible la acelerada extracción, difusión y consumo de materiales. El virus no es un producto directo del calentamiento global, pero es el resultado de la comercialización de mamíferos en mercados negros, de las redes de transporte aéreo enormemente contaminantes y de las medidas que se toman en beneficio de un modelo económico. La historia de explotación natural se remonta a varios siglos y está sostenida por binomios cartesianos, sobre todo, el de sujeto y objeto. Entender lo ecológico como el afuera-pasivo y lo humano como el adentro-activo ha acelerado la depredación de territorios y comunidades no humanos con una reciente y alarmante aceleración. La enfermedad ha unido esos dos mundos. El adentro está tomado por el afuera, lo planetario ha infectado la cultura y los cuerpos humanos se entienden obligatoriamente como interconectados no solo entre sí, sino también con invisibles aires contaminados. Propongo pensar en el cuerpo enfermo como una figura de autoconsciencia de tal imbricación: un cuerpo-ecología en vez de un cuerpo-identidad.

La segunda arista viene de la mano con el inicio de las medidas de urgencia tomadas a nivel mundial. La administración para contener la pandemia de la COVID-19 permitió develar las estructuras de control, regulación y vigilancia de los aparatos estatales hacia la población. La aparición de objetos de tejido plástico para regular la interacción entre cuerpos, el testeo constante y el uso de geles purificadores fueron y son los grandes aliados para el control de contagios; sin embargo, levantan una serie de preguntas sobre la gobernanza. Estas preguntas no son nuevas. En un ámbito histórico heteropatriarcal, la pandemia del sida se ha profundizado poco a nivel de gobernanza y poder, y la visión conservadora ha relegado a este síndrome como una emergencia de segundo nivel. Es necesario adoptar visiones críticas que narren y complejicen la pandemia de la COVID-19 para entender mejor su futuro en tanto política de cuerpos. Así, en la segunda parte del ensayo propongo pensar en el cuerpo enfermo como una figura crítica: un cuerpo-disciplina.

Ambos cuerpos están hilados por el concepto de transcorporalidad de la teoría eco-cultural de Stacy Alaimo: el primero muestra una visión de posible emancipación y conciencia ecológica y el segundo tiene un halo más oscuro y crítico. Es necesario discutir dialécticamente estas dos vías corpóreas que se presentan a través de la crisis. Propongo problematizar la noción de cuerpo enfermo cómo algo más que una víctima de los devenires biológicos. La pérdida masiva de individuos debido a la pandemia no se puede sopesar teóricamente, pero podemos pensar qué tipo de figuras pueden sobrevivir a la crisis actual para entender mejor la interrelación de categorías, como naturaleza y cultura, sanidad y enfermedad o ambiental y político.

El cuerpo enfermo como ecología

En esta primera parte, parto del cuerpo enfermo como un campo discursivo para entender su vulnerabilidad y constante intercambio con el entorno que lo rodea. Para profundizar en la crítica del canon de cuerpo-individuo me sirvo del texto *Subjects, Identities, Bodies and Selves* de Patrick Murphy (2009). En pro de una intersección con conceptos más contemporáneos que entienden el cuerpo de la manera como quiero proponerlo tomo el concepto de transcorporalidad de Stacy Alaimo a través de los escritos de Julia Kuznetski (2020) en conversación con la autora. Estas nociones están cotejadas con apuntes del pensamiento de Judith Butler (2003) desarrollados en *Giving an Account of Oneself*. La selección de autores y autoras me permite navegar a través del pensamiento contemporáneo de Occidente el problema del cuerpo entendido como sujeto y a su vez dotado de una identidad esencialista desligada del entorno.

El término ecología proviene de la raíz griega *oikos* que quiere decir hogar; el *oikos-logos* es entonces el estudio del hogar entendido como el mundo o, mejor dicho, lo planetario, pues es lo que sostiene el medio ambiente y las relaciones entre las entidades que lo conforman. Murphy (2009) nos insta a pensar este hogar de manera elástica frente a la severa y dura categoría de sujeto. “En todas partes, el sujeto es más que humano, y el humano es más que el sujeto de su propia narrativa, y siempre responde no solo a un destinatario humano, sino también a muchos otros que requieren o solicitan reconocimiento e interacción mutuos” (p. 122). ¿Quiénes son esos otros que requieren reconocimiento e interactúan en y con el cuerpo humano? Murphy propone pensar el cuerpo como un *oikos*. Más de la mitad de las entidades celulares y microbiales que conforman el cuerpo no tienen origen genético humano. Desde las recónditas floras intestinales hasta los pequeños microbios unicelula-

res en la piel de nuestros rostros, el cuerpo humano es una ecología de cuerpos no-humanos que residen y conforman al “sujeto”.

Las ciencias naturales consideran y entienden esta figura. Sin bacterias intestinales no seríamos capaces de digerir los alimentos, las figuras probióticas de muchos productos se basan en eso, son pro bacterias. Sin embargo, existen otras figuras más violentas que terminan moldeando el cuerpo humano. Las enfermedades virológicas enriquecen y oxigenan la diversidad genética a través de generaciones de manera tan importante que podríamos decir que no estaríamos aquí presentes sin los virus. Esta información no es nueva ni chocante para quien conozca de biología o medicina humana, pero ¿cómo se ha entendido el cuerpo en Occidente? Si bien no me embarco en una genealogía de la noción de sujeto, menciono su nacimiento a través de procesos íntimamente relacionados con el entorno que tanto niega. Desde las crisis de cosmovisión medievales frente a los descubrimientos copernicanos hasta la colonización de América por parte de potencias europeas, el cuerpo como identidad se ha venido reforzando como categoría axiomática cultural. Incluso bien avanzado el siglo XX, recién con las corrientes de filosofías continentales y analíticas el cuerpo-identidad mantendrá un carácter esencial, incorruptible y único. Al respecto, Murphy (2009) afirma: “Este supuesto núcleo estable que la mayoría de la gente quiere imaginar es lo que constituye su identidad y permanece inalterable con el tiempo y dentro de la experiencia. En términos de identidad del ego, entonces, el “yo” representa la identidad como autopercibida; ¿Qué tan estable es ese “yo”?” (p. 123). Más adelante el autor se responde a sí mismo: tal categoría es bastante inestable. El cuerpo-ecología (aquel consciente de su conformación totalmente imbricada en el entorno) frente al cuerpo-identidad (aquel esencialista e individual) no son nociones contrarias, pero la primera parece no ser tan obvia como la segunda ¿Cómo se devela la biológica realidad del cuerpo constituido de otros cuerpos?

En la conocida metáfora del martillo de Heidegger, el cuerpo-ecología solo se devela cuando este “falla”. En el caso del filósofo, la herramienta se muestra como efectos y utilidades y esconde sus bondades materiales de ensamblaje. El martillo es ante todo utilidad, nunca madera y metal. Propongo pensar que en la concepción del cuerpo ocurre algo similar: los ensamblajes y colaboraciones no-humanas en el cuerpo (bacterias, virus, etc.) no son notadas ni reconocidas hasta el momento en el que el cuerpo “falla”. Si entendemos este “fallo” como un error en su platónica virtud (ser un ente social, productor, etc.) entonces el cuerpo desnuda su material ecología bacteriana y viral cuando se enferma. Murphy (2009) señala: “Quiero considerar el “yo” de la identidad no en términos de un yo autónomo, o un yo único, o incluso un yo individualmente construido, tanto como un yo-en-el-mundo, en ambientes específicos, relaciones específicas, en ubicación, en movimiento, en el tiempo” (p. 124).

Este yo en el mundo dialoga directamente con una segunda autora. El concepto de transc corporalidad de Stacy Alaimo (2014) servirá para seguir profundizando de manera crítica en esta resistencia “sana” del cuerpo-identidad frente a la develación del cuerpo-ecología de la mano de la enfermedad. “El rastreo de intra-acciones y otros modos de entrelazamiento entre sustancias y sistemas permite la crítica política y el desarrollo de modos éticos y políticos que no separan al mundo humano del material” (p. 15). La emergencia sanitaria de la COVID-19 no solo ha permitido visibilizar los atropellos, opresiones y abusos entre clases, Estados y modelos económicos, sino que podría también permitir es-

pacios para especular críticamente nuevas formas de entrelazar el cuerpo con el entorno. El cuerpo-ecología develado gracias a la enfermedad permitiría una comprensión empática de lo indiscernibles que son las relaciones de lo humano y lo no-humano, entre el afuera y el adentro, entre el gran *oikos* y el pequeño *oikos*.

Esto implica un llamado de posibilidades. Frente a la crisis climática que atravesamos, la pandemia no es una venganza planetaria ni una lección teísta, sino un simple ejemplo de cómo estos dos “hogares” tienen una profunda interrelación. Judith Butler (2003), importante teórica feminista y estudiosa de género, comenta:

Debemos reconocer que la ética nos obliga a arriesgarnos precisamente en momentos de desconocimiento, cuando lo que nos forma se aparta de lo que tenemos ante nosotros, cuando nuestra voluntad de deshacernos en relación con los demás constituye nuestra oportunidad de convertirnos en humanos.

Resalto la decisión de Butler de hablar de humanos (como especie) y no de sujetos o personas (conceptos de índole jurídica). “Para reclamar la condición de sujeto o ser tratado como tal, un individuo debe poder generar o demostrar una identidad” (Murphy, 2009, p. 122). Esta performatividad que refiere Murphy entra en buena sintonía con las propuestas de Butler en su conocida obra *Undoing gender* del 2014. El cuerpo-identidad demanda performar, está enfocado en un afuera público, mas no es consciente de un adentro ecológico. ¿Es posible entender este afuera público como un espacio igualmente ecológico? ¿Se puede reconciliar la *polis* y el *oikos*?

Sobre esto, la curadora griega Iliana Fokianaki comenta un reciente proyecto artístico de Libia Castro y Ólafur Ólafsson basado en la articulación de lo que podría entenderse como el cuerpo-ecología hacia una acción sociopolítica específica: “El proyecto a largo plazo *In Search of Magic: A Proposal for a New Constitution for the Republic of Iceland* exige la implementación de una nueva constitución islandesa que fue aprobada en un referéndum nacional en 2012, pero que nunca entró en vigencia” (2021). El dúo artístico desarrolla el proyecto de manera colectiva con las comunidades de la capital islandesa y usa sistemas de enunciación públicos tan antiguos, como el coro o la banda. La curadora continúa; “su proyecto es una interpretación de partituras musicales concebida y ejecutada colectivamente que recitan y explican los artículos de la nueva constitución”. Este evento performativo de la comunidad de cuerpos humanos para crear el cuerpo social es solo otro *oikos* dentro de un *oikos*. Las nociones de acción transcorpórea no se detienen en un devenir teórico abstracto, sino que pueden y deben aterrizar en propuestas que articulen las ecologías de cuerpos como materia constituyente de un cuerpo más grande: el cuerpo social a través de lo invisible, en este caso no se trata del virus, sino de la música.

Nuevamente el llamado ético de repensar las categorías cerradas de cuerpo humano, sujeto e identidad deben ser entendidas con el ánimo de Butler y tal vez en sintonía con los sonidos de la multitud islandesa. La problematización de la categoría identidad aquí desarrollada no tiene la intención de socavar los importantes avances en cuanto al reconocimiento de las luchas decoloniales, feministas, *queer* y anticapacitistas, más bien pretende abrir un espacio de especulación en el que las crisis ambientales sean también preocupaciones políticas y culturales. La identidad como moneda de discusión teórica en la academia de las últimas décadas no puede subsistir autocríticamente si no reconoce su

completa construcción ecológica. Frente a la vulnerabilidad del cuerpo-identidad al volverse y entenderse como cuerpo-ecológico, las relaciones de entidades no humanas (desde hongos en heridas hasta bacterias alimentándose de las capas de piel muerta) son las que en sí conformarían un sujeto. En ese sentido, Murphy (2009) comenta:

Si reconocemos la relación simbiótica de eucariotas y procariotas, como ha descrito la ecocrítica literaria Louise Westling (2006), entonces tenemos que repensar una concepción muy básica de lo que constituye la vida y, a partir de eso, tal vez podamos repensar lo que da forma a nuestras identidades y lo que podría significar e incluso lo que puede significar reclamar una identidad. (p. 124)

Hablar de la identidad humana no debería significar la gratuita vinculación con el cuerpo desde la tradición positivista Occidental. La identidad tampoco debe ser pensada como aquellas pocas células que contienen ADN humano. En tal caso, la identidad humana sería una colonia débil de organelos incapaces de navegar el mundo y que sucumbiría al primer contacto con otra entidad. Una función de diplomacia interespecies es necesaria para aterrizar la identidad sin cuerpo esencial. Sobre esto, Murphy (2009) opina:

La identidad podría denominarse mejor co-identidad, agregando a la concepción de identidad el mundo material en el que todas las formaciones sociales operan con, a través y sobre una persona, y comienzan a incluir la categoría del cuerpo: tanto el inmediato, personal como el personal-ambiental. (p. 125)²

El autor apunta articuladamente al cuerpo como el producto de un sinnúmero de relaciones y agencias no-humanas en pro de la supervivencia común. Si entendemos eso, la identidad no puede recaer en un fragmento de tal ensamblaje. Esto nos lleva a pensar, a través de las nociones de transcorporalidad de Alaimo, que la identidad es el conjunto de relaciones, mas no los cuerpos aislados que conforman tales relaciones.

El aislamiento de los cuerpos frente a la amenaza invisible es tomado brillantemente por la filósofa y miembro del colectivo artístico ruso *Chto Delat Oxana Timofeeva* a través de un análisis freudiano de la figura de la rata en las plagas del film *Nosferatu the Vampire* de Werner Herzog (1979). Ella comenta sobre la diversidad de supervivencias que hay entre quienes perecen y las “personas que pueden permitirse no solo encerrarse en sus hogares, manteniendo el contacto con el mundo exterior a través de los servicios de entrega, sino que también intentan proteger su rostro y cuerpo de posibles peligros externos, utilizando máscaras médicas, guantes desechables y antisépticos” (2021). En palabras de Timofeeva, la figura de la rata presente en *Nosferatu* está aliada a rasgos casi constituyentes del trastorno obsesivo compulsivo (TOC) que requiere la ejecución de rituales y obsesiones frente al perenne miedo de la infección invisible. A través del caso del hombre rata tomado de una célebre práctica de Sigmund Freud se analizan, con segmentos del film de Herzog, esos impulsos de carácter obsesivo. “En la histeria, la regla es que las causas desencadenantes de la enfermedad sean superadas por la amnesia con cuya ayuda las causas desencadenantes pueden

2 La noción de cuerpo-ecología que comparto en este artículo proviene de la categoría que Murphy llama personal-ambiental. Considero, sin embargo, que cuerpo-ecología enfatiza más el aspecto material de tal vínculo.

transformar su energía afectiva en síntomas” (Freud, 1955, p. 55). En el film de Herzog, las ratas, como embajadoras de la enfermedad, son una colectividad necesaria para enfrentar y procesar el trauma. Los pequeños cuerpos de roedores “inmunizan” el cuerpo social tanto literal como figurativamente en una experiencia agridulce. Ambos cuerpos necesitan las relaciones que propone uno al otro, se retroalimentan en un ciclo ecológico vicioso. Murphy toma las riendas de la idea: “El cuerpo no es una entidad fija predeterminada, sino un proceso, que cambia a través del tiempo, que responde a cambios y alteraciones internas a nivel genético, celular, orgánico y sistémico” (2009, p. 128). El cuerpo-ecología responde a las agencias de otros cuerpos que contienen sus propias ecologías internas.

Retomando el cauce temático hacia la actualidad, se puede concluir en esta primera parte del ensayo que la pandemia de la COVID-19 es un evento que sigue marcando hitos en el discurso paradigmático contemporáneo sobre diversos temas. Sobre el cuerpo y el entorno, hay aún mucho por profundizar. El cuerpo enfermo, al fallar sus funciones sociales, devela la ecología de colaboraciones bióticas y virales que conforman la vida del ser humano. Mantener esta visión en discusión podría permitir una gestión más empática de las crisis ambientales e incluso sociales que experimentamos y que con seguridad experimentaremos en el futuro, pues pone en crisis la dura división antropocéntrica de sujeto y objeto. Trasladar el preciado concepto de identidad a las interrelaciones entre cuerpos humanos y no-humanos posiblemente facilitaría una deconstrucción de la noción occidental de individuo para permitir una más coherente con las urgencias sociales y planetarias contemporáneas que requieren más de una interrelación trans-especies que de una individualidad esencial.

El cuerpo enfermo como disciplina

Hemos revisado a través de conceptos claves de Patrick Murphy y Stacy Alaimo las posibilidades discursivas para una mejor gestión de la crisis ambiental a través del traslado de la identidad a relaciones más que humanas que conforman el cuerpo. En esta segunda parte del ensayo, propongo enfrentar esas potencialidades a tensiones de poder con bases históricas recientes. Si bien la pandemia podría permitirnos una visión entrelazada con lo planetario de manera más empática, también podría desplegar un aparato de control, vigilancia y censura. Parto de algunas ideas puntuales del filósofo Paul Preciado en torno a las medidas de bioseguridad desplegadas durante el punto crítico de la pandemia del sida en las décadas de 1980 y 1990. Posteriormente, cito algunas líneas de *AIDS and its Metaphors* de Susan Sontag (1988) para contextualizar las apreciaciones de Preciado. Por último, me sirvo de los aportes de Nathan Lee en su artículo *Becoming-Undetectable* (2013). La intención de hacer este cotejo de alarma no es ensombrecer las posibilidades a través de la especulación que líneas arriba se han abierto, sino revisar dialécticamente los giros más politizados que ha tomado la gestión de pandemias en el pasado para advertir posibles réplicas estructurales en las medidas presentes y futuras. Considero pertinente abrir con una cita de Preciado (2020):

Si Michel Foucault hubiera sobrevivido al azote del sida y hubiera resistido hasta la invención de la triterapia tendría hoy 93 años: ¿habría aceptado de buen grado haberse encerrado en su piso de la rue Vaugirard? El primer filósofo de la historia en morir de las complicaciones generadas por el virus de inmunodeficiencia adquirida nos ha lega-

do algunas de las nociones más eficaces para pensar la gestión política de la epidemia que, en medio del pánico y la desinformación, se vuelven tan útiles como una buena mascarilla cognitiva. (p. 163)

Preciado comenta sobre una de las primeras figuras que surgen cuando pensamos, desde la perspectiva de la academia, en disciplina y poder. Al mismo tiempo, una de las primeras figuras públicas en vivir con el VIH-sida durante las primeras etapas de dicha pandemia y quien pensó críticamente la sexualidad, el control y la vigilancia a partir de su condición. La cita de Preciado es provocativa. Más allá de cualquier sana apertura al debate de las medidas de reclusión de este último año, Preciado introduce dos conceptos discursivos que quiero recuperar y profundizar: el sida y la vigilancia/control. Considero que para navegar mejor en estas aguas debe considerarse que el pico de mortalidad y contagio se dio hace unos 30 años. La aparición de tests de rápido resultado y la progresiva (pero aún insuficiente) desestigmatización de la enfermedad junto al enorme avance en el tratamiento de la inmunosupresión han apaciguado la urgencia de hablar sobre el VIH-sida, aun cuando el virus continúa en circulación activa. El curador Nathan Lee, dedicado a la concientización y apertura de información sobre el tema, nos permite entrar un poco más en la genealogía del virus:

El sida (síndrome de inmunodeficiencia adquirida), diagnosticado por primera vez como una enfermedad que afectaba a las comunidades masculinas homosexuales de América del Norte, se denominó inicialmente GRID (gay related immunological disorder) e inmediatamente se marcó como un problema específico de estas comunidades. Esta asociación, a pesar de su persistencia hasta el día de hoy, se reveló como una contingencia histórica desligada de una verdadera genealogía viral. (2013)

Esta genealogía de la que habla Lee no es neutra. El caso de la COVID-19 tampoco lo ha sido, pues su vinculación a nacionalidades y culturas específicas ha desencadenado y sustentado vetos migratorios, reconfiguraciones en el tránsito global e, incluso, crímenes de odio a la comunidad asiática en la diáspora euroamericana. Volviendo al VIH-sida, Lee comenta la clara conexión discursiva del virus con la población homosexual en Estados Unidos. Debe mencionarse que esta población no solo estaba marginalizada por su sexualidad, sino que también se trataba, sobre todo, de hombres homosexuales afroamericanos o inmigrantes puertorriqueños que vivían en condiciones de precariedad en las grandes urbes del país. El racismo y el clasismo hicieron que el VIH-sida sea entendido, en primer término, como una enfermedad de marginales. Las siglas GRID que comenta Lee revelan que el supuesto rigor científico en el análisis y estudio de este síndrome fue todo menos objetivo. Los prejuicios culturales de una sociedad fuertemente conservadora y heterocéntrica estigmatizaron desde el día 1 a las víctimas del VIH-sida como periféricos en todo sentido que sucumbieron ante las consecuencias de sus propios deseos antinaturales.

La pandemia de este virus tocó hilos sensibles de las sociedades occidentales: el sexo, la analidad, la marginalidad, la migración y la raza. En sus inicios, los cuerpos enfermos por el VIH-sida eran el símbolo de todo aquello considerado inútil en el sentido literal de no-productor: no produce capital, no se re-produce, no produce consumos ni reproduce *stablishment*. “La tarea misma de la acción política es fabricar un cuerpo, ponerlo a trabajar,

definir sus modos de reproducción, prefigurar las modalidades del discurso a través de las que ese cuerpo se ficcionaliza hasta ser capaz de decir “yo” (Preciado, 2020, p. 164).

Ese “yo” al que Murphy se refiere en la primera mitad del artículo podría ligarse a este extraño “yo” productor que no existiría de manera normativa en las poblaciones racializadas y homosexuales víctimas de las primeras etapas de la pandemia. Ese “yo enfermo” se vuelve patológico a través de una serie de artefactos y medidas de control y monitoreo. En ese sentido, Lee (2013) comenta:

El desarrollo de una prueba de anticuerpos para el VIH en 1985 inscribió una nueva forma de identificación: las categorías de “positivo” y “negativo”. En la lengua vernácula de las enfermedades de transmisión sexual, se puede decir que uno “tiene” herpes o hepatitis, pero solo con el VIH la presencia o ausencia de un virus marca con tanta fuerza como un tipo específico de ser. “¿Cuál es tu estado?” es, desde una perspectiva semánticamente neutral, una pregunta tan abierta que carece de sentido.

La condición clínica se vuelve lo mismo que el “yo”. Los elementos y aparatos de validación se alzan como neutros y científicamente objetivos. Eres o no eres, lo tienes o no lo tienes. Esta ontología viral y binomia del VIH-sida es una versión oscura de la transcorporeidad de Alaimo. La identidad es completamente consciente del no control de su propio cuerpo (basta hablar con cualquier persona que vive con el VIH y terapia TAARGA para confirmarlo). Las condiciones externas se vuelven palpables, el ingreso y expectoración de otros cuerpos y entidades son tomadas con consciencia y la ritualidad del fármaco despliegan nuevas formas de entender el tiempo. Esta transcorporeidad oscura toca un nuevo nivel que hace eco directo a las condiciones de contacto que existe en el presente con la COVID-19: los objetos mediadores.

En el caso del VIH-sida, la pandemia originó una explosión en la producción de intermediadores sintéticos y generalmente de plástico para interactuar entre cuerpos. Al inicio de la pandemia, la ignorancia sobre su forma de contagio hacía que se ponga en cuarentena a todo paciente enfermo. No era raro ver doctores acercarse al lecho de muerte de alguna víctima del virus con trajes enterizos de plástico (como aquellos de marzo del 2020) o ver celebridades haciendo de benefactores acercándose a los enfermos con guantes quirúrgicos y mascarillas.

Sin embargo, al conocerse el canal de contagio del VIH, un objeto mediador saltó a ser la única forma de contención de la expansión de la enfermedad. Los condones de látex fueron una opción viable al control de natalidad y posteriormente a la prevención de enfermedades de transmisión sexual (bacterianas y virales). Durante las décadas de 1980 y 1990, los condones fueron el medio para garantizar seguridad en los encuentros sexuales de las comunidades *gays*. Se trata de una pared sanitaria, una delgada capa de plástico recubre el pene para evitar el contacto real entre mucosas. El condón se volvió un arma para existir en sociedad sin caer en el estigma social y clínico del VIH-sida. La cohabitación de los grupos homosexuales en una sociedad heterocéntrica necesitaba un mediador polimérico y es que “comunidad e inmunidad comparten una misma raíz, *munus*, en latín el *munus* era el tributo que alguien debía pagar por vivir o formar parte de la comunidad” (Preciado, 2020, p. 164). El aparato de control no solo se detuvo en la segregación entre positivos y negativos, sino que incursionó en el núcleo constituyente de las comunidades afectadas: la

sexualidad. No obstante, con el paso de los años el virus lograba evadir el ansiado control viral por parte de los Estados. La patología ontológica del positivo y el negativo ya no eran eternas ni 100% confiables.

Incluso si alguien infectado nunca desarrollara ningún síntoma, es decir, si la infección permaneciera inactiva, o podría quedar inactiva mediante una intervención médica, el enemigo viral estaría para siempre dentro. De hecho, así se cree, es solo cuestión de tiempo antes de que algo lo despierte (lo “desencadene”), antes de que aparezcan “los síntomas reveladores”. (Sontag, 1989, p. 20)

Susan Sontag escribió *AIDS and its metaphors* en los años duros del caos viral. En 1989, las terapias antirretrovirales no estaban suficientemente desarrolladas y ser positivo implicaba una sentencia de muerte en un plazo indeterminado. La “contaminación” era eterna y configuraba la identidad del paciente hasta sus últimos días privándolo de todo encuentro íntimo y relegando su cuerpo a mediadores plásticos. La latencia del virus y su aparición espontánea solo agregaban una capa más a la paranoia que justificaba la vigilancia estatal de los pacientes. Se extendió el uso del profiláctico incluso en las comunidades hetero-blancas de los Estados Unidos y se disciplinaron los cuerpos deseantes a través de la culpa. En el caso del VIH-sida, no existe nadie que haya nacido luego de los ochenta que ejerza su sexualidad sin saber qué es un condón. De ser un elemento de control esporádico a ser un objeto necesario en el sexo, el condón se convirtió en un facilitador obligatorio en una de las actividades humanas más importantes para crear relaciones transcorpóreas. Lee apunta que:

No hubo ningún “antes” de las relaciones sexuales sin protección para mi generación. Hemos heredado un discurso oficial sobre sexo más seguro con poco más que condena por el contacto sexual no mediado por la profilaxis, y un *ethos* cultural que sanciona el sexo sin protección principalmente como algo “ganado” en el contexto de una relación comprometida sujeta a pruebas rigurosas de límites y confianza menos que los anticuerpos” (2013).

Usar protección es un gesto doble: no transmitir a la pareja sexual la latencia invisible de la enfermedad y no recibir de esa misma pareja el riesgo de ser portador sin saberlo. En este análisis, podemos ubicar varios instrumentos usados para contener los contagios de la COVID-19: las mascarillas como nuevos cuerpos poliméricos que actúan de intermediadores en las más básicas de las actividades humanas para bloquear fluidos contaminados. Estos polímeros ya no solo operan en la intimidad del sexo, sino que operan a nivel macro en toda plataforma social. Esto convierte al objeto mediador en un tipo de disciplina comunitaria. Kuznetski dice al respecto (2020):

“Una epidemia radicaliza y desplaza las técnicas biopolíticas que se aplican al territorio nacional hasta el nivel de la anatomía política, inscribiéndolas en el cuerpo individual” apunta Preciado, al mismo tiempo, una epidemia permite extender a toda la población las medidas de “inmunización” política que habían sido aplicadas hasta ahora

de manera violenta frente a aquellos que habían sido considerados como “extranjeros” tanto dentro como en los límites del territorio nacional. (p. 167)

Desde los hombres homosexuales racializados hasta los ciudadanos asiáticos, las pandemias han permitido levantar aparatos de control estatales en los niveles territoriales, institucionales e individuales. El pasaporte con constancia de vacunación, los protocolos de bioseguridad para entrar a un centro comercial y el uso de mascarillas en una conversación casual en la calle son elementos que denotan la biopolítica foucaultiana. Esto no significa dar cabida a teorías conspirativas que obedecen más a intereses conservadores que al beneficio de la comunidad, sino que reclama el ejercicio de un pensamiento crítico sobre cuáles son las puertas que se abren frente al constante estado de excepción y de emergencia que empujan las pandemias.

Preciado (2020) afirma: “El virus actúa a nuestra imagen y semejanza, no hace más que replicar, materializar, intensificar y extender a toda la población, las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando sobre el territorio nacional y sus límites” (p. 168). Quiénes viven y quiénes mueren, básicamente el meollo de las biopolíticas y las necropolíticas (Mbembe), son preguntas que lejos de estar abstraídas en la teoría fueron, lamentablemente, constituyentes de la primera etapa del sida y de la COVID-19. Recordemos el colapso hospitalario de Italia en el primer semestre de la COVID-19 en el 2020. Las decisiones de vida o muerte se tomaron de manera apresurada y no por los jefes de Estado, sino por servidores y servidoras públicas.

En el caso italiano, el país fue el primero en Occidente en aplicar la cuarentena en ciudades y provincias enteras. Italia fue el indicador de un futuro que afectaría a todas las naciones a nivel global. En gran medida, los factores para tomar decisiones de tal envergadura fueron numéricas. El conteo morbosos que se mencionó al inicio del texto no es exclusivo de la presente pandemia. Como dice Sontag (1989):

Esta epidemia (VIH-sida) se considera ahora consistente en un cálculo sobre un mayor número de personas aparentemente en buen estado de salud (aparentemente sanas, pero condenadas) pero que están infectadas. Los cálculos se hacen y rehacen todo el tiempo, y aumenta la presión para identificar a esas personas y etiquetarlos. (p. 33)

La lógica detrás del conteo incesante y público (incluso existían videos en tiempo real con información estadística por país en plataformas como YouTube) está más cerca de estéticas financieras que de estrategias clínicas de control. La visibilidad de data o de *necro-data* sirvió a muchas empresas para tomar decisiones sobre la viabilidad de despidos o de mantenimientos laborales. La cifra permite convertir cuerpos en masas.

Ana Vujanović (2021) en relación con lo mencionado apunta que:

Algunas críticas populistas a las medidas de cuarentena postulan un cuerpo social colectivo unificado contra una minoría privilegiada (gobiernos y élites económicas). Esta retórica es interesante porque implica que solo la gente común es parte de toda la humanidad, no las personas en el poder.

El cuerpo politizado mediante la disciplina encuentra estas fracturas en el discurso ante eventos como las pandemias. Se vislumbra un enemigo en común para el Estado, pero la población está sesgada por las diferencias en la capacidad de hacerle frente. No es raro tampoco el lenguaje bélico. Al respecto, Vujanović (2021) dice:

Esta noción de “no-realmente-todo-todo” excluye y critica a las autoridades al emplear el mismo imaginario utilizado por las propias autoridades: el “cuerpo colectivo” de la sociedad en su conjunto, que las autoridades buscan movilizar en un “guerra” contra el enemigo común que es el virus.

Ese cuerpo es analizado por la dramaturga a través del film *Yugoslavia: How Ideology Moved Our Collective Body* de Marta Popivoda del 2013. Las escenas del film reúnen antiguos registros de la historia de la ex Yugoslavia en cuanto al cuerpo social performando ideología en el espacio público. Al hablar de ideología es importante abrir la capacidad de significado para entender que el cuerpo colectivo viralizado en la pandemia de la COVID-19 está igualmente trastocado por su relación con el espacio público.

Volviendo a la problemática de la pandemia olvidada, Preciado advierte alrededor de las nociones de colectivismo que Popidova propone que “el modelo de comunidad/inmunidad del sida tiene que ver con la fantasía de la soberanía sexual masculina entendida como derecho innegociable de penetración, mientras que todo cuerpo penetrado sexualmente (homosexual, mujer, toda forma de analidad) es percibido como carente de soberanía” (Preciado: 2020, p. 171).

Las figuras discursivas en torno a lo sexual (por la especificidad del comentario sobre la pandemia del sida) no deberían evitar extrapolar las ideas centrales a la pandemia actual de la COVID-19. La gobernanza sobre las relaciones intercorporales genera un monopolio de soluciones para una vida sanitaria. Existe un ejercicio de poder fuertemente vinculado al consumo de productos específicamente creados para la protección del individuo y de la comunidad. Las concepciones virales empiezan a desvanecerse, tanto en el sida como con la COVID-19 y la palabra ‘contaminación’ parece asomarse de manera más ambigua en comunicados de prensa y en el habla coloquial. Esta contaminación tiene una base empírica y material, existe un virus, pero también existe un aparato de gobernanza construido con tal densidad que probablemente divorcia o aliena la noción de contaminación con un significante elástico. Significante que podría ser usado como base para que el estado de excepción se vuelva el estado normativo de las cosas.

¿Hacia una convivencia de ambos modelos? Conclusiones

Finalmente, ¿cómo reconciliar estas dos vías desplegadas en el texto? Por un lado, el cuerpo enfermo permite entender la interrelación del ser humano con las condiciones ambientales y consolida lo que llamaría un cuerpo-ecología. Por otro lado, el cuerpo enfermo es un espacio de control y vigilancia mediante un raciocinio de comunidad e inmunidad que da pie al cuerpo-disciplina. Los dos caminos de un posible futuro viral parecen bifurcarse sin un punto común. Sin embargo, considero que el concepto de transcorporalidad de Alaimo se encuentra presente en estas dos vías frente a nosotros. Una de ellas es una transcorporalidad de potencialidades para superar una visión individualista, profundamente antropocéntrica y positivista del cuerpo humano, y lograr una comprensión más imbr-

cada entre la cultura y la naturaleza en pro de mejores gestiones para la crisis ambiental. La otra es una transcorporalidad oscura que vuelve vulnerable al cuerpo enfermo al ser objetificado como contaminación y como riesgo a la comunidad. Considero necesario y responsable trazar estos dos caminos a partir del análisis de las posibilidades especulativas frente a la pandemia y de los manejos de gobernanza a partir de esta. El punto en común, la transcorporalidad, no es un elemento discursivo neutro; como muchos otros, dependerá de cómo sea tomado y ejecutado para concebir mejor sus alcances. Kuzneski (2020) extrae la siguiente cita de Alaimo:

He estado pensando en la COVID-19 en términos de transcorporalidad y exposición, pues el virus subraya drásticamente ambos conceptos, ya que pone a nuestro cuerpo en interconexión con otras personas, con el aire e incluso con objetos inertes que se convierten de repente en invisiblemente peligrosos. Reina una inquietante rareza cuando reconoces que acechan peligros invisibles dentro de los aspectos más banales de la vida ordinaria. Irónicamente, al igual que muchos de nosotros al considerar el Antropoceno y teorizar el inmenso temporal geográfico de la escala del impacto humano en “el planeta”, algo minúsculo de repente derriba la vida tal y como la conocíamos. (p. 145)

Quisiera cerrar con un proyecto fílmico de Amanda Strong y Leanne Betasamosake Simpson, quienes ilustran de manera mucho más amable las líneas citadas de Alaimo. Bidabaan es una joven anishinaabe no binaria que mantiene la tradición de la recolección de miel de arce en las zonas urbanas de la ciudad de Ontario en Canadá. El film, hecho con la técnica *stop motion*, enfatiza las relaciones del personaje con su entorno natural, sobrenatural y humano. Las tradiciones precoloniales y la modernidad occidental asentada en lo que ahora es Ontario entran en conflicto constantemente. En la escena final, Bidabaan se encuentra entre dos mundos: presente en la zona residencial de las afueras de una ciudad occidental y presente en los bosques que cobijan las tradiciones de las primeras naciones diezmadas por la colonización; todo gira en torno a la pequeña resistencia de extraer miel de árboles urbanos de arce. Strong y Betasamosake Simpson representan relaciones de transcorporalidad tal y como fueron propuestas en la primera parte del artículo (cuerpo-ecología), pero insertas en los riesgos y tensiones de una vigilancia y control a nivel macro (cuerpo-disciplina). Esta vía tal vez ilumine futuros análisis para continuar profundizando en los cambios discursivos a nivel corpóreo que la pandemia de la COVID-19 trae consigo sin caer en una polarización irreconciliable de estas posibilidades.

Algo es seguro, la línea trazada con cierta inercia desde los inicios del siglo XX con referencia a cómo manejamos los recursos ambientales y cómo conducimos la comunidad en un Estado-nación han entrado en un extraño *deja vu* parcial: por un lado, retoma formas pasadas, tales como una visión holística en la que el ser humano es cuerpo dentro de cuerpos y, por otro lado, vuelve a formas extrañamente reaccionarias en tiempos hiperconectados. Aun así, siendo consecuente con las dos pandemias que he tratado de articular, las posibilidades de entender de manera nueva y alternativa cómo existimos en el entorno (sea natural o social) atraviesan la administración del cuerpo. Cómo entendemos el cuerpo (como colaboraciones o como productor) designará la forma de crisis que tomará al caer en la enfermedad (como ecología o como disciplina). Las poblaciones LGTBIQ+ han resistido

por décadas el azote y el estigma del VIH-sida y han encontrado un punto de comunidad y apoyo, y han desplegado recursos para la cohabitación con dicha enfermedad. Esta visión no romantiza para nada la enfermedad, sino que encuentra procesos de empoderamiento con una mejor comprensión de la genealogía viral que menciona Lee narrada desde los y las afectadas hacia un entendimiento más complejo de interdependencia social y ambiental. Kuzneski (2020) cita otra vez a Alaimo:

La transcorporalidad hace lo contrario de distanciar o dividir al ser humano de la naturaleza externa. Implica que estamos literalmente enredados en el mundo material físico, por lo que el ambientalismo no puede ser un tipo de búsqueda externalizada y opcional, sino que siempre está presente, siempre está a mano. (p. 139).

En los últimos días de Foucault, el adentro estaba complementemente dependiente del afuera, desde los canales de intercambio de bienes para el acceso a dispositivos de placer o de supervivencia viral hasta los inviernos portadores de riesgos de neumonías y el uso de insecticidas en las comidas. La transcorporalidad deja vulnerable la dura construcción del cuerpo occidental cerrado y hermético y lo convierte en una cooperación anónima profundamente dependiente de la interacción con otras cooperaciones. Sea una vulnerabilidad que despierta la empatía política hacia el entorno o sea una que detona poderes de disciplina y de vigilancia, el cuerpo tal vez no vuelva a ser entendido de manera automática como autónomo, independiente y aislado en estos tiempos de viralidad.

Referencias bibliográficas

- Alaimo, S. (2008). Questioning the relation between feminism and environmentalism. *International Feminist Journal of Politics*, 10(3), 299- 304. <https://doi.org/10.1080/14616740802185551>
- Alaimo, S. (2014). Thinking as the Stuff of the World. *O-Zone: A Journal of Object-Oriented Studies*, Issue 1: Object/Ecology, 13-21.
- Bashford, A. (2004). *Imperial Hygiene: A Critical History of Colonialism, Nationalism and Public Health*. Hampshire: Australian and New Zealand Society of the History of Medicine Press. <https://doi.org/10.1057/9780230508187>
- Bersani, L. y Phillips, A. (2010). *Intimacies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Butler, J. (2003). *Giving an Account of Oneself*. Nueva York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2014). *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Crimp, D. (1988). *How to Have Promiscuity in an Epidemic*. Cambridge MA: MIT Press. MIT Press. <https://doi.org/10.2307/3397576>
- Didi-huberman, G. (2003). *Images Malgré Tout*. Paris: Minuit.
- Fokianaki, I. (2021). A Bureau for Self-Care: Interdependence versus Individualism". *E-Flux Journal* # 119. <https://www.e-flux.com/journal/119/402021/a-bureau-for-self-care-interdependence-versus-individualism/>
- Freud, S. (1955). *Two Case Histories ('Little Hans' and the 'Rat Man')*. Surrey: Hogarth Press. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works*, v. X.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>

- Hui, Y. (2020). For a Planetary Thinking. *E-Flux Journal #114*. <https://www.e-flux.com/journal/114/366703/for-a-planetary-thinking/>
- Kuznetski, J. (2020). Transcorporeality: An interview with Stacy Alaimo. *Ecozon European Journal of Literature, Culture and Environment*, 11 (2), 137-146. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11cw25q>
- Kuznetski, J. (2020). *Transcorporeality, Fluidity and Transanimality* in Monique Roffey's Novel Archipelago. *Transcending the Postmodern*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003037583-14>
- Lee, N. (2013). Becoming-Undetectable. *E-Flux Journal # 44*. <https://www.e-flux.com/journal/44/60170/becoming-undetectable/>
- Mbembe, A. (2016). *Necropolítica*. Milan: Ombre Corte.
- Murphy, P. (2009). Subjects, Identities, Bodies and Selves: Siblings, Symbiotes and the Ecological Stakes of Self Perception. *TOPIA* (21),119-133. <https://doi.org/10.3138/topia.21.121>
- Preciado, P. (2020). *Apreniendo del virus. Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. Buenos Aires: ASPO.
- Robertson, R. (2003). *Glocalización: tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad*. Madrid: Trotta.
- Sontag, S. (1988). *AIDS and its Metaphors*. New York: Farrar Straus & Giroux.
- Timberg, C. y Halperin, D. (2012). *Tinderbox: How the West Sparked the AIDS Epidemic and How the World Can Finally Overcome It*. New York: The Penguin Press.
- Timofeeva, O. (2021). Rathole: Beyond the Rituals of Handwashing. *E-Flux Journal # 119*. <https://www.e-flux.com/journal/119/400227/rathole-beyond-the-rituals-of-handwashing/>
- Young, E. (2018). Por qué la mitad de tu cuerpo no es humano (y cómo eso es fundamental para tu salud). BBC World. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-41860995>
- Vujanović, A. (2021). The Collective Body of the Pandemic: From Whole to (Not) All. *E-Flux Journal # 119*. <https://www.e-flux.com/journal/119/400150/the-collective-body-of-the-pandemic-from-whole-to-not-all/>

Autor

Diego Orihuela Ibañez

Artista e investigador peruano, residente en Lima, Perú. Bachiller y licenciado en artes con mención en pintura por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), máster en curaduría crítica de cibermedios por la Haute école d'art et design, Ginebra, Suiza y doctorando en la CY Cergy Paris Université, Francia. Interesado en temas de estudios culturales, políticas de identidad, *queer ecology* y metodologías críticas para la praxis artística.

