



Discusiones marikas en tiempos de pandemia: [re]precarización de la vida, derecho a la salud y biopolítica

Lucas Díaz Ledesma, Ramiro Garzaniti y Ernesto Navarro Martínez

DOI: <https://doi.org/10.24215/16696581e292>

Discusiones marikas en tiempos de pandemia: [re]precarización de la vida, derecho a la salud y biopolítica

Marika discussions in times of pandemic: [re]precarization of life, right to health and biopolitics

Lucas Díaz Ledesma / lucasdiazledesma@gmail.com

Dr. en Comunicación. Docente e investigadorx de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP. Becarix Postdoctoral CONICET en el IIEGE, FFyL UBA. Activista en Zona FALGBT.

Ramiro Garzaniti

Licenciada y Profesora en Psicología. Docente e investigadora de la Facultad de Psicología, UNLP. Becario Doctoral Ceren/CIC. Activista en Zona FALGBT.

Ernesto Navarro Martínez

Licenciadx en Filosofía de la Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia). Estudiante de la Maestría en Derechos Humanos de la UNLP. Activista en Zona FALGBT.

Resumen

Este texto tiene como objetivo generar las condiciones de discusión en torno a las escenas que vivimos en el marco del aislamiento social obligatorio a causa del Covid-19. Nuestro principal interés reside en habilitar, desde los estudios de género y disidentes (en diálogo con la filosofía, las ciencias sociales y la comunicación), un debate con respecto a la [re]precarización que el colectivo LGBTQ+ atraviesa en el contexto de la pandemia. Para ello, nos centramos, a la luz de los debates candentes que se promueven desde las voces intelectuales con reconocimiento internacional, en ejes como (1) las vidas precarias y las vidas susceptibles de



dañabilidad en un sistema capitalista, colonial-moderno y cis-hetero; (2) la tensión, en el plano jurídico-político, entre redistribución y reconocimiento, señalando el derecho a la salud como eje central de disputa en el contexto pandémico; y (3) la bio[hetero]politización de nuestras existencias disidentes. El fin último de este material es colaborar en la formulación de modos de inteligibilidad que permitan la emergencia de nuevos interrogantes para la habilitación, conformación y reconfiguración de estrategias de intervención colectiva.

Palabras clave

disidencia, precarización de la vida, derecho a la salud, biopolítica.

Abstract

This essay aims to generate conditions for discussion around the scenes that we live in the obligatory social isolation context caused by Covid-19. Our main interest lies in enabling, from a gender/queer studies field (in dialogue with philosophy, social sciences and communication), a debate around the [re]precarization that the LGBT+ community is going through in the pandemic event. For this, we focus, in light of the debates that are being promoted by internationally recognized intellectuals, on axes such as (1) precarious lives and lives susceptible to harm in a capitalist, colonial-modern and hetero-cis system; (2) the tension, at the legal-political level, between redistribution and recognition, suggesting the right to health as the central dispute in the pandemic context; and (3) the bio[hetero]politicization of our queer lives. The ultimate goal of this material is to collaborate in the formulation of intelligibility modes that allow the emergence of new questions for the enablement, conformation and reconfiguration of strategies for collective intervention.

Keywords

queer, precarization of life, right to health, biopolitics.

Ya con el termo listo, me siento y me alegro de haberme sacado el pijama. Una vez más le gané al fantasma abúlico de la pereza. No me animo a abrir el celular. La incerteza de los



*números da una ilusión de respiro. No me contuve: más de 4.000 infectades y 214 muertes¹.
Chusmeo otro chat y me exhorto a la tranquilidad por enésima vez.*

*“Shirley: —Grupo, si algune tiene comida o algo que quiera darme por fa me avisa y paso por
su casa a buscarlo. Me quedé sin nada.”*

*Ella se refiere al bolsón que activistas LGTB repartieron entre quienes necesitaran dentro del
colectivo. No me atrevo a decirle que se quede en su casa y que siga las recomendaciones del
gobierno sobre los resguardos en la cuarentena. Y no puedo evitar sentir que es hasta obsceno
emitir algún comentario predecible sobre mi malestar clasemediero. Me quejo de mi trabajo,
pero en ese mismo momento traigo a mi mente todas aquellas personas precarizadas que ya
tenían la soga al cuello con la heredada crisis macrista. Pienso en todos esos empleos no
formalizados. Pienso en quienes no tienen ni esa posibilidad. Pienso y me paralizó.*

Aclaraciones preliminares

En este texto, buscamos generar una zona de discusión en torno a las escenas actuales en las que la pandemia del Covid-19 nos arroja en el marco del aislamiento obligatorio. Así, buscamos habilitar condiciones de formulación de interrogantes otros. Nuestro lugar de enunciación se encuentra en nodos de intersección entre nuestro rol como activistas de la disidencia LGBTQ+ y como investigadorxs sociales y docentes. La producción de este texto oscila en la tensión entre la premura necesaria de promover la emergencia de cuestionamientos que permitan la posibilidad de repensarnos y la precaución de esgrimir formulaciones basadas en la reflexividad situada y situacional. La certeza única que nos convoca es que no buscamos proponer soluciones totalizantes, pues ello nos haría caer en los entrapados falaces del capitalismo.

Consideramos que la promoción de las condiciones de emergencia de nuevas gramáticas de inteligibilidad requiere del jaqueo de la premura y la celeridad; resulta imprescindible la asunción de otros tiempos. Es por ello que este es un escrito febril que pretende generar y habilitar zonas y lógicas de formulación de nuevas discusiones.

¹ Esta cifra fue modificándose, por lo que decidimos mantener los números que coincidían con el día de edición final del texto.



Hoy, más que nunca, tiene sentido la idea de constelar, de construir a partir de los escombros del pensamiento. Theodor Adorno nos invitó, en su momento, a organizar estos fragmentos en “ordenaciones tentativas” que formen configuraciones legibles y respondan nuestras preguntas (mientras estas últimas se esfuman). La tarea del pensamiento pandémico no puede ser la de investigar las intenciones ocultas de lo real; sino la de “interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras e imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad” (Adorno, 1994, p. 89). Radicalizando esta renuncia al gesto colonial de afirmar una interpretación unívoca y totalizante frente a lo que estamos atravesando, en este texto apostamos por un pensar sobre la marcha, inestable y fragmentario (que, más que dar respuestas, habilite preguntas desde la disidencia).

Leemos atentamente los escritos de intelectuales influyentes en la actualidad. No nos tiembla el pulso para expresar nuestra incomodidad con las respuestas academicistas ante lo que estamos viviendo. Esa pulsión cognofílica de sesgo iluminista y positivista, que compulsivamente intenta dar respuesta, despliega la peor de las consecuencias: patrocina pseudoexégesis disfrazadas de axiomas imprescindibles bajo la marca de un renombre académico. Más futurología devaluada. En esta suerte de estado del arte vertiginoso sobre reflexiones de intelectuales, nos hemos topado con sentencias irrevocables: “Es una plaga y se acabó. Ha habido plagas desde que los seres humanos tienen memoria y habrá muchas más. Esta en concreto tiene una virulencia brutal, pero también tenemos mucho más medios para enfrentarnos a ella y contrarrestarla” (Savater, 2020, p. 68).

Esto es más que una ilusión distópica: interpela nuestra más profunda vulnerabilidad como especie. Resulta clave, a su vez, destacar que este texto fue producido bajo ciertos criterios enunciativos. En primer término, el uso de las personas del plural y el singular no es azaroso, sino que pretende hacer énfasis respecto de expresiones colectivas y de modalización discursiva. En segundo término, este ensayo fue escrito por tres marikas que entienden la producción del conocimiento desde andamiajes teóricos con perspectiva de género/disidente, por lo que la producción escritural se realiza desde un lenguaje inclusivo. El uso de la “e” o “x” varía en función de no promover la binarización discursiva mediante el uso de determinadas palabras.



Entre la precariedad y la posibilidad de [re]vivir: el agravamiento de nuestras condiciones de existencia

Un interés central de este ensayo fue abordar las experiencias de sujetos de la disidencia en un contexto inenarrable como el actual. Nuestros puntos de partida se hilvanan en tramas de reflexividad transdisciplinarias. Y disidentes. Pero sumemos un factor más: una pandemia sin precedentes en términos de cómo enfrentarla. Fabio Seleme (2020) indica que “lo irrepresentable de la enfermedad y la muerte son parte de lo real y no de la realidad que lo inviste. El procesamiento de la muerte, de la crisis de sentido y de la evidencia de lo real que ha traído la catástrofe es lo que sucederá de acá en más. La realidad volverá, pero la forma en que lo haga no la decidirá el virus sino nosotros. Nada cambiará necesariamente después de esto, pero todo puede cambiar” (p. 83).

Nos encontramos ante la ambivalencia ilusoria de lo interpretativo, frente a un evento catastrófico y del orden de lo real, en términos lacanianos, que pone en jaque el estatuto de relatividad que invisten los debates postmodernos y que nos invita a rubricar posiciones, romper certezas, desarticular andamiajes, convivir con el fantasma de la naturalización del desasosiego y la asunción ineluctable de nuestra vulnerabilidad como especie. En este contexto, emerge la pregunta por las configuraciones de inteligibilidad ante las escenas cotidianas después de la implosión del binomio naturaleza/cultura. Intelectuales de nuestras tierras, como Rita Segato y Enrique Dussel, argumentan que la humanidad se ve amenazada ante la exacción exterminadora de lo natural:

“Hoy la madre naturaleza (ahora como metáfora adecuada y cierta) se ha rebelado; ha jaqueado a su hija, la humanidad, por medio de un insignificante componente de la naturaleza (naturaleza de la cual es parte también el ser humano, y comparte la realidad con el virus). Pone en cuestión a la modernidad, y lo hace a través de un organismo (el virus) inmensamente más pequeño que una bacteria o una célula, e infinitamente más simple que el ser humano que tiene miles de millones de células con complejísimas y diferenciadas funciones. Es la naturaleza la que hoy nos interpela: ¡O me respetas o te aniquilo! Se manifiesta como un signo del final de la modernidad y como anuncio de una nueva Edad del mundo, posterior a esta civilización soberbia moderna que se ha tornado suicida. Como clamaba Walter



Benjamin, había que aplicar el freno y no el acelerador necrofilico en dirección al abismo.” (Dussel, 2020, p. 88)

“Es importante acatar la idea de que, aun si este virus fuese un resultado de la manipulación humana en laboratorio o, como ciertamente es, una consecuencia de la forma abusiva en que la especie ha tratado su medio ambiente, igualmente y de todas formas se trataría de un evento de la naturaleza. ¿Por qué? Porque nosotros somos parte de esa misma naturaleza y, aun cuando capaces, como especie, de manipular microorganismos y provocar el advenimiento de una nueva era como es el Antropoceno, tenemos allí nuestro lugar, somos parte de esas escenas que llamamos ‘naturaleza’.” (Segato, 2020)

En cierto modo, la matriz de la colonial modernidad (Segato, 2015; Quijano, 2014) eurocéntrica no tiene otro objetivo más que controlar y dominar cualquier atisbo de existencia no reificada por sus lógicas y condiciones de producción. Es justamente este virus lo que pone en jaque ese modelo de sujeción, debido a su carácter irrefrenable, incontrolable, indómito. A diferencia de otros eventos epidemiológicos de la contemporaneidad, como la sífilis o el VIH, el Covid-19 no permite una gestión inmunitaria focalizada en una población específica; puesto que todos, en principio, somos susceptibles de contraerlo. En palabras de Manrique, “la Europa clasemediera y capitalista que vivía en una atalaya de invulnerabilidad ha descubierto la propia fragilidad, ha descubierto la otredad afectándola sin remedio, sin posibilidad de contención total, aunque se intente” (2020, p. 149). No obstante, más allá de la aparente “democratización” de la precarización de la vida, ¿qué pasa con quienes nunca detentamos el privilegio de existir por fuera de la precariedad? Judith Butler acierta en sugerir que:

“La desigualdad social y económica asegurará que el virus discrimine. El virus por sí solo no discrimina, pero los humanos seguramente lo hacemos, modelados como estamos por los poderes entrelazados del nacionalismo, el racismo, la xenofobia y el capitalismo. Es probable que en el próximo año seamos testigos de un escenario doloroso en el que algunas criaturas humanas afirmarán su derecho a vivir a expensas de otros, volviendo a inscribir la distinción espuria entre vidas dolorosas e ingratas, es decir, aquellos quienes a toda costa serán protegidos de la muerte y esas vidas que se considera que no vale la pena que sean protegidas de la enfermedad y la muerte.” (2020, p. 62)



En este orden de ideas, es preciso (volver a) dar cuenta de las condiciones de precariedad en las que la comunidad LGBTQ+ se encuentra. Un claro ejemplo: organismos nacionales e internacionales afirman que la vida promedio de una persona trans ronda los 35 años, menos de la mitad que el promedio de vida en nuestro país. Esto sucede por varias razones que no desarrollaremos en esta oportunidad, pues se produjo mucho al respecto, pero las mencionaremos para intentar desplegar argumentaciones que habiliten una discusión holística en un marco de pandemia.

Las personas trans no tienen un acceso garantizado al sistema de salud, lo que lleva a exponerse a continuas situaciones de vulnerabilidad. Eso sin contar la sistematicidad con la que ocurren transfemicidios/travesticidios; es decir, asesinatos motivados por el solo hecho de ser trans. Adicionalmente, la comunidad LGBTQ+, con la población más vulnerable en personas transfemeninas y MSM (masculinidades que tienen sexo con masculinidades), muestra un gran porcentaje de transmisión de VIH; cuadro serológico que, de acuerdo con los informes de la OMS, agrava la salud ante el Covid-19. En lo concerniente a la economía, muchas mujeres trans y travestis encuentran su fuente de ingreso en el trabajo sexual, actividad que se ve imposibilitada por cuestiones que no es necesario señalar. Esta [re]precarización de estas existencias nos concierne a todes y requiere de la pregunta válida respecto de los modos de interpelación al Estado con relación a las políticas que deberá desplegar para contener la crisis. Lo retomaremos prontamente en el texto.

El nodo álgido por remarcar es que, en este marco de “inenarrabilidad”, las condiciones de precariedad de nuestras vidas disidentes no solo no han desaparecido, sino que las posibilidades de profundización de las inequidades se han acrecentado. Es innegable la masacre simbólico-material que los cuerpos feminizados atravesamos como consecuencia directa del ejercicio de la pedagogía de la crueldad (Segato, 2016); lo que lleva a que la violencia que vivimos como colectivo forme parte de nuestras escenas de “vivilidad”. Como indica Butler, el hecho de que puedan hacernos daño, de que otros puedan sufrir un daño, de que nuestra vida dependa de un capricho exterminador ajeno, es motivo de temor y de dolor. Y, desde la comunidad LGBTQ+, siempre estuvimos conscientes de nuestros lugares de desposesión.



Las disidencias sexo-genéricas siempre hemos sido inscriptes en estructuras de exclusión, en las que el cis-tema² heterosexual se arroga el estatuto ontológico legítimo, cuyo resultado performativo y prostético es la normalización de lo humano. “Dicho proceso se hace extensivo a todas aquellas formas de vida que se encuentran fuera de la norma, abyectas, monstruosas. La consecuencia es la configuración de un estado de desposesión de los cuerpos, del despojo del cuidado y susceptible a la dañabilidad, pues son cuerpos con ‘vidas invivibles’, son aquellos inadmisibles en el horizonte de lo posible. Se presenta un proceso de exclusión a fin de proteger la norma de ‘lo humano’” (Butler, 2010, p. 133).

Por ello, las vidas de las personas abyectas que se descartan en el marco de la proyección de lo no humano son susceptibles del ejercicio del daño y el repudio. En estas representaciones cristalizadas se explican el rechazo y aversión a la traba, la torta, la marica, les no binaries... por esa misma razón se activa la estigmatización hacia lo no-cis, pues nos ubica en el terreno simbólico de la no humanidad, se produce el efecto des-ontologizante de nuestras existencias; lo que constituye una vida invivible en la que se deposita todo el malestar, la ininteligibilidad y la aversión legitimada. Somos no-sujetos y no merecemos derechos; sin estas garantías, en las democracias liberales, nos exponemos al exterminio.

Independientemente de la disrupción que representa el *impasse* viral, lo cierto es que la lógica que clasifica a las vidas como valiosas o prescindibles seguirá operando. Vale la pena preguntarnos, entonces, qué formas tomará la estratificación de los cuerpos en el nuevo Estado de excepción global y cómo impactará puntualmente a las disidencias en nuestros territorios. El mundo está en freno, pero los contextos de vulnerabilidad, el odio reservado y la ilegitimidad (para la norma cishetero) de nuestras formas de existencia siguen ahí. Son los factores de posibilidad (que aguardan latentes y operan silenciosos) de las agendas estatales y mediáticas en cada repartición de retrovirales que no se hace, en cada travesti que no accede a condiciones formales de empleo, en cada marica que tiene miedo ya no solo de salir a la

² El termino ‘cis’ se refiere a personas cuya identidad de género coincide con aquella que le fue impuesta desde su nacimiento. El prefijo cis proviene del latín y significa “del lado de acá”. Fue propuesto en la década del 90 en oposición al término trans. Como suele suceder lo que se encuentra dentro de la [hetero]norma, no suele ser nombrado (y a lo abyecto se lo nombra, muchas veces, solo desde manuales de psiquiatría). Nos parece relevante hablar de cis-tema (y no de sistema), a fin de no obviar que este se asienta sobre la exclusión de todas las corporalidades que escapan de la normalidad definida desde el paradigma biomédico.



calle por ser discriminado, sino por contraer un virus del que no se tiene mucha información certera.

Ya alcanza a entreverse que, “en los países del Sur, antes que una sociedad de vigilancia digital al estilo asiático, lo que encontramos [...] es la expansión de un modelo de vigilancia menos sofisticado, llevado a cabo por las diferentes fuerzas de seguridad, que puede golpear aún más a los sectores más vulnerables, en nombre de la guerra al coronavirus” (Svampa, 2020, p. 20). En las villas, como lo muestran numerosas denuncias que circulan en las redes sociales, el aislamiento obligatorio ha dado lugar a la represión ensañada del brazo armado de los Estados sobre las clases populares. Pero la emergencia sanitaria también muestra ya, a lo largo del continente, escenarios que [re]precarizan las vidas disidentes.

En países como Panamá, Colombia y Perú, los gobiernos locales/nacionales han empezado a restringir la circulación de la ciudadanía de acuerdo con el género, asignando ciertos días de la semana para el tránsito de varones y otros para el de mujeres. El llamado “pico y género” ha servido como la excusa perfecta para el recrudecimiento de la violencia institucional sobre las corporalidades que desestabilizan el binarismo sexo-genérico. Diversas organizaciones LGBTQ+ que operan en estos territorios han denunciado, más allá de la supuesta garantía estatal de respeto a la identidad de género autopercibida, todo tipo de afrentas y crímenes de odio contra personas trans y no binarias³ en el escaso tiempo que llevan vigentes estas normativas. Podemos poner en suspenso el trabajo, la economía, la circulación... pero la policía del sexo/género/deseo no toma vacaciones nunca (ni siquiera durante la pandemia).

La interpelación al Estado: reconocimiento, redistribución y derecho a la salud

El impacto de la pandemia para las disidencias, sin embargo, supera lo concerniente a la esfera de la libertad y la integridad. Como ya lo hemos mencionado en este escrito, el riesgo

³ Debe señalarse que la persecución y fiscalización de los cuerpos trans y no binarios no la llevan a cabo, exclusivamente, los agentes del Estado; la misma ciudadanía es partícipe, a su vez, de esta estrategia generizada de control. La figura del ciudadano-policía (generalmente blanco y acomodado), que vela por mantener la salud pública articulando y colaborando con las fuerzas estatales, es uno de los despliegues que ha habilitado la pandemia. Sin embargo, la dicotomía que empieza a consolidarse entre “ciudadanos de bien” (que se responsabilizan voluntariamente de resguardar el “bien público” de la seguridad) e “irresponsables” que ponen en peligro el orden social es una que ya se ha identificado en investigaciones sobre los procesos de criminalización de mujeres trans y travestis. “En este sentido, la división entre “vecinos”—concebidos como sujetos de derechos dignos de protección y titulares del uso del espacio público—y “travestis”—asociadas a la criminalidad y la disrupción del espacio público—no es novedosa” (Malacalza, Jaureguiberry & Caravelos, 2019, p. 11).



diferencial para quienes conviven con VIH, así como la situación de altísima vulnerabilidad de los sectores más desfavorecidos de la disidencia (como las mujeres trans y travestis y les trabajadorxs sexuales), son solo algunas de las pruebas de que hoy, más que nunca, es urgente reconocer la importancia de la presencia del Estado en términos de políticas que impliquen no solo el reconocimiento, sino también la redistribución.

El debate entre redistribución y reconocimiento, escenario por excelencia de la discusión contemporánea en torno a la justicia, parte de la identificación de dos formas de entender la injusticia: una socioeconómica, que se encuentra anclada en la estructura política y económica de las sociedades (materializándose en explotación, pobreza, etc.); y otra cultural o simbólica, asentada en los patrones culturales de representación y discurso (por ejemplo, la dominación cultural, la discriminación, entre otras). Ante estas injusticias, aparece, por un lado, la *redistribución* como método para reparar las injusticias socioeconómicas, que consistiría en algún cambio en la estructura económica y política; por otro lado, el *reconocimiento* como método para remediar injusticias culturales, que se centraría en alterar los patrones culturales de representación y discurso.

Nancy Fraser, una de las voces más relevantes en el debate, propone que ninguna de las dos posturas señaladas es adecuada para la resolución de los problemas de injusticia, pues ambas resultan demasiado generales y poco matizadas. De esta forma, señala que “la justicia hoy en día requiere, a la vez, la redistribución y el reconocimiento” y que solo integrando ambas vías “podemos encontrar un marco teórico adecuado a las exigencias de nuestro tiempo” (Fraser, 1997, pp. 18-19). La autora apela al género y la raza como ejemplos paradigmáticos de la naturaleza “bivalente” de la justicia, pues ambas dimensiones configuran redes de dominación asentadas tanto en lo económico como en lo cultural/simbólico. No obstante, reproduciendo el entendimiento hegemónico que nos ha heredado el capitalismo rosa/multicultural, Fraser toma a las minorías sexo-genéricas como ejemplo de escenarios donde las injusticias son, fundamentalmente, culturales y simbólicas; y, por ende, las soluciones deben apostar por la vía del reconocimiento cultural, alterando las valoraciones simbólicas alrededor de esta comunidad.

Esta idea de que los reclamos disidentes pueden recogerse exclusivamente en la esfera del reconocimiento no es nueva; de hecho, permite comprender el camino de la estrategia de intervención del Estado liberal. De esta forma, luego de décadas de movilización disidente, las



victorias logradas en contados ordenamientos jurídicos se reducen exclusivamente (con la excepción notable —y bastante reciente— de Uruguay) al reconocimiento del derecho a formar familia mediante el matrimonio y, con mucha más suerte, el derecho a la identidad a través del reconocimiento del género autopercibido. Sin embargo, la redistribución, como hemos denunciado previamente, le debe varias cuotas a la disidencia.

¿Es suficiente que el Estado corrija los marcadores de sexo en el DNI si no hay un acceso fáctico a comida, trabajo, salud o educación? Pensar la movilización disidente también desde una óptica redistributiva no es nada nuevo; lo que sí pone de manifiesto el coronavirus es que resulta impostergable que el Estado nos brinde justicia desde el reconocimiento y desde la redistribución. Para ello, será preciso garantizar el respeto y la promoción de los correlatos jurídicos del debate: los derechos civiles y políticos y los derechos económicos y sociales. Esta crisis desnuda lo desnudo: las desigualdades en el acceso de aquello que osan llamar “derechos humanos”⁴. Dicho esto, entonces, ¿hablamos de derechos o hablamos de privilegios? Vale la pena, entonces, una breve digresión en torno a los derechos humanos; para luego interrogarnos por el acceso de las disidencias sexo-genéricas a estas garantías enunciadas como universales.

El concepto de salud, común en nuestro cotidiano antes de estos eventos, es hoy el eje central y tema de esta crisis. George Canguilhem (2004) ya definía a la salud como un concepto vulgar; lo que no implica que sea un tema trivial, sino que se encuentra al alcance de todos. Ahora, si bien el concepto y la idea están a la mano, ¿lo está su materialidad? ¡Pues no, mi cielo! Concretizar la salud puede ser un gran debate; aunque, tal vez, pensar en la tangibilidad y la medición del acceso a los servicios de salud por parte de las poblaciones no sea un tema que genere tanto debate. Proponemos un breve recorrido “leguleyo”, en tanto una forma posible de abordar empíricamente este fenómeno es a través de la dimensión jurídica que el acceso a la salud toma en distintos rincones del mundo. Gozar de atención de la salud es considerado un derecho humano por distintos marcos legales nacionales e internacionales. Por ejemplo, en la Constitución de la OMS se menciona que “el goce del grado máximo de salud que se pueda lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción

⁴ Promoción válida solo para blancos cis-heterosexuales. No incluye negres, mulates, maricas, trans, disidencias, mujeres, pobres, lesbianas, inmigrantes....



de raza, religión, ideología política o condición económica o social” (OMS, 2014, p. 1). Lo mismo ocurre con el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales; en su artículo 12, se afirma que “los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona al disfrute del más alto nivel posible de salud física y mental” (ONU, 1966).

En nuestro país, gozar de salud física y mental es un derecho humano, si bien en la Constitución Argentina la palabra salud solo aparece una vez. En el artículo 42, acorde al orden liberal de nuestra constitución, se señala el derecho a la srotecciones de la salud de los “consumidores y usuarios de bienes y servicios” (Constitución Argentina, 1994, p. 21). No obstante, por otra parte, la salud pública tiene un arraigo fuerte desde el impulso y capacidad instalada que se generó durante el primer y segundo gobierno de Perón, con Ramón Carrillo como primer Ministro de Salud de Argentina. Además, nuestro país firmó el mencionado Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que adquirió rango constitucional en 1994. Así, se construyó un sistema tripartito y universal de salud que, a pesar de todas las críticas y mejoras posibles, permite el acceso de la gran mayoría de les habitantes a los servicios de salud, habilitando incluso que algunas personas viajen desde países limítrofes para poder recibir tratamientos médicos complejos en nuestro país. Este hecho indigna fuertemente a la derecha, que lo ve como un robo de grupos (marginados/excluidos) que vienen a saquear nuestro patrimonio; a pesar de que está demostrado que dichas intervenciones representan menos del 1% de las prácticas realizadas en hospitales públicos (Escudero, 2017; Rovere, 2012).

La pandemia puso sobre la mesa el concepto de salud, tema que nunca ha tenido mucho *rating*. Nuestra historia reciente es un buen ejemplo: cuando el gobierno presidido por Mauricio Macri quiso tener un gesto público de austeridad política suprimiendo ministerios, el Ministerio de Salud fue eliminado con amplia aceptación social. No es la primera vez que esto pasa en nuestro país; ya sucedió entre 1955-1958 y entre 1966-1983.

Por otro lado, coexisten en el mundo marcos jurídicos donde la salud no es un derecho. Y, porque hay una relación entre las palabras y las cosas, dichos países muestran peores indicadores en salud que el resto. Como caso que ilustra esta cuestión, Estados Unidos no ratificó el recién mencionado PIDESC (junto con un puñado de Estados desarrollados y vanguardistas como Botswana, Mozambique, Omán y Arabia Saudita); en este país, la salud no es considerada como un derecho humano. Por solo mencionar un ejemplo, en Estados



Unidos se está gastando en salud, por habitante y por año, 9.000 dólares; Cuba, otro país que no ratificó dicho Pacto (aunque por otras razones), gasta 600 (Escudero, 2017). En Cuba, la esperanza de vida al nacer es la misma que en Estados Unidos y la mortalidad infantil es menor. Estos datos ya estaban disponibles antes de esta crisis.

Para cualquier persona que se introduzca en el tema, resultará obvio que una salud pública que garantice el acceso de toda la población al sistema sanitario obtendrá mejores resultados. Incluso los estadounidenses que defienden este sistema mercantilista lo admiten; por ello, los argumentos para defender tal modelo giran en torno a la libre elección, por parte de los ciudadanos (consumidorxs), de los servicios a los que desean acceder. Así, por ejemplo, hace unos años, cuando Obama lanzó el “Obama Care”, las protestas en contra del programa incluían pancartas que comparaban a Obama con Hitler por proponer que cada persona que formara parte del programa tendría un centro de salud asignado (anulando la posibilidad de cada ciudadane de “elegir” dónde atenderse). Interesante dato es que, antes del Obama Care, dicho ciudadane solo podía optar entre rezarle a un dios cualquiera o ser budista para tratar su diabetes tipo 2. Una preferiría suponer que quienes protestaban no eran esas mismas personas. Lo que se quiere señalar es cómo el argumento liberal de la libertad de elección termina siendo libertad solo para quienes sí pueden posicionarse como consumidorxs. Estos consumidorxs suelen ser blancOs de clase media o alta; si sos hombre y heterosexual, ¡felicidades!, sumas puntos extras. En el marco de exclusión y precarización que habitamos quienes estamos fuera de la [hetero]norma, se vuelve imprescindible una redistribución de derechos a todes les abyectades del cis-tema. Y habría que recordarle a Nancy Fraser que, entre ellos, se encuentran las disidencias sexo-genéricas (incluso de Estados Unidos).



Protesta contra el Programa Obama Care frente al Congreso Nacional de EE. UU. Septiembre de 2009.

Como puede verse, sobran los motivos para afirmar la urgencia de una salud verdaderamente pública. Sin embargo, para que por fin llegue a todes, la salud deberá, de una buena vez, contemplar y proteger a las vidas disidentes. A fin de lograr tal objetivo, sin embargo, no podemos obviar que la entrada de la dimensión salud en la agenda pública occidental está íntimamente ligada con la ganancia de los grupos de poder, primeramente, relacionada a la conquista de territorios y luego a la conquista de mercados. Es así que los primeros hospitales nacen entre los grupos militares (Foucault, 1966), debido a que entrenar un soldado costaba tiempo y dinero y, si se moría, el “gasto” se consideraba perdido.

Por lo tanto, los servicios de salud nacen cuando la vida se vuelve más preciada, pero preciada para otrOs y no en sí misma. Este mismo argumento parece ser válido hoy, sobre todo cuando empresariOs y grandes capitalistas demandan el fin de la cuarentena en pos de no disminuir sus ganancias. A fin de comprender cómo se habilita este reparto donde algunas vidas deben preservarse y otras no, aparece, como posible clave de lectura, la biopolítica. Para esta apuesta teórica, “el cuerpo vivo es el objeto central de toda política”, puesto que “la tarea misma de la acción política es fabricar un cuerpo, ponerlo a trabajar, definir sus modos de reproducción” (Preciado, 2020, pp. 188-189). Es, en este sentido, que el sistema de salud (su naturaleza, sus reglas, sus usos, sus agentes y destinatarios, etc.), además de constituirse como uno de los campos cruciales de disputa durante este *impasse*, aparece como un



elemento central para comprender el despliegue del biopoder, permitiéndonos reconocer cómo operan sus entramados.

Biopolítica, comunidad e inmunidad en tiempos pandémicos: ¿la crisis de la [hetero]normalidad?

Como señalamos recién, la tradición biopolítica, inaugurada con Michel Foucault, puede ser una buena herramienta para analizar las reconfiguraciones del escenario social en el marco de la actual crisis. El pensamiento biopolítico supera el entendimiento del poder en términos deductivos, para empezar a reconocer su dimensión productiva. En este sentido, Foucault nos dirá que, desde el siglo XVIII, el poder se consolida no como un mecanismo de muerte, sino como una intromisión en todos los aspectos propios de la vida (Cf. 1991, p. 168). Este *biopoder* es lo que habilitó la progresión y auge del capitalismo; toda vez que, en él, la forma en la que se vive se constituye como objeto de poder y saber: la vida debe ser comprendida, regulada y controlada. La ley, de esta forma, desplaza su interés en la prohibición y la condena para centrarse, primordialmente, en *normalizar* y *optimizar* la vida. Foucault nos muestra, entonces, la transición de un poder “negativo” (centrado en la proscripción) a un poder “positivo” (que produce discursos y saberes); mutación que permitió el desplazamiento de la ley a la norma.

Si la preocupación central del poder es la optimización de la vida, ¿cómo explicar la muerte sistemática de ciertas vidas por la exclusión abierta y descarada de campos como la salud? La gestión de la vida en el marco de la biopolítica obedece a una cesura en la que la muerte responde al mantenimiento de la población “sana”. En este orden de ideas, la cesura biopolítica fundamental establece una dicotomía adentro/afuera, en la que se segmenta la sociedad en su cuerpo “puro” y su cuerpo “impuro”. Foucault analiza esta cuestión desde la gestión de la vida en la Alemania nazi, que estableció la división entre la pureza aria y la amenaza judía. El segmento “valioso” de la sociedad (les cuerdos, les heterosexuales, etc.), ese que sí será objeto de los esfuerzos del poder por preservar y mantener la vida, requiere siempre de una Otre que dibuje los límites de lo que se entenderá como la *normalidad*.

Como otra clave interpretativa para comprender este juego de inclusión/exclusión, y en la misma tradición biopolítica, Roberto Esposito propone la dialéctica antinómica entre comunidad



e inmunidad⁵. Toda formación comunitaria, con intensidades disímiles, agenciará los polos de apertura y cierre, pero la excepción pandémica tiene la particularidad de potenciar y radicalizar las estrategias inmunitarias de las sociedades en las que aparece. Paul Preciado nos dice, sobre la gestión (bio)política del coronavirus, lo siguiente:

“Lo que se habrá inventado después de la crisis es una nueva utopía de la comunidad inmune y una nueva forma de control del cuerpo. El sujeto del technopatriarcado neoliberal que la Covid-19 fabrica no tiene piel, es intocable, no tiene manos. No intercambia bienes físicos, ni toca monedas, paga con tarjeta de crédito. No tiene labios, no tiene lengua. No habla en directo, deja un mensaje de voz. No se reúne ni se colectiviza. Es radicalmente individuo. No tiene rostro, tiene máscara. Su cuerpo orgánico se oculta para poder existir tras una serie indefinida de mediaciones semio-técnicas, una serie de prótesis cibernéticas que le sirven de máscara: la máscara de la dirección de correo electrónico, la máscara de la cuenta Facebook, la máscara de Instagram. No es un agente físico, sino un consumidor digital, un teleproductor, es un código, un pixel, una cuenta bancaria, una puerta con un nombre, un domicilio al que Amazon puede enviar sus pedidos.” (Preciado, 2020, pp. 178-179)

Con el cierre de fronteras entre países, entre provincias, entre ciudades, entre vecines, la frontera pasó a ser la puerta de nuestras casas, nuestros propios cuerpos. Esto trae un riesgo: el coronavirus puede llevar a sus últimas consecuencias el paradigma individualista (bastión inmunitario por excelencia de Occidente). Una de las pocas cosas claras que se puede tener en este momento es que la pandemia y la cuarentena global están agenciando una mutación en nuestra forma de vincularnos. Y, si seguimos la lógica de les epidemiólogos (que, desde

⁵ *Communitas* se remite al conjunto de personas unidas no por una propiedad común, sino por “un deber o una deuda [;] no por un «más», sino por un «menos»” (Esposito, 2003, p. 29). En contraposición, la *immunitas* o inmunización refiere más bien a la exoneración de la carga y vacío de la comunidad, la protección de la vida por medio de la negación de la comunidad y la separación del plano social (cf. Esposito, 2005, p. 16). Sin embargo, esta protección resulta también en una negación de la vida, toda vez que la inmunización supone necesariamente el aislamiento de su objeto. Esta es, entonces, la dialéctica que nos presenta Esposito, con un polo que proyecta al sujeto hacia un afuera y otro que lo protege y enclaustra con el fin de “asegurar” la vida: “Si la *communitas* es aquello que liga a sus miembros en una voluntad de donación hacia el otro, la *immunitas* es, por el contrario, aquello que exonera de tal obligación o alivia de semejante carga. Así como la *communitas* remite a algo general y abierto, la *immunitas* reconduce a la particularidad de una situación definida precisamente como algo que se sustrae a la condición común. [...] Si la *communitas* determina la ruptura de las barreras protectoras de la identidad individual, la *immunitas* es el intento de reconstruirla de una forma defensiva y ofensiva contra todo elemento externo que venga a amenazarla” (Esposito, 2009: 17).



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

marzo, se está imponiendo en gran parte del mundo), esto no tendría por qué cambiar hasta la aparición de una vacuna o hasta que el 70 u 80% de la población se haya contagiado y curado (suponiendo que quien se enferma de coronavirus no puede volver a infectarse, cosa que, como casi todo en estos momentos, sigue siendo incierta).

Se calcula que esto demoraría mínimo dos años, por lo que puede pensarse que, el día en el que se regularice en algún sentido la situación, seguiremos impactados y, tal vez, la inercia nos lleve a mantener los barbijos puestos, evitando abrazos y trabajando desde casa (quienes podamos hacerlo). Este tema puede resultar interesante para el estudio de psicoanalistas —y, ¿por qué no?, sociólogos, antropólogos, comunicadores y demás ciencias sociales—, pero ese no es el objetivo de este ensayo. Una persona (probablemente blanca, hombre, heterosexual y, seguramente, de clase media o alta) que hoy sufre desde su neurosis el tener que rearmar su rutina, mañana podría incluso romantizar esta nueva forma de vincularnos: irse a vivir al campo con su familia y tener un perro y dos gatos... total, ahora trabaja desde Zoom.



*“My God . . . those meetings really
could all have been e-mails.”*

Emily Flake para The New Yorker. 16/03/2020



Sin embargo, hay grupos que no tienen esa alternativa. Se trata de grupos que, por necesidades materiales y afectivas, necesitan del colectivo; grupos para los que la individualidad no es una opción. Acá nos encontramos como disidencias.

El coronavirus se plantea como una nueva forma de control sobre los cuerpos, tapándonos la boca y prohibiendo abrazos. Nos propone vincularnos desde la digitalidad como única opción habilitada. La pandemia también conlleva el recrudescimiento de las operaciones excluyentes que definen adentro y afuera en la comunidad política. Contemporáneamente, somos las disidencias quienes habitamos los márgenes de la norma [cis]heterosexual; somos, si se quiere, los agentes patógenos del sistema sexo/género/deseo. En este sentido, es de esperarse un impacto diferencial.

Si las “epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un periodo determinado” (Preciado, 2020, p. 167), nos gustaría señalar un dato histórico a modo de ejemplo. En los 80, hubo otra pandemia que pareció no molestarle a nadie, a pesar de que las tasas de mortalidad eran del 100% (la tasa de mortalidad del Covid-19 ronda el 5%). No hubo cierre de fronteras, no hubo aislamiento preventivo, se ocultó información sobre el virus, no se trabajó en vacunas y los medicamentos tardaron más de una década... otra cosa que desnuda el coronavirus: el genocidio disidente de los 80. “El SIDA remasterizó y reactualizó la red de control sobre el cuerpo y la sexualidad que había tejido la sífilis y que la penicilina y los movimientos de descolonización, feministas y homosexuales habían desarticulado y transformado en los años sesenta y setenta” (Preciado, 2020, p. 170). Pareciera, entonces, que, para algunos grupos sociales, los términos *tanatopolítica* o *necropolítica* resultan más adecuados que *biopolítica*. Otra vez, recayendo sobre grupos abyectos.

Estas ideas están lejos de ser gimnasia conspiratoria; no están siendo analizadas desde esa óptica, sino más bien desde un enfoque funcionalista. Podríamos preguntarnos quiénes fueron en los 80 (y quiénes son hoy) los ganadores y perdedores de las pandemias. La muerte y desaparición de grupos marginados no parece afectar el funcionamiento social y los grupos de poder solo se sobresaltan cuando ven afectados sus propios intereses. ¿Por qué la amenaza de un virus le daría valor a una vida que no lo tenía antes? Como dice Preciado, los virus no hacen más “que replicar, materializar, intensificar y extender a toda la población, las formas dominantes de gestión biopolítica y necropolítica que ya estaban trabajando” (2020, p. 168).



Si seguimos esta línea, podríamos pensar que el coronavirus está cumpliendo esta misma función sobre cuerpos pertenecientes a grupos sociales ultra-abyectos: las disidencias y, particularmente dentro de dicho grupo, les trabajadorxs sexuales (y, sobre todo las traVajadoras sexuales). ¿Están estos grupos frente al tercer *reboot* en menos de un siglo (sífilis-VIH-coronavirus)?

Y, en medio de todo esto, la OMS dice que el virus nos acompañará un buen tiempo, atreviéndose a invitarnos a “construir una nueva normalidad”. Creemos que, más bien, habría que romper de una buena vez la rueda de la normalidad. Ante un contexto que nos arrojó intempestivamente en una transformación severa de las condiciones de habitabilidad del mundo, ¿puede volverse a la [hetero]normalidad? ¿*Realmente queremos volver?*

La teoría *queer* nos ha señalado, una y otra vez, que esa dichosa normalidad necesita siempre de identidades estáticas. La identidad, entendida como sustancia, es la que permite definir quién está adentro (y quién afuera) de la comunidad; en este sentido, es la que habilita el reparto entre vidas vivibles y prescindibles. Butler, en su momento, afirmó que la identidad no podía ser la base del proyecto feminista, en tanto ese gesto “fundacional” deviene en la universalidad asumida del sistema patriarcal, borrando las particularidades de las relaciones de poder mediadas por el género en diversidad de tiempos y contextos culturales específicos. En contraposición, abogó por un abandono de las políticas de la identidad en favor de un “feminismo coalicional” (Butler, 2007, p. 70), a fin de evitar la puesta en juego de las exclusiones y separaciones necesarias para el asentamiento fundacional. Preciado señala, en la misma línea, que “no hay ni puede haber pretensión de purificación del sujeto político, sino a riesgo de normalización, opresión y reproducción de nuevas exclusiones” (2009, p. 164).

La crisis nos brinda la oportunidad de imaginar la construcción comunitaria más allá de la fórmula liberal de “una asimilación a una serie de normas culturales entendidas como internamente autosuficientes y autónomas” (Butler, 2010, p. 154). Ante las presiones homogeneizantes del capitalismo blanco heteropatriarcal (que pretende a toda costa mantenerse cuando se regule la excepción), es preciso aprovechar la suspensión planetaria para pensar cómo gestionar, desde los márgenes, la ruptura de esa normalidad horrenda que ha habilitado esta catástrofe, así como el abandono de sus nocivos despliegues inmunitarios.

Como alternativa a la inmunidad bélica que nos ha vendido Occidente y que hoy se radicaliza más que nunca, Patricia Manrique nos invita a “buscar una inmunidad virtuosa, comunitaria,



evidentemente necesaria en el caso del coronavirus, una inmunidad comunitaria en la que lo que debe importarnos no es la propia protección si no la de otros y otras, que suponga que la lucha por la salud sea una responsabilidad compartida, que requiera del concurso de todas y todos para todas y todos” (2020, p. 156). A pesar de que toda formación comunitaria requiera, para su preservación, de alguna suerte de estrategia inmunitaria, la invitación es a transformar nuestro entendimiento de la identidad (del adentro) en clave abierta e incluyente. En este sentido, más que nunca resuena el grito *queer* como una posible vía de reconfiguración de la *communitas* en tiempos de la pandemia. El posicionamiento disidente, que se define en la negación de la norma cisheteropatriarcal (y no en la afirmación de un sustrato identitario), puede entonces ofrecernos pistas sobre cómo empezar a gestionar una inmunidad comunitaria. El agenciamiento estratégico de la dialéctica comunidad/inmunidad no es nada nuevo para las disidencias: la figura del “clóset” se perfila aquí como el punto de articulación y cambio de los dos polos. Con la formación de los primeros movimientos disidentes, por medio de la “salida del clóset” colectiva y la búsqueda organizada y pública de derechos, reconocimiento y garantías, las disidencias logramos invertir la dialéctica en términos de una sólida apertura comunitaria con un mínimo de defensa inmunitaria (bélica, al menos) frente a los peligros que representaba, en su momento, manifestar pública y abiertamente la orientación sexual o la identidad de género. A pesar de tal apertura, a fin de resguardarnos de la amenaza que implica existir en medio del cis-tema heterosexual, les disidentes siempre nos vimos obligades a generar nuestras propias formas inmunitarias: adaptándonos a la hostilidad de ciertos escenarios resguardando parte de nuestras verdades, creando nuestros propios espacios (a veces, clandestinos) de congregación, entre muchas otras.

Pero nuestra inmunidad jamás negó la comunidad que juntas formamos; de hecho, la terminó por respaldar y preservar. Y no creamos cualquier comunidad: al congregar una multitud incontable de configuraciones subjetivas, logramos agenciar la utopía posidentitaria. Supimos adoptar y reinventar la sororidad a la que tantos feminismos han invitado; activamos juntas, transitamos la calle en manada, nos abrazamos y velamos por la seguridad de todes. A punta de solidaridad entre esta amalgama de corporalidades abyectas es que logramos sobrevivir al VIH/SIDA en un momento histórico donde no existía ningún tipo de garantía. Recordar, potenciar y extender lo más que se pueda esta solidaridad, este impulso de siempre cuidarnos



mutuamente, será la única manera de atravesar y superar el acontecimiento Covid-19. ¿Será la pandemia el momento para, por fin, “mariconear” el mundo?

[In] conclusiones

Es más bien poco lo que puede concluirse en tiempos como los que atravesamos. Quizás, porque el virus sirvió para reafirmar la naturaleza caótica de la vida. Esta ruptura, sin duda, nos interpela emotivamente a todes. A nosotres nos atraviesa el miedo. Miedo de no volver a abrazar; miedo de que nuestros xadres no puedan seguir pagando las cuentas que el capitalismo cobra por solo vivir; miedo por les mostris que atraviesan el confinamiento doméstico en hogares que no reconocen sus vidas. Miedo por todes les nadie que hoy no pueden contar de la misma forma con sus redes de contención; miedo por las vidas que no valen nada para el orden colonial/neoliberal y por lo que pasará con ellas en un par de meses; miedo ante la incalculable catástrofe que se viene si no agenciamos como sociedad una contención efectiva; miedo, no tanto de morir, sino de transitar el encierro (y sus consecuencias) en el mismo cis-tema de mierda.

Pero, si bien nos pueden (y deben) interpelar en la reflexión, nos negamos a que el miedo y la angustia nos paralicen (y, de paso, nos maten). Que el Covid-19 sea un acontecimiento de orden extraordinario, que la crisis sea global y sistémica, implica que las grietas de las estructuras de dominación son más profundas que nunca. Es en este sentido que “el horizonte civilizatorio no está cerrado y todavía está en disputa. En esa línea, ciertas puertas deben cerrarse (por ejemplo, no podemos aceptar una solución como la de 2008, que beneficie a los sectores más concentrados y contaminantes; ni tampoco más neoextractivismo), y otras que deben abrirse más y potenciarse (un Estado que valore el paradigma del cuidado y la vida), tanto para pensar la salida de la crisis, así como para imaginar otros mundos.” (Svampa, 2020, p. 28)

Se abre, de esta manera, una nueva oportunidad para pensar y redefinir a gran escala lo comunitario. A lo largo del mundo, incluso en Estados históricamente alineados a la derecha, se está habilitando la escucha social sobre la necesidad de una renta básica ciudadana (en muchos casos, por primera vez). Puede que este sea el momento de consolidar y robustecer lo público después de décadas de despojo neoliberal. Con respecto a las miserias que habitamos todos los días y aquello que llaman derechos humanos: ¿alcanzará esta crisis para darnos



cuenta que se necesita una verdadera redistribución y reconocimiento para los grupos sociales marginados? La respuesta científica y metódica será la que debería ser la más repetida en estos días: no sabemos. Con los marcos jurídicos, con la superestructura existente, va de suyo que son los Estados quienes deberían garantizar este derecho.

Los magros resultados de los sistemas de salud mercantilistas no alcanzaron para generar un cambio sistémico; entonces, ¿por qué pensar, como Zizek (2020) que ahora sí, que la pandemia transformará inequidades? Los países con un Estado fuerte a cargo de la salud (China, las Coreas, Irán, Argentina) parecen estar mostrando mejores resultados. Insistimos: antes del apocalipsis ya era obvio para quien quisiera explorar un poco que los países donde la salud es considerada un derecho (y la redistribución es un hecho, al menos para grandes sectores de la población) se obtienen mejor resultados. Vuelve el interrogante: ¿Alcanzará esta crisis mundial para mover el Aqueronte? ¿Se podrá, a partir de esto, entrar en la agenda pública? ¿Podrá la salud tener *rating*? Como dice Patricia Manrique, será “interesante ver hasta qué punto reconocen esto los propios neoliberales, la evidencia (aún más) clara de que la mano invisible del mercado, más invisible que nunca, se ha demostrado incapaz de sostener la vida” (2020, p, 150). [No estamos seguros de que lo que moleste al neoliberalismo sea la incapacidad del sistema de sostener vidas; más bien, creemos que el problema es el sostenimiento de las ganancias.]

Ante este escenario, se abren oportunidades para un cambio real de redistribución y reconocimiento (que debería empezar por les condenades de la Tierra). Pero, a su vez, el miedo podría ser motor de cambios autoritarios. Volviendo al ejemplo citado, esta crisis podría hacernos repensar nuestros servicios de salud para generar una verdadera democratización de este; también, como ya viene sucediendo, puede que sectores vinculados al negocio de la salud continúen haciendo *lobby* por una salud donde quien pueda pagar más reciba una mejor atención (es decir, perpetuar privilegios en un futuro que se plantea [aún más] distópico).

Insistimos, estas cosas siempre estuvieron a la vista y nunca nos avergonzaron... ¿ahora sí? ¿Será esto, como dice Zizek (2020), una patada a lo *Kill Bill* al capitalismo? ¿Traerá esta pandemia del coronavirus otra pandemia de “virus ideológico”? En este momento, mientras escribimos estas líneas, son las 21:00 horas y, como todos los días desde que empezó la cuarentena, se escucha en el edificio a vecinos vitoreando a les trabajadorxs de salud (aunque quienes vitorean dicen que lo hacen para “IOs médicOs”). Esas mismas personas son quienes



luego insultan y ruegan que deje el edificio una vecina que es enfermera en el Hospital de Niños.

Así las cosas, ¿realmente estamos presenciando un cambio radical de conciencias? El capitalismo se caracteriza por transformarse reabsorbiendo su propia contradicción, algo que Marx, por razones cronológicas, no llegó a observar. ¿Por qué ahora no volverá a suceder lo mismo? Quisiéramos que Zizek estuviese en lo correcto; pero, leyendo un poco de historia contemporánea, no queda muy claro. La pandemia se presenta como espacio de exploración e innovación social, el tema es hacia dónde vamos, cómo innovaremos. Esto abre una oportunidad e implica una lucha, ¿estaremos a la altura?

Nosotres apostamos por el fin de la rapiña neoliberal y por mucho más. Esperamos ser capaces de reinventar radicalmente nuestras subjetividades. Esperamos que la crisis, que establece la frontera en el propio cuerpo y nos obliga a habitar forzosamente la digitalidad, nos permita subvertir la relación de vigilancia con nuestras prótesis tecnológicas para agenciar nuevas formas de desobediencia a escala interlocal. Esperamos que se habilite, se dé lugar, se difunda y, aprendiendo del Covid-19, se *viralicen* todas las resistencias a la heteronorma colonial. Esperamos que se abandone cualquier ideal de pureza; porque semejante noción, además de habilitar la distinción entre vidas vivibles y prescindibles, ignora que “una revolución pura (limpia) ha dejado de ser una revolución anal” (Preciado, 2009, p. 164).

Esperamos, en últimas, que el virus sea la excusa para que se “homosexualice la vida”. Y sí: como Lemebel, hablamos de ternura, compañeres. Esa ternura sorora, marcador constitutivo de la movilización de todas las corporalidades feminizadas, es lo que puede romper con la insufrible ontología de guerra que tanto aman afirmar IOs políticOs (y, en general, los varones). En lugar de la fantasía inmunitaria que libra una batalla ficticia a través del recrudescimiento del individualismo, requerimos, más bien, de “un parlamento de los cuerpos planetario, un parlamento no definido en términos de políticas de identidad ni de nacionalidades, un parlamento de cuerpos vivos (vulnerables) que viven en el planeta Tierra” (Preciado, 2020, p. 184).

Si una certeza es posible de pensarse en este marco, es que la ficción ilusoria del capitalismo, en torno al perfecto funcionamiento del sistema, se agrietó. Este microorganismo nos dejó frente a frente ante nuestra vulnerabilidad como especie y el desasosiego que nos deja no poder controlar el devenir de lo destructivo.



La profundización de nuestra precariedad existencial, en tanto identidades disidentes es un hecho fáctico, así como el jaqueo de nuestra salud si no respetamos el aislamiento social obligatorio. Y también es un hecho la necesidad de rubricar y configurar los modos de concebir el agenciamiento y los derechos para nuestro colectivo. Es decir, la presencia de una política que implique “el reconocimiento” de la redistribución para las minorías sexo-genérico-deseantes. Para ello, es clave la presencia de un Estado que sea capaz, por un lado, de intentar restituir las políticas de salud deterioradas por el oleaje neoliberal; y, por otro, de promover prácticas, procesos y políticas que oficien de redes de contención para las disidencias y que, a su vez, visibilicen la precariedad estructural en la que (nos) sumerge.

Como activistas e investigadorxs sociales inscriptes en una perspectiva transdisciplinar, nos preocupamos por generar preguntas que habiliten terrenos de discusión en épocas de crisis y catástrofes como estas; no para saldar respuestas, sino para hilvanar intersticios inteligibles que permitan y articulen discusiones contextuales, situadas y comprometidas con la transformación de nuestros escenarios. Compartimos reflexiones marikitas para pensar(nos) en la crisis, que contribuyan, ojalá, a habilitar la construcción colectiva de estrategias frente a la precarización de la vida (experiencia que hoy, desde luego con intensidades diferenciadas, se ha extendido a todo el cuerpo social).

Más allá de activar/militar y de fortalecer y tender redes (todo esto en la medida de lo poco que permite la pandemia), lo que nos queda es eso: abonar el terreno desde la reflexión para romperlo todo, para reimaginarlos por fin más allá de toda [hetero]norma —incluso (¿o especialmente?) de la humana—. La idea de construir la gran coalición de resistencias al sistema heteropatriarcal, la promesa siempre vigente de la revolución anal, es lo que nos mantiene de pie, vives y [relativamente] cuerdes. Eso y la esperanza de volver a sentir en carne propia el inmensurable amor de la red afectiva; de volver a asistir, como diría Gómez Jattin, a las “tres ceremonias peligrosas”.

Y después del desahogo catártico, de flashear una constelación a lo Benjamin y Adorno, pero en una trama trans-disciplinar y maricona, bien a lo Lohana Berkins, me dispongo a cliquer “end meeting”; mis globos oculares y mi gate, que demanda atención con énfasis, lo agradecen. Estoy extasiado, deseoso, con el valor de reconocer la imperiosa necesidad del roce corporal, del abrazo sororo que supera al fantasma de un contagio mortal. Las disidencias



sobrevivimos al exterminio del cis-tema porque no tuvimos más opción que aprender a movernos en manada; y la manada reclama reunión, encuentro tangible, cara a cara, glitter y taco gastado en las calles. Mientras, nos conformamos con la pantalla, con la máscara de la tecno-simbología que nos sitúa firmes y endebles en la mascarada de la digitalidad. Me pongo el pijama con olor a humedad y a perfumina. Vuelvo a acariciar a mi gatite, enciendo mi turbina de metal y abro el vino que tenía guardado para el cumple que mi amigo celebró por videollamada. Esta vez no voy a volver a ver los informes del Ministerio de Salud, esta vez me abrazaré a mí mismo con la intención de aprender lo más que pueda de esta situación catastrófica. Esta vez intentaré, una vez más, encontrar en la disidencia esa fortaleza que me ayude a construir la forma de agenciarnos en un tiempo postapocalíptico. Porque si algo aprendimos como colectivo LGTB+, fue a resistir, subvertir, incomodar y trans-formarnos.

Bibliografía

- Adorno, T. W. (1994). *Actualidad en la filosofía*. Barcelona: Altaya.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. México: Paidós.
- Butler, J. (2020). El capitalismo tiene sus límites. En P. Amadeo (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 59-66). Buenos Aires: ASPO.
- Canguilhem, G. (2004). *Escritos Sobre la Medicina*. Argentina, Buenos Aires: Amorrortu.
- Constitución Argentina. (1994). Asamblea Nacional Constituyente. Santa Fe, Argentina.
- Constitución de la Organización Mundial de la Salud. (2014). Asamblea OMS. Ginebra, Suiza.
- Dussel, E. (2020). "Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad". En F. García García (ed.), *Capitalismo y pandemia* (pp. 87-90). Editorial Filosofía Libre.
- Escudero, J. C. (2017). Salud colectiva en Cuba y Estados Unidos: algunos números. *Revista Soberanía Sanitaria*, 1(1), 19-22.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esposito, R. (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Madrid: Herder.
- Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1991). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México: Siglo XXI.



- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta: reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Bogotá: Siglo del Hombre–Universidad de los Andes.
- Malacalza, L.; Jaureguiberry I.; & Caravelos, S. (2019). "Narcotravestis": procesos de criminalización de mujeres trans y travestis por el delito de venta de estupefacientes. *Cuestiones Criminales*, 2(3), 3-18.
- Manrique, P. (2020). Hospitalidad e inmunidad virtuosa. En P. Amadeo (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 145-162). Buenos Aires: ASPO.
- Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales. (1966). Asamblea de la Organización de las Naciones Unidas. 16 de diciembre de 1966. Nueva York, Estados Unidos.
- Preciado, P. (2009). Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual. En G. Hocquenghem, *El deseo homosexual* (pp. 135-174). Barcelona: Melusina.
- Preciado, P. (2020). Aprendiendo del virus. En P. Amadeo (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 163-185). Buenos Aires: ASPO.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En B. de Sousa Santos & M. P. Meneses (eds.), *Epistemologías del sur* (pp. 67-105). Madrid: Akal.
- Rovere, M. (2012). Atención primaria de la salud en debate. *Saúde Em Debate*, 36(94), 327-342. Recuperado de: https://www.scielosp.org/article/ssm/content/raw/?resource_ssm_path=/media/assets/sdeb/v36n94/a03v36n94.pdf
- Savater, F. (2020). "No estábamos dispuestos a creer lo que veíamos". En F. García García (ed.), *Capitalismo y pandemia* (pp. 68-75). Editorial Filosofía Libre.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños. Madrid, España.
- Segato, R. (19 de abril de 2020). Coronavirus: "Todos somos mortales. Del significante vacío a la naturaleza abierta de la historia". *Lobo Suelto*. Recuperado de: http://lobosuelto.com/todos-somos-mortales-segato/?fbclid=IwAR2DQp0n_2cCg6Z5sz8Ov4FPK0rH9i6Ely5Ad2xNhgXV28rqtoiSJXw5yNw
- Seleme, F. (2020). "Combatiendo al virus y al capital". En F. García García (ed.), *Capitalismo y pandemia* (pp. 83-86). Editorial Filosofía Libre.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

Svampa, M. (2020). Reflexiones para un mundo post-coronavirus. En P. Amadeo (ed.), *La Fiebre* (pp. 17-38). Buenos Aires: ASPO.

Zizek, S. (2020). El coronavirus es un golpe al capitalismo a lo Kill Bill. En P. Amadeo (ed.), *Sopa de Wuhan* (pp. 21-28). Buenos Aires: ASPO.