PAUL B. PRECIADO

Dysphoria mundi

ANAGRAMA
Narrativas hispánicas

Índice

Portada
1. Dysphoria mon amour
Antecedentes
«Tuve que declararme loco...»
«No vemos ni entendemos el mundo...»
2. Hipótesis revolución
«Dicen: El presente se ha vuelto extraño...»
3. Heroína electrónica
4. Notre Dame de las Ruinas. Preludio
Oración fúnebre
5. Dysphoria mundi
«Los filósofos no van a la escena del crimen...»
Time is out of joint
Biopolitics are out of joint
The narrator is out of joint
Oración fúnebre
Malditos ochenta: el sida como mutación epistémico-política
The narrator is out of joint
Oración fúnebre
«En todo el planeta, se suceden sin interrupción...» .
Life is out of joint
Oración fúnebre
The code is out of joint
Sexual difference is out of joint
Identity is out of joint
The narrator is out of joint
The border is out of joint
Surveillance is out of joint
Oración fúnebre
The modern subject is out of joint
The narrator is out of joint
Home is out of joint
Oración fúnebre
The senses are out of joint
The car is out of joint
Breath is out of joint
Oración fúnebre
Fashion is out of joint
Truth is out of joint
Fake news
Oración fúnebre
Ground is out of joint
The analogic world is out of joint

The body is out of joint
Oración fúnebre
The city is out of joint
The narrator is out of joint
Labor is out of joint
Society is out of joint
Animality is out of joint
Pain (and profit) are out of joint
Oración fúnebre
Citizenship is out of joint
The organism is out of joint
Death is out of joint
Birth is out of joint
The elders are out of joint
Mourning is out of joint
Reproduction is out of joint
History is out of joint
Oración fúnebre
Freedom is out of joint
Democracy is out of joint
Translation is out of joint
Inoculation is out of joint
Oración fúnebre
God is out of joint
SÚPLICA
The narrator is out of joint
Sex is out of joint
6. Mutación intencional y rebelión somatopolítica
«No es fácil decir cómo empezó...»
7. Carta a les nueves activistes. Posfacio
Agradecimientos
Notas
Créditos

Para
Amelia y Desi,
Annie Sprinkle y Beth Stephens,
María Galindo,
Rilke
y Clara

¿Escucharon? Es el sonido de su mundo derrumbándose. Es el nuestro resurgiendo.

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL, comunicado del 21 de diciembre de 2012

YEAR
MONTH
DAY

XV

Moderna galerija / Museum of Modern Art
plus Muzej sodobne umetnosti Metelkova / Museum of Contemporary Art Metelkova
Tomšičeva 14, SI-1000 Ljubljana, Slovenia, T: +386 1 2416800, www.mg-lj.si
info@mg-lj.si

A Cristobal se le aparece vestido de burgués. El diablo se desnuda delante de él desnudando su cuerpo transexual: con senos, polla y ojos en el vientre, patas animales y pelo de virgen. Cristobal firma con él un pacto de sangre. Yo me pregunto si soy cómo el diablo de Cristobal, si tengo 5 pares de ojos, si veo con las rodillas, con los pezones,

el diablo

El pacto de sangre con Cristobal y el mundo.

con el diafragma, con los testículos.

Love is real ~~but~~ not for you my dear, not tonight.

LE · DIABLE

1. Dysphoria mon amour

Antecedentes

El paciente tuvo una meningitis meningocócica a los dieciocho meses de edad. Varios virus sintomáticos (varicela, sarampión, hepatitis A, infección por VEB con fatiga prolongada). No hay alergias personales o familiares ni IDA. Cirugía de mandíbula por dislocación genética a los dieciocho años como consecuencia de la cual lleva una prótesis maxilar de titanio. Colecistectomía por litiasis hace tres años.

El paciente es escritor y filósofo, profesor. Activo, viaja mucho, por lo que está expuesto a diferentes terrenos virales. Está soltero y es trans FM con un tratamiento de testosterona a largo plazo de 200 mg cada 21-27 días.

El paciente es beneficiario de un protocolo ALD 31 en Francia por una afección «fuera de la lista» («afección no incluida en la lista pero que constituye una forma progresiva o incapacitante de una afección grave, que requiere cuidados prolongados») por disforia de género.

Criterios de diagnóstico y plan previsto:

Disforia de género desde la adolescencia, ha vivido como hombre durante varios años, enfoque estructurado, evaluación y gestión multiprofesional: endocrinólogo, psiquiatra, dermatólogo, ginecólogo, cirujano, IDE,[1] MKDE,[2] ortofonista.

Cuidados: terapia hormonal sustitutiva de por vida (testosterona) y seguimiento orgánico, cuidados posoperatorios, seguimiento ginecológico, seguimiento psicológico y posible tratamiento.

Protocolo válido hasta el 29/11/2024.

Tuve que declararme loco. Afectado por un tipo de locura bien particular que llaman disforia. Tuve que declarar que mi mente estaba en guerra con mi cuerpo, que mi mente era masculina y mi cuerpo femenino. A decir verdad, no sentía ninguna distancia entre lo que llamaban la mente y lo que identificaban como el cuerpo. Quería cambiar, eso es todo. Y el deseo de cambio no diferenciaba entre la mente y el cuerpo. Estaba loco, tal vez, pero si era así, mi locura consistía en rechazar la antinomia entre esos dos polos, femenino y masculino, que para mí no tenían más consistencia que una combinación siempre variable de cadenas cromosómicas, secreciones hormonales, invocaciones lingüísticas. Estaba loco, tal vez, pero si es así, mi locura era tan espiritual como orgánica. Esa disforia era la dueña de mi alma y de mis células. Me sentía atraído por otra cosa, por otro género, o mejor aún, por otra modalidad de existencia. Y ese nuevo género resultaba tan ansiado y excesivo como una lluvia de verano que viene a apagar un incendio. El fuego de la Historia.

Cuando pienso en esta locura, si no me dejo distraer por los diagnósticos psiquiátricos o por la presión de las administraciones estatales, y trato de captar el sentimiento que domina indiscutiblemente mis días, es de una rara felicidad política de la que debo hablar primero. Y esta felicidad, que se ha construido como un túnel bajo la realidad normativa de los últimos veinte años, parece haberse vuelto hormiguero, pues hoy me encuentro rodeado de niñes que declaran que quieren vivir como yo quería vivir cuando me consideraban loco. Las siguientes páginas son un relato de cómo, a veces ruidosamente, a veces silenciosamente, se construyó este hormiguero y cómo el mundo moderno que había establecido la diferencia entre nuestra locura y su razón comenzó a desmoronarse.

No vemos ni entendemos el mundo, lo percibimos destrozándolo a través de las estrechas categorías que nos habitan. El dolor que a menudo sentimos al estar vivos es el dolor de esta negación del mundo y de su sentido. La red bioelectrónica que compone eso que antes se denominaba «alma humana» (a lo largo de la historia ha tenido muchos nombres: *«anima»*, *«psyche»*, «mente», «conciencia», «inconsciente», «sistema de computación»..., pero ninguno de ellos designa una realidad, sino que describe un proceso) está, en parte, dentro de lo que hasta ahora se ha considerado como el cuerpo anatómico y, en parte, dispersa en aparatos e instituciones; y es así, utilizando como soporte el sonido y la luz, las arquitecturas y los cables, las máquinas y los algoritmos, las moléculas y las composiciones bioquímicas, como nuestra alma logra atravesar las ciudades y los océanos y, alejándose del suelo, viaja hasta los satélites que rodean hoy la Tierra. El cuerpo político vivo es tan vasto, tan sutil y maleable como el alma. No hablo aquí del cuerpo como objeto anatómico o como propiedad privada del sujeto individual (ambos derivados también del paradigma petrosexorracial moderno), sino de lo que llamo, precisamente para diferenciarlo del cuerpo de la modernidad, la *somateca*. Nuestra alma inhumana e inmensa, geológica y cósmica, recorre y satura el mundo, sin que logremos darnos cuenta de ello.

En las sociedades modernas, el alma se instala primero como un implante vivo en la carne, y luego, a medida que crece, es esculpida como un bonsái, mediante el entrenamiento y el castigo repetitivos, mediante invocaciones lingüísticas y rituales institucionales, para reducirla a una determinada identidad. Algunas almas se despliegan más que otras, pero no hay almas en el jardín de los vivos que no sean efecto de la implantación y la poda. De entre todos los cuerpos, hay algunos que parecieron existir durante mucho tiempo sin alma. Fueron considerados como pura anatomía, carne comestible, músculos que trabajaban, úteros reproductivos, piel dentro de la que eyacular. Eso fueron y son todavía los que se denominan «animales», los cuerpos colonizados, esclavizados y racializados, pero también, de otro modo, las mujeres, aquellos que son considerados como enfermos o discapacitados, los niños, los homosexuales y aquellos cuya alma, decía la medicina del siglo XIX, pretendía salir del cuerpo en

el que estaba y viajar a otro cuerpo que entonces era considerado de otro sexo. Los cuerpos de las almas migrantes fueron llamados primero transexuales y después transgénero. Luego, elles mismes dijeron de sí mismes que eran trans. Atrapadas en una epistemología binaria (humano/animal, alma/cuerpo, masculino/femenino, hetero/homo, normal/patológico, sano/ enfermo...), las personas trans se han construido culturalmente como almas en exilio y cuerpos en mutación.

Yo soy, dicen mis contemporáneos, un alma enferma. O un cuerpo equivocado cuya alma busca escapar –no se ponen de acuerdo–. Soy un desgarro sideral entre el cuerpo que me imponen y el alma que construyen, una brecha cultural, una categoría paradójica, una grieta en la historia natural de la humanidad, un agujero epistémico, una fisura política, un abismo religioso, un negocio psicológico, una excentricidad anatómica, un gabinete de curiosidades, una disonancia cognitiva, un museo de teratología comparada, una colección de desajustes, un ataque al sentido común, una mina mediática, un proyecto de cirugía plástica reconstructiva, un terreno antropológico, un campo de batalla sociológico, un caso de estudio sobre el que los gobiernos y los organismos científicos, las iglesias y las escuelas, los psiquiatras y los abogados, la profesión médica y la industria farmacéutica, y evidentemente los fascistas, pero también las feministas conservadoras y los socialistas, los marxistas, los racistas y los humanistas, todos esos nuevos déspotas ilustrados del siglo XXI, siempre tienen algo que decir, aunque no se lo hayamos pedido.

Saturado por el ruido del parloteo incesante, me digo, como hizo Günther Anders para descifrar el funcionamiento del fascismo, que la única manera de salir de este recinto hegemónico es dar la vuelta a las categorías con las que nos alterizan para comprender el propio sistema que produce las diferencias y las jerarquiza. Es mi condición vital de sujeto mutante y mi deseo de vivir fuera de las prescripciones normativas de la sociedad binaria heteropatriarcal lo que se ha diagnosticado como una patología clínica denominada «disforia de género». Solo soy uno de esos seres que se niegan obstinadamente a aceptar la agenda política que se les ha implantado desde la infancia. Frente a la arrogancia de las disciplinas y técnicas de gobierno que emiten este diagnóstico, intento un *zap* filosófico: desplazar y resignificar esta noción de disforia para comprender la situación del mundo contemporáneo en su conjunto, la brecha epistemológica y política, la tensión entre las fuerzas emancipadoras y las resistencias conservadoras que caracterizan nuestro presente. ¿Y si la «disforia de género» no

fuera una enfermedad mental sino una inadecuación política y estética de nuestras formas de subjetivación en relación con el régimen normativo de la diferencia sexual y de género?

La condición planetaria epistémico-política contemporánea es una disforia generalizada. *Dysphoria mundi*: la resistencia de una gran parte de los cuerpos vivos del planeta a ser subalternizados dentro de un régimen de conocimiento y poder petrosexorracial; la resistencia del planeta vivo a ser reificado como mercancía capitalista.

Con la noción de *dysphoria mundi* no pretendo de algún modo fijar la disforia como un lugar naturalista, ni como condición psiquiátrica que describe el presente. Todo lo contrario: busco entender aquellas condiciones que son descritas como disfóricas no como patologías psiquiátricas sino como formas de vida que anuncian un nuevo régimen de saber y un nuevo orden político-visual desde el que pensar la transición planetaria. Las disciplinas modernas como la psicología o la psiquiatría y la farmacología normativas, que trabajan y comercian con el dolor psíquico, deben ser desplazadas por prácticas colectivas experimentales que sean capaces de elaborar y reducir el dolor epistémico. El arte, el activismo y la filosofía poseen esta capacidad.

El concepto de «disforia» apareció por primera vez a principios del siglo XX en los textos de los psiquiatras alemanes Emil Kraepelin y Eugen Bleuler para describir estados de ánimo y cambios de comportamiento en pacientes con epilepsia. Kraepelin y Bleuler afirmaron que la disforia era predominante entre lo que llamaron por primera vez «los trastornos psiquiátricos», cuyos síntomas incluía la depresión mezclada con la irritabilidad, el miedo, la ansiedad y los estados de ánimo eufóricos, así como el insomnio y el dolor generalizado.[3]

La palabra *dysphoria* surge de la hibridación del prefijo griego *dys*, que retira, niega o indica dificultad, y el adjetivo *phoros*, derivado del verbo *pherein*, llevar, acarrear, soportar, trasladar –encontramos el mismo verbo en la palabra *metáfora*–. Pero mientras que la metáfora transporta algo (la significación, el sentido, una imagen) de un lugar a otro, a la disforia le cuesta transportar: lo lleva mal. Próxima al lenguaje de la física de los materiales, la noción de *dysphoria* señala un problema de carga, una dificultad de resistencia, la imposibilidad de sujetar el peso y transportarlo. Por analogía, para la psiquiatría, la disforia indica un trastorno del ánimo que hace que la vida cotidiana se vuelva inllevable.

La categoría de «disforia» volvió a aparecer como instrumento clínico a partir

de los años sesenta, remplazando otras «patologías» cuyo diagnóstico y definición habían caído en desuso por la falta de un marco institucional y la escasa eficacia retórica para entender las condiciones a las que pretendían dar nombre; o bien porque las antiguas categorías habían sido contestadas por los propios «enfermos» como formas de opresión y de dominación cultural. La histeria y la melancolía corresponden al primer caso; la transexualidad al segundo. En el caso de la histeria o de la melancolía ambas son sustituidas por la «disforia» como un trastorno caracterizado por emociones desagradables y tristes, por la ansiedad, el estrés, la disociación, la irritabilidad o la inquietud, estando todas ellas en relación directa con la violencia dirigida contra uno mismo, el deseo de muerte y la tentativa de suicidio.

La disforia resulta ser una «entidad» inestable e impredecible, un concepto elástico y mutante que permea toda otra sintomatología haciendo de la enfermedad mental un archipiélago disfórico. La confusión actual respecto al concepto de disforia es explícita en la incoherencia de las definiciones de los distintos trastornos en los diagnósticos psiquiátricos. En el DSM 5, el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* actualizado en 2013, la noción de disforia parece haberse convertido ella misma en un concepto disfórico que roe y contamina toda otra psicopatología. La disforia aparece en las descripciones del «trastorno depresivo mayor» y del «trastorno bipolar», así como en casi todos los trastornos de la personalidad, desde los más insólitos, como la «disforia histeroide» o la «disforia del síndrome premestrual» hasta dos de las nociones centrales de nuestro tiempo: el «desorden de estrés postraumático» y la «disforia de género».

El concepto de disforia de identidad de género vino progresivamente a desplazar a la noción de transexualidad, inventada por el doctor Harry Benjamin en 1953 y clasificada antes como «psicosis sexual» y «travestismo fetichista».[4] Introducida en el discurso médico en 1973 por Norman Fisk y transformada en práctica clínica por el doctor Harry Benjamin, la noción de disforia de género hereda el modelo ontológico binario que establece distinciones convencionales y socialmente normativas entre lo masculino y lo femenino, la heterosexualidad y la homosexualidad; a las que añade la diferencia entre la anatomía y la psicología, entre el sexo como hecho orgánico y el género como construcción social. Pero, sobre todo, la noción de disforia implicaba para Norman Fisk y John Money la posibilidad de encontrar y administrar un tratamiento químico y quirúrgico que pudiera disminuir el supuesto estado de malestar de quienes la

padecían y con ello la posibilidad de industrializar una cura capaz de reducir lo que denominan una «aberración de género» y limitar las expresiones de inadecuación y disidencia con respecto a la norma.[5]

En la historia de la psiquiatría, la extensión de la noción de disforia coincide con la reforma neoliberal del sistema de salud pública y la privatización de los regímenes de seguro médico en Estados Unidos e Inglaterra. La modernidad disciplinaria era histérica; el fordismo, heredero de las secuelas de la violencia de las dos guerras mundiales sobre el psiquismo, era, como Deleuze y Guattari pusieron de manifiesto, esquizofrénico; el neoliberalismo cibernético y farmacopornográfico es disfórico. La llegada al poder de Ronald Reagan y de Margaret Thatcher respectivamente supuso el recorte de los fondos para el tratamiento institucional de «enfermedades mentales» consideradas como crónicas y favoreció las terapias químicas y comportamentales frente a las terapias de la palabra, los talleres de grupo y todas aquellas prácticas en las que el supuesto enfermo y su voz (pero también su encierro y su brutalización) estaban implicados de forma directa. Como señala el historiador de la psiquiatría Jacques Hochmann, «con el objetivo de llevar a cabo las evaluaciones que reclamaban las compañías de seguros y los laboratorios farmacéuticos, los psiquiatras americanos establecieron, después de largas negociaciones, un nuevo sistema de diagnóstico conocido como el *DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders).* Este manual, de inspiración kraepeliana,[6] se impondrá en el mundo entero por su facilidad de utilización e inspirará la clasificación internacional de enfermedades de la OMS (Organización Mundial de la Salud)».[7] El *DSM* privilegia dos nuevas variables: las categorías de neurosis y de psicosis son progresivamente eliminadas y remplazadas por las de «trastorno» *(trouble)* y «disforia». Así, la antigua neurosis obsesiva se convierte en el trastorno obsesivo-compulsivo; la neurosis infantil se acaba transformando en hiperactividad y trastorno de la atención; y la psicosis infantil cristaliza en un nuevo trastorno del espectro autista. Al mismo tiempo, aparecen una plétora de condiciones disfóricas denominadas «somatoformes»[8] (que toman forma a través del cuerpo) y que pretenden ser tratadas farmacológicamente con antidepresivos y antipsicóticos de nueva generación. En 2013, la categoría de transexualidad es definitivamente remplazada por la de disforia de género en el *DSM*. El mutante está siempre en tratamiento. La adicción bajo control.

Mientras la psiquiatría se aproxima cada vez más a la neuropsicología y a la farmacología, los psicoanalistas se retiran de la práctica psiquiátrica para

convertirse en nuevos gestores de la subjetividad de las clases medias y altas blancas y urbanas en crisis. El psicoanálisis, obsoleto como práctica clínica, se convierte en la mitología pop que alimenta la creencia en los relatos patriarcales y coloniales del siglo XX con sus rudimentos recalcitrantes: el complejo de Edipo, el superyó, el fetichismo, la libido, la catarsis... Del lado de la psiquiatría médica, les «enfermes» que no consiguen adecuarse a los tratamientos farmacológicos se transforman progresivamente en una pequeña multitud de *homeless* multiadictes a las drogas ilegales que se hacen visibles en las calles de las ciudades, junto con les migrantes y les «jóvenes» racializades, les homosexuales y les trans, como «restos» excrementales del sistema de salud neoliberal: *dysphoria mundi*.

Depresión clínica, fobia social, síndrome premenstrual, trastorno bipolar, trastorno de ansiedad generalizada, trastorno de la personalidad, trastorno borderline, trastorno postraumático, síndrome de adicción, síndrome de abstinencia, síndrome de Asperger, trastorno dismórfico corporal, trastorno obsesivo-compulsivo, ortorexia, vigorexia, bulimia, anorexia, agorafobia, hipocondría, dermatilomanía, síndrome de referencia olfativa, esquizofrenia, disforia de género... Los síndromes o estados que son registrados en el actual *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* como disforia y trastorno permiten hacer un archivo de la fabricación/destrucción necropolítica del alma en la modernidad, pero también dibujar una cartografía de posibles prácticas de emancipación.

No existe la disforia como enfermedad individual. Al contrario, es preciso entender la *dysphoria mundi* como el efecto de un desfase, de una brecha, de una falla, entre dos regímenes epistemológicos. Entre el régimen petrosexorracial heredado de la modernidad occidental y un nuevo régimen aún balbuceante que se forja a través de actos de crítica y desobediencia política. Es preciso entender la *dysphoria mundi* como una condición somatopolítica general, el dolor que produce la gestión necropolítica de la subjetividad, al mismo tiempo que señala la *potencia* (no el *poder)* de los cuerpos vivos del planeta (incluido el propio planeta como cuerpo vivo) de extraerse de la genealogía capitalista, patriarcal y colonial a través de prácticas de inadecuación, de disidencia y de desidentificación.

Revolución o represión, destrucción o cuidado, emancipación u opresión son ahora fuerzas que atraviesan todos los continentes sin que las divisiones

nacionales o identitarias puedan servir como líneas de segmentación. *Dysphoria mundi*.

Covid y generalización de la disforia

En unos escasos meses la pandemia de covid se ha convertido en el nuevo sida de los normales, los blanquitos heterosexuales. La máscara es el condón de las masas. El covid es al neoliberalismo autoritario y digital de la era FacebookTrump-Bolsonaro-Putin lo que el sida fue al neoliberalismo precibernético de la era petro-Thatcher británica y de las juntas militares en América Latina. Desde la aparición del sida en 1983, e incluso después de la invención de los antirretrovirales, setecientas mil personas mueren cada año en el mundo por causas relacionadas con el VIH. Treinta y dos millones de personas han muerto sin ninguna movilización gubernamental o social importante en menos de cuarenta años. Entre 1983 y 2020, el paso del sida al covid anuncia la generalización (algunos dirían la «normalización») de la vida precaria, de la vulnerabilidad corporal y de la muerte, así como la vigilancia y el control farmacopornográfico sobre el cuerpo individual y sobre todas las formas de relación social.

En la era del sida, las condiciones de gestión necropolítica, es decir de gestión de algunos cuerpos a través de violencia, exclusión y muerte, estaban reservadas a los maricas, a las lesbianas, a los excolonizados, a las personas racializadas, a las personas trans, a las trabajadoras y trabajadores sexuales, a los así llamados deficientes y discapacitados, a los enfermos mentales, a los yonquis... Hoy, con el covid-19 y con una guerra en Europa (cuyas consecuencias son, dígase lo que se diga, como lo fueron antes las de las guerras aparentemente locales de Oriente Medio, una guerra mundial), estas condiciones de precariedad y control se han extendido (con fuertes segmentaciones de clase, género, raza, sexualidad y diversidad funcional) a toda la población mundial a través de las tecnologías digitales y de biovigilancia. La conmoción provocada por la gestión global del covid-19 ha venido a impactar en un contexto ya debilitado por el extractivismo capitalista, la destrucción ecológica y la violencia sexual y racial, la migración forzada y su criminalización, el envenenamiento plástico y radiactivo, la precariedad de las condiciones de vida que acompaña a la crisis climática y política; un contexto en plena mutación donde las tecnologías de producción y

reproducción de la vida están cambiando radicalmente: monopolio de internet, desarrollo de la inteligencia artificial, biotecnología, modificación de la estructura genética de los seres vivos, viaje extraterrestre, robotización del trabajo, gestión del big data, extensión de tecnologías nucleares, control químico de la subjetividad, multiplicación de las técnicas de reproducción asistida... Por un lado, nos enfrentamos a un recrudecimiento de las formas de control, del capitalismo cibernético y de la guerra. Por otro lado, y aquí es donde la incertidumbre se vuelve productiva, las instituciones y formas de legitimación patriarcal, sexual y racial del antiguo régimen se derrumban al mismo tiempo que aparecen nuevas formas de contestación y lucha: Ni Una Menos, Me Too, Black Lives Matter, el movimiento trans, intersexual y no binario, el movimiento de vida independiente de personas antes consideradas como discapacitadas, las luchas contra la violencia policial, la ecología política, la rebelión digital, la de la ecología política...

El libro disfórico

Este libro intenta describir las modalidades de este presente disfórico y revolucionario. No algo que sucedió en un pasado mítico o que sucederá en un futuro mesiánico, sino algo que está sucediendo. Que *nos está* sucediendo. Algo en lo que estamos activamente implicados. Por ello, reúne intencionalmente una serie de textos que no pueden ser identificados por su pertenencia a un género literario preciso. Del mismo modo que el cuerpo que habla utiliza el lenguaje para deshacer la presunción de una posición política femenina o masculina, así también lo dicho y la forma en la que se expresa busca escapar a la asignación a un género literario o ensayístico. Se trata de un libro disfórico o, quizás mejor, no binario: rehúye las diferencias convencionales entre la teoría y la práctica, entre la filosofía y la literatura, entre la ciencia y la poesía, entre la política y el arte, entre lo anatómico y lo psicológico, entre la sociología y la piel, entre lo banal y lo incomprensible, entre la basura y el sentido. Hay entre estos papeles extractos de un diario, elucubraciones teóricas, mediciones de los pequeños temblores provocados por el movimiento de complejos sistemas de conocimiento, recolecciones de las fluctuaciones de dolor o de placer de un cuerpo, pero también rituales lingüísticos, himnos, cantos líricos y cartas cuyes destinataries no han pedido que nadie las escribiera. La primera versión fue

escrita como un mosaico de tres lenguas (francés, español e inglés) que lejos de establecer fronteras entre ellas se mezclaban como las aguas de un estuario. El libro está, como el planeta, en transición. Esta publicación recoge un momento (y una lengua) de ese proceso de mutación. Esa inestabilidad no es en absoluto una sustracción de su intención como máquina de producción de verdad y deseo. Más bien al contrario: he querido restituir el desorden del lenguaje que tiene lugar durante un cambio de paradigma. Al asumir esta forma mutante, el libro, en su aparente caos, busca acercarse, aunque solo sea de forma asintótica, a los procesos de transición que están teniendo lugar desde la escala subjetiva hasta la planetaria.

Durante 2020 y 2021, como muchas otras personas, enfermo con covid y encerrado solo en mi apartamento, dejé de lado otros proyectos y me dediqué únicamente a intentar relatar lo que estaba y está sucediendo. En este sentido podríamos decir que este es un libro de filosofía documental. Pero, como en todo documental, el relato no es el resultado de una tarea descriptiva. «Lo que estaba y está sucediendo» no es algo obvio. Por eso durante todo este tiempo me obstiné en hacerme de forma incesante esta pregunta: ¿qué está pasando si se mira con la perspectiva desde la que mis maestras, maestros y maestres feministas, queer, trans y antirracistas me enseñaron a mirar?

Por eso, este libro está hecho a través de un diálogo activo con los escritos de aquelles que, aunque ya no están físicamente entre nosotros, resultan imprescindibles para elaborar un proyecto de desmantelamiento de la infraestructura somatopolítica del capitalismo contemporáneo: William Burroughs, Pier Paolo Pasolini, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari, Gloria Anzaldúa, Audre Lorde, Frantz Fanon, Carla Lonzi, Monique Wittig, Aimé Césaire, Édouard Glissant, Jacques Derrida, Mark Fisher, David Graeber..., y de aquellas voces que están ahora mismo construyendo una nueva epistemología que permita esta transformación planetaria: Angela Davis, Judith Butler, Achille Mbembe, Donna Haraway, Giorgio Agamben, Antonio Negri, Bruno Latour, Andreas Malm, Roberto Esposito, Saidiya Hartman, Anna Tsing, Silvia Federici, María Galindo, los escritos zapatistas, Franco *Bifo* Berardi, Virginie Despentes, Annie Sprinkle y Beth Stephens, Vinciane Despret, Jack Halberstam, Yuk Hui, Nick Land, C. Riley Snorton... El resultado es un cuaderno filosófico-somático de un proceso de mutación planetaria en curso, una cartografía móvil, un esbozo de una serie de micromutaciones que llevarán, tarde o temprano, esta es la apuesta, a la transformación del régimen sexual, racial y

productivo de la modernidad en una nueva configuración de las relaciones históricas entre poder, saber y vida. Entre nosotros, las máquinas blandas, como nos denominaba William Burroughs, y los virus (lingüísticos, ribonucleicos, cibernéticos).

Este libro podría confundirse con un diario, si no fuera porque, como el año y el siglo, este diario no empieza el 1 de enero de 2020 ni acaba el 31 de diciembre. Está hecho de intensidades y no de días de veinticuatro horas: hay fechas inexistentes, meses vacíos y textos que vuelven desde el pasado para clavarse en el presente como un bumerán. El relato empieza con un preludio, le narradore cree percibir en el fuego de la catedral de Notre Dame de París que observa desde su ventana el 15 de abril de 2019 el anuncio del fin de un tiempo o la llegada de una nueva era. Esa intuición no depende, sin embargo, de una clarividencia espiritual o de una premonición apocalíptica, sino de una revelación estética. La intensidad visual del fuego y la belleza de las ruinas se graban en cada memoria a pesar de la prisa de los poderes públicos por ocultarlas. La nube tóxica que el incendio genera no es mayor que la nube digital cuya expansión ya no es posible contener. Hemos talado el bosque planetario, hemos construido con esos árboles un monumento dedicado a un dios inexistente –que no era sino el trasunto semiótico de los distintos poderes sociales de sus constructores–. La catedral podría llamarse teocracia, capitalismo, patriarcado, reproducción nacional, orden económico mundial... Y ahora todo arde.

Y las ruinas, pese a todo, son mejores que el capitalismo, mejores que la familia heteronormativa, mejores que el orden social y económico mundial. Mejores que cualquier dios. Porque son nuestra condición presente: nuestro único hogar.

Este libro mismo es una ruina: un relato fragmentario, una voz oída desde lejos, un cuerpo o un fuego visto a través de una pantalla, una pantalla dentro de otra pantalla. La oración fúnebre a Nuestra Señora de las Ruinas empieza siendo irónica y repetitiva lamentación para volverse después oda a la posibilidad de un cambio. El libro acaba con una carta a les nueves activistes escrita en algún momento de 2022. Entre esos dos extremos, se describen no de forma serial, sino más bien captados por un sismógrafo de intensidades revolucionarias y contrarrevolucionarias, los eventos somatopolíticos del año de la mutación: una mudanza, la aparición del virus, la enfermedad, los distintos levantamientos antipatriarcales y antirracistas, el ataque contra las estatuas de la historia del colonialismo, el despliegue de prácticas culturales neofascistas en las sociedades

occidentales antes caracterizadas de democráticas... El centro del libro es una fuga filosófica cantada al ritmo del pensador Günther Anders y de su llamada, desde 1957, a detener la historia y cambiar de régimen de producción de la realidad –como otro hubiera dicho cambiar de sexo o de género.

Decía Deleuze que pensar es siempre comenzar a pensar y que no hay nada más complejo que encontrar las condiciones que posibilitan la emergencia del pensamiento.[9] La construcción de esas condiciones comenzó, en mi caso, con el sentimiento de formar parte del lumpen sexopolítico de la historia, poniendo en marcha un proceso intencional de mutación de género, con mi deseo de fabricar un lugar fuera del sistema binario masculinidad/feminidad, heterosexualidad/homosexualidad y con la transformación cotidiana de esa experiencia (que tradicionalmente se nos ha enseñado a no pensar) en escritura. Pero pronto me di cuenta de que esa mutación aparentemente personal no era sino el eco de otra mutación política y epistemológica más profunda. A partir de 2020, la gestión planetaria del covid-19, el levantamiento de los cuerpos sometidos, la transformación de las políticas autoritarias en guerras, el recrudecimiento de los procesos migratorios o del cambio climático... funcionaron como laboratorios que intensificaban las condiciones que posibilitan pensar esta mutación. Me sentí como una hormiga que cree que está surfeando en la cresta de la ola cuando en realidad está siendo arrastrada por un tsunami. No hemos hecho más que empezar a pensar.

Estamos atravesando un desplazamiento epistemológico, tecnológico y político sin precedentes, que afecta tanto a la representación del mundo como a las tecnologías sociales con las que producimos valor y sentido, pero también a la definición de la soberanía energética y somática de algunos cuerpos vivos sobre otros. Este desplazamiento es aún más relevante porque, por primera vez en la historia, la escala en la que se lleva a cabo es planetaria y porque las tecnologías cibernéticas (a pesar de los muchos controles gubernamentales o corporativos) permiten compartir relatos y representaciones de forma simultánea y casi instantánea a escala global.

Podríamos comparar este giro epistémico con otros momentos de profundo cambio histórico, con el desplazamiento del Imperio romano por el cristianismo o con la transición desde el feudalismo al régimen económico y político del capitalismo y su expansión colonial. Pero ninguno de estos procesos afectó a la totalidad del planeta y fue experimentado al mismo tiempo por todos los habitantes de la Tierra. Ahora, por primera vez, los muchos mundos que contiene

el planeta comparten las consecuencias de este cambio y, por tanto, deberían participar en él. Los diferentes relojes del mundo se han sincronizado... al ritmo del racismo, del feminicidio, del calentamiento climático, de la guerra. Pero también al ritmo de la rebelión y de la metamorfosis.

Durante todo este tiempo de crisis, enfermedad y confinamiento, yo mismo he podido sentir la exaltación que no se manifiesta como poder sobre el cuerpo o sobre los otros, sino como potencia vital. Sigo maravillándome cada día no solo de seguir viviendo mientras otros sucumben a la enfermedad, a la guerra, a la violencia, al ahogamiento, al hambre, al encierro o al asesinato, sino también por tener la posibilidad de ser un cuerpo consciente, una máquina vulnerable de carbono autoescribiéndose, atravesando la que quizás será la aventura colectiva más bella (o más devastadora) en la que hayamos estado embarcados.

2. Hipótesis revolución

Dicen: El presente se ha vuelto extraño. El pasado está siendo contestado. El futuro es incierto.

Pero ¿de qué presente hablan? ¿A quién pertenece «su» pasado? ¿Para quién habían reservado ese futuro?

El orden de todos los valores bascula. El eje de la Tierra se inclina. Los polos se desplazan.

El polo norte está en fuga hacia el este: ha dejado de dirigirse hacia la bahía de Hudson en Canadá y ahora se desplaza lentamente hacia el meridiano de Greenwich en dirección a Londres.

El hielo se funde. Las mareas suben. Los bosques arden. Las bombas, lejos o cerca, no dejan de caer. Nuestra forma de existencia social, más o menos brutal, es la guerra.

Ya nada es simple, ni el aire que respiras ni el tiempo que pasa ni el suelo que pisas ni el nombre que llevas.

Nuestro presente, el presente de los cuerpos de las minorías oprimidas, el presente de los pueblos antaño colonizados, el presente de los cuerpos a los que se les ha asignado género femenino en el nacimiento, de los cuerpos racializados, el presente de los pueblos indígenas, de les trabajadores pobres, de los cuerpos considerados anormales, sexualmente desviados, homosexuales, trans, enfermos mentales o discapacitados, el presente de les niñes y les ancianes, el presente de los animales no humanos, de las minorías étnicas o religiosas, el presente de les migrantes y refugiades..., este presente ha sido siempre extraño, y nuestro futuro nunca fue otra cosa que una serie de preguntas sin respuesta. La diferencia ahora es que nuestra condición de precariedad y expropiación, de encarcelamiento o exilio, de sometimiento y desvalimiento se ha generalizado. Hablan de la feminización del trabajo, de la seropositividad de las masas, de la devastación ecológica, del devenir negro del mundo. Hablamos de alcanzar la masa crítica de la opresión. ¡Basta!

No somos simples testigos de lo que ocurre. Somos los cuerpos a través de los que la mutación llega para quedarse.

La pregunta ya no es quiénes somos, sino en qué vamos a convertirnos.

El fin del (ir)realismo capitalista

Después de la Perestroika y de la caída del Muro de Berlín, el capitalismo dejó de presentarse como un simple sistema de gobierno entre otros, o como una ideología política o económica, y pasó a ser «pura realidad», frente a la que ya no había alternativa. Esta situación es la que el lamentablemente desaparecido crítico cultural Mark Fisher denominó «realismo capitalista».[10] Lo que caracterizaba al realismo capitalista no era solo que la totalidad sistémica y productiva del capitalismo en su fase neoliberal se extendía desde el trabajo a la educación pasando por la reproducción sexual o la regulación de los afectos sociales, sino, y sobre todo, el hecho de que su continuidad semiótica operaba una clausura de la imaginación: no había horizonte de sentido fuera del capitalismo mundial. Para Mark Fisher, el capitalismo en su fase más globalizada (incluso, por supuesto, en los contextos políticos chinos y rusos) ha inducido una intensificación de las formas de despolitización y de subjetivación cínica: la psicología y el marketing se han convertido poco a poco en las disciplinas encargadas de gestionar los procesos de malestar en el capitalismo, reduciendo la resistencia política a la «resiliencia» individual, disolviendo la lucha de clases. Al mismo tiempo, y puesto que la acción política queda sometida a los imperativos económicos, los votantes democráticos se debaten entre la desconfianza frente a los políticos y la demanda de figuras de autoridad populista que ensalzan ficciones de «nación» o de «identidad», fantasmas simbólicos capaces de crear cohesión social.

La hipótesis con la que he trabajado en este libro es que los eventos que tuvieron y tienen lugar durante la crisis del covid-19 a escala global señalan el principio del fin del realismo capitalista. Detrás de la supuesta guerra sanitaria contra el virus y detrás de todas las otras guerras, antes la de Siria y ahora la de Ucrania, está teniendo lugar otra guerra más silenciosa entre distintos regímenes de producción y reproducción de la vida sobre el planeta Tierra. Mirado desde la perspectiva del coste ecológico, pero también del coste social y político, de la opresión racial, sexual, somática y de clase..., el capitalismo es un irrealismo. El antagonismo capitalismocomunismo y la oposición de bloques de la guerra fría han sido desplazados, dejando paso a una fractura interna dentro del (ir)realismo capitalista: aquella que opone las formas de gobierno y de producción petrosexorraciales (de las que los gobiernos tanto de Trump como de Putin son

ejemplos paradigmáticos) y las prácticas que abogan por una transición ecologista, feminista, queer, trans y antirracista.

La estética petrosexorracial

Denomino «petrosexorracial» a aquel modo de organización social y a aquel conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgieron a partir del siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y de las epistemologías raciales y sexuales desde Europa a la totalidad del planeta.[11] En términos energéticos, el modo de producción petrosexorracial depende de la combustión de energías fósiles altamente contaminantes y generadoras de calentamiento climático.[12] La infraestructura espistémica de esas tecnologías de gobierno es la clasificación social de los seres vivos de acuerdo con las taxonomías científicas modernas de especie, raza, sexo y sexualidad. Estas categorías binarias han servido para legitimar la destrucción del ecosistema y la dominación de unos cuerpos sobre otros. Sin una gran masa de cuerpos subalternos sometidos a segmentaciones de especie, sexo, género, clase y raza, ni el extractivismo fósil ni la organización de la economía mundial capitalista habrían sido posibles. En este régimen, el cuerpo reconocido como humano, al que se le ha asignado el sexo o género masculino al nacer y marcado como blanco, válido y nacional, tiene el monopolio del uso de las técnicas de violencia. La especificidad de esta violencia es que se despliega al mismo tiempo como poder y placer, como fuerza *(Gewalt)* y deseo *(Wunt)* sobre el cuerpo del otro. Extracción, combustión, penetración, apropiación, posesión: destrucción. El patriarcado y la colonialidad no son épocas históricas que hayamos dejado atrás, sino epistemologías, infraestructuras cognitivas, regímenes de representación, técnicas del cuerpo, tecnologías del poder, discursos y aparatos de verificación, narrativas e imágenes que siguen operando en el presente.

El capitalismo petrosexorracial ha construido durante estos cinco últimos siglos una estética: un régimen de saturación sensorial y cognitiva, de captura total del tiempo y de ocupación expansiva del espacio, una habituación al ruido mecánico, al olor a contaminación, a la plastificación del mundo, a la sobreproducción y a la abundancia consumista, al fin de semana en el supermercado, a la carne picada, al suplemento de azúcar, un seguimiento rítmico de la temporada de moda y una exaltación religiosa de la marca, una

insolente satisfacción al desprenderse de aquello que había sido concebido para la obsolescencia programada y que puede ser inmediatamente remplazado por otra cosa, una fascinación por el kitsch heterosexual, una romantización de la violencia sexual como base de la erótica de la diferencia entre la masculinidad y la feminidad, una mezcla de rechazo a y de exotización de los cuerpos antes colonizados, de terror a y de erotización de las poblaciones racializadas que son expulsadas a las periferias pauperizadas de las ciudades o a las fronteras de los Estados-nación. En definitiva, un gusto por lo tóxico y un placer inherente a la destrucción.

Cuando hablo de «estética petrosexorracial» no me refiero al sentido restringido que la palabra *estética* toma en el mundo del arte. Por estética entiendo la articulación entre la organización social de la vida, la estructura de la percepción y la configuración de una experiencia sensible compartida. La estética depende siempre de una regulación política de los aparatos sensoriales del cuerpo vivo en sociedad. La estética es, por decirlo con Jacques Rancière, un modo específico de habitar el mundo sensible, una regulación social y política de los sentidos:[13] de la vista, del oído, del tacto, del olfato, del gusto y de la percepción sensomotriz, si pensamos en el recorte de lo sensible por el que se rigen las sociedades occidentales, pero también de otros sentidos que aparecen como «supranaturales» de acuerdo con la clasificación científica occidental, pero que están plenamente presentes en otros regímenes sensoriales indígenas o no occidentales. Entiendo por estética también, con Félix Guattari[14] y Eduardo Viveiros de Castro,[15] una tecnología de producción de conciencia culturalmente construida por una comunidad humana y no humana. Una estética, por tanto, es un mundo sensorial compartido, pero también una conciencia subjetiva capaz de descodificarlo y entenderlo.

Esta estética patriarcal, colonial y fósil podría resumirse con la conocida frase de J. G. Ballard: «Una gasolinera abandonada es más bella que el Taj Majal.»[16] Junto con otra frase (más o menos apócrifa) de Rocco Siffredi, quizás menos conocida literariamente, pero igualmente relevante para la concepción del cuerpo y de la subjetividad en la estética del capitalismo petrosexorracial: «Una polla vale más que mil chochos.» Vivimos, una pequeña pero hegemónica parte de la población mundial del norte industrializado, dentro de un régimen sensorial dominado por la virilidad y el carbón. Nos sustentamos con una economía libidinal masculinista, heterosexual, binaria y racialmente jerárquica y con una dieta carnívora. Estas son las bases sensibles del capitalismo petrosexorracial:

destrucción del ecosistema, violencia sexual y racial, consumo de energías fósiles y carnivorismo industrial.

Tim di Muzio ha llamado «capitalismo del carbón» a la civilización que se expandió desde Europa a partir del Renacimiento y que está ahora en cuestión.[17] El capitalismo del carbón es un modo conflictivo de dominación centrado en la extracción, la acumulación, la distribución, la capitalización y el consumo de fueles fósiles. Se trata de una forma de organización social cuya fuente de energía básica son los hidrocarburos ricos en carbono (como el carbón, el petróleo, la turba, el gas natural, etc.) derivados de la biometanización de seres vivos muertos y enterrados en el suelo durante varios millones de años; compuestos que se consumen por combustión, emitiendo una gran cantidad de dióxido de carbono, y que no son renovables, ya que tardan millones de años en acumularse y se agotan mucho más rápido que el tiempo necesario para volver a crear reservas. En los años setenta del pasado siglo, la crisis climática se camufló ya tras una primera crisis del petróleo: casi todas las guerras del final del milenio y del nuevo siglo fueron, y siguen siendo, guerras por los fueles fósiles. Desde el golfo Pérsico hasta Ucrania, cada oleoducto, cada gaseoducto, es una tubería cargada de muerte.

Sustancias eternas y zonas de sacrificio

El Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (que por otra parte no es una asociación de ecologistas radicales) ha hecho público un informe en 2022 según el cual se califica de «envenenamiento, tanto del planeta como de nuestra propia especie»[18] el proceso de contaminación y destrucción de la biosfera llevado a cabo por la actividad industrial y de consumo humanos. A la contaminación atmosférica a causa de la combustión fósil habría que añadir, según el investigador de la Universidad de British Columbia, en Canadá, David R. Boyd, la producción industrial de sustancias tóxicas. Los expertos en bioquímica ambiental denominan «sustancias eternas» *(forever chemicals)* a aquellas cuya toxicidad es de tan larga duración que su eliminación no se puede llevar a cabo en la vida completa ni de un individuo ni de toda una generación y cuya desintegración requiere un ciclo geológico que sobrepasa la escala biológica de la especie. Se trata de sustancias bioacumulativas, como la radiactividad o los compuestos químicos perfluoroalquilados y

polifluoroalquilados, como las espumas para sofocar incendios y los revestimientos hidrófugos y lipófobos utilizados en textiles, en el papel y en los materiales bélicos y de telecomunicaciones. Para David R. Boyd, la acumulación de sustancias eternas es tan consustancial al funcionamiento del capitalismo fósil que, dentro de este régimen de producción, resulta imposible evitar la creación de lo que ha llamado «zonas de sacrificio»: territorios cuya agua y cuyo suelo son depósitos residuales contaminantes y cuyas comunidades de vida están expuestas a niveles extremos de envenenamiento. Como en ciertas culturas existieron prácticas sacrificiales que servían para mantener y construir una jerarquía metafísica (la diferencia entre dioses y humanos, o entre humanos y animales, entre cuerpos pertenecientes a la comunidad y extranjeros...), el capitalismo es una suerte de religión petrosexorracial que exige el sacrificio de ciertos cuerpos (animales, femeninos, infantiles, extranjeros, racializados...) y la destrucción de ciertos espacios (la colonia, la periferia, la *banlieue*, el sur...) en beneficio del mantenimiento de una jerarquía mítico-erótico-mercantil. La presencia de sustancias eternas en los suelos, aguas y aire de estos espacios hace que se pueda hablar no solo de extractivismo y colonización industrial de un territorio dado, sino, más radicalmente, de construcción de necroespacios, espacios de muerte donde la vida resulta, si no imposible, al menos tóxica. Sin la naturalización del veneno y la estetización de la contaminación, este régimen de dominación y destrucción no habría podido funcionar.

Roland Barthes, que escribió sus *Mitologías* a finales de los años cincuenta, entendió que el automóvil se había convertido durante el siglo XX en el objeto mítico central de la modernidad industrial. Para Barthes, el automóvil era a la sociedad de la posguerra lo que la catedral gótica había sido a la sociedad medieval.[19] La relación estética del sujeto medieval con el mundo pasaba por la inscripción de su cuerpo en el espacio arquitectónico de la catedral, del mismo modo que el sujeto fordista se definía por su relación a la vez banal e intensamente carnal con el automóvil. La catedral era también una suerte de vehículo vertical y colectivo que permitía transportar el alma del creyente medieval hasta un universo teológico conectándolo con la luz a través de las vidrieras. El automóvil, horizontal e individual, objeto trivial, profano, «a ras de suelo», como dice Barthes, transportaba, quemando petróleo, el cuerpo del consumidor desde el trabajo hasta la casa, desde la casa hasta los territorios designados para el ocio. Desde un punto de vista transfeminista, el automóvil aparece hoy (junto con las armas de fuego, destinadas a alcanzar un objetivo a

gran distancia con proyectiles que utilizan gases producidos por la combustión rápida y confinada de un compuesto químico detonante) como la prótesis central de lo que podríamos denominar, con Cara Daggett, la «petromasculinidad»: un cuerpo masculino cuya soberanía estaba basada en el uso de la violencia y en la acumulación y el consumo de combustibles fósiles.[20] La masculinidad moderna no está hecha de testosterona, sino de petróleo y de pólvora. La heterosexualidad fue a la historia de la sexualidad lo que el fordismo del carbón fue a la historia de la tecnología: el ensamblaje normativo bio-pene-bio-vagina con fines reproductivos era el equivalente sexual del ensamblaje normativo hombre-automóvil-arma de fuego con fines productivos/destructivos. Esta industrialización del cuerpo sexualizado no debe confundirse con la realidad del deseo: el fordismo heterosexual es solo la reducción de la *potentia gaudendi* de la somateca (alma o cuerpo vivo) a su fuerza reproductiva, pero no agota nunca la totalidad del deseo.

En términos estéticos, como creación de un paisaje que satura la sensibilidad, y contrariamente a lo que expresan las retóricas higienistas que caracterizaron el pasado siglo y que ahora resurgen con la pandemia, el capitalismo del carbón es espeso, pegajoso, sucio, grasiento, sofocante, caliente y tóxico. Las democracias capitalistas que se alimentan todavía y por siempre de energías fósiles están cubiertas de una pátina de grasa, son manchas de aceite sobre el mapa. Esta estética se presenta frente al cuerpo vivo en forma de nube gris de dióxido de carbono, ruido de motor, olor de gasóleo quemado saliendo por un tubo de escape, una densa capa de petróleo mezclado con grava que en forma de asfalto ha venido poco a poco a recubrir casi la totalidad del suelo del mundo, alejando para siempre la tierra de nuestros pies. Nuestras huellas son líneas negras de neumáticos quemados por la velocidad sobre el asfalto. Nuestro legado se mide en kilos de CO_2 y en porcentaje de radiactividad. La estética del capitalismo del carbón, algún día nos daremos cuenta, es la estética del hedor y del fuego. Mucho antes de la llegada del virus, el aire de Wuhan ya era irrespirable. *Dysphoria mundi*.

Si los fueles fósiles son lo que el físico Alfred Crosby ha denominado «rayos de sol empaquetados»,[21] la modernidad, en detrimento de la fotosíntesis y del desarrollo de energías renovables, ha sido una absurda hoguera en la que hemos quemado millones de siglos de historia geológica. Esta enorme combustión de energías fósiles se ha acompañado durante el capitalismo tardío de la

transformación de los hábitos alimenticios de las sociedades del norte industrializado, con la generalización de una dieta alta en glucosa y rica en proteína animal. Los animales humanos nos hicimos especialistas en empaquetar y desempaquetar energía fósil. No solo traficamos con rayos de sol empaquetados, sino que pronto aprendimos que podía resultar rentable embalar paquetes de macromoléculas y traficar también con ellos: supimos ver en cada animal vivo una reserva futura de proteínas, compuestos polimerizados formados por aminoácidos nitrogenados altamente energéticos –1 gramo de proteína proporciona 4,1 kilocalorías a un organismo.

En *La política sexual de la carne* la teórica feminista Carol J. Adams describe el carnivorismo fordista no solo como una cultura gastronómica, sino como una tecnología del cuerpo y de la conciencia, una especialización del paladar y una transformación de la mirada, una estética que no reconoce al animal no humano como ser vivo sensible, lo que le permite transformarlo, a través de la matanza y el despiece industrializados, en «carne». Recordemos que la cadena de montaje fordista fue inventada primero para industrializar el proceso de dar muerte, despellejar y despedazar el cuerpo de los animales en el primer matadero industrial del mundo, en Union Stock Yards, Chicago, 1864. Solo entre 1865 y 1900, cuatrocientos millones de animales fueron sacrificados perfeccionando una técnica de muerte (y consumo) que se mundializaría después rápidamente. Unos años más tarde, Henry Ford utilizará las mismas técnicas de división del trabajo en cadena que vio siendo un adolescente en el matadero de Yards para la fabricación de coches. El capitalismo petrosexorracial implica la industrialización de ciertas formas de opresión, desposesión y muerte: despedazar cuerpos, montar máquinas, mecanizar tiempo. La hamburguesa –entre cien y quinientos gramos de carne empaquetada diseñada para adecuarse a un panecillo y poder ser transportable– es la formaobjeto resultado de esta estética carnívora. La hamburguesa es a la nutrición lo que el automóvil había sido a la economía fordista: el objeto mítico del carnivorismo. Para Carol Adams, «me gusta la carne» es la expresión que mejor define esta estética, donde el sustantivo *carne* sirve al mismo tiempo para indicar la proteína animal muerta y el cuerpo feminizado –digo «feminizado» y no «femenino» y ahí me distancio de Adams, porque otros cuerpos, infantiles, homosexuales, trans, racializados, también son «construidos» y consumidos como mera carne empaquetada.[22]

Esto es lo que ha caracterizado a la modernidad industrial: hemos reventado la

tierra para sacar paquetes de rayos de sol fosilizados que hemos quemado sin cesar, hemos transformado a los animales no humanos en paquetes proteicos digeribles y al cuerpo humano subalterno en un paquete energético del que extraer fuerza de trabajo, de reproducción y *potentia gaudendi* –pero recordemos que no es posible reducir la *potentia gaudendi* ni al placer ni a la mera fuerza reproductiva o productiva, puesto que se trata de la fuerza de gozar, de crear, con todo lo vivo.

Todo ello ha requerido y requiere un intenso proceso de transformación tecnológica. La ficción estética romántica que la modernidad europea denominó «naturaleza» es ya el resultado de este proceso de tecnificación y de empaquetamiento. La política normalizadora del cuerpo en el capitalismo petrosexorracial crea una ilusión de realismo de la percepción. Ni la gasolina ni la carne ni la heterosexualidad son naturales. Son el resultado de largos procesos de perforación, extracción, domesticación, muerte, transformación, estandarización y estilización. La estética dominante naturaliza el complejo acto de percibir, de tal modo que la especificidad con la que las formas se ofrecen a los sentidos en la sociedad capitalista (el humo, el ruido, la contaminación, el plástico, la carne, el acto sexual concebido como penetración biopene-biovagina, la violación, la reproducción heterosexual entendida como actividad obligatoria, el ritmo repetitivo del trabajo y del consumo...) nos parecen simplemente el estado «natural» de la «realidad».

Revolución como transición epistémica

El cuerpo político no es solo el lugar de inserción o de inscripción violenta del poder *petrosexorracial*, sino que se revela ahora también como aquel a través del que una mutación colectiva puede operar desplazamientos capaces, quizás, de introducir rupturas en la historia repetitiva y letal del capitalismo global. En la disforia, como resistencia a la normalización y como dolor sensorial o estético, reside también la posibilidad de una mutación sistémica.

Contrariamente a lo que podríamos imaginar, la actual guerra en Ucrania no nos devuelve a la guerra fría, sino que expresa una nueva guerra caliente: la que opone las tecnologías farmacopornográficas de gobierno petrosexorracial a las políticas de transición a un nuevo régimen de producción y reproducción de la vida. Si, por una parte, las instancias de poder petrosexorraciales recurren a los

mitos nacionalistas e identitarios y abrazan las tecnologías digitales, bioquímicas y militares como formas primeras de producción de valor y de control de los cuerpos vivos; por otra, esos mismos cuerpos subalternos supuestamente disfóricos para los que el poder solo preconiza trabajo, consumo y muerte inventan formas disidentes de subjetivación y nuevos agenciamientos colectivos con otros cuerpos humanos y no humanos y con las máquinas energéticas: el teléfono móvil, el ordenador, las tecnologías biomoleculares.

En el seno del (ir)realismo capitalista sucede lo impensable. O quizás lo impensable estaba ya siempre sucediendo.

Aunque el proceso de digitalización de las relaciones sociales que indujo el confinamiento podría verse únicamente como una aceleración de las dinámicas del capitalismo cibernético, la conexión informática generalizada llevó también a consecuencias que no podían haber sido previstas ni por los gobiernos de los diferentes Estados-nación, ni por las multinacionales cibernéticas. En medio de un aparente silencio higiénico, la grabación de la muerte de George Floyd a manos de la policía de Minneapolis llevada a cabo por la joven Darnella Frazier con la cámara de su teléfono móvil y la difusión viral del vídeo en las redes sociales generó una toma de conciencia planetaria y dio lugar a la emergencia de un movimiento internacional de protestas contra la brutalidad policial y el racismo institucional. Como si se tratara una película *snuff* racista dirigida por las fuerzas policiales del Estado, el vídeo se convirtió en el insoportable significante de una guerra institucional contra los cuerpos racializados y sexualizados. Pero por fin, en esta guerra, que llega tras años de expropiaciones, destrucciones, patologizaciones, encarcelamientos y exterminios, aparecía un nuevo frente antagonista: el movimiento Black (and Trans) Lives Matter fue capaz de dar una respuesta global pacífica a la necropolítica.

Al mismo tiempo, los movimientos feministas, queer, trans, intersexuales y de la diversidad funcional se expresan y se coordinan desde la aparición de Me Too y Me Too Incest a través del intercambio de mensajes en distintas redes sociales, para hacerse después visibles en el espacio público en manifestaciones multitudinarias, performances y campañas de resignificación de la ciudad. La alianza de los movimientos Black Lives Matter y Black Trans Lives Matter, así como de los distintos colectivos ecologistas, feministas, queer, trans e intersexuales que desde América Latina hasta la India luchan contra las distintas formas de violencia extractivista, racial, sexual y de género, así como los distintos procesos de crítica de los emblemas patriarcales y coloniales en el

espacio público constituyen el más importante proceso de insurrección de minorías raciales y de género desde los levantamientos feministas, descoloniales y afroamericanos de los años cincuenta y sesenta. El mensaje audiovisual viral y el virus aparecen como instancias conflictivas capaces de inducir mutaciones en el devenir capitalista del mundo.

El negacionismo como epistemología de la contrarrevolución

En *Dónde aterrizar*, Bruno Latour sostiene que no es posible comprender las posiciones políticas de los últimos cincuenta años «si no damos un lugar central a la cuestión del clima y a su negación».[23] Con la palabra *clima*, Latour se refiere no a la meteorología, sino a «la relación que los humanos establecen con las condiciones materiales de su existencia».[24] Para el filósofo francés, lo que caracteriza gran parte del problema en el que estamos inmersos es precisamente su negación: en términos epistemológicos, las fuerzas reaccionarias se articulan en torno a un discurso «climatonegacionista», dice Latour, que niega, entre otras cosas, el calentamiento global y su relación con el uso histórico de energías fósiles.

Era posible aceptar el diagnóstico de Bruno Latour si y solo si en lugar de hablar de «clima» hablamos de la cuestión «climático-somática» y de su negación. Hasta ahora, la ecología política, incapaz de hacer una crítica transversal de sus supuestos heteropatriarcales y racistas, no ha tomado en consideración la historia política de los cuerpos, así como el lugar crucial de la política sexual y reproductiva en la modificación del medio ambiente. Con demasiada frecuencia, la ecología política naturaliza el género y la sexualidad, sacándolos del ámbito de la crítica y haciendo de la reproducción sexual una variable simplemente biológica. Como se desprende de las reformas en curso en Rusia o en Estados Unidos, en Polonia o Hungría, no es posible comprender el giro neoconservador mundial sin considerar la posición crucial que tienen las políticas de género, sexo y sexualidad y las formas institucionales de racismo en las nuevas configuraciones políticas del capitalismo contemporáneo. No solo hemos entrado, como afirma Latour, en un «nuevo régimen climático»,[25] sino también en un *nuevo régimen somatopolítico* que afecta a todos los cuerpos vivos (incluido el planeta mismo) y a las instituciones sociales de producción y reproducción, así como a las tradicionales segmentaciones de sexo, género,

sexualidad, raza, salud y discapacidad. «La nueva universalidad» no es solo, como pretende Latour, «sentir que el suelo está cediendo bajo nuestros pies», sino, y sobre todo, sentir que el cuerpo vivo está a punto de explotar. *Dysphoria mundi*.

Ahora se trata de situar el cuerpo vivo y deseante y su gestión política en el centro de la ecología política. Siguiendo la argumentación de Bruno Latour y ampliando el alcance de su crítica al campo somatopolítico, se podría decir, a la luz de las políticas en vigor en Turquía y Guatemala, pero también en Brasil y Uganda, que, al igual que los negacionistas del clima niegan el cambio climático y la crisis ecológica y su relación con el sistema de producción capitalista fósil, los «negacionistas del género» niegan la dimensión cultural y políticamente construida de las diferencias de género, sexo y sexualidad, así como la relación estructural de la opresión de género y sexual con el régimen reproductivo heteropatriarcal. Aquí el término *género* nombra, como en la lucha ecologista el término *clima*, no una dimensión natural, sino una condición social y políticamente construida. La palabra *género* es aquella en torno a la que han cristalizado todos los ataques en el discurso de los masculinistas y heterobinarios, a través de la demonización de la llamada «teoría del género», que no existe como teoría unificada sino en las fantasías de quienes desconocen la heterogeneidad de los discursos y prácticas feministas, queer, trans y no binarias. Para los neoconservadores, el género es a la gestión heteropatriarcal de la reproducción nacional lo que el clima era a la gestión capitalista de la producción: la palabra que encarnaba una conciencia crítica y una posible deconstrucción de la norma. Así como los negacionistas del clima niegan, frente a toda evidencia, que la temperatura haya aumentado, que los polos se estén derritiendo o que la capa de ozono esté permanentemente dañada, los negacionistas del género niegan la existencia de bebés intersexuales (uno de cada seiscientos a dos mil nacimientos), la realidad social y psíquica de las personas trans y no binarias, la violencia inherente a la institución de la familia patriarcal, las cifras de los feminicidios, «transcidios» y «putocidios», y consideran la homosexualidad, las prácticas trans y de reasignación de género como enfermedades mentales (o incluso crímenes y pecados en los discursos teológico-políticos) y las estructuras familiares homoparentales o no binarias como desorden y disfunción social.

Por otra parte, y al igual que los «género-negacionistas», los «negacionistas coloniales» niegan la relación entre el despegue del capitalismo europeo y el

saqueo colonial, la violencia inherente a los procesos de colonización y expansión imperial de Europa entre el siglo XV y mediados del XX, así como la persistencia de formas de racismo institucional en los Estados democráticos contemporáneos, y defienden la supremacía blanca implícitamente (a través de las instituciones y la ley) o explícitamente (a través del discurso y la representación neonacionalista y fascista). Aquí el término *colonial* no define un periodo histórico pasado, sino una racionalidad (Gayatri Spivak),[26] un «régimen de conocimiento» (Walter Mignolo)[27] que pervive en las sociedades poscoloniales.

Para la hipótesis revolución es crucial entender que los negacionistas del clima son también, y a menudo, «género-negacionistas» y «colonial-negacionistas». Además, las formas de extracción ecológica y de dominación somatopolítica se llevan a cabo no solo a través de las tecnologías industriales que han caracterizado la expansión del capitalismo colonial desde el siglo XV, sino a través de biotecnologías y de tecnologías cibernéticas y farmacopornográficas. La hipótesis revolución postula que solo cuando se articulan estas tres dimensiones (la climática, la somatopolítica y la cibernética) es posible llevar a cabo un diagnóstico de la crisis que estamos atravesando, e imaginar la amplitud y la profundidad del cambio que será necesario llevar a cabo. Por ello, la hipótesis revolución moviliza conjuntamente las fuerzas de la ecología política, del feminismo, de las políticas queer y trans, del antirracismo y de la lucha cibernética imaginando un nuevo agenciamiento crítico que sobrepasa al mismo tiempo las políticas de identidad, el Estado-nación y las retóricas del individualismo neoliberal.

Una acción por el clima que no sea al mismo tiempo un proyecto de despatriarcalización y de descolonización institucional y social solo puede aumentar la fractura de clase, sexual, de género y racial. Las reformas neoliberales verdes pueden convivir con la violencia sexual doméstica, con la política neonacionalista de la frontera, con el encierro institucional de las minorías racializadas y con las agresiones homófobas. El machismo cuando es ecológico parece más sostenible. El racismo también puede ser verde.

Supercuerdas micropolíticas

La hipótesis revolución reúne un conjunto de ideas, ficciones y prácticas

surgidas de los pensamientos contrapatriarcales y contracoloniales con el objetivo de dar el paso hacia otra epistemología terrestre. Aquí, la palabra *revolución* no es un eslogan ideológico o un dictado partidista, sino una conjetura, un ejercicio de emancipación cognitiva, de «fabulación especulativa», por decirlo con la zoóloga estadounidense Donna Haraway:[28] una contranarrativa que busca modificar la perspectiva de lo que está sucediendo, cambiar las preguntas para poder proponer nuevas respuestas. Imaginar es ya actuar: reclamar la imaginación como fuerza de transformación política es ya empezar a mutar.

Lo que sucede no puede ser descrito con los lenguajes económicos, psicológicos o del marketing del neoliberalismo. La posibilidad de postular la hipótesis revolución depende de nuestra capacidad colectiva de inventar una nueva gramática, un nuevo lenguaje para entender la mutación social, la transformación de la sensibilidad y la conciencia que está teniendo lugar. Necesitamos, por decirlo con Spinoza y Deleuze, producir otros perceptos, otros afectos y otro deseo. Percibir, sentir y nombrar de otro modo. Conocer de otro modo. Amar de otro modo.

No basta con analizar la condición neoliberal, es preciso cambiar todos los nombres de todas las cosas.

La hipótesis revolución es una contraficción, un punto de fuga entre las ficciones normativas. Para imaginar juntos lo que vamos a ser necesitamos otra historia política del cuerpo vivo y una narrativa diferente sobre los procesos de sujeción y subjetivación animal, sexual, de género, de clase y racial... Propongo aquí desplazar la noción de *sujeto político*, ficción dominante de la modernidad patriarcal y colonial, que supone una teoría de la soberanía, una representación vertical del poder, un relato individualista acerca de la sujeción y de la autonomía, para, frente a ella, comenzar a pensar en los diferentes procesos a través de los que un cuerpo vivo puede convertirse en *simbionte político*, así como los agenciamientos que hacen que ese proceso fracase o sea negado. En biología, un «simbionte» es uno de los socios de una relación simbiótica: una asociación en la que un organismo establece una relación con otro u otros organismos para sobrevivir, como los lactobacilos y el cuerpo humano, o la zooxantela y los corales.

En su libro *Seguir con el problema*, Donna Haraway imagina cómo será la vida en la Tierra dentro de cuatrocientos años, cuando el Antropoceno haya terminado y haya comenzado lo que ella llama «Chthuluceno»: una era marcada

por la cooperación entre las especies supervivientes. Haraway imagina a un bebé humano (de género no binario, añadiría yo a la especulación de Haraway) con tres progenitores «desparejados» que establece relaciones simbióticas con otras especies en peligro de extinción.[29] Esta ficción de Haraway, que funda la vida en la cooperación y en la relacionalidad en lugar de en la reproducción heterosexual y en la política de identidad, es un buen modelo para pensar en la hipótesis revolución. Esta es la pregunta: frente a una reorganización de las formas de poder y de sumisión, frente a modalidades de explotación inéditas, ¿cómo inventar nuevas simbiosis políticas, cómo establecer nuevas relaciones que nos permitan, como dice Anna L. Tsing, «vivir en las ruinas del capitalismo»?[30]

Del mismo que en el discurso científico del siglo XX existía una brecha epistémica (algunos dirían que se trata de una incompatibilidad de modelos) entre la relatividad general y la física cuántica que resultaba de la dificultad para pensar la luz al mismo tiempo como onda o como partícula,[31] podría decirse que la gran dificultad para poder postular la hipótesis revolución es que, en los lenguajes contemporáneos de la filosofía política, marcados aún por la metafísica de la modernidad petrosexorracial, existe una brecha cognitiva (que a veces se manifiesta como segmentación de las luchas, a veces incluso como incompatibilidad y antagonismo) entre la teoría y las prácticas de la izquierda radical, aquellas que provienen de la ecología política y la gramática y las prácticas de resistencia y emancipación de las minorías sexuales, de género y raciales. Estas tensiones, que en la década de los noventa tomaron la forma de una confrontación entre las demandas de *justicia* y de *reconocimiento* (representadas por las posiciones de Nancy Fraser y Judith Butler, respectivamente),[32] se ven ahora exacerbadas por la esencialización de las identidades. Los conflictos de la identidad están presentes en la territorialización naturalista de las políticas feministas y la exclusión de las mujeres trans y la criminalización de las trabajadoras y trabajadores sexuales, en la consideración de la heterosexualidad como naturaleza y toda otra forma de sexualidad como desviación, en la exclusión de ciertos cuerpos de las políticas reproductivas, en la creación de narrativas nacionales xenófobas, en la definición histórica o cultural de fronteras frente al desplazamiento y la migración. La ecología se vuelve naturalista, nacionalista y patriarcal; los movimientos obreros privilegian el mantenimiento de los puestos de trabajo en la economía del carbón frente a la transición ecológica; el cierre de las fronteras a los refugiados y exiliados de origen musulmán se hace en nombre de un supuesto «feminismo» o de la

intención de preservar la pureza de «la civilización», aparecen así nuevas e inimaginables alianzas entre el feminismo y la extrema derecha; la homofobia y la transfobia se esconden detrás de la defensa de los supuestos derechos de infancia (suponiendo siempre que se trata de una infancia heterosexual y cis); el feminismo TERF,[33] o feminismo anti-trans, legitima la exclusión y la violencia contra las mujeres trans con la supuesta necesidad de preservar una verdadera naturaleza femenina; los avances legales de los movimientos homosexuales integracionistas que no cuestionan el orden patriarcal o colonial dan paradójicamente lugar a una normalización en la institución de la familia monógama de clase blanca y media; las minorías religiosas se radicalizan ante los planes de normalización y control del Estado... Las nociones de identidad, las diferencias entre la normalidad y la patología, las tensiones entre mayoría y minoría, entre centro y periferia, entre hegemonía y margen..., todos estos conceptos, sus síntesis y disyunciones, han entrado también en crisis –o en afirmación hiperbólica–.

Los llamados «sujetos» (proletariado, mujeres, minorías raciales, migrantes, discapacitados, homosexuales, trans...) que podrían funcionar como motores del cambio político se transforman en identidades naturalizadas que el capitalismo cibernético utiliza como big data y recursos de información en una batalla mediática. Frente a estas contradicciones aparentemente irresolubles, este libro afirma que no hay sujetos (naturales o esenciales, marcados por una identidad) de la revolución, sino simbiontes políticos capaces de actuar juntos (o no).

Los simbiontes políticos no son identidades, son mutantes relacionales.

La hipótesis revolución entiende que las formas de explotación ecológica y de dominación somatopolítica (de los cuerpos vivos, segmentados en términos de género, sexo, sexualidad, raza, discapacidad, etc.) no se ejercen únicamente a través de las tecnologías estatales o industriales que han caracterizado la expansión del capitalismo patriarcal y colonial desde el siglo XVI. Ahora internet es el nuevo marco político mundial en el que operan y se reactivan todas las formas de explotación. Estés donde estés, mientras lees este libro estás conectado a uno o varios servicios de una de estas cinco cibermultinacionales: Google, Microsoft, Facebook, Apple o Amazon, incluso puede que lo hayas obtenido a través de ellas o que lo estés leyendo en uno de sus soportes técnicos. Internet y las redes sociales no son solo un espacio virtual: se han convertido en las tecnologías centrales de gobierno y subjetivación.

Ha llegado el momento de elaborar, como la teoría de supercuerdas en física,

una teoría de «supercuerdas micropolíticas» que vincule y amplifique las luchas del transfeminismo y la ecología política, capaz de articular los proyectos de antirracismo y emancipación del lumpenproletariado electrónico en el capitalismo global. Tomando como referencia los procesos de transición de género y no binarios, así como las políticas de transición energética y ecologista, esta teoría de supercuerdas micropolíticas, al mismo tiempo transfeminista, anticolonial y ecologista y radicalmente desidentiraria, podría denominarse «TRANS».

La teoría de las supercuerdas micropolíticas sigue dos líneas de investigación: una tiene que ver con las transformaciones en curso de las tecnologías biopolíticas y necropolíticas en el capitalismo farmacopornográfico; la otra con las mutaciones que se están operando en esa modalidad de existencia que hasta ahora se había dado en llamar «subjetividad», así como de las técnicas sociales a través de las que los «simbiontes» acceden a la representación política.

El relato fragmentario de este libro retraza dos movimientos antagónicos: por una parte, el colapso epistémico (en cierto sentido ya irreversible) del paradigma petrosexorracial y de sus nociones centrales impulsado por las prácticas de destitución del imaginario colonial y los procesos de despatologización de la homosexualidad y la transexualidad, la lucha contra el feminicidio, la violación y el incesto como formas de gobierno constitutivas del régimen patriarcal y heterosexual; por otra, la formación de nuevas configuraciones tecnopatriarcales y tecnocoloniales a través de alianzas inéditas entre formas arcaicas de poder soberano masculinista y supremacista blanco con las nuevas tecnologías genéticas, bioquímicas, de la comunicación, cibernéticas y de la inteligencia artificial.

Ambas líneas de investigación confluyen en lo que denomino «somateca»: el cuerpo vivo como lugar de la acción política y del pensamiento filosófico. La somateca no es ni una propiedad privada ni un objeto anatómico, sino un archivo político vivo en el que se instituyen y destituyen formas de poder y de soberanía. La reducción de la somateca al cuerpo anatómico, con sus inscripciones genitales sexualizantes, o la reducción del color de piel a la diferencia racial son algunos de los nudos gordianos inherentes a la epistemología petrosexorracial de la modernidad. El género, el sexo, la sexualidad, la raza, la discapacidad... no son simplemente conceptos o ideologías. Son tecnologías de poder que producen la somateca que somos. En parte, lo que a veces se da en llamar capacidad de supervivencia de la especie tendrá más bien que ver con nuestra habilidad

colectiva para producir la nueva somateca fuera de las taxonomías políticas binarias naturaleza/cultura, animal/humano, femenino/masculino, homosexual/heterosexual, reproductivo/productivo, sur/norte, este/oeste... que han servido para gobernar la vida y la muerte en la modernidad. El reto ahora es no solo desmontar las formas de opresión petrosexorraciales instaladas durante la modernidad capitalista, sino inventar colectivamente tecnologías sociales simbióticas (y no extractivas o jerárquicas) de distribución de energía.

He aquí la disyuntiva: o aceptamos la nueva alianza del neoliberalismo digital y de los poderes petrosexorraciales y con ella la explosión de las formas de desigualdad económica y violencia racial, sexual y de género y la destrucción de la biosfera, o decidimos colectivamente iniciar un profundo proceso de descarbonización, despatriarcalización y descolonización.

No somos meros testigos de lo que ocurre. Somos el cuerpo a través del que la mutación llega y se instala.

La cuestión ya no es quiénes somos, sino en qué queremos convertirnos.

Quizás, hoy más que nunca, sentimos la tensión propia de la filosofía entre saber y hacer: entre saberlo todo y no poder hacer nada para cambiar el curso de las cosas; o, por el contrario, seguir haciéndolo todo del mismo modo, pero sintiendo que ya nada tiene sentido. La primera de estas opciones toma forma en las paranoias conspiracionistas. La segunda en la depresión individualista. O aceptamos las narrativas opuestas pero complementarias del progreso infinito del capitalismo o del fin del mundo, con sus versiones poshumanistas de aumento tecnológico de ciertos cuerpos y de colonización exoplanetaria, como pretende Elon Musk, con su ilusoria y tecnoaristocrática propuesta de huida cósmica, que nos empujan alternativamente a la inmovilidad y a la aceleración, o transformamos la narrativa sobre lo que está pasando. No será posible sobrevivir sin contar nuestra propia historia de otro modo. Sin soñar de otro modo.

¿Y si en medio de esta depresión planetaria, de esta guerra mundial, en medio de la debacle del Antropoceno, estuviéramos viviendo la mayor revolución de la historia?

3. Heroína electrónica

En un contexto de mutación epistémica, política y ecológica, las nociones clásicas de poder y resistencia y sus correlatos –soberanía y opresión– se han vuelto insuficientes para entender el funcionamiento de las tecnologías de gobierno contemporáneas. La soberanía de los Estados-nación se tambalea, incluso cuando las políticas de la frontera o de la represión militar o policial no dejan de aumentar. Como ha mostrado la difusión del virus, ninguna frontera puede ya constituir una barrera para lo que se anuncia como un destino común. Estados Unidos ha dejado de ser el centro de un proyecto de soberanía económica y militar global. Mientras tanto, emergen nuevas formas de soberanía culturales, económicas y cibernéticas supranacionales. Pero ¿cómo funciona el poder en estas nuevas tecnologías de control?

El gobierno chino se ha especializado durante los últimos quince años en la creación de una serie de campos de reeducación para «rehabilitar» a un grupo cada vez más numeroso de lo que denominan *«web junkies»*, «yonquis de la red». Se trata en su mayoría de adolescentes que son acusados por sus padres de abandonar las tareas escolares y los deberes familiares y que pasan entre ocho y veinte horas consecutivas conectados a internet ya sea a través del teléfono móvil o del ordenador –ocho horas diarias es la media de tiempo de conexión a internet y las redes sociales de un adolescente europeo o americano–. El director del centro de educación y formación Xu Xiangyang en Huai'an, una ciudad situada a unos cuatrocientos kilómetros al norte de Shanghái, afirma que la conexión a internet funciona como una suerte de «heroína electrónica»[34] que produce en el cerebro un efecto químico altamente adictivo, semejante al producido por el consumo de una sustancia. Como los adictos químicos, los adictos electrónicos, señala el instructor, no pueden abandonar el «vínculo con la sustancia» sin un duro proceso de rehabilitación, que como en el caso de una droga, supone la privación más o menos forzada. Si las declaraciones de Xiangyang son interesantes es porque reconocen que la materia que constituye internet no es algo externo e inerte, sino un flujo que nos atraviesa, una «sustancia electrónica» que el cerebro contemporáneo consume, como en el siglo XVII aprendimos, con la extensión de la educación a la lectura, a consumir «textos» y a partir del siglo XX consumimos imágenes fijas y en movimiento,

pero también como aprendimos, durante los siglos del colonialismo industrial, a consumir azúcar, carne, tabaco u opio. A pocos kilómetros del centro de rehabilitación de Huai'an se encuentran también las mayores fábricas del mundo de producción de microchips. Los mismos que nos rehabilitan, son los que nos enganchan.

En 1970, William Burroughs escribió un manual de instrucciones de sabotaje en el que incitaba a los ciudadanos de todo el mundo, de Nueva York a la Ciudad de México pasando por París, a utilizar las grabadoras y las cámaras de vídeo contra los poderes políticos, militares y culturales en vigor. Aunque el poeta John Giorno se esfuerce por describirnos a Burroughs como un santo laico y psicodélico, es difícil no desconfiar de un marica homófobo y misógino, amador de las armas de fuego y asesino accidental.[35] Mató a Joan Vollmer Adams, la mujer con la que se casó y tuvo un hijo, en un juego de disparos estilo Guillermo Tell, si no con premeditación, al menos por estupidez o inadvertencia. Pero a pesar de esos rasgos, que, por graves que sean, no dejan de ser convencionales para un hombre blanco cis, si pensamos en la cultura de la posguerra (misoginia, homofobia, estetización de las armas y exaltación de la violencia...), el consumo de peyote y heroína transformaron su cerebro en una fábrica experimental de la que surgieron algunas de las invenciones literarias y políticas más prodigiosas del siglo. Como si se tratara de un Nietzsche heroinómano en la era de la reproducción mecánica, Burroughs imaginó un ejército de jóvenes ocultando grabadoras bajo sus chaquetas y colándose en los dormitorios y los retretes de los políticos para filmar inconfesables escenas sexuales, pero también para registrar sus eructos, sus pedos, pero sobre todo sus mentiras, y para difundirlas después cortadas *(cut-up)*, picadas y mezcladas con los gritos de los cerdos en los mataderos, formando un magma tan indigesto como liberador que vendría a cortocircuitar el flujo repetitivo y falso de la comunicación cultural. Para Burroughs, tales actos de sabotaje tenían un objetivo terapéutico, casi orgánico; estaban destinados a curar el cuerpo social: la comunicación de masas había generado una forma de contaminación contra la que solo era posible luchar a través de un *détournement* intencional de las máquinas de inscripción. La guerrilla electrónica era la única que podría, según el autor de *El almuerzo desnudo*, «liberar el virus contenido en la palabra y promover así el caos social».[36]

En «Retroalimentación de Watergate al jardín del Edén», uno de los textos incluidos en *La revolución electrónica*, Burroughs formula una insólita teoría del

lenguaje que quizás hoy, en los tiempos del coronavirus, somos más capaces de entender que cuando fue escrita. ¿De dónde procede el lenguaje?, se pregunta Burroughs. ¿Por qué no podemos parar de hablar con nosotros mismos ni siquiera cuando estamos en silencio? Burroughs comienza por invertir el orden, o mejor por recordarnos que allí donde hay orden hay impostura, jerarquía, alguien pretende eludir que todo es relación. Si por lo general asumimos que la palabra hablada precede a la escrita, Burroughs, al contrario, como Derrida haría en filosofía casi al mismo tiempo sin haberlo leído aún,[37] afirma que la escritura vino primero y que solo después empezamos a hablar como humanos. La diferencia entre el lenguaje animal y el humano no está, para Burroughs, en el habla: todos hablamos, cada uno a su manera, unos con gritos guturales y otros con bellos cantos, la diferencia está en la escritura.

La escritura es, dice Burroughs, tiempo articulado. Detente un momento y experimenta la extrañeza de lo que sucede cuando lees. Las palabras escritas, como estas que tienes ahora delante, son imágenes (dibujos, inscripciones) que tu mirada transforma en secuencias móviles. Cine antes del cine retroproyectado desde tu retina a tu cerebro. Pero ¿cómo empezamos a escribir? O mejor: ¿de dónde vino la escritura? ¿Por qué somos los únicos animales que escriben? –o quizás no seamos los únicos–. La respuesta de nuestro Nietzsche psicodélico es que la escritura es un virus no creado por los humanos que vino del espacio exterior e infectó el cuerpo; si no ha podido ser reconocida como un virus es «porque alcanzó un estado de simbiosis con el huésped».[38] Como el virus, la escritura es una entidad que desafía los límites entre lo vivo y lo muerto, lo orgánico y lo inorgánico: ni bacteria ni puramente organismo, el lenguaje se introduce en el cuerpo y usurpa las características de la vida. El virus de la escritura es, para Burroughs, una pequeña unidad de palabra e imagen activada biológicamente para actuar como una entidad viral comunicable.

No pretendo avalar la idea de que fuimos contaminados por un agente extraterrestre (aunque, dicho sea de paso, esta suposición no es más descabellada que la afirmación de que un dios o una fuerza espiritual nos habría hecho animales dotados de palabra), sino recuperar la potencia política de pensar el lenguaje como un parásito que coloniza nuestro sistema nervioso. Al mirar el lenguaje como una materia plástica y orgánica capaz de circular desde el cuerpo humano a las máquinas y viceversa, Burroughs, de la mano del artista conceptual Brion Gysin, formula dos intuiciones centrales para la filosofía contemporánea, para pensar en tiempos de covid, pero también de revolución. La primera es que

la comunicación es contagio. La teoría de la performatividad del lenguaje de Burroughs es viral: escribir o hablar no es transmitir información, sino contaminar. La escritura es siempre infección. Por eso es tan difícil parar la voz interior que, como un kafkiano burócrata febril, no deja de escribir con un invisible teclado bioquímico dentro de nuestras cabezas. El cuerpo humano para Burroughs es una máquina blanda *(soft machine)*[39] constantemente amenazada por los parásitos del lenguaje. De ahí la importancia que tienen para Burroughs las prácticas meditativas o la ingesta del peyote o la ayahuasca como estrategias para «detener la máquina» de escribir instalada en nuestro sistema neuronal.

La segunda intuición deriva precisamente de su experiencia de más de cincuenta años como heroinómano: la adicción es el modelo orgánico que Burroughs propone para pensar la relación del cuerpo contemporáneo con el poder. No entramos en una relación de sumisión o de obediencia con el poder, sino en una adicción.[40] Según el derecho romano arcaico, el *addictus* era el deudor insolvente que por falta de pago era entregado como esclavo a su acreedor, que podía decidir tanto encerrarlo como venderlo a otro comprador fuera de la ciudad, o incluso matarlo. El *addictus* pagaba sus deudas a través de su *adicción* al acreedor, y paradójicamente conservaba su estatuto de ciudadano, aunque perdía su libertad. Deuda y adicción, en lugar de necesidad y deseo, son las dos fuerzas que constituyen la subjetividad contemporánea.[41]

Nuestra dificultad para abandonar el capitalismo petrosexorracial no deriva de que estemos, como algunos afirman a la ligera, en una relación fascista de privación de libertad y de terror político cotidiano –al menos de momento y en la mayoría de los países europeos–. Estamos, sin embargo, en una relación de adicción con el poder y el capital. La deuda transforma al ciudadano en adicto, en el sentido legal del término romano; al mismo tiempo, la adicción opera dentro de su organismo como una suerte de deuda metabólica. Somos cuerpos perpetuamente endeudados y adictos a las formas de consumo y distribución de energía específicas del capitalismo colonial y de la reproducción heteropatriarcal (petróleo, carbón, gas, glucosa, alcohol, café, fármacos, tabaco...) y cibernética: códigos semióticos, información, lenguaje e imágenes en movimiento que se difunden y entran en nuestro cuerpo a través de circuitos electroquímicos... Más, más, más. Siempre ya demasiado. Pero nunca suficiente.

Estas definiciones de comunicación como contagio y de poder como adicción son claves para entender la mutación de las tecnologías de gobierno en el capitalismo farmacopornográfico, pero también las nuevas formas de disidencia

y antagonismo. Después de la Segunda Guerra Mundial, se produce una transformación de las tecnologías de la guerra en técnicas de gestión del cuerpo y de la comunicación.[42] Arpanet, red informática creada para descentralizar la comunicación en caso de ataque nuclear en Estados Unidos, se convierte progresivamente en internet: al mismo tiempo nuevo mercado global y ágora virtual de comunicación. Por otra parte, los avances médicos, bioquímicos y genéticos que la investigación durante el periodo de las dos grandes guerras había propiciado se vuelcan ahora, de la mano de la industria, sobre el cuerpo individual y la producción de la subjetividad: la modificación de sus afectos, de su deseo, de su sexualidad, de su capacidad de producir y de reproducir. La comercialización a gran escala de la píldora (este compuesto hormonal destinado a separar heterosexualidad y reproducción es el producto farmacológico más producido y consumido del mundo desde 1960), la miniaturización de la máquina computacional y su transformación en tecnología digital conectada y portátil, la invención de la noción de género y de tecnologías asistidas de reproducción fuera del útero, así como la transformación de la pornografía en cultura digital de masas, son algunos de los índices de esta mutación farmacopornográfica que todavía hoy está en curso y de la que –esta será una de las hipótesis centrales de este libro– la gestión del covid-19 no es sino un nuevo y determinante paso.

Si la obra de Burroughs resulta crucial para entender las mutaciones contemporáneas no es solo por sus diagnósticos, sino, y sobre todo, por sus propuestas de participación en el presente mutante. La tarea del escritor y del activista para Burroughs es trabajar el lenguaje como inoculación, como vacuna. Derrida lo habría llamado *pharmakon*. Estamos enfermos de lenguaje y solo podemos sanar a través de un *détournement* intencional de las máquinas semióticas con las que nos construimos y con las que aprendemos a decir «yo». En un mundo dominado por la infección lingüística no puede haber diferencia entre el poeta y el filósofo, entre el revolucionario y el experimentador conceptual, todos son, o somos, contaminadores o artistas frente al lenguaje. La propuesta de Burroughs es vacunarnos, inyectándonos fragmentos de lenguaje: se trata de fortificar la subjetividad contra las formas más nocivas del lenguaje –las palabras de los políticos, de los medios de comunicación, de los militares, de los psiquiatras, de los publicistas–. Para ello, Burroughs invitaba a sus conciudadanos a reapropiarse críticamente de las máquinas de inscripción (en su

época, grabadoras y primeras cámaras portátiles de vídeo), a girar las máquinas semióticas del poder contra sí mismas.

Poco después de haber puesto su texto en circulación, a finales de los años setenta, Burroughs, que era tan genial como paranoicas podían ser sus fantasías, concluyó que su llamada a la insurrección electrónica había fracasado y que era posible que los agentes de la CIA hubieran sido los únicos lectores ávidos de su manual.

Pero ahora, por fin, la revolución electrónica que William Burroughs anunció está teniendo lugar.

Ya no son los jóvenes burgueses blancos los que llevan grabadoras bajo las gabardinas.

Las gabardinas han caído y las industrias de telecomunicaciones y teleconsumo, ávidas de extender y globalizar su clientela (aumentar el número de sus «adictos»), han repartido las nuevas y más potentes grabadoras, picadoras y distribuidoras de lenguajes entre aquellos cuerpos que hasta ahora no habían tenido derecho a ellas: mujeres, niñes, personas racializadas, migrantes, homosexuales, discapacitados, trans, trabajadores pobres...

La miniaturización de las funciones informáticas ha permitido en la segunda década del nuevo milenio la invención de un nuevo simbionte asociado a un pequeño y relativamente accesible dispositivo de consumo de masas: agregando al teléfono las funciones de la grabadora, y de la cámara de vídeo portátil, pero sobre todo conectado al espacio cibernético de internet, el smartphone se ha convertido en «el arma de largo alcance para mezclar y anular líneas asociativas establecidas por los medios de comunicación de masas»[43] con el que Burroughs soñaba. El cuerpo individual era un objeto anatómico del siglo XV. Internet, un espacio virtual característico de finales del siglo XX. Entre ellos, existía hasta entonces un abismo ontológico. Se trataba de dos modalidades de existencia: analógica frente a digital, orgánica frente a inorgánica, carbono frente a silicio, metabolismo de la glucosa frente a consumo de energía eléctrica. El smartphone es el puente electrónico que permite unirlas creando una nueva forma de existencia cíborg. El telecuerpo.

Una insurrección trans-cíborg ya está en curso.

Lo que las activistas de VNS Matrix llamaron el «virus del nuevo desorden mundial» no era el SARS-CoV-2, sino su propia imaginación insurreccional propulsada por la red cibernética y anunciada en los textos de Monique Wittig y

Ursula K. Le Guin, en la ciberficción de Pat Cadigan y de Octavia E. Butler, alimentada al mismo tiempo por el tecno y el rap, por la voz y la electricidad.

El *cut-up* de Darnella Frazier sobrepasa todas las conjeturas lisérgicas de Burroughs.

Miles de adictos digitales, cuerpos disfóricos armados con semillas y móviles, salieron de sus jaulas cibernéticas, dieron la vuelta a sus teléfonos y filmaron a la policía que les acorralaba. En Hong Kong, mientras la policía utilizaba los móviles «privados» como cámara portátil de autovigilancia a través de aplicaciones de reconocimiento facial, seguimiento y geolocalización, estos mismos usuarios comenzaron a utilizar las aplicaciones de reconocimiento facial para filmar los rostros de los agentes que los agredían y exponer sus identidades públicamente.[44]

Ahora, las máquinas blandas, cuerpos adictos en agenciamiento con las tecnologías farmacológicas y cibernéticas, se levantan y gritan. El *cut-up* global está en marcha.

4. Notre Dame de las Ruinas. Preludio

«Es una nave espacial. Una tecnología astronómica diseñada para medir el poder de la luz y de la oscuridad. Una máquina arquitectónica hecha para volar y llevar nuestras almas y nuestros sueños más allá de la Tierra», me había dicho un día el artista Alejandro Jodorowsky hablando ensimismado sobre Notre Dame de París. Mirando la catedral desde atrás, Jodorowsky había comparado los contrafuertes a los brazos de una lanzadera, que debían abrirse un día para dejar que la nave se alzara hacia el cielo. Entonces me había costado entender su teoría. Pero, de repente, estábamos allí, junto a otros cientos de personas boquiabiertas sobre el puente de l'Archevêque, como si la isla de Saint Louis se hubiera convertido en Cabo Cañaveral, viendo cómo la nave Notre Dame se alzaba utilizando sus propias vigas de madera como motor de combustión y cómo la «flecha» se desmaterializaba para transformarse en un tubo de propulsión a través del que eran lanzados a la atmósfera exterior los últimos vestigios del alma humana. Poco después del lanzamiento, la flecha se vino abajo como un Challenger que hubiera caído otra vez sobre la Tierra tan solo setenta y tres segundos después del despegue.

Rápidamente, sobre todas las pantallas, se sucedieron mil y una imágenes diferentes, como si la catedral estuviera mutando bajo el efecto de la fusión del plomo y la madera. Las dos torres de Notre Dame se metamorfosearon en versiones medievales de las torres gemelas y la catedral misma fue vista como un nuevo World Trade Center mariano. Se dijo que la civilización europea estaba siendo devorada por el fuego. La cruzada había alcanzado el corazón del reino. Las masas cristianas se arrodillaban en las calles parisinas mirando la radiación roja que crecía frente a ellos como una transfiguración del cuerpo de la Virgen. La madre de Cristo ardía como habían ardido los arbustos frente a Moisés en el desierto para devolver a Europa la fe perdida. Los beatos tuiteaban con una mano y con la otra rezaban el rosario. Facebook explotaba de emoticones de cara azul y boca abierta estilo Munch. La chispa que encendió el fuego, dijeron, venía de Mayo del 68. Algunos se arrodillaban y cantaban «Con flores a María, con flores a porfía». Otros decían, al contrario, que el fuego era el castigo divino que caía sobre la Iglesia por haber encubierto cientos de miles de agresiones sexuales durante años. Algunos vieron incluso a Satanás mismo en forma de llama

follándose a la Madre Iglesia, y lo peor es que a esta le estaba gustando. Se dijo que era la Virgen misma, caliente como una mecha y harta de ser violada por la Iglesia, la que ardía de deseo de acabar con sus opresores. Otros vieron en la caída de la flecha un signo de crítica al falocentrismo eclesiástico. Afirmaron que la flecha era un dildo ardiendo clavándose en el mismísimo ano de la Iglesia. Hubo incluso quien vio a la Virgen en llamas y a los bomberos eyaculando sobre su cuerpo. Los beatos se persignaban y se hacían selfies con la catedral de fondo. Algunos, al fotografiar la imagen de la catedral ardiendo, vieron en ella un resplandor denso idéntico al de un agujero negro. Otros dijeron que era el ojo de Sauron. Los más utópicos afirmaron que Notre Dame había querido vestirse frente al mundo con un chaleco amarillo incandescente.

No se había apagado todavía el fuego cuando, en medio de una lluvia ardiente de tuits, aparecieron los poderes eclesiásticos y políticos para comentar la parrillada en directo. El *archevêque* de París afirmó que la que se quemaba era la casa de todos. No sabíamos que era la casa de todos, visto que hay cada noche miles de vagabundos que duermen en la calle y que los refugiados son expulsados constantemente de la ciudad. Pensábamos que era la casa del Opus Dei y del turismo. Los representantes políticos coincidieron en afirmar que la catedral era el lugar más visitado de París. La joya de la industria turística parisina estaba siendo transformada en escoria. Y entonces, como en una escena de ópera en la que el decorado se ha vuelto real, surgió la figura del jefe del Estado, ahora ya descargado de la preocupación de hablar de los pequeños resultados del Gran Debate. Es una pena que el jefe del Estado no sepa cantar tan bien como lo hacen los devotos, puesto que sus palabras parecieron un himno nacionalcatólico. Allí, delante mismo de una catedral envuelta todavía en llamas, afirmó, lo oímos todos: «La reconstruiremos.»

El fuego era aún tan intenso sobre su cabeza que podrían habérsele quemado algunos pelos. Antes de que se hubiera apagado, el jefe del Estado ya había decretado la reconstrucción, anunciado un llamamiento nacional a la donación y una exención de impuestos para los ricos donadores. La quema y reconstrucción de Notre Dame era la mejor de las medidas políticas jamás anunciadas por el joven rey. Su primera medida verdaderamente convergente y nacional. No tardaron en afluir los euros como esclavos de Cristo y soldados patrióticos a rehacer el cuerpo de la madre: no habían todavía apagado el último fuego cuando las arcas del Estado ya contaban casi ochocientos cincuenta millones de euros. Una sola de estas donaciones hubiera bastado para construir un techo

seguro para los vagabundos de París o para erigir una ciudad en la Jungla de Calais para acoger a los refugiados. Un sola de estas donaciones serviría para parar la masacre del Mediterráneo o acabar con la sangría de las clases trabajadoras. Pero no, es mejor, afirma el presidente, reconstruir Notre Dame, si es posible en cinco años, como los Juegos Olímpicos, y que no lo hagan los artesanos locales, que se haga un llamamiento internacional, que vengan las corporaciones arquitectónicas y que hagan con los euros una brillante pira financiera.

Al día siguiente, la catedral, aún humeante, amanecía más bella que nunca. La nave abierta y repleta de cenizas constituía un monumento iconoclasta a la historia cultural de Occidente. Una obra de arte no es obra de arte si no puede ser destruida y, por tanto, añorada, imaginada, fantaseada. Si no puede existir en la memoria y en el deseo colectivos. ¿Acaso aquellos que hablan de reconstrucción antes de apagar el fuego no pueden esperar ni un segundo a hacer el duelo? Destructores del planeta y aniquiladores de la vida construimos sobre nuestras propias ruinas ecológicas. Por eso nos da miedo mirar Notre Dame en ruinas. Es preciso, contra el Frente-Restaurador, crear un Frente-Para-Defender-NotreDame-de-las-Ruinas.

No reconstruyamos Notre Dame.

Honremos el bosque quemado y la piedra oscura. Hagamos de sus ruinas un monumento punk, el último de un siglo que acaba y el primero de otro que comienza.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de las Ruinas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Ricos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Violación, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Antropoceno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Capitalismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Patriarcado, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Masculinismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Heterosexualismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Reproducción Sexual Obligatoria, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Machismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Binarismo Sexual Normativo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Normalización de Género, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Mutilación Genital, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Incesto, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Pedocriminalidad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Violación Conyugal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Abuso Sexual, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Feminicidio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Intersexualicidio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Transcidio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Bullying, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Revolución Industrial, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Colonización, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Globalización del Mercado Financiero, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Ibex 35, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Accionarios, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Evasión Fiscal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Corrupción Política, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Extractivismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Turismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Automatización, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Centrales Nucleares, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Deuda, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Desahucio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Nacionalismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Fanatismo Religioso, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la FIFA, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Juegos Olímpicos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la OTAN, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Industria Cárnica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Experimentación Animal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Agricultura Industrial, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Robótica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Ingeniería Genética, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Viaje Espacial, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Sexta Extinción, ruega por nosotros.

Nuestra Señora de la Séptima Extinción, ruega por nosotros.

Nuestra Señora del Fascismo,
tú que velas por nuestra seguridad, ten piedad de nosotros.

5. Dysphoria mundi

Considerando lo común que es la enfermedad, el tremendo cambio espiritual que provoca, los asombrosos territorios desconocidos que se descubren cuando las luces de la salud disminuyen, [...] resulta en verdad extraño que la enfermedad no haya ocupado su lugar con el amor, la batalla y los celos entre los principales temas literarios. Cabría esperar que se hubieran dedicado novelas a la gripe; poemas épicos, a la fiebre tifoidea, odas a la neumonía; elegías, al dolor de muelas. Pero no.

VIRGINIA WOOLF, *De la enfermedad*, 1925

Los filósofos no van a la escena del crimen. Se limitan, si es que lo hacen, a comentarla desde lejos. Kant nunca salió de su casa mientras la guillotina subía y bajaba sin parar durante la Revolución francesa a menos de ochocientos kilómetros de Königsberg. Lo máximo que hizo Hegel fue salir a recibir a las tropas bonapartistas cuando entraron triunfalmente en Jena en 1806. Ludwig Wittgenstein, el hijo de una rica familia austriaca que estudiaba en Cambridge, se alistó por voluntad propia en las tropas alemanas durante la Primera Guerra Mundial. En medio del conflicto, Wittgenstein garabateó un diario que luego ocultó cuidadosamente (y que no fue publicado hasta después de su muerte) en el que cuenta cómo flirtea con la idea de la muerte y cómo encuentra refugio en el misticismo. En las trincheras, acabará escribiendo el *Tractatus logico-philosophicus*, el único libro que publicará durante su vida, en el que concluirá que «de lo que no se puede hablar es mejor callar». Los filósofos no van a la escena del crimen, y si van, no lo cuentan.

En 1959, el filósofo Günther Anders viajó a Hiroshima y Nagasaki para participar en el primer congreso internacional contra las bombas A y H. ¿Quién es Günther Anders? Se trata del único filósofo hombre heterosexual –si es posible aún utilizar estas antiguas categorías decimonónicas que quizás definieron su vida– que es recordado más por ser el primer «marido de» Hannah Arendt que por su propia obra.

Anders no era como los otros filósofos. Anders era un ser vivo extraño, excesivamente viajero y curioso del mundo que le rodeaba para ser únicamente un historiador de la filosofía; demasiado apasionado y vehemente para poder dedicarse a una actividad académica, demasiado poco viril para eclipsar la carrera de su brillante mujer. Nacido en la familia Stern, de intelectuales judíos alemanes, Günther abdica del apellido familiar y se da a sí mismo, no muy lejos de lo que hiciera Fernando Pessoa, el apellido Anders (que en alemán significa simplemente «otro»), un apellido anónimo, sin genealogía, o más bien cuya única genealogía es la alteridad. Estudiante bajo la dirección de Husserl (con quien hará su tesis doctoral) y después de Heidegger (en cuyos cursos conocerá a su futura esposa Arendt, por entonces amante secreta del viejo lobo fascista, profesor de ambos), Anders huye de Alemania hacia España en 1933 y, con más

suerte que Walter Benjamin, logra escapar en 1936 hacia Estados Unidos, donde se instalará prácticamente hasta el final de su vida.

Para Günther Anders, después de la Segunda Guerra Mundial –un acontecimiento en el que él incluye tanto el experimento político del Holocausto, como la utilización de las armas nucleares para acabar con él– no se trata de que ya no se pueda hacer filosofía, como pretendía su amigo Theodor Adorno, sino de que la tarea de la filosofía ha cambiado radicalmente: el filósofo no puede limitarse a describir el funcionamiento de la conciencia y su forma de aprehender el mundo. Tampoco se trata de que deba cambiarlas voluntaristamente en beneficio de un mejor y afirmativo futuro, como pretendía Marx. La tarea del filósofo, pensaba Anders, es la de alertar acerca de las consecuencias del tipo de conciencia que la especie humana ha desarrollado a través de una especialización tecnológica para la dominación, la destrucción y la muerte. Ni describir ni transformar con un ideal de progreso. Simplemente detener la máquina de la violencia. La filosofía es sobre todo la introducción de una moratoria.

Durante su viaje a Japón, Anders escribió un diario tan lúcido como devastadoras son sus conclusiones.

Ese diario debe leerse hoy como un mapa con el que navegar el presente.

Anders fue, junto con los y las críticas de la colonización, uno de los primeros pensadores en darse cuenta de que la globalización era la «mundialización de las industrias de la muerte»:[45] la extensión sin límites de la producción de armas, la depredación capitalista, la radiación nuclear y la destrucción del ecosistema. Una de las conclusiones que Anders sacó de su viaje al horror nuclear es que Hiroshima no es una isla del Pacífico, un lugar del que se pueda decir simplemente «allí cayó la bomba», ni un acontecimiento que pueda ser aislado en el espacio y el tiempo. Hiroshima, dice Anders, no designa una ciudad, sino el estado del mundo. Después de 1945, todos vivimos en Hiroshima. No solo porque «la política tiene lugar en el seno de la situación atómica»,[46] sino también porque, como muestra de nuevo la guerra en Ucrania, cualquier decisión sucede en el horizonte de un apocalipsis planetario del que nosotros mismos somos los únicos responsables. «El mayor logro de nuestro tiempo», dice Anders, «reside precisamente en el hecho de haber anulado el concepto de lo *lejano*. ¡No! No solo el concepto, sino la *lejanía en sí.*»[47] Esta transformación de una situación geográfica local en una condición planetaria compartida y una temporalidad común, que Anders diagnosticó al confrontarse a la devastación

atómica, permite describir también el funcionamiento característico de la pandemia de covid, y caracterizar hoy eso que antes se denominaba con orgullo neoliberal «globalización» como el penúltimo y más peligroso ciclo necropolítico del capitalismo petrosexorracial. «Ya no somos solo contemporáneos en el tiempo, sino también en el espacio.»[48] Del mismo modo que después de 1945 Hiroshima deja de ser una ciudad para convertirse en un atributo del mundo bajo la amenaza nuclear, hoy Wuhan ha dejado de ser la ciudad china en la que supuestamente comenzó la pandemia para convertirse en una condición del capitalismo cibernético contemporáneo. Wuhan está en todas partes.

Por eso, en medio de este tiempo disfórico, voy a tocar, con Günther Anders, la fuga del covid, porque el que canta al poder espanta. En el lenguaje musical se denomina «fuga» a una composición orquestal en la que una breve frase musical llamada tema es repetida por cada una de las voces y se alterna con un conjunto de variaciones llamadas mutaciones. Aquí la fuga funciona como una suerte de ejercicios para teclado filosófico que pueden venir a reflejar las transformaciones en curso. Esta fuga hace así: Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Los conceptos con los que hasta ahora fabricábamos el mundo se han puesto en movimiento. El virus actúa como un potenciador de la mutación epistémica global, del mismo modo que la sífilis introdujo las variables que pondrían en movimiento las nociones centrales de la episteme medieval y de sus políticas corporales y provocarían un nuevo orden en las prácticas de producción y de reproducción de la vida en el comienzo de la colonización. Ahora el virus ha desatado una danza epistémica en la que todos los términos binarios a través de los que se había estructurado el capitalismo petrosexorracial se alteran: algunos cambian, otros vuelven, pero lo hacen, como en una melodía de Clara3000 mezclada en ordenador, a través de secuencias, transformaciones y sacudidas rítmicas. Mientras que unos verán en el desajuste de los términos jerárquicos de los binarismos que dominaron la modernidad el signo de disforia, otros entenderán gracias a ese desajuste que la transición a un nuevo régimen de producción de verdad y de valor ya ha comenzado.

En la escena quinta del acto primero de la pieza más conocida de William Shakespeare, Hamlet habla con el fantasma de su padre y descubre que este ha sido asesinado por su tío. Pero Hamlet no sabe si creerle, si realmente ha hablado

con él o si se está volviendo loco. Aterrorizado, Hamlet dice: *«Time is out of joint.»* Esta frase intraducible, ha sido objeto de mil traducciones distintas y disparatadas. Confrontado con la temporalidad espectral, decía Jacques Derrida, el propio traductor, *is out of joint*, se le va la olla. *«Le temps est hors de ses gonds»* (Yves Bonnefoy). *«Le temps est détraqué»* (Jean Malaparte). *«Le monde est à l'envers»* (Jules Derocquigny). *«Cette époque est déshonorée»* (André Gide). El tiempo se ha salido de sus bisagras, pero también, en la lectura de Derrida, se ha desajustado, o más aún, se ha vuelto injusto. A Hamlet le ocurre algo parecido a lo que le pasó a Claude Eatherly, el comandante del avión meteorológico que aseguró el lanzamiento de la bomba sobre la isla de Hiroshima y con el que Günther Anders estableció una larga correspondencia. Después de volver a Estados Unidos, cuando comprende las consecuencias de su «trabajo como piloto», Eatherly rechaza ser considerado un héroe de guerra y pide ser juzgado por sus crímenes. Incapaz de confrontarse a la «responsabilidad» de Eatherly, el gobierno americano le declarará loco, disfórico, y lo encerrará en una institución psiquiátrica. Anders dirá de Eatherly que es el único que no ha perdido la cabeza después de Hiroshima. Y que somos todos los demás lo que nos hemos vuelto locos.

Anders, como Eatherly, tiembla frente a las ruinas radiantes de Hiroshima al entender que salimos de Auschwitz con la bomba nuclear, que no pusimos fin al horror, sino que lo continuamos por otros medios, y que esa destrucción, esa serialidad de la destrucción sin fin, ha sido obra *nuestra*. *Time is out of joint*. Una de las características centrales de la disforia es la percepción distorsionada del tiempo, ya sea en forma de ataque de ansiedad, de estrés o de ataraxia. El tiempo se ha partido en dos, el tiempo se ha desviado, se ha torcido, ha perdido el norte, se ha desguitarrado, o quizás el tiempo se ha salido de madre, se ha desmadrado o, en una traducción más libre y, por qué no, más feminista, el tiempo se ha salido de padre o se ha despadrado o despatriado. El tiempo ha dejado de ser lo que era. O incluso podríamos decir, en una traducción más pornopunk, el tiempo se ha desbraguetado, se ha echado una cana al aire, el tiempo se la ha cascado, o mejor, se ha corrido como una perra. El tiempo se ha travestido o incluso el tiempo ha cambiado de sexo. O quizás el tiempo se ha bastardizado, se ha mestizado, se ha oscurecido, se ha jaspeado, se ha vuelto negro. El tiempo está exiliado. El tiempo se ha rayado, se ha caído de culo, se ha partido en dos, se ha tronchado, o se ha ido simplemente al carajo. Al puto infierno. *Gone*! El tiempo ya no es lo que era. El tiempo está en transición. Hamlet se siente maldito

porque es el heredero de una muerte: aunque él mismo no ha participado en el asesinato, por su silencio, por su inacción, es cómplice de él. En *Espectros de Marx*, Derrida nos recuerda que nosotros somos, como Hamlet, herederos de la historia política del siglo xx.[49] Günther Anders va todavía más lejos y nos pregunta si no somos quizás los hijos de Eichmann.[50] Nuestro tiempo, ese futuro que hemos creído heredar, está ardiendo, está tocado, se ha desvencijado, se ha desplazado, está jodido, va a estallar. *Time is out of joint*.

Ahora.

Justo ahora.

Time is out of joint

El futuro es siempre de segunda mano.

SVETLANA ALEXIÉVICH

El tiempo está cambiando de piel. Y con el tiempo, todos los significantes sociales y políticos que segmentaban el orden de la modernidad. Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Humano, animal. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El tiempo se ha desordenado, se ha vuelto disfórico. Hay años, casi la inmensa mayoría, que empiezan el 1 de enero y acaban el 31 de diciembre. Pero 2020 no fue uno de esos años. 2020 no fue un año bisiesto, sino un año caníbal que, devorando el tiempo de otros años, se extiende hacia el pasado y hacia el futuro e impone su propio calendario.

Durante un cambio de paradigma, por muy largo que sea el proceso, en algún momento el tiempo se retuerce, se da la vuelta como una tortilla que vuela sobre una sartén. No sabemos cuándo empezó 2020 exactamente, ni tampoco cuándo acabará. Demasiado pronto o demasiado tarde. Antes o después, pero nunca a tiempo. La cronología de la pandemia no cuadra. Hay tantas hipótesis como cuentas de Instagram. El año podría haber empezado ya un día antes del final de 2019. El día 31 de diciembre, las autoridades taiwanesas informaban a la OMS, de forma confidencial, de que existían casos de neumonía grave de origen desconocido en la ciudad de Wuhan. En otro escenario, 2020 arrancaba con retraso el día 9 de enero, cuando las autoridades chinas reconocieron frente a la OMS que había habido una primera muerte debida a un tipo de neumonía grave causada por un coronavirus de origen desconocido que podía transmitirse de humano a humano. Aunque quizás 2020 había comenzado mucho antes: meses más tarde las autoridades chinas reconocerán que existía ya un primer paciente el

día 17 de noviembre de 2019; otras fuentes afirman que había ya casos a finales o incluso a mediados de octubre. No hay manera de saber cuándo comenzó 2020. Los amantes de la alegoría política dicen que quizás 2020 empezó el 15 de abril de 2019, el día del incendio de Notre Dame: el fuego habría sido el signo anunciador del caos, como si Notre Dame fuera la telonera de un concierto en que el cantante principal iba a ser el covid.

El 30 de diciembre, el médico oftalmólogo de treinta y tres años Li Wenliang, que había alertado a través de la aplicación We Chat a sus colegas de la peligrosidad de la enfermedad, es objeto de represalias por parte del gobierno chino. Li Wenliang comparaba en sus correos la enfermedad a las neumonías mortales causadas por el SARS, y pedía que se tomasen medidas frente al riesgo de una pandemia, pero sus mensajes solo le sirvieron para ser duramente reprobado por la policía de Wuhan. Entiende entonces que no podrá hacer valer su opinión y, temiendo más represalias, se disculpa y desmiente la información que había dado. Las autoridades reconocen una segunda muerte el 14 de enero. Luego se dirá que los primeros casos fueron detectados el 17 de noviembre de 2019. Más tarde se hablará de casos muy anteriores. ¿Cómo es posible que pasara tanto tiempo desde la primera alerta hasta la primera muerte? El 6 de febrero, Li Wenliang muere en un hospital de Wuhan. Sus palabras habían muerto ya mucho antes.

En cualquier caso, el año, como la creación, no empezó con el calendario, sino con el verbo. 2020 empezó a finales de enero cuando la palabra *virus*, tan contaminante como el virus mismo, se extendió por todo el mundo generando ráfagas de pánico y de incredulidad a partes iguales, de control político y de caos organizativo a partes iguales. El 7 de enero de 2020 el virus que causa la enfermedad es secuenciado e identificado: primero se le denomina 2019-nCoV, y después SARS-CoV-2. El 11 de febrero, la OMS nombra oficialmente la enfermedad covid-19, para evitar el terror que podría generar la asociación con el SARS, el síndrome respiratorio agudo y severo aparecido en China en 2002 –causado por el virus SARS-CoV-1–. El acto de nominación es ya un proceso de construcción: lo importante era evitar el prefijo SARS, que hacía temblar al mundo. El 17 de enero la OMS publica el protocolo del test de diagnóstico del virus, realizado en Alemania. Para entonces, China dice contar con seiscientos casos. La mascarilla fuera de casa se hace obligatoria, pero no hay mascarillas suficientes para toda la población. El 11 de marzo, el director general de la OMS pronuncia por primera vez la palabra *pandemia*.

Un nuevo tiempo comienza cuando el lenguaje, que es un ser vivo, se reproduce alumbrando palabras que antes no habíamos oído ni pronunciado nunca. 2020 es el año en el que aprendimos a decir, en medio de cualquier conversación, las expresiones *Wuhan, pangolín, ARN, carga viral, proteína spike, citoquinas, anosmia, rastreo de contactos, asintomático, periodo de incubación, respirador artificial, gesto barrera, teletrabajo, pasaporte inmunológico*... 2020 es el año en el que la palabra *seropositivo* dejó de estar asociada al sida. 2020 es el año en el que aprendimos a decir estas palabras como en otros siglos aprendieron a decir *transexualidad, bacteria, virus, ADN*... Fuimos transformados por esas palabras. Nos convertimos en otros. Si Burroughs decía que el lenguaje es un virus. Ahora sabemos que un virus es también un lenguaje. Fuimos inoculados.

2020 fue el año en el que los días, como perlas rotas, se salieron del collar del tiempo.

El 22 de enero, la ciudad de Wuhan decretaba el confinamiento de la totalidad de la población, once millones de habitantes, para evitar la transmisión viral rápida. Tres meses después, el mundo entero había entrado en crisis. El virus es una bomba de tiempo: las contaminaciones, las muertes y los procesos de confinamiento se extienden poco a poco a la totalidad del planeta. El 24 de enero son declarados los primeros tres casos de infección en Francia –aunque luego sabremos que hubo infecciones mucho antes–. El 21 de febrero se toman las primeras medidas de confinamiento en Italia y el confinamiento total se impone el 10 de marzo. España entra en confinamiento el 14 de marzo, Francia el 17, Bélgica el 18, Nueva York el 22, el Reino Unido el 23, la India el 24... Para finales de marzo hay cientos de millones de personas confinadas en sus casas en todo el mundo.

Por eso, 2020 no deja de comenzar una y otra vez. El relato se partió en dos. La realidad anterior al confinamiento. Y la realidad confinada. Encerrados en nuestras casas, declarando nuestras salidas con atestaciones de desplazamiento como si estuviéramos en periodo de ocupación o como si viviéramos en un régimen fascista, manteniendo la distancia social, teletrabajando y privados de todo ritual social, y de las prácticas corporales del debate y del intercambio social y cultural..., dejamos de saber si era de día o de noche, si los días eran laborales o festivos, si era marzo o abril, si era Semana Santa o verano. Cambiamos las cenas y los encuentros por el toque de queda. Perdimos la piel y

perdimos el rostro, adoptamos la mascarilla. Nos acostumbramos a lo inimaginable. Fuimos transformados. Nos convertimos en otros.

Nunca antes en toda la historia de la humanidad un confinamiento había sido decretado de forma masiva y había afectado casi por igual y al mismo tiempo a todos los habitantes del planeta. La extensión geográfica y temporal del confinamiento crea una experiencia global compartida sin precedentes. Aunque el confinamiento es una restricción espacial, la segmentación estricta del adentro y el afuera provoca una dislocación de todos los ritmos de la vida. Los primeros días del confinamiento son los días de la sorpresa, del shock y del asombro. Las rutinas habituales se ven perturbadas. Sin poder salir, todos los espacio-tiempos de la vida colapsan y se ven reducidos al aquí-ahora. En pocos días, ya no hay manera de saber la diferencia entre el lunes y el domingo. La primavera y el verano se han quedado fuera de casa. El tiempo se ha quedado fuera de casa. En el apartamento reina un perpetuo presente. El pasado que conocimos ya no existe. El futuro es una previsión estadística de disponibilidad de camas de hospital y caída del PIB. El tiempo ha explotado.

Después de su visita a Hiroshima, Günther Anders entiende que no solo el espacio ha sido dislocado, sino también el tiempo. En cierto sentido, después de 1945, el apocalipsis ya ha tenido lugar y «el pasado y el futuro se confunden en un eterno presente. Como Hiroshima está en todas partes, Hiroshima es siempre».[51] El confinamiento es como una némesis, un evento planetario que permite recordar, tomar conciencia de ese presente apocalíptico. Poco importa ya cuánto dure la pandemia, Wuhan, como una condición de vulnerabilidad inmunológica, ya es siempre.

2020 fue también el año en el que los días, como vagones a la deriva, se salieron del tren del capitalismo productivo y quedaron varados dentro de nuestras casas. Rápidamente, los vagones fueron enganchados a nuestros ordenadores y nuestros teléfonos móviles y puestos a circular sobre los nuevos e invisibles carriles de la economía digital. La precariedad y el hambre acechaban a aquellos que no pudieron embarcarse en el despegue digital. O te digitalizas o la palmas. Las calles, antiguos carriles del capitalismo, quedaron vacías de vida social y se convirtieron en pasillos logísticos para el e-comercio. En 2020 todas las ciudades se convirtieron en Google City y todas las calles en Amazon Street.

Y sin que nadie lo esperara, en 2020, en medio de Google City se alzó la revuelta y los cuerpos que habían sido construidos como monstruos en el

capitalismo petrosexorracial tomaron las calles. Y las calles seguían ahí. Esperándoles.

Como el historiador de arte americano Hal Foster ha señalado, dos prácticas sociales diametralmente opuestas caracterizan la relación política entre el cuerpo y la ciudad durante 2020: el confinamiento doméstico global y las manifestaciones masivas en las calles de las ciudades.[52] Ambas prácticas reflejan también dos tendencias del régimen que ha dado comienzo en 2020: por un lado, la informática de la dominación, la era del teletrabajo y de la vigilancia digital. Por otro, el despertar de los monstruos, la rebelión de los cuerpos que son objeto de violentas formas de gobierno heteropatriarcales y racistas. Este antagonismo entre facho-macholiberalismo y revolución trans-eco-feminista-antirracista define las luchas del tiempo que ha comenzado en 2020 y nuestras posibilidades de emancipación y supervivencia planetaria para el nuevo siglo que se anuncia.

Los levantamientos mundiales que están teniendo lugar en todo el mundo, desde Santiago de Chile hasta Hong Kong, están protagonizados por la fracción más joven de lo que Fred Moten y Stefano Harney han denominado *«undercommons»*: aquel conjunto de cuerpos (sexualizados, racializados, indígenas, queers, trans, trabajadores pobres, etc.) minorizados por la estructura histórica de poder del capitalismo petrosexorracial.[53] Los *undercommons* no son un simple algoritmo interseccional o una categoría abstracta de la sociología de la dominación. El año 2020 empezó quizás el 25 de noviembre de 2019, cuando las feministas chilenas cantaron «El violador eres tú, son los pacos, los jueces, el Estado, el presidente, el Estado opresor es un macho violador» para denunciar la complicidad del sistema jurídico, de la policía y del Estado con los feminicidios y las agresiones sexuales. La canción se extiende por el mundo y se convierte en uno de los himnos de 2020. Al mismo tiempo, miles de denuncias por violación y abuso sexual perpetrados dentro de las instituciones domésticas, eclesiásticas, políticas, deportivas, culturales... se hacen públicas. El 8 de marzo, como si ya supiéramos lo que nos esperaba después, tienen lugar en cientos de ciudades de todo el mundo las más importantes manifestaciones feministas después de los años setenta del pasado siglo.

El año vuelve a comenzar el 26 de mayo de 2020, cuando el movimiento Black Lives Matter organiza una serie de protestas para denunciar el asesinato de George Floyd. Las manifestaciones se extienden por todo el mundo y dan lugar al más importante proceso de crítica de la violencia racista desde los movimientos de descolonización y de lucha por los derechos civiles a mediados

del siglo XX. A estas manifestaciones se unen en Francia las organizadas para reclamar justicia para Adama Traoré e inmediatamente después contra la ley de «seguridad global» y por la defensa del derecho a utilizar los medios de comunicación ligeros (cámaras y teléfonos móviles) frente a la violencia policial.

El año 2020 vuelve a comenzar el 4 de agosto, cuando dos mil setecientas cincuenta toneladas de nitrato de amonio explotan en el hangar número 12 del puerto de Beirut, dejando doscientos muertos y miles de heridos y hundiendo el Líbano en una crisis económica y política sin precedentes. El nitrato de amonio condensa el sinsentido metafísico, la estupidez política, la estridencia religiosa, la aproximación escatológica (en el doble sentido de final de los tiempos y de culto de la mierda) a la ecología del capitalismo global. El siglo XXI explota y comienza 2020 para siempre. Beirut es otro Wuhan. El hangar 12 donde se depositaban los compuestos químicos es un condensado geopolítico que permite entender los riegos inherentes a los regímenes de poder y producción contemporáneos: hemos convertido el planeta Tierra en un enorme e incontrolable hangar 12. En Wuhan la represión política y la explotación industrial del medio ambiente se han convertido en virus. En Beirut, la opresión y la corrupción política se han convertido en una bomba. Nuestras relaciones de producción y consumo, de gobierno y de conocimiento, son tóxicas.

La escritora libanesa Rasha Salti ha señalado que, para los funcionarios electos, para los políticos a cargo de la seguridad nacional, para los ejércitos, para la policía, para los diplomáticos, para las multinacionales bancarias y para los líderes de negocios globales, los ciudadanos afectados por la explosión son simplemente «un daño colateral en el camino de su búsqueda de poder y control». Después de la «comuna», después del «pueblo», del «partidario», de «los votantes», del «grupo de presión» y de lo «común», los politólogos deberían reconocer esta nueva categoría en su diccionario contemporáneo: los daños colaterales.[54] Ya no somos, afirma Rasha Salti, ni el «pueblo», ni la «comuna», ni el «partido», ni «los votantes», ni siquiera un «grupo de presión», somos simplemente «daños colaterales». Efectos secundarios que aceptamos cuando votamos, cuando tuiteamos, cuando consumimos. 2020 fue también eso: el año en el que dejamos de ser ciudadanos y nos convertimos en daños colaterales de las tecnologías de gobierno del capitalismo global.

Del otro lado de Europa, el año comienza de nuevo el 22 de octubre, cuando el gobierno nacionalista polaco ilegaliza el aborto y treinta y cuatro países de

todo el mundo firman una declaración para proteger la familia heterosexual y restringir el derecho al aborto. El año se alza cuando las feministas polacas de todas las generaciones se manifiestan sin tregua forzando al gobierno a retrasar la implementación de la ley. El año vuelve a comenzar el 11 de diciembre, cuando la Cámara de Diputados aprueba la ley del aborto en Argentina. Los católicos dicen que legalizar el aborto en vísperas del nacimiento del Mesías es una blasfemia. Las feministas anarcoqueer califican el embarazo de la Virgen María de violación teológico-política. Dicen que María fue violada por el Espíritu Santo, que utilizó la gracia como un violador cualquiera utilizaría hoy una droga que inmoviliza o provoca sueño. Dicen que a la imposibilidad de decidir lo llaman «gracia» y a la violación «inmaculada concepción». Dicen que nos habríamos librado de un buen número de problemas históricos (cruzadas, Inquisición, quema de brujas, evangelización colonial de los territorios americanos...) si el aborto hubiera sido legal en Judea. Dicen *«Abort Jesus»* y Tucumán arde de nuevo.

Luego llegó diciembre, y sin embargo 2020 no parecía tener pinta de irse. De hecho 2020 parecía haber acabado cuando empezaba de nuevo el 6 de enero de 2021, el día en que una pequeña multitud armada asaltaba el Capitolio de Estados Unidos durante la sesión de preinvestidura del nuevo presidente electo del Partido Demócrata Joe Biden. El fascismo se quitaba la máscara y salía al ruedo a rostro descubierto. Meses después, mientras que unos decían que la pandemia había pasado y China confinaba a diecinueve millones de personas para contener un nuevo brote, Rusia envió las tropas armadas a Ucrania y amenazó al mundo con una guerra nuclear. 2020 no termina nunca. Y el siglo XXII no ha hecho más que empezar.

Arde el tiempo.

Biopolitics are out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. La biopolítica da una vuelta más de tuerca. Si Michel Foucault, que aunque no era menos insolente que Günther Anders era quizás menos dramáticamente apasionado, hubiera sobrevivido al azote del sida y hubiera resistido hasta la invención de la triterapia tendría noventa y cinco años cuando se declara el confinamiento: ¿habría aceptado de buen grado encerrarse 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 legado algunas de las nociones más eficaces para pensar la gestión política de la pandemia, que, en medio del pánico y la desinformación, se vuelven tan útiles como una buena mascarilla cognitiva.

Lo más importante que aprendimos de Foucault es que el cuerpo vivo (y por tanto mortal), la *máquina blanda* conectada, por decirlo con Burroughs, o la *somateca* (que no es simple anatomía) es el objeto central de toda política. *Il n'y a pas de politique qui ne soit pas une politique des corps*. Toda política es ante todo política del cuerpo. Pero el cuerpo no es para Foucault un organismo biológico dado sobre el que después actúa el poder. 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». Todo el trabajo de Foucault podría entenderse como un análisis histórico de las distintas técnicas a través de las que el poder gestiona la vida y la muerte de los cuerpos. Entre 1975 y 1976, los años en los que publicó *Vigilar y castigar* y el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault utilizó la noción de *biopolítica* para hablar de una relación que el poder establecía con el cuerpo social en la modernidad. Describió la transición desde lo que él llamaba una «sociedad soberana» hacia una «sociedad disciplinaria» como el paso de una sociedad donde el poder decide y ritualiza la muerte a una sociedad en la que el poder gestiona y maximiza la vida

de las poblaciones en términos de interés nacional.[55] Para Foucault, las técnicas gubernamentales biopolíticas se extendían como una red de poder que desbordaba el ámbito legal o la esfera punitiva, convirtiéndose en una fuerza «somatopolítica», una forma de poder espacializado que atravesaba la totalidad del territorio hasta penetrar cada cuerpo individual.

Durante y después de la crisis del sida, numerosos autores ampliaron y radicalizaron las hipótesis de Foucault y sus relaciones con las políticas inmunitarias. Quizás sea el filósofo del derecho italiano Roberto Esposito quien mejor haya detectado cómo la inmunología empezó a convertirse a partir de los años ochenta en el modelo común que permitía explicar un nuevo conjunto de prácticas sociales y políticas: «Un día cualquiera de los últimos años, los diarios publicaron, acaso en las mismas páginas, noticias aparentemente heterogéneas. ¿Qué tienen en común fenómenos como la lucha contra un nuevo brote epidémico, la oposición al pedido de extradición de un jefe de Estado extranjero acusado de violaciones a los derechos humanos, el refuerzo de las barreras contra la inmigración clandestina y las estrategias para neutralizar el último virus informático? Nada, mientras se los lea en el interior de sus respectivos ámbitos separados: medicina, derecho, política social, tecnología informática. Sin embargo, las cosas son distintas si se los refiere a una categoría interpretativa que halla la propia especificidad justamente en la capacidad de cortar transversalmente esos lenguajes particulares, refiriéndolos a un mismo horizonte de sentido.»[56] En este marco, Esposito analiza las relaciones entre la noción política de *comunidad* y la noción biomédica y epidemiológica de *inmunidad*. Comunidad e inmunidad comparten, dice Esposito, una misma raíz, *munus*: en latín el *munus* era el tributo que alguien debía pagar por vivir o formar parte de la comunidad. La comunidad es *cum* (con) *munus* (deber, ley, obligación, pero también ofrenda): un grupo humano religado por una ley y una obligación común, pero también por un regalo, por una ofrenda.[57] El sustantivo *inmunitas*, es un vocablo privativo que deriva de negar el *munus*. En el derecho romano, la *inmunitas* era una dispensa o un privilegio que exoneraba a alguien de los deberes societarios que son comunes a todos. Aquel que había sido exonerado era inmune. Mientras que aquel que estaba «des-munido» era aquel al que se le habían retirado todos los privilegios de la vida en comunidad.

Roberto Esposito nos enseña que toda biopolítica es inmunológica: supone una definición de la comunidad y el establecimiento de una jerarquía entre aquellos cuerpos que están exentos de tributos (los que son considerados

inmunes) y aquellos que la comunidad percibe como potencialmente peligrosos (los demunidos) y que serán excluidos en un acto de protección inmunológica. Esa es la paradoja de la biopolítica: todo acto de protección implica una definición inmunitaria de la comunidad según la cual esta se dará a sí misma la autoridad de sacrificar otras vidas, en beneficio de una idea de su propia soberanía. El estado de excepción es la normalización de esta insoportable paradoja.

A partir del siglo XIX, con el descubrimiento de la primera vacuna antivariólica y los experimentos de Pasteur y Koch, la noción de inmunidad migra desde el ámbito del derecho y adquiere una significación médica. Las democracias liberales y petrosexorraciales europeas del siglo XIX construyen el ideal del individuo moderno no solo como agente (masculino, blanco, heterosexual) económico libre, sino también como un cuerpo inmune, radicalmente separado, que no debe nada a la comunidad. Para Esposito, el modo en el que la Alemania nazi caracterizó a una parte de su propia población (los judíos, pero también los gitanos, los homosexuales, los discapacitados, enfermos mentales...) como cuerpos que amenazaban la soberanía de la comunidad aria es un ejemplo paradigmático de los peligros de la gestión inmunitaria. Esta comprensión inmunológica de la sociedad no acabó con el nazismo, sino que, al contrario, ha pervivido en Europa, en Estados Unidos, en Rusia, en Turquía, en Israel..., legitimando las políticas de gestión de sus minorías sexuales, racializadas y de las poblaciones migrantes. Es esta comprensión inmunológica la que ha forjado la Comunidad Económica Europea, el mito de Schengen y las técnicas de Frontex en los últimos años.

En 1994, en *Flexible Bodies*, la antropóloga de la Universidad de Princeton Emily Martin analizó la relación entre inmunidad y política en la cultura americana durante las crisis de la polio y del sida. Martin llegó a algunas conclusiones que resultan pertinentes para analizar la crisis actual.[58] La inmunidad corporal, argumenta Martin, no es un mero hecho biológico independiente de variables culturales y políticas. Bien al contrario, lo que entendemos por inmunidad se construye colectivamente a través de criterios sociales y políticos que producen alternativamente soberanía o exclusión, protección o estigma, vida o muerte.

Si volvemos a pensar la historia de algunas de las epidemias mundiales de los cinco últimos siglos bajo el prisma que nos ofrecen Michel Foucault, Roberto Esposito y Emily Martin es posible elaborar una hipótesis que podría tomar la

forma de una ecuación: dime cómo construye tu comunidad su soberanía política y te diré qué formas tomarán tus epidemias y cómo las afrontarás.

Las distintas epidemias materializan en el ámbito del cuerpo individual y colectivo (en la somateca) las obsesiones que dominan la gestión política de la vida y de la muerte de las poblaciones en un periodo determinado. Por decirlo con términos de Foucault, 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. 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 contra aquellos que habían sido considerados como «otros» o «extranjeros» tanto dentro como en los límites del territorio nacional.

El siglo XX podría narrarse también en clave viral. 1918: gripe española. 1957: gripe asiática. 1968: gripe de Hong Kong. 1976: fiebre hemorrágica del ébola. 1981: virus de inmunodeficiencia humana adquirida. Nombres y lugares inciertos para procesos de reproducción viral que no fueron conocidos con precisión hasta mucho más tarde de haber sido nombrados. Después vendrá la gripe aviar: 1997 y 2003. El siglo XXI no es sino una aceleración del proceso de proliferación viral: SARS: 2002-2003. Gripe A: 2009. MERS: 2012. ZIKÉ: 2015. Ébola: 2014, 2016. SARS-CoV-2: 2019. Viruela del mono y retorno de la polio: 2022.

La gestión política de las epidemias pone en escena la utopía de comunidad y las fantasías inmunitarias de una sociedad, externalizando los sueños de omnipotencia (y los fallos estrepitosos) de su soberanía política. Las hipótesis de Michel Foucault, Roberto Esposito y de Emily Martin nada tienen que ver con una teoría de la conspiración. No se trata de que el virus sea una invención de laboratorio o un plan maquiavélico para extender políticas todavía más autoritarias. Al contrario –o incluso si lo fuera–, 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 explotación económica y de gestión biopolítica que ya estaban trabajando sobre el territorio nacional y sus fronteras. De ahí que cada sociedad pueda definirse por la epidemia que la amenaza y por el modo de organizarse frente a ella.

Pensemos, por ejemplo, en la sífilis. La epidemia golpeó por primera vez la ciudad de Nápoles en 1494. La empresa colonial europea acababa de iniciarse. La sífilis fue como el pistoletazo de salida de la destrucción colonial y de las

políticas raciales que vendrían con ellas. Los ingleses la llamaron «la enfermedad francesa», los franceses dijeron que era «el mal napolitano», y los napolitanos, que había venido de América: se dijo que había sido traída por los colonizadores, que habían sido infectados por los indígenas... El virus, como nos enseñó Derrida, es, no solo para el cuerpo, sino también para la comunidad e incluso para el lenguaje de la biología, el extranjero, el otro, el extraño.[59] Infección sexualmente transmisible, entre los siglos XVI y XIX la sífilis materializó en los cuerpos las formas de represión y exclusión social que dominaban la modernidad petrosexorracial: la obsesión por la pureza racial, la prohibición de los así llamados «matrimonios mixtos» entre personas de distinta clase y «raza» y las múltiples restricciones que pesaban sobre las relaciones sexuales y extramatrimoniales. La utopía de comunidad y el modelo de inmunidad de la sífilis es el del cuerpo blanco burgués sexualmente confinado en la vida matrimonial como núcleo de la reproducción del cuerpo nacional. De ahí que el cuerpo de la mujer trabajadora sexual venga a condensar todos los significantes políticos abyectos durante la epidemia: mujer obrera, pobre y a menudo racializada, cuerpo externo a las regulaciones domésticas y del matrimonio, que hacía de su sexualidad su medio de producción, la prostituta fue visibilizada, controlada y estigmatizada como vector principal de la propagación del virus. Pero no fue la represión de la prostitución ni la reclusión de las prostitutas en burdeles nacionales (como imaginó Restif de la Bretonne) lo que curó la sífilis. Bien al contrario. La reclusión de las prostitutas solo las hizo más vulnerables a la enfermedad. Lo que permitió erradicar casi completamente la sífilis fue el descubrimiento de los antibióticos, y sobre todo de la penicilina, en 1928, precisamente un momento de profundas transformaciones de la política sexual en Europa –con los primeros movimientos de descolonización, el acceso de las mujeres blancas al voto, las primeras despenalizaciones de la homosexualidad y una relativa liberalización de la ética matrimonial heterosexual.

Medio siglo después, el sida iba a ser para la sociedad neoliberal heteronormativa del siglo XX lo que la sífilis había sido para la sociedad industrial y colonial. A principios de los años ochenta, la primera fase de la epidemia afectó de manera prioritaria a lo que se nombró entonces como las cinco H: haitianos, homosexuales, *hookers* –trabajadoras o trabajadores sexuales–, hemofílicos y *heroin users* –consumidores de heroína y, por extensión, de drogas–. La sangre, el esperma, la saliva, la piel, la boca, el pene,

el ano... adquirieron un protagonismo inédito en los programas de gestión de salud pública y en las representaciones de la cultura popular. Aparecieron entonces tantas hipótesis absurdas sobre el origen de la enfermedad y el paciente cero como después ocurrirá con el SARS-CoV-2: la figura mítica –en el sentido barthesiano del término, como naturalización de un mensaje repetido– de un auxiliar de vuelo homosexual especialmente promiscuo se convirtió en el pangolín gay del sida, el popper, un excitante sexual utilizado en la cultura gay, fue como una suerte de sopa marica de Wuhan:[60] tantas pistas en falso cargadas de prejuicios y portadoras de estigmas. La enfermedad fue llamada primero GRID, síndrome de inmunodeficiencia relacionado con los gays, y luego AIDS, síndrome de inmunodeficiencia adquirida, hasta que la identificación del virus en 1983 por un equipo del Instituto Pasteur permitió extender el espectro de infiltración a la totalidad de la humanidad, añadiendo la sexta y definitiva H al virus de inmunodeficiencia *humana* (VIH).

Pese a la universalidad de esta última H, los lenguajes de la contaminación vírica y de la prevención siguieron solapándose con los discursos acerca de la identidad sexual y racial que habían prevalecido durante la modernidad petrosexorracial. En 1984, el propio Michel Foucault, que solo había hablado públicamente de su homosexualidad en las entrevistas que había dado en Estados Unidos y que había sostenido que el sida no era más que una invención, moría en el hospital de la Salpêtrière de París como consecuencia de lo que los medios de comunicación prefirieron denominar un «tumor cerebral». Sin embargo, la noción de *biopolítica* que Foucault había extraído de los discursos del ordoliberalismo alemán de los años treinta y activado en 1975 para entender los procesos de gestión de la vida y de «gobierno de los cuerpos libres» propios de los regímenes disciplinarios del siglo XIX cobró entonces un nuevo significado al verse por primera vez confrontada con nuevas prácticas pero también con nuevos agenciamientos críticos que ponen su funcionamiento en cuestión.[61]

Después de la muerte de Foucault, en un contexto ya distinto, el pensador camerunés Achille Mbembe activó la noción de *necropolítica* para dar cabida a la comprensión del modo en el que las tecnologías de poder de la modernidad colonial habían funcionado como auténticas tecnologías de muerte.[62] Si la biopolítica era la gestión de la vida de las poblaciones con el objetivo de maximizar el beneficio capitalista y la pureza nacional, la necropolítica era su funcionamiento negativo: los procesos de captura, extracción y destrucción que se llevaban a cabo durante la modernidad colonial sobre un conjunto de cuerpos

considerados como subalternos (mujeres, cuerpos colonizados, minorías étnicas, religiosas, minorías sexuales, de género, cuerpos considerados como discapacitados, animales...) ya no tenían como objetivo la maximización de la vida, sino que, produciendo jerarquías en el orden de la vida, buscaban en realidad la extracción máxima de plusvalía, de poder o de placer, hasta la muerte. Con la gestión gubernamental, mediática y farmacológica del virus del sida, las tecnologías necropolíticas iban a encontrar una nueva manera de extenderse a través del tejido social poscolonial, produciendo nuevas categorías y propiciando otras formas de morir. Tras el capitalismo petrosexorracial y sus contemporáneas formas mutantes (el tecnopatriarcado racial, el capitalismo farmacopornográfico y cibernético), no hay tecnología de poder biopolítica que no funcione al mismo tiempo como tecnología de muerte: por eso, ya no hablaremos de biopolítica, sino de *necrobiopolítica*.

The narrator is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El narrador se descentra. Pierde el norte. No da pie con bola. No sabe ni quién habla ni de quién es su voz.

Después de haber vivido ocho años de nómada, con base en Nueva York, Barcelona o Atenas, pero viajando por medio mundo, he decidido, ahora con mi pasaporte masculino y mi certificado de buen disfórico, volver a París. Estoy delante de la puerta de un apartamento con tres pares de llaves idénticas, pero no sé cómo abrirla. «Esta puerta tiene sus secretos», había dicho el anterior propietario, había que girar la llave, tirar del pomo suavemente y al mismo tiempo golpear el marco de manera firme y seca. Lo intento varias veces, me lastimo el dedo al girar la llave y golpear al mismo tiempo, y solo cuando ya estoy a punto de darme por vencido la puerta cede.

En virología se denomina «puerta» a la vía que permite a un virus acceder a las células del organismo huésped para llevar a cabo el proceso de inoculación. Se dice de la célula que actúa como puerta que es una «célula susceptible y permisiva». La relación entre el virus y su huésped es específica y está determinada por la unión entre proteínas virales y receptores de la membrana celular «permisiva». Solo después de esta entrada inicial en el organismo comienzan las fases de absorción y la multiplicación viral. Durante la absorción, los receptores de la membrana de la célula hospedadora «reconocen» de algún modo las proteínas de la cubierta externa del virus. En algunas enfermedades virales, como en la rabia, la puerta es la piel, en otras, como en la gripe o el sarampión, la puerta es el tracto respiratorio; en el caso del papiloma o del VIH, la puerta es el tracto genitourinario o el ano; en los enterovirus, como el EV 70, la puerta es la vía conjuntival. Un cuerpo, desde el punto de vista viral, no es más que un conjunto de puertas, más o menos cerradas. Más o menos abiertas.

El apartamento está totalmente vacío. Nunca me gustan tanto los espacios como cuando están desnudos. Solo antes de que lleguen las convenciones y los

muebles es posible tener un cuerpo a cuerpo con la arquitectura. Los muebles son dispositivos de captura que codifican el cuerpo en el espacio y determinan su movimiento, proponiendo un plan de acción en el tiempo: la cama, la mesa, el sofá, la silla del despacho... introducen disciplinas y usos específicos del cuerpo. Amueblar un apartamento es predecir una vida.

Recorro el apartamento vacío tocando sus paredes, como se saluda a un caballo o a un perro acariciando su piel. Y decido pasar allí la primera noche, antes de que entren los pintores y llegue el camión de la mudanza. Todavía no sé que luego pasaré meses sin salir de ese espacio. El tiempo se contractará y se detendrá en aquel lugar. Enciendo la única bombilla que cuelga del techo del salón y observo la casi imperceptible vibración de las aureolas de la luz sobre el techo: estoy a punto de dejarme atrapar por el imperativo de sedentarización. Un apartamento es al mismo tiempo un privilegio y una forma de control social, una tecnología de gobierno que establece un vínculo entre un cuerpo humano y un espacio; algo tan socialmente construido como la diferencia sexual o la asignación racial. Una institución, una pulsión de muerte, un fardo. Una segunda piel, o un exoesqueleto. Una órtesis. Una cárcel y un refugio. El nicho en el que se incuba la norma social. El jardín artificial en el que se cultiva el alma. Salgo a cenar una sopa con soba en el restaurante japonés de la esquina con el deseo de escapar y, al mismo tiempo, con miedo a olvidar el truco que permite abrir la puerta.

Mudanza y encierro.

Expansión y confinamiento.

Esa alternancia dictará la ley de todo lo que vendría después.

Transición y regresión.

Cambio de paradigma y retroversión.

Revolución y contrarrevolución.

La puerta había sido abierta para cerrarse después brutalmente.

Antes de que lleguen las cajas de la mudanza, paso largas horas solo en el apartamento vacío. Lo investigo, lo sondeo. Mido el suelo haciendo rodar mi cuerpo de un extremo a otro del salón y de la habitación. Reviso una a una las paredes recién pintadas, no para comprobar la calidad de la pintura, sino para cerciorarme de que no hay nada «dentro» de ellas. Busco una ranura que resulte invisible a simple vista, pero que pueda ser detectada con el tacto. Una puerta oculta, un doble fondo. Porque sé que dentro de poco ese lugar ahora anónimo se convertirá en mi geografía mental.

A través de la ventana del apartamento veo caer la nieve con la misma fascinación que la observaba en Burgos cuando yo era todavía une niñe con nombre de niña y vestido de niña o como años después vi nevar en Nueva York y todo el mundo seguía aún llamándome por un bello y dantesco nombre que nunca me pareció ni masculino ni femenino. Aunque no hay absolutamente nada físico en el apartamento, ya funciona la conexión a internet, lo que quiere decir que el apartamento, aparentemente vacío, está en realidad lleno. Su vacío es la posibilidad de un espacio digitalmente saturado. Me siento en el suelo del salón, enchufo la tableta a la electricidad, la conecto a internet y veo el documental sobre James Baldwin de Raoul Peck. ¿Por qué ha omitido Peck en la película el hecho de que Baldwin no era solo un activista antirracista, sino que también era gay, y que la relación de ambas formas de disidencia era constitutiva de su escritura y de su práctica artística? ¿Por qué habría que separar las luchas como si ser marica manchara el carné de activista antirracista o como si ser negro manchara el título de buen homosexual? Los dos vacíos de la izquierda tradicional, dice el Subcomandante Marcos, son «los grupos indígenas y las minorías sexuales y de género. Estos sectores no solo son obviados por los discursos de la izquierda latinoamericana de estas décadas y que todavía hacen carrera en el presente, sino que también se han propuesto el marco de lo que entonces era el marxismo-leninismo: prescindir de ellos y verlos como parte del proceso que debe ser eliminado».[63] Esas dos formas de opresión están conectadas porque dependen de una misma epistemología petrosexorracial. No hay racismo que no implique un proceso de sexualización, ni sexualización que no decline en racismo.

La biblioteca en ruinas

La mudanza está siendo peor que un tsunami, peor que un divorcio, peor que una enfermedad, peor que una muerte. O, más bien, la mudanza se iba a ir transformando poco a poco en todo eso, rostros sucesivos de un mismo evento: un tsunami, un divorcio, una enfermedad, una muerte. Poco a poco van llegando al nuevo apartamento, como en sucesivas oleadas, las cajas de Nueva York, de Kassel, de Atenas, y las que vienen desde Barcelona, desde la casa de Alison... Abrir los paquetes que han estado cerrados durante meses o incluso años es

como ser golpeado por un meteorito que viene de mi propio pasado. Tengo miedo de ser enterrado por el archivo.

La lista del contenido de esas cajas que yo mismo realicé para las diferentes empresas de transporte permite hacer un rápido balance de mi vida. Atenas: cuarenta y ocho cajas de libros, cinco cajas de ropa, cuatro cajas de elementos de cocina, una caja de elementos de baño, una mesa, dos sillas y seis taburetes; Nueva York: cincuenta y seis cajas de libros, cinco cajas de ropa, una silla de despacho; Barcelona: veintitrés cajas de libros y tres cajas de ropa; Kassel: veintiocho cajas de libros y un rulo de afiches.

Las cajas de la mudanza son como cápsulas de tiempo enviadas desde otras ciudades y otras vidas en las que yo tenía otro nombre, otro pasaporte, otro rostro, otro cuerpo. Desde Nueva York y Princeton llegan las cajas de 19932004, mis libros de estudiante de filosofía, de arquitectura, de historia de la tecnología, de estudios de género, docenas de carpetas de documentos y fotocopias que sirvieron para escribir mi tesis doctoral, pero también mi ropa de esa época. Nunca me vestí como una mujer cis heterosexual. Pero los códigos de la estética butch en el Nueva York de finales de siglo no eran, pese a lo que se pueda pensar, equivalentes a los de la ropa masculina. En esas cajas están los pantalones *dickies*, la ropa setentera de segunda mano que comprábamos en un almacén al peso en el norte de Harlem, las camisas acrílicas con cuellos largos estilo Casino, las camisetas estrechas en colores fluorescentes, los zuecos gallegos con suela de madera y las botas militares. Hay también decenas de vídeos: *Born in Flames, The Zero Patient, Flaming Ears, Dandy Dust, Paris is Burning, Supermasochist,* sobre Bob Flanagan, *Ladies of the Night, Gendernauts, The Cockettes*... Las fotos de Del LaGrace Volcano, los pósters de Zoe Leonard, las invitaciones de performances de Laurie Anderson, de David Wojnarowicz, de Ron Athey y de Annie Sprinkle. Durante esos años, me construí un cuerpo lesbiano mirando esas imágenes. De Barcelona llegan las cajas de la transición, una mezcla de pantalones estrechos y de camisetas amplias, de bikinis y de trajes de caballero. Las cajas de Atenas y de Kassel de 2014-2018 son ya las cajas de Paul. Las miro con el alivio de quien ve un rostro conocido en una fiesta de viejos amigos del colegio en el que todos han cambiado.

Pero en esas cajas hay sobre todo libros. El nuevo apartamento de París es pequeño y sé que solo algunos de ellos podrán encontrar un lugar en la nueva biblioteca, en mi mesilla de noche o incluso en mi cama. No necesito abrir las

cajas para saber que están expectantes, ronroneando como gatos que esperan ser acariciados. Pero los libros no son animales, son más bien como virus, entidades intermedias entre el objeto y el ser vivo, que solo se animan en contacto con un cuerpo lector.

Esas cajas que contienen mi biblioteca constituyen mi biografía. Hay muchas maneras de narrar una vida. Es posible decir, como suele hacerse, la fecha de nacimiento, la nacionalidad, el estado civil, la profesión..., pero, en muchos casos, sería más pertinente hacer una lista de libros: la *Carta al padre* de Kafka, *Proud Man* de Katharine Burdekin, *El beso de la mujer araña* de Manuel Puig, *Campo Santo* de W. G. Sebald... Una biblioteca es una biografía escrita con las palabras de otros, hecha de la acumulación y el orden de los diferentes libros que alguien ha leído durante su vida, un puzle textual que permite reconstruir la vida del lectore. Además, y aunque esto pueda resultar paradójico o pueda enfadar a aquellos que se dedican profesionalmente a la escritura, al mismo tiempo que alegrar a los libreros, para constituir una biblioteca como biografía, a los libros leídos habría que añadir los libros que poseemos sin haberlos leído, aquellos que reposan en las estanterías o esperan sobre las mesas sin haber sido nunca abiertos y recorridos con la mirada, ni total, ni parcialmente. En una biografía, los libros no leídos son un indicador de anhelos frustrados, deseos pasajeros, amistades rotas, vocaciones no realizadas, depresiones secretas que se disimulan bajo la apariencia de la sobrecarga de trabajo o la falta de tiempo, son, a veces, máscaras que le false lectore lleva para emitir señales literarias buscando suscitar la simpatía o la complicidad de otres lectores. Otras veces, como en una página de Instagram, de un libro solo cuenta la portada, el nombre del autor, o incluso el título. Otras, los libros todavía no leídos son una reserva de futuro, trozos de tiempo contenido, indican una dirección que la vida podría tomar en cualquier momento. Hecha de ese cúmulo de palabras leídas, recordadas, olvidadas y no leídas, una biblioteca es una prótesis textual del lectore, un cuerpo de ficción externalizado y público.

Cada relación amorosa deja tras de sí una bibliografía, como una suerte de traza o de herencia en la que se cuentan los libros que cada amante aportó al otro. Del mismo modo, podríamos decir que cada relación tiene su biblia, su libro sagrado, el libro a través del que el amor o el desamor se cuenta.

La intensidad y el grado de realización de un amor podría medirse por el impacto que la relación amorosa tuvo o tiene en nuestra biblioteca personal. Los polvos de una noche o las historias breves pueden tener una bibliografía más

larga que una relación que duró años. Aisha, por ejemplo, me dijo que me deseaba regalándome *El primer siglo después de Béatrice* de Amin Maalouf, precisamente cuando yo me disponía a cambiar de nombre, como si aquel siglo fuera a comenzar justo en ese momento. Nuestra historia de amor fue corta, pero la bibliografía densa: me dejó todos los libros de Mahmoud Darwish, algunos en inglés y otros en francés, que en sí mismos constituyen la imposible, como nuestro amor, biblioteca de Palestina.

La existencia de dos tomos de la *Fenomenología del espíritu* en alemán que están guardados en las cajas que vienen de Nueva York, por ejemplo, se explica únicamente por mi relación con Deirdre. Solo nos veíamos para sesiones de sexo pactadas en contrato, después de las que ella me leía párrafos de Hegel en alemán que luego desentrañaba para mí en inglés. Sin ella, ya no podré leer ese libro.

Una de las relaciones que más problemas ha generado en mi vida, la que durante un tiempo establecí con Jeanne, añadió a mi biblioteca la obra, ahora para mí inestimable, de Pierre Guyotat. Me pregunto si las partes más violentas y terribles de *Edén, Edén, Eden*, que Jeanne veneraba, no eran ya el protocolo pasional de la forma que tomaría en el futuro la obsesión de Jeanne, su ansia de posesión y su cólera contra mí. El resto de los libros de Guyotat siguen en mi estantería y me acompañan a menudo en mis viajes, sin embargo, la versión de *Edén, Edén, Edén* que Jeanne me regaló estuvo durante años en el congelador de París, por prescripción de una bruja que me había tratado contra sus agresiones. Cuando me mudé de apartamento lo dejé allí. Quién sabe si el siguiente inquilino creyó que yo comía libros conservados a bajas temperaturas. Nunca sabré si lo descongeló algún día para leerlo o simplemente para limpiar su congelador o si ese horrible edén sigue aún helado.

Algunas relaciones dejan detrás de ellas un solo libro congelado, que no podremos volver a leer nunca. Otras fundan una nueva biblioteca. Con Gloria, la amante con la que viví más tiempo, llegamos a formar, uniendo nuestros libros y añadiendo cada día otros nuevos, una biblioteca de más de cinco mil ejemplares. Aunque hacía casi ocho años que nos separamos como pareja romántica (según las convenciones burguesas y patriarcales que todavía rigen lo que se entiende socialmente por pareja), nunca habíamos podido separar nuestros libros. Gloria y yo veníamos de dos mundos distintos, o por decirlo de manera más precisa, teníamos, antes de amarnos, dos bibliotecas radicalmente heterogéneas. La suya estaba hecha de un millar de libros de cultura musical y punk-rock, muchos de

ellos en inglés, mezclados con libros de literatura americana y con una colección selecta de novela negra en francés. La mía había sido constituida en el paso por las instituciones universitarias de tres países distintos, desde los jesuitas, a la New School for Social Research, pasando por Princeton, a la École d'Hautes Études en Sciences Sociales, una biblioteca estudiosa y más bien aburrida que reunía los clásicos griegos y latinos, la historia de la arquitectura y la tecnología y la filosofía francesa, y en la que solo unos mil títulos de feminismo, teoría queer y anticolonial podían sobresaltar la paz académica general que se desprendía del canon del pensamiento occidental. Nuestro amor supuso primero el intercambio de algunos libros entre nuestras bibliotecas respectivas. Quizás todo comenzó por la migración de *Le Corps lesbien* de Monique Wittig desde mi biblioteca para encontrar un lugar ideal en la suya entre Albertine Sarrazin y Goliarda Sapienza. O quizás fue el contrabando de sus Elroy y de sus Calaferte que afilaron las aristas para abrirse un espacio entre Hobbes y Leibniz. Vino después el encuentro glorioso de su Lydia Lunch con mi Valerie Solanas. La fuga de su Baldwin hasta mi estantería de Angela Davis y bell hooks. Era como si las fronteras políticas que cada biblioteca establece para constituirse cayeran ante el encanto de los libros del otro.

Después, cuando nos mudamos a vivir juntos, vino la fusión de las bibliotecas. La reorganización de todas las series, la ruptura del canon, la sacudida del repertorio, la perversión del alfabeto. Derrida sonaba mejor en compañía de Philippe Garnier y de Laurent Chalumeau. Más tarde se produjo la metamorfosis: la biblioteca empezó a crecer reclamando nuevos títulos que surgían de la inseminación mutua, así aparecieron estanterías esteras de Pasolini y Joan Didion, de June Jordan, Claudia Rankine y Susan Sontag. Luego Gloria aprendió a hablar español y crecieron las repisas comunes llenas de Roberto Bolaño, Osvaldo Lamborghini, Pedro Lemebel, Diamela Eltit y Juan Villoro, como nuevos órganos. La biblioteca se estaba convirtiendo en un monstruo frente al que podíamos pasar horas jugando como niñes, añadiendo un Achille Mbembe aquí y un Emma Goldman allá, mirando la anatomía en mutación de aquel cuerpo de ficción. La biblioteca común había tomado vida y crecía con nosotros.

La reproducción que casi podríamos llamar sexual de nuestras bibliotecas hizo que fuera imposible separar sus libros cuando decidimos separarnos y yo me mudé a Atenas. De lo que deduzco que nuestra biblioteca común era mucho más sólida que nuestra pareja. Nuestro amor era un amor de libro. No porque

correspondiera a ninguna narración libresca, ni porque su cualidad fuera más ficticia que real, sino porque unió de forma más durable y definitiva nuestros libros que nuestros cuerpos. Todavía hoy nuestra biblioteca común vive y muta. Pero sé que en unos días tendré que ir a deshacerla.

En otros casos, los problemas de la relación amorosa son desde el principio problemas de biblioteca.

Las cajas que llegan desde Barcelona están llenas de recuerdos de Alison, una mujer danesa afincada desde hace años en Cataluña de la que estuve indudablemente enamorado y cuya resistencia a mi amor se manifestó inmediatamente por su reticencia a dejarme usar libremente su biblioteca. Alison tenía una biblioteca bipolar. Por una parte, poseía una biblioteca tan clásica como seria, exquisitamente selecta. Constituida durante sus años de estudiante y por los legados de sus padres, ambos escritores hispanistas, esta biblioteca no contenía ningún libro que hubiera sido publicado después de 1985. El segundo hemisferio de la biblioteca bipolar estaba constituido por un conjunto de lo más heteróclito y desigual de títulos de poesía, teatro, arquitectura, novela corta y ensayo, en inglés, castellano y catalán, publicados todos ellos después 1985 y que le habían sido regalados por los mismos autores, a menudo en intercambio por presentaciones en librerías a las que Alison se prestaba habitualmente, charlas amistosas rociadas con vino del Priorat y acompañadas con rodajas de fuet.

Nada me procuraba más placer, al llegar a su casa después de un largo viaje, desde Atenas o desde Nueva York, que tumbarme en su cama a esperarla leyendo al azar uno de aquellos libros publicados antes de 1985. Así leí los poemas de Stevenson, las *Greguerías* de Ramón Gómez de la Serna o la primera traducción en castellano de *Moby Dick*. En el contexto culturalmente tedioso y políticamente hostil de Barcelona, aquellos libros eran como una pandilla de amigos fieles siempre dispuestos a dar una vuelta conmigo. Iban conmigo hasta la playa, se perdían en mis mochilas y, muchas veces, acababan, llenos de granos de arena, en las repisas del baño o de la cocina. Alison detestaba que yo desordenara y diseminara su biblioteca. Y la producción sistemática de ese desorden era la actividad fundamental a la que yo me dedicaba, aparte de a hacer el amor con ella, en mis visitas a la ciudad. Echo de menos aquellas tardes de domingo entre dos viajes, en las que Alison reordenaba mi cuerpo y yo desordenaba su biblioteca. Supongo que eso resume lo que yo entiendo por

tiempo libre: sexo y lectura. Amor y escritura. Ni deporte, ni senderismo, ni culturismo, ni ciclismo, ni turismo, ni ningún otro ismo.

Nuestras discrepancias bibliotecarias se manifestaron de forma abierta cuando ella me regaló una Navidad un libro de Michel Onfray. Esto desencadenó lo que en lengua técnica podríamos llamar un conflicto bibliográfico. Quizás porque ella no leía los libros que yo escribía, no había entendido que Michel Onfray estaba tan lejos de mi biblioteca como Karl Ove Knausgård de la de Chimamanda Ngozi Adichie o Philip Roth de la de Maggie Nelson. No dije nada. No hablamos de ello. Hubo intentos de reparar lo hecho. Un día, Alison me regaló una bellísima versión ilustrada del *Pharmako Gnosis* de Dale Pendell, lo que hizo posible una reconciliación que duró meses. Pero en general yo adoraba su biblioteca, mientras que ella no tenía ningún interés por la mía. Y llegó el día en el que debí hacerme la pregunta: ¿puede alguien amar a un escritor, me refiero aquí a la persona, al cuerpo del escritor, al lector, sin leerle? ¿Puede alguien amar a alguien sin conocer y abrazar su biblioteca?

Pensaba en todo esto mientras sacaba de una de las cajas que habían llegado de Barcelona el último libro que ella me había regalado un 23 de abril de 2017, *Esta bruma insensata* de Enrique Vila-Matas. El 23 de abril es quizás el día más bello del año en Barcelona. La ciudad celebra la fiesta nacional del libro y todas las librerías, tanto las más grandes como las más pequeñas, sacan sus mesas a la calle con los bestsellers que salvan sus negocios, pero también con los libros invendibles y las colecciones totalmente desconocidas de editoriales con escaso éxito comercial. En la primera página de *Esta bruma insensata* estaba la dedicatoria que Alison había escrito para mí: «En este día de los libros en el que está también el tuyo y donde Barcelona y yo te acompañamos felices. Te quiero, Alison.» Me llamaba la atención de aquella dedicatoria no solo el «te quiero», que ahora me resultaba lacerante, sino la unión con una simple cópula, con la vigésima sexta letra del alfabeto castellano y vigésima primera de sus consonantes, una «y», de las palabras «Barcelona» y «yo», como si Alison se pensara a sí misma como una ciudad, o como si hablara de Barcelona como de una persona y como si entre ellas hubiera una alianza secreta. ¿Significaba eso que cuando ella dejara de acompañarme o de amarme la ciudad también lo haría? Ahora sé que algo de enunciado premonitorio había en aquella dedicatoria. Empecé a leer ese libro cuando estábamos juntos. Para cuando acabé, ya estábamos separados.

Esta bruma insensata bien podría ser el libro negro de nuestro amor. En la

novela, Simon Schneider, el narrador, el hermano de un gran escritor para el que este trabaja coleccionando citas de otros autores, se refiere a la bruma para nombrar la densa nube de confusión política que los movimientos catalanista y españolista habían creado durante los últimos años y que parecía extenderse sobre Barcelona. Había ciertas cosas que para Simon tenían lo que denominaba con el historiador del arte Souriau una «existencia menor», una existencia semejante a la de una bruma, un halo o una brisa. En nuestro caso, la bruma podría nombrar la confusión que algunos libros equivocados habían creado sobre nuestra relación, hasta hacer que la biblioteca de nuestro amor estuviera, por así decirlo, embrumada.

Un día, casi al final de nuestra relación, durante una conversación yo le pregunté por una caja de levadura El Tigre que alguien le había regalado y que decía «Gasificante para bollería. ¡De toda la vida!».

–¿Por qué quieres saberlo? –preguntó ella.

–Porque quien te la ha regalado ha querido hacerte un guiño sobre el hecho de que tienes pluma de lesbiana a pesar de que tú siempre has pensado que eras heterosexual. Es gasificante para tu bollería –dije yo.

–Sabes, Paul –dijo ella, molesta–, el mundo no es un *Manifiesto contrasexual* –refiriéndose a mi primer libro, del que nunca me había hablado antes.

Lo que yo imaginaba un chiste se convirtió en un ajuste de cuentas bibliotecario. Diciendo eso es como si hubiera cogido el libro mismo y me lo hubiera tirado a la cara, como si con esas palabras hubiera destruido mi frágil biblioteca. Supe entonces, como podría haber sabido la primera vez que ella me regañó por haberle desordenado los libros, que nunca podríamos tener una biblioteca común. Pocos días después hice una docena de cajas metiendo los libros que en mis viajes había acumulado en su casa y me fui sin que ella me pidiera dos veces que me quedara. Encuentro uno de sus dibujos en el libro. Alison solía dibujar nuestros encuentros y también nuestras disputas en formato cómic. A mí me dibujaba –porque ya entonces yo iba dejando cajas de libros de acá para allá– como una caja sonriente con largas piernas y brazos y a ella misma se dibujaba –más utópicamente que a mí– como un corazón carnoso y juguetón. Ahora, mientras abro las cajas de Barcelona, siento la añoranza que provocan las relaciones malogradas, como si al mirar un naufragio solo los buenos momentos flotaran en la superficie del mar.

Los tiempos de depresión o de profundo desamor son aquellos en los que la biblioteca se vuelve simplemente un mueble y los libros simplemente objetos.

Los percibimos entonces como formas y volúmenes que decoran un muro, que nos separan del mundo exterior, que nos estorban o nos molestan. Los medimos en centímetros cúbicos, los pesamos en kilogramos. Dejamos de percibirlos como puertas de papel que llevan a mundos paralelos. Así es como sabremos que el amor ha vuelto, cuando la biblioteca cobre vida. Por eso yo había decidido volver a juntar mis libros.

La mudanza es también una sentencia definitiva de divorcio. Para poder reconstruir mi biblioteca en el apartamento de París alquilo una camioneta y voy a casa de Gloria, a menos de un par de kilómetros de mi casa, para recoger varias centenas de libros, y al entrar en ese apartamento en el que viví con ella durante años me ataca el vértigo de la reversibilidad. Durante unas breves horas tengo la impresión de que estoy en mi propia casa y de que es Gloria quien ha venido de visita a recoger sus cosas. Me hago un café, saco una edición en inglés de *Un hombre en el zoo* de David Garnett, me pongo a leer en la tumbona de la terraza con la perra sobre las rodillas y olvidó la mudanza, hasta que Gloria, molesta sin duda por mi excéntrico acto de apropiación, me advierte que no puedo dejar todas las cajas en medio del pasillo.

La necesidad de la mudanza me convierte en un verdugo de bibliotecas, en un Salomón de libros. No es fácil cortar en vivo. Siento que la separación de nuestros libros es la última etapa de nuestra propia separación. Busco mis libros con la mirada, los identifico y los arranco de las estanterías. Mientras preparo los paquetes tengo breves destellos que podrían parecer alucinaciones, pero que son simplemente imágenes de mi propia vida pasada para las que ya no hay contexto, como calcetines desparejados que surgen de un tiempo en el que mi cuerpo era todavía identificado socialmente como de mujer, un tiempo en el que nos amábamos locamente. Lleno una veintena de cajas. Y después me digo: ya está, ya basta, es suficiente, no puedo separar más libros, como un soldado que hubiera sido enviado a exterminar a todo un pueblo y decidiera dejar con vida una parte de los habitantes después de haber disparado a los otros cerrando los ojos y apretando los dientes.

La mudanza es también un acto forense, la certificación de una muerte, en la que el difunto no se va, sino que es comido por los vivos e integrado en ellos. Al ver llegar las cajas una tras otra me siento como si alguien me hubiera llamado para identificar y recoger las pertenencias de un muerto que soy yo mismo. No se trata, como la gente cis suele pensar, de que mi supuesto yo femenino haya muerto y ahora sea mi yo masculino quien recoja sus cajas. Nunca había habido

un yo femenino, del mismo modo que no había ahora una identidad simplemente masculina. Lo que había muerto era una ficción política, para dar lugar a otra. Había habido una existencia lesbiana que había sido remplazada por una vida trans. Creo en la resurrección de los muertos, pero solo si esa resurrección tiene lugar *aquí y ahora*. Creo en la reencarnación, pero solo si esa reencarnación se produce en el cuerpo aún vivo. Ahora me toca comerme mi propio archivo: tragar una parte de mi historia para fabricar el presente con ella. Autoantropofagia. Y con el deleite de quien come y la dificultad de quien digiere, me dispongo a abrir una a una las cajas de esa persona a la que he conocido bien, a la que he amado, por la que he sentido a veces vergüenza y a veces orgullo, una persona que me caía bien y que ahora ha dejado de existir, dejándome todo lo que tenía y encarnándose o resucitando de nuevo en mi propio cuerpo trans.

En el nuevo apartamento, tumbado en un colchón en el suelo y rodeado por decenas de cajas, me cuesta dormir. Cuando cierro los ojos me arden los párpados. Incluso en París, en ese viejo búnker del capitalismo financiero europeo, es imposible no escuchar el eco del naufragio del mundo construido colectivamente por la especie humana durante los últimos quinientos años: la represión de las clases trabajadoras en Chile, el fascismo neoliberal que aprovecha para dar el golpe una vez más en Bolivia, los feminicidios de México a Alsacia, los *dreamers* convertidos en criminales por el gobierno norteamericano y perseguidos como animales salvajes, los *menas* deportados por el gobierno español al norte de África o esperando en el estrecho, un camión frigorífico lleno de migrantes que murieron tratando de cruzar la frontera inglesa, las bambalinas del cine como escenarios, apenas escondidos, de violación; las mujeres trans expulsadas de las asambleas feministas por activistas que consideraban que una mujer que nace vale más que una que se hace y, mientras tanto, asesinadas en las calles impunemente. Ayer un estudiante de Lyon de veintidós años se prendió fuego para denunciar la precariedad en la que las políticas liberales situaban a los hijos de familias sin recursos. El chico había ardido sin que todos los padres de Francia, sin que todos los estudiantes de Francia, sin que todos los habitantes de Francia salieran a manifestarse para defender su causa, como una mecha que se consume durante el noticiario de las ocho de la tarde y de la que ya nadie vuelve nunca a hablar.

No logro dormir más de cuatro horas seguidas, despertado constantemente por mensajes que llegan de todas partes. Desde hace meses, un grupo de mujeres

indígenas de territorios en conflicto ocupaban pacíficamente el Ministerio del Interior de la República Argentina en Buenos Aires. «La lucha», decía la *weychafe* (guerrera) mapuche Moira Millán, «no debe ser contra el cambio climático, debe ser contra el terricidio... En la definición de cambio climático existe un reduccionismo intencional del sistema para ocultar el origen y las consecuencias del modelo civilizatorio. No se trata solamente de la relación entre producción y consumo, sino en la mirada antropocéntrica impuesta por la cultura dominante, abstraída del orden cósmico.» El problema es situar al humano en la cúspide de la pirámide natural. Para los pueblos indígenas no hay pirámide, hay un círculo sagrado de vida, inviolable y perpetuo. El feminismo no basta, dice Millán, porque el feminismo argentino es racista, es tan cómplice del exterminio indígena como terricida. ¿Quién podría ser el guardián de la memoria de quinientos años de genocidio? Y ¿cómo cambiar sin apelar a esa memoria?

Al mismo tiempo y frente a la destitución de Evo Morales, frente al nuevo caciquismo indigenista, pero también frente a las mafias locales y al neofascismo que toma el poder en Bolivia, la activista María Galindo organiza en La Paz el primer Parlamento de Mujeres para estructurar la resistencia partiendo de las necesidades de las mujeres indígenas y de las trabajadoras pobres, de las lesbianas, las putas y las mujeres trans. También en Taipéi, en Estambul, en Beirut, en Santiago de Chile, en Valencia y en Nantes... se organizan colectivos feministas y queer para imaginar formas de organización de la vida fuera del patriarcado y de la colonialidad. Una cadena subterránea micropolítica revolucionaria está entrando en erupción.

Un par de semanas después, las familias celebran la llegada de 2020 –ya llegará el momento en que nos demos cuenta de que no había mucho que celebrar–. Dejo el apartamento de París lleno de decenas de cajas cerradas o a medio abrir y viajo a Toronto para instalar la exposición de la artista Lorenza Böttner en el museo universitario. Me han alojado en el apartamento 2020 de la Torre Avalon, un hormiguero vertical del *downtown*: el piso es tan alto que, desde allí, tengo la impresión de ver caer el sol como los astronautas que están en la Estación Espacial Internacional en la órbita terrestre baja, a trescientos cuarenta kilómetros del suelo, dicen que ven ocultarse una orla de fuego naranja tras el perfil del planeta azul. ¿Y si 2020 no fuera un año sino un apartamento colgado en algún lugar de la historia del cosmos?

Estoy cansado. Me siento enfermo. En cualquier lugar, intentando que nadie me vea, busco un sitio donde tumbarme, aunque solo sean unos minutos. Existe

una inadecuación entre mi vida orgánica y mi vida intelectual que se manifiesta en forma de dolor, pero no sé si esta inadecuación es el efecto o la causa de eso que mi cuerpo percibe como una enfermedad que crece dentro de mí o si eso que parece una enfermedad es simplemente la reacción de un organismo vivo y consciente al capitalismo tardío, mi inadecuación a la norma, mi resistencia a la opresión. Siento que el suelo discursivo del mundo se mueve y que el lugar que yo mismo ocupo en la realidad y cómo puedo actuar está cambiando. Pienso por primera vez: cabrona *dysphoria mundi*.

Camino cada día desde la torre Avalon por el sendero de los filósofos y llego hasta la biblioteca Robarts, un conglomerado de triángulos brutalistas con aristas de cien metros de hormigón entre las que Umberto Eco escribió *El nombre de la rosa*. Eco imaginó la biblioteca del medievo en la que se perdió *El libro de la risa* de Aristóteles mientras estaba en la más futurista de las bibliotecas del siglo XX, rodeado por cuatro millones de libros. Proyectamos el presente en el pasado y alucinamos el futuro mientras creemos mirar el presente. Nunca estamos donde aparentemente estamos.

Por las tardes, mientras los equipos del museo instalan la exposición, utilizo los recursos fenomenales de la Biblioteca Robarts para trabajar en una reescritura contemporánea del *Así habló Zaratustra* de Nietzsche que llamo *Edipo Trans*. Allí tomo notas que ordeno y reescribo al llegar al apartamento. Contrariamente a la imagen que se pueda tener de la filosofía, no reflexiono mientras escribo. Tampoco escribo sobre un despacho, ni vestido. Aprovechando la excesiva calefacción canadiense, me siento completamente desnudo frente al ventanal con un ordenador, dejo mi mente en blanco, como si meditara, y pongo mis dedos al servicio de una voz que no sabe expresarse pero que desea salir. En esos momentos dejo de existir como individuo y existo, desnudo en una torre de hormigón, como un imperfecto procesador de textos que se obstina en producir sentido. En los jardines de los tejados de los edificios de Toronto, los árboles envueltos en plásticos de colores parecen abuelas con mantillas españolas que, agitadas por el viento, reciben el sol bailando sevillanas. Desde el apartamento 2020 de la torre Avalon es posible imaginar el futuro del capitalismo: las crestas de hormigón de la Biblioteca Robarts transformadas en pirámides de un desierto nuclear y los libros en nuevos jeroglíficos que nadie sabrá descifrar.

Me caliento una chorba que me hice ayer con una receta que aprendí hace años de un amante árabe y enciendo la radio francesa en Canadá: un epidemiólogo chino afirma que ha aparecido un nuevo virus del SARS que

produce una forma grave de neumonía susceptible de transmitirse de persona a persona.[64] Dice que catorce personas se han contaminado, pero que todo está bajo control. Recuerdo el día que oí por primera vez la palabra *virus* en la televisión española mientras comía cuando tenía doce años. Mi madre había tendido un mantel de cuadros rojos y blancos sobre la mesa redonda de cristal ahumado y mi padre, sentado, se aplicaba a bajar los bordes del mantel como si recogiera al vuelo un paracaídas lanzado desde el cielo. Yo me sentaba siempre el último (un narrador normativo hubiera dicho «la última», porque entonces yo llevaba aún un nombre de niña, e iba vestido como se cree que deben ir vestidas las niñas), cuando la sopa empezaba ya a enfriarse en los platos. Veíamos el telediario mientras comíamos. Me tranquilizaba que la tele estuviera puesta, porque así no tenía que hablar con mis padres. Y entonces, de repente, mientras comíamos, pronunciaron aquella palabra en el informativo. Dijeron que los ho-mo-sexua-les, esa palabra me pareció interminable, sufrían de un virus que causaba una forma de sarcoma de Kaposi a la que llamaban «cáncer gay». Al menos *gay* era una palabra inglesa, y más corta que *homosexual*. Esa fue la primera vez que mi padre, mi madre y yo oíamos juntos la palabra *homosexualidad* –la palabra entera, tan larga, tan contagiosa en sí misma–. Para entonces, yo ya había buscado la palabra *homosexual* en el diccionario. Y había oído decir las palabras *maricón* y *tortillera* a mi padre. Pero nunca habíamos sido espectadores juntos de un discurso en el que la palabra *homosexualidad* fuera no solo pronunciada, sino encarnada, representada por el virus. En el telediario mostraron imágenes de jóvenes esqueléticos y postrados con los labios oscuros y secos como uvas pasas y con ronchas rojas como Saturnos con anillos sobre la piel. Esa fue la primera imagen de la homo-se-xua-li-dad que compartimos colectivamente.

Un virus, el virus era eso: la muerte que acechaba a los homosexuales y les comía la piel. «Eso les pasa por ser maricones», dijo mi padre. Tuve miedo, no es fácil saber si de mi padre o del virus o de ambas cosas al mismo tiempo. La descripción televisiva de la enfermedad había sido una sesión de destrucción de mi infancia. Allí mismo, al escuchar ese reportaje, mientras me comía la sopa, me había convertido en adulto (un narrador normativo diría en «adulta»). Tan pronto como pude volver a mi habitación, me inspeccioné la piel. Aquella tarde, mucho antes de haber hecho el amor con alguien de lo que se suponía que era mi mismo sexo (aunque mi sexo no era el que se suponía que era ni tampoco el otro), supe que mi piel era la piel del sida.

No hay nada más siniestro en la prehistoria de mi sexualidad que esa relación entre el amor y la violencia, entre el placer y el pecado, entre el virus y el deseo de muerte que mi padre manifestaba contra los maricas, entre la curiosidad todavía infantil de tocar otra piel que no fuera la mía y esas úlceras rojas que como pequeños cráteres delatadores anunciaban la muerte inminente de quien las poseía. La primera puerta de la enfermedad era el ano. El marica penetraba los culos. El virus penetraba las células. El padre gritaba. El enfermo perdía la capacidad de hablar. La piel se abría. La segunda puerta de la enfermedad era la televisión. Así era como las imágenes y el miedo entraban en las casas. Los ojos eran penetrados por la luz. La homosexualidad y el virus se comían la piel de los amantes contra natura. El virus era una cerilla lanzada por mi padre al pecho inflamable del marica que ardía dentro de él hasta salir por su piel en forma de herida. Le niñe con vestido de niña y nombre de niña temblaba. Mi nombre futuro ardía. El padre gritaba. El enfermo callaba para siempre. Y la mirada de la madre se perdía en el horizonte: pretendía ser la personificación del asombro, pero era en realidad la del oráculo.

En aquel apartamento colgado del cielo, enganchado al futuro, con este nombre que llevo ahora, escuchando la radio, vuelvo a ser el niño (un narrador normativo diría «la niña») que fui: me pregunto cuál es el virus que llama ahora a la puerta de los cuerpos humanos. Por dónde y cómo entrará. Y, mientras tanto, ya empiezan los gritos y los martillazos, los silencios y los fuegos. En mi cabeza y fuera.

La puerta se había abierto.

Una cultura es una arquitectura social en la que determinadas prácticas, rituales o sustancias sirven como «puertas» que conceden acceso a lo que en ese contexto es considerado como «verdadero» o permiten el paso entre distintos niveles de realidad. Para algunas culturas las puertas son las plantas o los hongos. La ayahuasca era la puerta por excelencia para las culturas del Amazonas, como lo fue el opio para las culturas asiáticas, como algunos tipos de hongos lo fueron para la cultura maya, y el peyote para la cultura wixárika. Una puerta es una tecnología biosocial de producción o modificación de conciencia, activada por una forma específica de energía. Una fruta se deja fermentar con levadura hasta que sus azúcares se transforman en etanol. Una planta debe ser oxidada o quemada por el fuego para producir un humo –una mezcla de dióxido de carbono y de diversos compuestos químicos que dependen de los materiales en combustión– que afecta a ciertas zonas del sistema nervioso. Y todo ello debe

ser hecho en el seno de un ritual social específico: con ayunos, cantos, danzas, masajes, invocaciones o cuidados.

Después de abrir las primeras puertas micovegetales, los animales humanos no han dejado de inventar otras. El lenguaje articulado era, sin duda, la metapuerta que abrió los procesos evolutivos de la humanidad. Las puertas del alcohol y el tabaco no tardarían en ser después multiplicadas gracias a otras puertas técnicas como el teatro, la literatura, la pintura, la fotografía. Las primeras formas de energía activan esas puertas: glucosa, carbón, petróleo, pólvora, dinero... Todo cambiaría después con la llegada de la electricidad. Las puertas inventadas por la modernidad petrosexorracial y por el capitalismo industrial serán una combinación de antiguas puertas químicas y de nuevas puertas electrónicas. Así se abrirían progresivamente desde principios del siglo XX las puertas de la radio, del cine, del teléfono, de la televisión, de internet. Todas funcionan con el principio de la heroína electrónica: son fuertemente adictivas y modifican al simbionte que las usa. El virus entrará también por aquí.

Ahora las puertas del capitalismo industrial se están empezando a cerrar, mientras que otras están siendo abiertas. Las nuevas puertas que empezaron a abrirse después de la Segunda Guerra Mundial eran cibernéticas y bioquímicas; las más sofisticadas y, al mismo tiempo, más extendidas de ellas eran las drogas sintéticas, legales (fármacos) o no (narcóticos) y los así llamados medios de comunicación. Estas puertas también necesitaban nuevas conexiones y nuevos combustibles: la electrificación total del mundo, su transformación en un laboratorio biocibernético de gran escala, la energía nuclear, la conexión alámbrica del mundo bajo los océanos, el establecimiento de una red de satélites capaces de centralizar y redistribuir señales... Y producían nuevos fluidos antes desconocidos: el tecnosemen, la tecnoleche, la tecnosangre, los tecnoóvulos... Eso era el capitalismo farmacopornográfico: un régimen económico y político en el que la producción y la reproducción de la vida (y la muerte) y del valor se lleva a cabo a través de las tecnologías bioquímicas y mediáticodigitales. En el prematuro siglo XXII, internet se ha convertido en la puerta de las puertas. La relación entre lo real y lo virtual se está invirtiendo. Si hasta principios de la primera década del siglo XXI lo virtual era lo que existía en internet y lo real era lo que existía fuera, ahora lo auténticamente real es lo que tiene más presencia en internet. Así es como está surgiendo la *i-realidad*. Un espacio de sentido construido cibernética y bioquímicamente en el que es posible vivir –y morir.

El virus que venía iba a ser el gran abridor y cerrador de puertas.

Mi viaje a Canadá y el cierre de Wuhan sucede con la extraña simultaneidad con la que una erupción comienza en la boca del volcán mientras un grupo de amigos hace un pícnic en la ladera de la montaña sin poder ver todavía ni el humo ni la lava. Estando todavía en Toronto, veo por primera vez las imágenes de la ciudad china de Wuhan en cuarentena para contener la expansión de lo que dicen es un coronavirus parecido al SARS. «Cada puerta debe permanecer cerrada», habían dicho. Un par de días después, el gobierno chino añade a la prohibición de la libre circulación de personas, la prohibición de la circulación de todo vehículo en la ciudad de Wuhan. Ahora si alguien tiene que desplazarse por causas mayores a algún sitio tendrá que hacerlo a pie. Ya solo las ambulancias, y quizás los muertos, circulan en Wuhan. Pienso que una ciudad de diez millones de habitantes, sus calles totalmente vacías, a veces con un solo cuerpo caminando en medio de la nada, podría parecerse a la puesta en escena de una performance conceptual a escala urbana. Como si a Marina Abramović se le hubiera desatado su vena fascistoide y hubiera firmado un contrato con el alcalde de Wuhan para hacer participar a todos los ciudadanos en una performance megalómana. No sería imposible, conociendo sus ambiciones. Mientras mi espíritu sonríe estúpidamente pensando en los delirios de Abramović, me doy cuenta de que en realidad ya había visto aquellas imágenes antes. Wuhan es un Chernóbil deshabitado después de una explosión viral.

Y por primera vez desde que empecé a hacer la mudanza al apartamento de París, deseo volver a mi casa.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de las Pandemias, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Plaga de Atenas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Peste Antonina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Peste de Justiniano, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Peste Bubónica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Nueva Peste Negra, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tifus, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Sífilis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Viruela, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Varicela, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Sarampión, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cólera, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tor, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Tuberculosis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Paludismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Gripe Rusa, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Gripe Española, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Gripe A, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Gripe de Hong Kong, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Polio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Sida, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fiebre Hemorrágica de Crimea y
Congo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fiebre de Lassa, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Virus de Nipah, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fiebre del Valle del Rift, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Ébola, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del SARS, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Gripe Porcina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del MERS, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Covid, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Virus de Marburgo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Zika, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Chikungunya, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Dengue, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Viruela del Mono, ruega por nosotros.

Tú que nos recuerdas que no estamos solos y que somos
mortales, ten piedad de nosotros.

Malditos ochenta: el sida como mutación epistémico-política

Un giro neoconservador se ha estado gestando desde mediados de los años setenta del pasado siglo como un «golpe democrático» con el objetivo de reducir o contener el impacto de la contestación micropolítica que había surgido después de la Segunda Guerra Mundial. En los discursos inventados por estas políticas contrarrevolucionarias, pero también en las palabras de la izquierda desencantada que luego vendrían a alimentar el nuevo neoliberalismo autoritario, los años ochenta fueron caracterizados como el cierre de una revolución fallida: el ocaso de los movimientos de emancipación social habría dejado paso a un consenso democrático neoliberal donde el crecimiento económico habría remplazado a la oposición ideológica. El tiempo de los movimientos anticoloniales, antirracistas, feministas y homosexuales, de las revueltas de travestis y trans, de Panteras Negras, de Woodstock y de Stonewall habría dejado paso a la era Reagan y Thatcher. En el contexto del Estado español, ese giro neoconservador fue aún más complejo, puesto que marcó el paso desde la represión franquista a la supuesta transición democrática, un proceso que acabaría siendo engullido por las narrativas de progreso social y económico y por la entrada en la OTAN, y cuyas formas de disidencia fueron contenidas y folklorizadas en el mito de la Movida madrileña.

Sin embargo, esa narración de despolitización social no agota los ochenta. Para poder pensar la revolución y la contrarrevolución que están teniendo lugar ahora, durante y después de la crisis del covid, es necesario luchar contra lo que la activista y antropóloga norteamericana Cindy Patton ha llamado, hablando del sida, la «amnesia organizada».[65] Digámoslo cuanto antes: los malditos años ochenta no fueron solo los años del boom neoliberal y del fin de la utopía marxista, sino también los años del sida, de internet y de la revolución biotecnológica que llevaría a la descodificación del genoma humano, un momento sin precedentes de reorganización de las tecnologías de gestión política del cuerpo y de la sexualidad que anticipa y prefigura la mutación de las tecnologías de gobierno farmacopornográficas y cibernéticas que se desplegarán aún con más fuerza durante la crisis del SARS-CoV-2.

1981, año umbral: este podría ser el año de la disforia, en el que comienza el desajuste epistémico con respecto a los lenguajes y las taxonomías de la modernidad. Se trata del año en el que se produce la mediatización de los primeros casos del sida, aquel en el que da comienzo un nuevo orden somatopolítico global cuyas técnicas de gestión social y cuyas estrategias de vigilancia y control son pensadas por primera vez en términos inmunológicos y víricos. Ese fue también un periodo extraordinario de invención de nuevas estrategias de lucha y de resistencia, del que también ahora podemos aprender. ¿Cuál fue la relación entre la aparición del sida en los ochenta y la expansión del neoliberalismo posterior a la crisis del petróleo, la globalización, la caída del Muro y el paso desde el capitalismo industrial a eso que se ha dado en llamar capitalismo inmaterial? ¿Cómo aprendimos a sobrevivir a esas mutaciones del capitalismo, o a adaptarnos fatalmente a ellas? Lo que aprendimos, pero también lo que olvidamos, del sida nos dará algunas pistas para situarnos frente a las nuevas mutaciones inducidas por la crisis del covid.

Explorar la construcción del sida como enfermedad en los ochenta nos permitirá acercarnos al complejo funcionamiento de las entidades necrobiopolíticas, así como a las posibles estrategias de lucha y resistencia frente a sus modos específicos de producir las condiciones de la vida y la muerte, de la supervivencia y de la exclusión. Susan Sontag, enferma de cáncer –aunque nunca hablo de ello en primera persona– y fina observadora de la cultura de posguerra, afirmaba que el sida como enfermedad «fue construido en los años ochenta con fines de investigación y para la tabulación y control por parte del sistema médico»[66] y, podríamos añadir hoy, de las industrias farmacéuticas.[67] Esta condición no es exclusiva del sida. Las entidades necrobiopolíticas (nuestro propio cuerpo es una de ellas) son ficciones políticas tecnosomáticas, híbridos de biología y de cultura (Donna Haraway los denomina «naturculturales») que no podrían existir sin la mediación de contratos sociales, narrativas mediáticas, ensayos clínicos, técnicas farmacológicas, prácticas de diagnóstico, entramados discursivos, representaciones visuales y prácticas sociales y políticas de identificación, registro y control. Eso no quiere decir que nuestro propio cuerpo, o el VIH, por ejemplo, hayan sido construidos en laboratorio, no estén «vivos» o no existan, pero podríamos decir que, desde un punto de vista filosófico, su consistencia ontológica es estrictamente necrobiopolítica y performativa, es decir, existen a través del conjunto de prácticas políticas, culturales, epistemológicas, científicas, farmacológicas, económicas y mediáticas... que los

nombran y los representan. Si nos referimos a la dimensión performativa del sida, o del covid, se trata de entender que los discursos médicos, políticos y mediáticos que representan el virus *producen la pandemia que pretenden describir*.

La teoría de la conspiración que circuló en los ochenta con respecto al sida, y que se ha repetido también para explicar el origen del SARS-CoV-2, según la cual ambos virus fueron creados en un laboratorio y luego inoculados a un segmento preciso de la población con fines eugenésicos o de guerra económica o cultural (en el caso del SARS-CoV-2, la pretendida guerra china contra la economía americana),[68] no es más que la reducción unilateral, maniquea y naíf de la compleja construcción necrobiopolítica de una pandemia. Antes de dejarse obnubilar por la simplicidad de las teorías de la conspiración, es preciso tener en cuenta que la enfermedad, su construcción retórica, científica y farmacológica, responde a un contexto tecnopolítico concreto, y que es en ese contexto donde la enfermedad toma forma y se convierte en realidad, define sus modos específicos de matar y segregar a la población. De ahí que luchar contra el sida o contra la pandemia de covid sea también intervenir en la red de saberes y de representaciones que construyen la enfermedad, produciendo contranarrativas y contrarrepresentaciones que hagan del cuerpo seropositivo un sujeto político capaz de sobrevivir. Pero volvamos al sida para entender este proceso de construcción necrobiopolítica.

En primer lugar, en términos científicos, el sida no es una enfermedad sino un síndrome. Las siglas AIDS/SIDA (síndrome de inmunodeficiencia adquirida), adoptadas por el Centers for Disease Control norteamericano en 1982, nombran una categoría epidemiológica, que corresponde a un espectro de enfermedades. «Esto no es una simple distinción semántica», señala finamente la crítica cultural Jan Zita Grover, «una enfermedad puede transmitirse, un síndrome no.»[69] El sida, por tanto, en un sentido estricto, no se transmite. Se puede hablar de transmisión viral, pero no de transmisión de la enfermedad. En segundo lugar, el sida marca el desplazamiento retórico y científico desde un modelo bacteriológico (presidido por la tuberculosis como enfermedad a través de la que se piensa el cuerpo en la primera parte del siglo XX) hasta un modelo virológico e inmunológico, lo que tendrá, veremos después, importantes consecuencias políticas en la era del covid.[70] La noción *sida* nombra una serie de síntomas relacionados con la ruptura o el fallo del sistema inmunitario (que hacen que el cuerpo pueda sucumbir frente a lo que se conocen como «enfermedades

oportunistas» causadas por bacterias, hongos o por otros virus que no se manifestarían si el sistema inmunitario funcionara plenamente, como por ejemplo el sarcoma de Kaposi, la neumonía, el herpes, la histoplasmosis, el linfoma, etc.). Ninguna de estas enfermedades *son* el sida, sino que pueden manifestarse como consecuencia de un fallo inmunitario. Del mismo modo, cuando se habla del covid no se nombra una enfermedad, sino un cuadro clínico variable y diverso causado por la expansión del virus SARS-CoV-2 en el cuerpo humano.

El modelo virológico que sirve para pensar el VIH aparece en 1983, cuando primero Luc Montagnier del Instituto Pasteur y casi simultáneamente un equipo norteamericano dirigido por Robert Gallo aíslan el virus y ponen en marcha un test (conocido como ELISA) que permite detectar la presencia de anticuerpos del virus. Ser un cuerpo seropositivo implica solamente que existen anticuerpos frente al virus en sangre y, por tanto, no puede entenderse como una condición ni enferma ni contaminante en sí misma. Esta diferencia será todavía más importante a partir de 1996, con la aparición de los antirretrovirales y aún más después de la comercialización de los fármacos preventivos (PrEP) a partir de 2017, lo que permitirá la transformación del síndrome en condición crónica y la supresión total del riesgo de contagio.[71] Con el virus aparece la diferencia entre el enfermo, el portador y el cuerpo altamente expuesto (nombre transformado en categoría necropolítica de «grupo de riesgo»). Esas categorías se verán, sin embargo, amalgamadas durante la gestión de las así llamadas crisis del sida y del covid.[72]

El desplazamiento desde la noción decimonónica de enfermedad hasta la de virus supone también el paso de un modelo de política doméstica (en el que se busca reforzar el sistema inmune, proteger a un potencial enfermo) a un modelo de política (viral) exterior (que busca controlar el acceso de elementos extraños o extranjeros a la comunidad) y a una gestión estricta del adentro y el afuera a través de la frontera. Esta gestión funcionó de manera extrema como dispositivo necropolítico en las cárceles-morideros de personas seropositivas no solamente de Cuba, de Chile, de Perú o de Rusia, sino también del Estado español durante los años ochenta, y sigue funcionando en la actual gestión del sida en buena parte de África o de América Latina, por ejemplo, donde la imposibilidad de acceder a los retrovirales resulta mortal. Es esta política viral exterior la que reaparecerá de nuevo con el cierre de las fronteras y la estrategia del confinamiento durante la crisis del covid.

Por último, pero no menos importante, el sida fue la primera pandemia televisual de la historia, el primer síndrome posmoderno, construido al mismo tiempo por los discursos médicos y farmacológicos y por las representaciones difundidas a través del circuito audiovisual de los medios de comunicación de masas. No se trata únicamente de que las imágenes y discursos en torno al sida fueran difundidos primero en la televisión y después y rápidamente a través de las primeras páginas de internet. La relación del sida con la televisión y con internet es constitutiva: el cuerpo seropositivo fue pensado desde el principio según un modelo comunicativo y cibernético. Por una parte, en un mundo de flujos, intercambios, comunicación y desplazamiento, la noción de «portador» *(carrier)*, utilizada al mismo tiempo para el sida y para la telefonía móvil y la conexión internet que empezaron a desarrollarse también en los años ochenta (los *carriers* eran AT&T o Telefónica, por ejemplo), desplaza a la noción tradicional de enfermo. Y es en torno al portador potencialmente contaminante donde se tejen las nuevas tecnologías de opresión política, con sus metáforas racializadas y sexualizadas. Representado a través de las metáforas del travestismo y la migración, el cuerpo humano portador fue imaginado como un extranjero homosexual o trans que busca hacerse pasar por un cuerpo perteneciente a la población nacional, poniendo en peligro la identidad blanca heterosexual de la comunidad celular que lo recibe. Frente a esta figura del portador subalterno, el modelo de comunidad/inmunidad que se popularizó durante la crisis del sida responde a la fantasía de la soberanía sexual masculina entendida como derecho innegociable de penetración, mientras que todo cuerpo penetrado sexualmente (toda forma de interioridad vaginal o anal, femenina, homosexual, trans u otra) fue erróneamente percibido no solo como carente de soberanía, sino como potencialmente contaminante.

Desde el punto de vista necrobiopolítico, quizás lo más sorprendente es cómo la construcción inmunológica del sida y virológica del VIH en los ochenta vino a superponerse a un conjunto de categorías políticas y epistemológicas periféricas previas que operaban ya a través de segmentaciones de especie, sexualidad, discapacidad, raza o disidencia social. 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. Por eso, la construcción del sida como síndrome funcionó según una lógica de identidad que correspondía a las exclusiones de la modernidad colonial.[73] Tener sida era

equivalente a pertenecer a una minoría política, sexual o racial (yonqui, homosexual, trans, haitiano y, por extensión, racializado). Eso explica, por ejemplo, la invisibilidad, durante los primeros años de la pandemia de los cuerpos blancos heterosexuales en esta taxonomía de la patología.[74] El cuerpo femenino y heterosexual, por ejemplo, no entra en esta taxonomía sino a partir de los años noventa, cuando, a través de una metonimia sexocolonial, la totalidad de África será al mismo tiempo feminizada y viralizada como si el continente entero fuera un cuerpo de mujer puta y pobre, potencialmente seropositiva.[75]

En términos de gestión necrobiopolítica de las poblaciones, la construcción discursiva, médica y mediática del sida fue el golpe epistémico más importante de la segunda mitad del siglo XX. Como había ocurrido ya con la sífilis en el siglo XV, un único síndrome (sida /VIH) va a permitir marcar y capturar aquellos cuerpos (el primate, el racializado, la trabajadora sexual, el homosexual, el consumidor de drogas) que habían sido objeto de muerte y de exclusión en la modernidad petrosexorracial y que, desde la conferencia de Bandung, hasta el levantamiento de las minorías sexuales, pasando por el movimiento por los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, Mayo del 68 y la revolución feminista, habían comenzado un proceso colectivo de emancipación y despatologización.[76] Al mismo tiempo que el neoliberalismo se globaliza como técnica económica y de gobierno, el sida funciona como una suerte de bumerán somatopolítico que vuelve para capturar esos sujetos políticos emergentes, operando una reordenación de la retícula democrática de la que quedan de nuevo salvajemente excluidos.

La mayoría de las políticas de prevención no fueron, durante los primeros años de la crisis del sida, sino una intensificación direccional de las técnicas necropolíticas. Como en el caso de la persecución y criminalización de las prostitutas en los siglos de la sífilis, durante la crisis del sida, la represión de las minorías sexuales y de género, de los consumidores de drogas, y la exclusión racial solo causaron más muertes. Lo que está transformando progresivamente el sida en una enfermedad crónica ha sido la despatologización de la homosexualidad y de la transidentidad, la autonomización farmacológica del sur, la emancipación sexual de las mujeres, su derecho a decir no a las prácticas sin condón, el acceso de la población afectada, independientemente de su clase social o su grado de racialización, a las triterapias y un cambio de cultura sexual desde la imposición penetrante al consenso.

Virus y revolución

Al estudiar la construcción necrobiopolítica del sida se hace evidente que mucho antes de que hubiera aparecido el covid-19 habíamos iniciado ya un proceso de mutación epistémico-política planetaria. Estábamos atravesando ya un cambio tan profundo como el que afectó a las sociedades que desarrollaron la sífilis. Entre el siglo XV y el siglo XVII, con la invención de la imprenta y la expansión del capitalismo colonial, se pasó de una sociedad oral a una sociedad escrita, de una forma de producción feudal a una forma de producción industrial-esclavista y de una sociedad teocrática a una sociedad regida por acuerdos científicos en el que las nociones de sexo, raza y sexualidad se convertirían en dispositivos de control necrobiopolítico de la población.

Hoy estamos pasando de una sociedad escrita a una sociedad cíber-oral, de una sociedad orgánica a una sociedad digital, de una economía industrial a una economía inmaterial, de una forma de control disciplinario y arquitectónico, a formas de control microprostéticas y mediático-cibernéticas. En otros textos he llamado «farmacopornográfico» al tipo de gestión y producción de la subjetividad sexual en esta nueva configuración política.[77] El cuerpo y la subjetividad contemporáneos ya no son regulados únicamente a través de su paso por las instituciones disciplinarias (escuela, fábrica, caserna, hospital, etc.), sino, y sobre todo, a través de un conjunto de tecnologías biomoleculares, microprostéticas, digitales y de transmisión de información. En el ámbito de la sexualidad, la modificación farmacológica de la conciencia y del comportamiento, el consumo cotidiano de antidepresivos, ansiolíticos y analgésicos, la mundialización del consumo de la píldora anticonceptiva para «todas» las mujeres, así como la producción de la triterapia, de las terapias preventivas del sida, de Viagra, o la aparición y comercialización de las tecnologías de edición genética son algunos de los índices de esta mutación de tecnologías necrobiopolíticas. La extensión planetaria (y casi cósmica) de internet, la generalización del uso de tecnologías informáticas móviles, de la inteligencia artificial y de algoritmos en el análisis de big data, el intercambio de información a gran velocidad y el desarrollo de dispositivos globales de vigilancia informática a través de satélite son índices de la nueva gestión semiótico-técnica digital de la subjetividad. Estas técnicas son pornográficas

porque los dispositivos de biocontrol ya no funcionan a través de la represión de la sexualidad, sino a través de la incitación al consumo y a la producción constante de representaciones de la sexualidad y de un placer regulado y cuantificable. Cuanto más consumimos y más sanos estamos (de acuerdo con los criterios de producción capitalista), mejor somos controlados.

La mutación que está teniendo lugar podría ser también el paso de un régimen petrosexorracial, de una sociedad antropocéntrica y de una política donde una parte muy pequeña de la comunidad humana planetaria se autoriza a sí misma a llevar a cabo prácticas de depredación universal, a una sociedad capaz de redistribuir energía y soberanía. Desde una sociedad de energías fósiles a otra de energías simbióticas. Está también en cuestión el paso desde un modelo binario de diferencia sexual a un paradigma más abierto, en el que la morfología de los órganos genitales y la capacidad reproductiva de un cuerpo no definan su posición social y política desde el momento del nacimiento, desde un modelo heteropatriarcal binario a formas no jerárquicas de reproducción de la vida y desde una sociedad fuertemente racializada hacia otras formas de relación. Lo que estará en el centro del debate durante y después de esta crisis es cuáles serán las vidas que estaremos dispuestos a salvar y cuáles serán sacrificadas. Es en el contexto de esta mutación, de la transformación de los modos de entender la comunidad (una comunidad que hoy es la totalidad del planeta) y la inmunidad, donde el virus opera y se convierte en estrategia política. Wuhan está en todas partes.

The narrator is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Humano, animal. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Por primera vez en años, ansío llegar al apartamento, verificar si el paisaje interior ha cambiado: como si los libros estuvieran vivos y pudieran salir de las cajas para dialogar o disputarse con sus homólogos. Al abrir la puerta de mi propio y desconocido apartamento, ahora con el gesto preciso de un iniciado, me asalta la sensación de volver a casa de mis padres después del colegio y encontrar mi cama de infancia, las sábanas suaves, la manta espesa bajo la que me gustaba esconderme con una linterna para leer un ejemplar de las poesías de Cernuda que, aún sin entender muy bien por qué, imaginaba ya como un pronóstico de mi vida venidera.

Una de las cosas que recuperé en la mudanza es el colchón sobre el que murió Justine, la perra con la que viví durante once años. Ese colchón –los recuerdos contenidos en éles ahora mi único y verdadero amante. Dejo la maleta en la cocina y, sin desvestirme, me tiro sobre la cama y me abrazo a él. Duermo algunos minutos, quizás una hora. Después me doy una ducha y desnudo en la cama con el ordenador sobre las rodillas veo la película de Rithy Panh *La imagen perdida*, un documental sobre las purgas y la violencia de la revolución comunista de los jemeres rojos en Camboya que debería estar prohibido para personas solas que vuelven de un largo viaje trasatlántico. Me siento desvalido, aterrado por la conciencia de pertenecer a esta historia, a la historia humana del horror que no deja de repetirse una y otra vez. Lloro casi sin interrupción a pesar de haberme puesto hace dos días la inyección de testosterona –a veces creo que la testosterona me hace más resistente al dolor moral o psicológico–. Durante la noche, sueño que Justine y yo estamos tendidos sobre el colchón, quizás dormidos, quizás muertos, como en una variación estilo Anne Imhof del monumento medieval funerario de Philippe Pot, llevado a hombros por ocho activistes dolientes, todes cubiertes por hábitos negros, cada une con un emblema diferente en su escudo, la feminista, la marica, la puta, la punk, la loca,

la trans, la sin hijos, la yonqui rodeándonos. Me despierto a las cuatro de la mañana. No se trata de un sueño triste, al contrario, es un homenaje a la perra: una exaltación de la importancia política de su aparentemente pequeña vida canina.

Consigo dormirme antes del alba y cuando el sol entra por la ventana me despierta el recuerdo de haber quedado para desayunar con Arianne, una amiga psicoanalista, o más bien habría que decir una practicante disidente del psicoanálisis normativo. Hablamos de nuestras historias amorosas y sexuales. Los fracasos de Arianne son aún más estrepitosos que los míos: a los cincuenta y dos años acaba de ser violada por su exmarido. Me lo cuenta mientras me pide discreción. Eso es algo de lo que no hablará en sus textos o en sus terapias. Me sorprende saber que una persona que ha dedicado su vida a arreglar los dolores afectivos de los otros no solo no haya aprendido a amar (eso no hay terapia que pueda garantizarlo) sino, y sobre todo, que no haya aprendido a expresarse libremente. Arianne resume sus fracasos de este modo: las historias que nos hacen daño son las más difíciles de dejar –una fórmula que podría también servir para explicar el retorno cíclico de las sociedades al fascismo–. Después la acompaño hasta la puerta de su gabinete de la calle Vieille du Temple y cojo una bici para recorrer la calle de Rivoli hasta el Museo del Louvre: quiero ver de nuevo las esculturas mortuorias de Philippe Pot, quedarme allí de pie junto a ellas, mezclarme con ellas, ser percibido por los visitantes como una escultura funeraria más, perdido dentro de mis pantalones y mi jersey negro con capucha.

ORACIÓN F?NEBRE

Nuestra Señora del Diván, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Síntoma, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Inconsciente, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Elección de Objeto, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fase del Espejo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Pulsión de Muerte, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Libido, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fijación, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Formación Reactiva, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Identificación Proyectiva, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Mecanismos de Defensa, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Escena Primitiva, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estadio Oral, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estadio Oral-Sádico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estadio Anal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estadio Anal-Sádico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Genitalidad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Narcisismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Sadismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Masoquismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Erotismo Uretral, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Envidia de Pene, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Novela Familiar, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Complejo de Edipo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Complejo de Electra, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Complejo Paterno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Complejo Materno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Complejo de Inferioridad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Complejo de Castración, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de todos los Putos y Santos Complejos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Compulsión, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la *Jouissance* Femenina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Madre Fálica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Nombre del Padre, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Acto Fallido, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Objeto a-pequeña, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Transferencia, ruega por nosotros
Nuestra Señora de la Histeria de Retención, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Conflicto Psíquico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Amnesia Infantil, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Asociación Libre, ruega por nosotros.

Nuestra Señora del Contenido Latente, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Contenido Manifiesto, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Catexis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Mecanismo de Defensa, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Inhibición, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Fetichismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Cadena Significante, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Forclusión, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Contratransferencia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Posición Depresiva, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Posición Paranoide, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de *l'Après-Coup*, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Orden Simbólico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de lo Imaginario, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de lo Real, ruega por nosotros.

Tú que fabricaste el alma de la burguesía blanca heterocolonial,
tú que transformaste su mierda en el oro de tu ciencia,
ten piedad de nosotros.

En todo el planeta, se suceden sin interrupción los levantamientos feministas, queer, trans y antirracistas. Algún día une historiadore del futuro pospatriarcal recordará que fue en esta década cuando cientos de miles de mujeres de todos los lugares del mundo tomaron la palabra públicamente para denunciar haber sido violadas por su padre, por su amigo, por su tío, por un productor de cine, por un compañero de trabajo, por un novio, por un exnovio, por un sacerdote, por un profesor, por un entrenador deportivo, por un cantante, por un conductor de autobús, por una banda de desconocidos, por un fotógrafo de moda, por una banda de conocidos, por un presentador de televisión, por un artista de renombre internacional, por un cantante de ópera, por un juez, por un agente comercial, por un abogado, por un camarero de un bar, por un antropólogo, por el dueño del bar, por un policía, por un matemático, por un obispo, por un psiquiatra, por un amigo de su novio, por un youtuber, por un católico integrista, por un judío ortodoxo, por un musulmán practicante, por un budista, por un agnóstico, por un ateo convencido, por un místico, por un gurú de una religión desconocida, por el fundador de una secta, por un hippie, por un amante de la música clásica, por un yuppie, por un punk, por un rockero, por un rapero, por un trapero, por un psicoanalista, por un filósofo, por un director de cine, por un ginecólogo, por un presidente de la República, por un profesor emérito del Collège de France, por un sociólogo, por un presidente de una comisión de premios literarios, por un comunista, por un director de campaña de un partido político, por un socialista, por un vendedor de marihuana, por un miembro del partido de extrema derecha francés Rassemblement National, por un director de museo, por un presentador de televisión, por un taxista, por el padre de una amiga, por un guardia de seguridad, por un arzobispo, por un director de orquesta, por un oculista, por un liberal, por un médico-sin-fronteras, por el mejor amigo de la familia, por un escritor, por un bibliotecario, por un director de museo, por un coach, por un ecologista, por un controlador de aduanas de aeropuerto, por el responsable de los boy-scouts, por un yogui, por un casco azul, por un pediatra, por el director de un centro cultural, por un pintor, por un médico de cabecera, por un cazador, por un vecino, por un torero, por un actor, por un hermano, por un acupuntor, por un periodista, por un primo, por un cuñado, por un reparador de la caldera de

gas, por un transportista, por un masajista, por un general del ejército, por el presidente de una comisión académica...

Algún día une historiadore del futuro pospatriarcal recordará que fue en esta década cuando cientos de miles de mujeres de todos los lugares del mundo tomaron la palabra públicamente para denunciar haber sido violadas en un plató de cine, en la oficina, en la universidad, en su propia casa, en su propia cama, en el colegio, en un breve trayecto de Uber, en una discoteca, a la salida de una discoteca, en una calle vacía, en la casa en la que trabajan como chicas de la limpieza, en el sótano de su edificio, haciendo autostop, en un autobús, en los baños de la piscina, en la clase de piano, en el gimnasio, en el dormitorio de la residencia de estudiantes, en la sala de curas del hospital, en el dormitorio de la caserna, en un bosque mientras hacían footing, en la sala de declaración durante una interpelación de la policía, en un pasillo del metro, en un after, en una sala de billar, en el coche que las llevaba al concierto, en el concierto, a la salida del concierto, en la escalera de su edificio, en el baño de su casa, en la cama de sus padres, en el despacho del director, en un ascensor, en una habitación de hotel, en la sala de espera, en el gimnasio, en la cocina de su casa, en el coche de sus novios, en la habitación de invitados, en la oficina del decano, en la sala de reuniones del trabajo, en el despacho del ginecólogo, en el gabinete del dentista, en la sala de consultas del psiquiátrico, en la sacristía, en la tienda de campaña...

Algún día une historiadore del futuro pospatriarcal recordará cómo todas las violadas del mundo, todos los cuerpos sexuales subalternos, las niñas, los niños, les niñes, todos los cuerpos tratados durante siglos como si fueran un simple dispositivo masturbatorio al servicio de la libido patriarcocolonial se unieron para decir basta. Se recordará cómo pasaron del grito individual de Me Too al grito colectivo de Ni Una Menos, cómo ocuparon las calles cantando «El violador eres tú». Se hablará de aquellos años como de la cuarta revolución feminista, la que unió a las abuelas violadas con las nietas violadas, se hablará de aquel tiempo como del principio del fin de la soberanía patriarcocolonial y el despertar de una nueva era.

Entretanto, la llegada de todas las cajas de las diferentes mudanzas ha transformado el apartamento en un universo de cartón, como un estudio de grabación acolchado por muros de aislamiento acústico que recuerdan paquetes de huevos, un espacio arenoso, oscuro, denso, silencioso y, en cierta medida, protector. La luz apenas entra ya por las ventanas del salón cegadas casi hasta arriba por las cajas. Como no me atrevo a abrirlas, decido construir con ellas una

barricada interna en el apartamento, con muros de más de un metro y medio, y varios pasillos que conectan la cocina con el dormitorio y el cuarto de baño. Aquí paso los días, como un soldado desertor atrincherado en mi propio pasado.

De esa isla de papel en la que se ha convertido el apartamento, solo salgo a través de la escritura o el viaje. Voy a Londres a dar una serie de conferencias. Me alojan en el hotel del número 52 de la plaza Tavistock donde Virginia Woolf y Leonard Woolf se instalaron en 1924, después de haber vivido una década en Surrey, un tiempo que Virginia había considerado como un largo exilio de la ciudad. Entonces el 52 de la plaza Tavistock era un edificio burgués desde el que Virginia podía sentir el tumulto de coches y paseantes que, ella decía, la devolvía a la vida. Ahora ha sido convertido en un hotel decadente, de habitaciones de moqueta granate raída y muebles de formica beige. Solo una pequeña placa azul en la fachada recuerda que un día la creadora de *Miss Dalloway* vio desde su ventana los mismos árboles que ahora observo yo. Me pregunto de dónde salieron los colores de Woolf. En Londres, los árboles no son verdes, ni el cielo azul, ni la tierra roja. Todo es gris. El cielo es gris lácteo tirando a perla cuando la luz lo atraviesa, los árboles gris ceniza, la tierra gris topo y el asfalto gris pizarra. Hasta el viento que sopla es gris.

Durante las presentaciones del libro en el Reino Unido, converso con decenas de artistas y activistas feministas, queer y trans. Está surgiendo entre algunos jóvenes autores trans un nuevo esencialismo conservador según el cual la «transidentidad» es una condición que puede y debe ser normalizada socialmente y que no debe implicar ninguna crítica del sistema hegemónico heterosexual y binario. Frente a ellos existen también activistas trans, queer y no binarios menos preocupados por la especificidad de la transidentidad y dedicados, sin embargo, a desmontar activamente las normas patriarcales y coloniales. Los primeros podrían denominarse «trans neocon», los segundos, «anarcomutantes». No puedo sino estar del lado de los mutantes, de los que afirman la radical multiplicidad de lo vivo y la imposibilidad de reducir la subjetividad, el deseo y el placer a las categorías masculinidad/ feminidad, o heterosexualidad/homosexualidad.

A esta oposición se añaden, fuera de la comunidad trans y queer y frente a ambos grupos anteriores, por una parte, los patriarcalistas, partidarios de un régimen sexual arcaico –a veces se denominan a sí mismos «antigénero», creyendo equivocadamente que se oponen a la noción de «género» como si esta hubiera sido inventada por las feministas, cuando en realidad se trata de una

noción inventada por la medicina conservadora de los años cuarenta para indicar la posibilidad de «producir» la diferencia sexual gracias a técnicas hormonales, quirúrgicas o educativas como el tratamiento de los bebés intersexuales–. Los patriarcalistas articulan su pensamiento con fragmentos de retóricas religiosas (católicas, evangelistas, musulmanas, judías), psicoanalíticas o paleocientíficas, con restos del pensamiento binario y racialista del siglo XIX, con ruinas ideológicas superpuestas que forman un milhojas histórico que ellos se esfuerzan por presentar como inmutable y biológico. Un amasijo de artefactos culturales del pasado que se complacen en llamar «naturaleza», «orden social» u «orden simbólico». Del otro lado, están las TERF, feministas antitrans, que, aunque se oponen a los patriarcalistas arcaicos, comparten con ellos la definición naturalista de la masculinidad y de la feminidad y el rechazo visceral de las prácticas de transición de género, de las posiciones sociales no binarias, del derecho al trabajo sexual y de la ampliación de las modalidades de la filiación más allá de la reproducción heterosexual. Aunque ideologías aparentemente rivales, se trata, en realidad, de discursos que pertenecen a una misma episteme. Ambos, los patriarcalistas arcaicos y las TERFS, se oponen tanto a los «trans neocon» como a los «anarcomutantes». Sus debates recuerdan a las guerras de las religiones del Renacimiento. Mientras unos luchaban por afirmar o negar la existencia de tal o tal cualidad de la divinidad o por asegurarse de que la tierra seguía siendo el centro de un universo esférico, los anarcomutantes, como Galileo, han decidido mirar a las estrellas y ya han empezado a inventar prácticas que anuncian la llegada de otro régimen de conocimiento.

Pienso en estas batallas mientras el tren en el que viajo de vuelta hacia París recorre el canal de la Mancha bajo el agua, sabiendo que, puesto que el Brexit ha sido ratificado entretanto, el lugar al que vuelvo no es, en sentido político estricto, el mismo desde el que he viajado. Los límites de todo, de los cuerpos y de la tierra, están siendo violenta y rápidamente redibujados.

La frontera imposible

Durante el viaje a Inglaterra e Irlanda, en los desplazamientos entre París, Londres, Glasgow y Dublín he podido experimentar las absurdas consecuencias de los primeros días del Brexit, su imposición ideológica y su fracaso práctico... A apenas unas semanas de la instauración de una nueva frontera, los populistas

ingleses han sido vencidos por un virus microscópico... Dicen que hay quince casos de coronavirus declarados en el Reino Unido. ¿Puede un virus ser considerado extranjero? ¿Acaso puede cerrarse una frontera a la actividad microscópica? La búsqueda del «paciente cero» del coronavirus en los hospitales de Italia e Inglaterra recuerda ya a la caza de brujas de la crisis del sida: se dijo que el paciente cero era un mono (no hay miseria humana de la que nuestro hermano subyugado no sea acusado antes o después), que era un homosexual superpromiscuo, un azafato de vuelo que, para que cuadraran las cifras de contagio, habría tenido que follar en veinte países distintos y, saltando de cama en cama rápido y ligero como una pulga en tiempos de la peste, haber penetrado tantos agujeros como ratas en desagües. Durante la crisis del sida, no se habló de cerrar las fronteras. Se habló de cerrar los anos. Inglaterra ya había cerrado el suyo, pero el coronavirus había encontrado otro camino alternativo. *Coronaexit*!

Después de haber cruzado la inútil frontera de vuelta hacia la vieja Europa, caigo abatido no por la alegría de abandonar la isla de los puros, sino por una banal crisis de lumbago. Al principio solo siento cansancio, me tumbo en la cama de Justine y diez minutos después ya no puedo moverme. Soy un peso que mi pensamiento no puede levantar. El dolor se apropia de todo mi cuerpo. De mi alma, si existe, también. Aunque se supone que aquello ocurre en mi espalda, el lumbago es como el neoliberalismo, poco a poco no queda nada que no esté invadido por el dolor. Parece que uno puede moverse y cuando menos se lo espera una corriente atraviesa todo el cuerpo y lo fija como si alguien hubiera congelado la imagen. El dolor hace todavía más patente mi soledad y mi desprotección. Gloria me lleva en coche hasta el gabinete de osteopatía. Me deja en la puerta y yo, que no puedo ni sentarme ni casi caminar, espero de pie, ahora ya definitivamente como una escultura funeraria o como una simple caja cerrada junto al cubo de paraguas de la entrada. Me descansa mimetizarme por un momento con un objeto, quizás porque los objetos, creemos, no sufren.

La osteópata es joven, de ojos azules y largas manos frescas. Me mira e inmediatamente dice: las lumbares. Me desvisto con dificultad, y me tumbo de costado sobre la camilla. La osteópata pone una mano en mi coronilla y otra en mi coxis, después las dos manos se mueven al unísono, una encuentra la punta de mi nariz, la otra busca el extremo de mis pies, de nuevo, una mano se posa como un pequeño pájaro sobre el lomo de un búfalo sobre mi espalda, mientras la otra toca mi cadera. Y así, poco a poco, todo el cuerpo, o casi todo, es tocado. Fuera, el viento sacude los árboles y las farolas. El ruido de la calle mezclado

con el movimiento de las manos de la osteópata hace que surja en mi memoria la imagen de las hojas bailando arremolinadas. Más tarde dirían que un árbol ha caído sobre un hombre que iba en su coche y lo ha matado cerca del Musée du Quai Branly. Fuera, dice el presidente de la República, una epidemia acecha Francia. Que todas las fronteras serán cerradas. Pero nada de todo eso parece real mientras estoy allí tendido, mi cuerpo acostado como una hoja cortada y caída sobre el agua.

Llevo puesto dentro de mis calzoncillos un *packing*, una prótesis flácida, y aunque estoy semidesnudo me parezco simplemente a cualquier otro hombre con un poco de pecho. Después de examinarme, la osteópata no pregunta nada. Yo espero esa pregunta. La temo. La prefiguro. Pero ella no dice nada. Cuando consigo vestirme, decido decírselo yo mismo.

–Quizás habrá usted comprendido al verme desvestido que soy trans.

–¿Qué quiere decir? –pregunta ella.

–Que antes era una mujer y ahora soy... un hombre, por decirlo de forma sencilla, o más bien binaria.

–Ah –dice ella, bajando la mirada y poniéndose colorada. Y añade–: Sí, sí, había notado algo.

Pero es la sorpresa lo que es visible en su rostro, más que la confirmación de una intuición pasada. Los dos callamos. Luego la voz juvenil de la osteópata dice:

–Usted es la primera persona trans que trato, así que no sé muy bien de qué me tengo que ocupar. ¿Hay alguna cosa especial de ser trans que le parezca importante comunicarme?

–Lo único importante era decírselo –respondo yo–. Ahora ya lo sabe. El resto es igual. Encontrará quizás algunos órganos que están y otros que no están en eso que se supone es su sitio. Pero todo va bien.

–No imaginaba que fuera así –dijo la osteópata. Y añadió–: Perdóneme que le diga esto, pensé que era algo más raro, pero es que nunca antes había visto a una persona transexual.

–Lo entiendo, no se preocupe, no necesita disculparse. No es nada raro. Un cuerpo trans es simplemente un cuerpo, como cualquier otro cuerpo. –Y me doy la vuelta para acabar de vestirme.

Al mirar por la ventana, reconozco, sin oírla todavía, la fuerza de la tormenta.

–¿Qué me recomienda usted para el lumbago? –pregunto mientras calculo el ángulo de entrada del pie en la zapatilla y muevo la pierna a cámara lenta.

–En general –responde la osteópata– recomiendo mucho reposo, hacer los ejercicios y una faja de contención. Y en su caso, siendo transexual...

Yo la interrumpo antes de que acabe la frase:

–Lo mismo, ni más ni menos: reposo, hacer los ejercicios y una faja de contención.

–Supongo que sí –dice ella esbozando una sonrisa.

El dolor de las lumbares me impide reír. Eso es un cuerpo trans. No hay frontera. Es un cuerpo como cualquier otro.

Mudras disidentes

Mientras me desplazo a trompicones como un muñeco de cuerda con la espalda rígida entre las cajas del apartamento, pienso que no hacemos suficiente uso político del efecto de la gravedad sobre el cuerpo, de la pasividad o del movimiento. En las tradiciones de budismo y el hinduismo existen series de movimientos de las manos, los brazos y los pies que se denominan «mudras» y que se consideran composiciones formales construidas con el cuerpo que procuran paz, benevolencia o que permiten ahuyentar el miedo o alcanzar la iluminación. Del mismo modo, podríamos decir que existen en las tradiciones políticas subalternas una serie de mudras paganos que procuran emancipación a quienes los realizan. La historia de la insurrección política es una colección de gestos prohibidos, de movimientos del cuerpo que se salen de la coreografía social establecida o, al contrario, de huelgas musculares: la gravedad del cuerpo de Rosa Parks y su negativa a levantarse de un asiento de autobús destinado a hombres blancos, el rechazo de los desertores a sujetar un arma y disparar en las guerras, la *ahimsa* de Gandhi, su mano tendida y su oposición a toda forma de violencia, las mujeres que se desabrochan los sujetadores y se sacan los zapatos de tacón para tirarlos a la «basura de la libertad» en las revueltas feministas de los años sesenta, los puños de los atletas Tommie Smith y John Carlos que se alzan en solidaridad con los Panteras Negras desde el podio olímpico en 1968, las manos unidas formando un triángulo en las manifestaciones feministas de Francia e Italia en los años setenta, los cuerpos de las madres de los desaparecidos en Argentina como esculturas políticas vivas que nada puede desplazar de las plazas, los cuerpos tendidos sobre las calles durante las manifestaciones de Act Up o los besos multitudinarios de los manifestantes, los

potentes músculos del jugador de los San Francisco 49ers Colin Kaepernick plegándose para hincar la rodilla mientras suena el himno nacional en protesta por la violencia racial en Estados Unidos en 2016, después, siguiendo a Kaepernick, cuatrocientas rótulas de rodillas que giran y se doblan en los partidos de la Liga Nacional de Fútbol Americano... La lista de mudras políticos disidentes podría ser interminable.[78] Esta misma tarde, mientras yo sigo inmovilizado por el lumbago, la actriz francesa Adèle Haenel se levanta de la ceremonia de los Césars para denunciar que hayan concedido el premio al mejor director a Polanski a pesar de haber sido acusado múltiples veces de violación. La revuelta está contenida en esa torsión de la espalda de Haenel: su vestido dejando al descubierto los músculos que se tensan, la mano que señala, la cabeza que se gira, las cejas que se arquean, los pies que avanzan, la voz, apenas un rugido, que surge.

A pesar de la insurrección feminista, el mes de marzo se anuncia para mí como un mes roto. El mes se ha roto la espalda. Tomo un cóctel de analgésicos para poder hacer la primera sesión del seminario del Centro Pompidou. Rodeado por una enorme asamblea que se ha desplazado para asistir a un seminario de filosofía transfeminista, tengo la certeza de que los cuerpos subalternos, los cuerpos sexualizados y racializados, están preparados para un levantamiento histórico. Experimento una modalidad política de felicidad, una alegría desindividualizada, distribuida más allá de mi cuerpo.

Pero luego, al llegar a casa, parapetado entre las cajas todavía cerradas, siento el antagonismo entre el dolor físico y el afecto gozoso de aquella revolución que se vuelve posible y real. Muevo algunas cajas intentando no hacerme daño en la espalda y, apoyando la cabeza sobre el cristal de la ventana, observo a la gente que parece andar por las calles sin percibir que el suelo epistemológico sobre el que caminan, la estructura conceptual de la realidad está desplazándose.

Esa misma noche vomito. Al día siguiente saco fuerzas para ponerme en posición vertical e ir a una mesa redonda en la Gaîté Lyrique. Una vez allí, se repite la misma sensación que había tenido el día anterior en el museo: el dolor se apaga y mi cuerpo se extiende más allá de mi piel, distribuyéndose por toda la sala. La somateca goza. Aunque apenas puedo moverme, durante el diálogo me siento ligero, eufórico y optimista. Esta puta revolución en curso es más fuerte que mi dolor de espalda, más fuerte que el duelo del amor romántico. Me siento amado como cuerpo político, más allá de las sensaciones individualizadas o del estrecho círculo de la pareja.

Por la noche, serpenteo con dificultad por la casa siguiendo la trinchera de cajas hasta la cama, me acuesto y sueño que cruzo el estrecho de Gibraltar a nado rodeado de miles de personas. Pero en dirección hacia África. Me llama la atención la facilidad con la que avanzamos, la sensación de calidez que me procura el contacto de los cuerpos como olas benéficas que me propulsan hacia la otra orilla. ¿Adónde vamos? ¿Huimos de Europa? Me despierto a las cinco de la mañana. Las fronteras del mundo se han abierto en mi sueño. Me levanto y enciendo una pequeña luz. Tiro las cartas del tarot. El Papa, el Ermitaño, el Mago. Resultante. Los Enamorados. Tengo que tomar una decisión con respecto a mi propia vida. Ir hasta las fronteras, a Melilla, a Calais, a Lesbos. Abrir las cajas. Comenzar algo nuevo. Plantar, modelar con las manos, dibujar. Dibujo y coloreo sobre un papel la carta del diablo, con la piel rosa fluorescente, las alas verdes, un casco de oro coronado por una media luna en equilibrio, cuernos de ciervo y un cuerpo que se parece al mío, posado con sus pies de pájaro sobre un planeta Tierra que, cortado como una naranja, deja ver sus entrañas ardientes. *Dysphoria mundi*.

En la radio, las noticias anuncian ya que el mismo virus que antes consideraban «localizado» se extiende ahora desde Italia y España al resto de Europa de forma imparable. Espero a que sean las ocho para llamar a Berlín, donde se supone que tengo que viajar ese mismo día, apenas unas horas más tarde. Digo que no me siento bien. Explico que tengo un lumbago invalidante y que he pasado la noche vomitando. Pero, aun así, la directora del teatro que iba a recibirme para dar una conferencia se muestra ofendida, me amenaza con las consecuencias de una ruptura unilateral de contrato. Yo alego simplemente que no me siento con fuerzas para subir a un avión. La culpabilidad, arma blanca con la que golpean las instituciones, me punza el estómago.

Me doy una ducha caliente, me aplico la crema antiinflamatoria sobre la espalda, me pongo la faja de contención y salgo a comprar cubiertos, porque desde que me he mudado, y dada mi resistencia a abrir las cajas donde había sin duda cubiertos venidos desde Nueva York o desde Atenas, tengo la impresión de vivir sin ningún utensilio humano, como un Robinson urbano que se viera obligado a tallar a mano los platos y cubiertos cada vez que come. Esa misma tarde anuncian el cierre de todos los teatros en Alemania. La directora me escribirá un mail unos días más tarde, disculpándose por su insistencia. Después de cenar, vuelven los vómitos. Tengo miedo. Miedo de tener el virus, o quizás miedo de que la revolución en curso que tanto he soñado se vea truncada por el

avance de una epidemia, como ocurrió con el sida. Busco explicaciones a mi estado físico, la mudanza, el cansancio, el gluten, los viajes, todo para evitar confrontarme con lo evidente: lo he cogido.

En el lenguaje biológico se denomina «huésped» a aquel organismo que alberga en su interior o porta sobre sí a otro, ya sea estableciendo con este relaciones de parasitismo, de comensalismo o de mutualismo. Ahora yo soy el huésped. En latín, la palabra *hospes* tenía el doble sentido de «aquel que alberga» y «el que es albergado». ¿Quién es el huésped de quién? Todo es cuestión de perspectiva. En los casos de parasitismo viral, se dice que el virus reside permanentemente dentro del huésped, transformando su estructura, obligando al organismo huésped a sintetizar sus ácidos nucleicos y proteínas para poder reproducirse. Desde otras perspectivas holísticas, la especie humana aparece como el parásito y el predador universal. El gran colono de la Tierra.

Paso la noche ardiendo y al amanecer marco el quince, el número de emergencias del covid en Francia. Una mujer me explica que casi con toda probabilidad he sido infectado y debo quedarme en casa.

Estoy tendido en la cama. Siento cómo el reino de la enfermedad se apropia poco a poco del territorio de mi cuerpo. El lumbago se ha transformado ahora en una multitud de señales de alarma que son descodificadas por mi cerebro en forma de dolor: la fiebre, el calor y el frío alternativos, el dolor de cuello y de cabeza, de las articulaciones, la debilidad de todos los miembros, la quemazón de garganta, la imposibilidad de tragar, la tos, pero, sobre todo, la dificultad para respirar. Escucho la radio: solo hay noticias sobre el virus y sobre el número diario de muertos. Recuerdo a los amigos a los que he visto morir de sida. Y por primera vez pienso en mi propia muerte no como algo extraño o lejano, sino como algo cotidiano, algo que puede suceder, como la fuga de un radiador o la rotura de un grifo.

Gloria viene hasta la puerta del apartamento y me deja un paquete sobre el felpudo. Cuando ya se ha ido, salgo y recojo una bolsa de frutas en la que destacan un manojo de preciosos plátanos enanos. Le escribo un mensaje: «Esos pequeños plátanos que me has traído son heroicos. Los veo como un anuncio vegetal de mi propia capacidad de sobrevivir a la enfermedad. ¿O quizás son un chiste sobre mi masculinidad trans? Te quiero.»

Unas horas más tarde, Amber llama al timbre y se niega a irse, aunque no le abro la puerta. Resiste sin moverse durante casi quince minutos hasta que abro. Sin darme tiempo a explicar nada, Amber entra en el apartamento con la

vitalidad de una res a la que dejan salir al ruedo, como si yo no estuviera enfermo, con un cargamento de cosas que ella califica de «simplemente imprescindibles». Dos cajas de vitamina C, las obras completas de Günther Anders que había encargado hace unos días por correo, una caja de pastillas de zinc, un bote de aceite de orégano, una bolsa de té genmaicha, una bolsa de naranjas, un pan de molde sin gluten, dos filetes de salmón fresco y tres cartuchos de tinta. «No te va a pasar nada, vas a estar bien. Come, lee, escribe y todo irá bien.» Desganado como estoy y atacado por las náuseas cada vez que intento comer, la tinta me parece entonces mucho más necesaria que el salmón.

Amber es una de las mejores artistas de su generación, pero es sobre todo la lectora más ávida y al mismo tiempo más generosa que he conocido. A cada encuentro trae nuevos libros, citas, fichas, palabras. Su amistad no se parece a nada de lo que he conocido antes. Precisamente por esta generosidad desmedida tengo que increparla para que no se quede en mi casa. Vete, no quiero que te contagies, le digo, con la intención no solo de velar por su integridad, sino también de mantenerla a cierta distancia afectiva de mí. Seguramente si tú lo tienes yo también lo tengo, responde ella, como si una posible comunidad viral fuera la prueba de una relación más profunda entre los dos de lo que yo quiero admitir, como una hermandad, si no de los cuerpos, al menos de las almas.

Ese mismo día hablo con la activista y escritora boliviana María Galindo. Dice que irá a ver a la chamana que ha cultivado una raíz de ayahuasca metiendo uno de mis libros en la tierra y que harán juntas un ritual para que mi cuerpo se adapte a lo que está sucediendo. Pregunta detalles concretos sobre mi cama: su posición, el color de mis sábanas, las cosas que puede haber encima o debajo. Concluye por mi descripción que duermo en una «cama de faquir». Dice: «Cuando abran las fronteras, vendré a apalearte esa cama.»

Dos días después decretan la reducción de contactos con el exterior en París, sin cerrar completamente el tráfico. Y un día más tarde, la prohibición total de salir de las casas excepto para hacer la compra de comida y bienes esenciales. No oigo la primera vez que la palabra *confinamiento* es pronunciada como decreto legal porque paso los días en un estado semiinconsciente tendido en la cama. Así paso cinco días, quizás diez, sin tener conciencia del tiempo, sin haber probado ni los plátanos enanos ni las naranjas, sin haber tocado el salmón, bebiendo solo agua, levantándome únicamente para ir al baño y escribiendo de vez en cuando sin saber exactamente ni cómo ni qué.

Durante el clímax de la enfermedad, el afecto dominante es paradójicamente

la ausencia de afecto. Hiposensibilidad. Pierdo el olfato, el gusto y la agudeza visual. Declino la vieja fórmula filosófica «solo sé que no sé nada» en su homóloga nosológica «solo siento que no siento nada». La captura viral se traduce en una imposibilidad de sentir mi cuerpo y el mundo que me rodea como fuerzas vivas. La enfermedad se presenta, pienso, como una traducción somática de la individualización extrema del neoliberalismo, de la desaparición de todo lo vivo que acompaña al capitalismo extractivista y de la desrealización de la percepción que caracteriza la comunicación digital. Cuando estoy despierto y me hago consciente de ello, lloro de forma intermitente. Ni la belleza de un rayo de luz ni la de la caída del sol o de un sonido consiguen sacarme de ese estado. Mi cuerpo se ha cerrado.

Mi cuerpo es la ciudad de Wuhan.

Durante la pandemia, cada cuerpo enfermo o sano es ya, o se convertirá eventualmente en, la ciudad de Wuhan. *Dysphoria mundi*.

Life is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Humano, animal. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Pensando sobre el sida, Judith Williamson observa que «la amenaza que plantea el virus no es solo de enfermedad, sino de disolución, de contaminación de las categorías».[79] Es por esta sacudida conceptual por lo que la pregunta qué es un virus y cómo funciona constituyen ámbitos de investigación no solo para los inmunólogos sino también para la filosofía contemporánea. El virus no está ni vivo ni muerto. El virus no es ni masculino ni femenino. Elle no es en sí misme ni seguro ni tóxico. No es ni animal ni vegetal. Ni orgánico ni inorgánico. No es ni urbano ni campestre. No es ni digital ni analógico. No es ni puramente biológico ni simplemente informático. Es la categoría «vida» la que el virus hace volar por los aires. El virus saca al pensamiento binario moderno de sus casillas, desbarata el orden del lenguaje biológico, transgrede los límites, sacude los términos de la clasificación, deshace la taxonomía. Indecidible, el virus es una entidad constitutivamente disfórica.

El virus es a la biología lo que los fenómenos cuánticos son a la física: se trata de una entidad tan pequeña que no puede ser observada con la ayuda de un microscopio óptico. Mientras que el capitalismo petrosexorracial se especializó en la representación y la cuantificación, la mayor parte de las entidades del universo (de las estrellas a los virus pasando por los sentimientos de odio o la fuerza de un vínculo) no son ni visibles ni cuantificables para el ojo y la inteligencia humana. Del mismo modo que la investigación de las potencialidades del reino de los hongos («la micodiversidad es también biodiversidad», grita Paul Stamets pidiendo el reconocimiento de los hongos como parte de la vida terrestre)[80] está sacudiendo las taxonomías animal/vegetal/mineral clásicas, la nueva centralidad de los virus habla de la insuficiencia de nuestros modelos cognitivos para entender los procesos a través de los que se (re)produce la vida sobre el planeta. Lo mismo sucede con la clasificación interna de los virus. Los virus ponen también en jaque la moderna

noción taxonómica de especie. En 1997, Michel Foucault se pregunta por qué si una arqueología de la psiquiatría funciona como una antipsiquiatría, una arqueología de la biología no funciona como una antibiología.[81] Quizás, los virus y los hongos funcionen como la antibiología que Foucault esperaba.

Tanto la noción de virus como la idea del sistema inmune son invenciones conceptuales relativamente recientes, aunque el término latín *virus* que significaba «veneno» se utilizaba mucho antes para caracterizar el peligro que ciertas sustancias podían suponer para los seres vivos que entraban en contacto con ellas. Tocar el virus (en la forma de veneno, sangre, savia, miasma, podredumbre...) suponía correr el riesgo de *inocular* el mal. Procedente del ámbito de la botánica y la agricultura, el verbo latino *inoculare* nombraba el proceso de injertar una yema de un árbol en una incisión hecha en otro. El resultado se asemejaba a meter un ojo en una órbita. Solo mucho más tarde, en el siglo XVIII, con la aparición de las primeras vacunas, se hablará de «inoculación de la viruela» para hablar de «injertar» un fragmento viral (restos de proteínas, formas debilitadas del virus o variantes no dañinas) en el cuerpo mediante escarificación, abriendo en él una pequeña incisión.

La virología y la inmunología aparecen como ciencias a finales del siglo XIX, pero se desarrollan sobre todo en el siglo XX, con el despliegue de nuevas técnicas de observación microscópica y bioquímica. El primer virus fue descubierto en 1898 por el microbiólogo Martinus Beijerinck en el contexto de las plantaciones coloniales de tabaco y fue denominado primero «germen viviente soluble» y solo más tarde «virus del mosaico del tabaco».[82] Hubo que esperar a la invención del microscopio electrónico en 1939 para que la estructura molecular del virus del mosaico del tabaco fuera analizada. Ahí empezaron los problemas. El virus no era una célula, se dijo, sino una partícula, más exactamente un fragmento de gen encapsulado en una envoltura vírica. La estructura se denominó «virón», y el manto exterior, «cápside». El Nobel de biología Peter Medawar dio en 1960 la que es hasta hoy una de las definiciones más agudas de virus: un virus es, dijo, «un trozo de malas noticias recubierto por una proteína».[83] Desde 1939 hasta hoy cientos de miles de virus han sido descubiertos y clasificados. Se calcula que, como sucede con los hongos, podría haber billones de variedades virales. Otra realidad que no había sido nombrada y cartografiada comienza a hacerse presente. Wuhan está en todas partes.

Figuras subalternas de la biología, desde la primera vez que fueron observadas, las malas noticias recubiertas por proteínas empezaron a corroer la

estructura misma del pensamiento biológico occidental. Puesto que la noción de vida había sido definida por la capacidad de la reproducción y puesto que los virus no eran capaces de reproducirse por sí mismos, los virus no estaban, biológicamente hablando, ni exactamente vivos, ni exactamente muertos. La mayoría de las teorías inmunológicas contemporáneas describen un virus como una entidad constituida por genes que contiene ácidos nucleicos en forma de largas cadenas de ADN o ARN, rodeadas de proteínas, y que solo pueden replicarse dentro de las células de otros organismos. Mientras que los virus compuestos de ADN se reproducen gracias a un sistema de lectura genética integrado, aquellos que están hecho de ARN (como el SARSCoV-2, el causante del covid 19 y la mayoría de las gripes virales) producen miles de copias defectuosas de sí mismos. Sin embargo, la rapidez de su replicación permite una evolución genética increíblemente rápida: a diferencia del genoma humano, que ha tardado ocho millones de años en evolucionar un 1 %, la mayoría de los virus de ARN que atacan a los animales evolucionan en unos días.[84]

La identificación de los virus se lleva a cabo con la llamada «clasificación de Baltimore» (según el Premio Nobel de 1975 David Baltimore) que diferencia los virus por tipo de acido nucleico (ARN o ADN), por su modo de expresión en la síntesis del ARN mensajero o el procedimiento de replicación del ADN. Los biólogos dan nombre a los virus ARN, identificando las hemaglutinas (HA) –aquellas moléculas que el virus utiliza para entrar en la célula huésped– y las neuraminidasas (NA) –aquellas que facilitan su salida una vez se ha producido la replicación; como, por ejemplo, en el virus de la gripe aviar A N5N1, identificado en Hong Kong en 1997 como un subtipo del ya aislado en 1959. Cada virus tiene, por así decirlo, su nombre y su apellido. Pero su funcionamiento exacto es, debido a los procesos constantes de mutación, literalmente impredecible. Como imagen microscópica, los así llamados *«coronaviridae»* fascinan a los investigadores desde que el primero de ellos fue descubierto en 1937, por su forma de disco solar o de corona, en la que se aloja la molécula de ARN más grande que se conoce, con alrededor de treinta mil nucleótidos, es decir, con miles de combinaciones distintas de adenina, guanina, timina y citosina.[85]

En el lenguaje de la biología, los virus son la frontera misma de la vida. Y como la frontera, no están estrictamente ni dentro ni fuera. Ni son ni están. No están vivos, y por ello mismo tampoco están muertos. Los virus hacen que la ontología de la modernidad desborde hacia lo que Derrida denominó

«espectrología».[86] El virus es una suerte de fantasma biológico: no es un ser vivo en sí mismo, sino más bien *una relación con lo vivo*. Con la *indecidibilidad* del virus, su negativa a dejarse reducir o absorber por una sola categoría de una oposición binaria, aparece otra posible ontología y, en último término, otro modo de pensar el funcionamiento de lo que entendemos por vida y por sociedad. Algunos investigadores piensan que determinadas mutaciones dan lugar a nuevas especies víricas; otros hablan de «cuasiespecies virales» para referirse a una población viral que sufre cierto proceso de mutación. En términos filosóficos, las «cuasiespecies» se parecen a variables deleuzianas que acentúan más el devenir que la esencia.[87] En la ontología tradicional, desde Aristóteles hasta (casi) Heidegger, el ser es presencia idéntica a sí misma. El virus, por el contrario, no tiene una existencia positiva. Si la ontología moderna pensaba el ser como esencia e identidad, la ontología viral, replicante y criptográfica, como sugieren Alexander R. Galloway y Eugene Thacker, define el ser-virus, por una parte, como «devenir-muchos», y por otra, como intrínsecamente mutante y, por tanto, negación de la identidad: «no-ser-nunca-lo-mismo».[88]

Por su condición ontológica precaria y fronteriza, el virus se parece a otras «entidades» históricas a las que no se les ha concedido existencia plena o que han sido percibidas como subalternas, pero también como parásitas o dañinas, que han sido pensadas como meras copias de otras formas de vida que se suponían más originales: la mujer, la bruja, el homosexual, el travesti, el transexual, los cuerpos racializados, el migrante, el exiliado, el discapacitado, el extranjero... Todos ellos han sido pensados históricamente como virus políticos, parásitos sociales o sexuales, que amenazaban la integridad del cuerpo soberano nacional masculino, blanco y heterosexual. ¿Es posible que, como en el caso del virus, una política del devenir, una política mutante y disfórica, del noser-nunca-lo-mismo sea para estas figuras históricas más interesante que una política de la identidad?

Las funciones de los virus son todavía hoy objeto de gran controversia científica. Lo que sí parece claro es que los virus son agentes importantes de lo que se denomina *transferencia horizontal* o lateral de genes, es decir, de transmisión de información genética no por vía de reproducción sexual de padres a hijos, *transferencia vertical*, sino de partícula a célula o de célula a célula, y que, de este modo, habrían jugado y seguirán jugando un importante papel en la evolución de las especies. Estas mutaciones horizontales o laterales se denominan «deslizamiento antigénico». Si pudiéramos extrapolar el

funcionamiento de los virus para pensar la historia política de Occidente, podríamos decir que mientras que el capitalismo petrosexorracial impone una *transferencia vertical* del nombre y de la soberanía, las nuevas políticas *transicionistas* (feministas, queer, trans, antirracistas, tullidas, ecologistas, animalistas...), y allí donde internet funciona como una verdadera red descentralizada, proponen *transferencias horizontales* y, en cierto sentido, víricas de saber, valor y soberanía: intercambios de información entre cadenas heterogéneas no jerarquizadas. La sexualidad del virus, como el del cíborg, «restaura algo del hermoso barroquismo reproductor de los helechos e invertebrados (magníficos profilácticos orgánicos contra la heterosexualidad)».[89] Pero no nos dejemos cautivar demasiado rápido por las analogías.[90]

Los investigadores Warwick Anderson, Ian R. Mackay, Dedre Gentner y Susan Goldin-Meadow han estudiado el uso de las metáforas y el pensamiento analógico en el desarrollo de las teorías científicas modernas. Aunque la analogía ha sido considerada como un trampolín heurístico que permitía la proliferación de ideas y llevaba a la resolución de problemas científicos, todos ellos muestran cómo el lenguaje científico tiende a naturalizar las metáforas, haciendo que las analogías se vean como descripciones o visualizaciones de la realidad, en lugar de como diagramas o mapas conceptuales.[91] Al acercarse a la virología como filósofo, lo primero que llama la atención es que se trata de un dominio científico saturado de metáforas que provienen de campos semánticos distintos e incluso a veces antagónicos. El científico australiano Frank Macfarlane Burnet, que ha dedicado su vida al estudio del sistema inmune, afirma que la inmunología como ciencia del yo está atravesada por cuestiones de identidad y de diferencia, y en ese sentido, concluye, «siempre me ha parecido más un problema filosófico que una ciencia práctica».[92]

Analizando el conjunto de metáforas de la historia de la biología, Emily Martin subraya la preponderancia de los lenguajes psicológicos, políticos y militares en el desarrollo de la virología moderna. Como lo que sitúa al virus al borde de la vida es, según la ontología binaria moderna, su incapacidad para autorreproducirse, toda otra metáfora –política, bélica o tecnológica– está siempre atravesada por un conjunto de significantes sexuales, raciales y de género. Se dice que el virus «coloniza» a la célula anfitriona y la «obliga» a sintetizar sus ácidos nucleicos y sus proteínas; se conjetura que el virus «engaña» a, o que se «aprovecha» de, la célula anfitriona; que se «adhiere» a su membrana, que «penetra» la célula y la «explota»; se habla, en el caso del

sistema inmune de «protección de la frontera», de «lucha», de operaciones de la «infantería» de glóbulos blancos, de las «tropas» de plaquetas y de células que estallan como si fueran «bombas terroristas». Ahí comienzan los problemas. Influida por el contexto bélico de principios del siglo XX, la biología imagina el cuerpo como un Estado amurallado y el virus como un atacante que amenaza su soberanía y frente al que el sistema inmune debe funcionar como una armada.

Pensamos el virus con un modelo militar. La guerra lleva al virus y el virus a la guerra, en un ciclo infernal.

La entidad nacional petrosexorracial cuando delira, lo hace viralmente.

Pero el cuerpo no es un Estado, ni el sistema inmune una armada.

¿Qué serían el cuerpo y el virus, la vida y la soberanía, si fuéramos capaces de pensarlos fuera de un modelo binario y bélico?

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de la Guerra, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la OTAN, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Operaciones Especiales, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Armas de Destrucción Masiva, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Cámara de Gas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Bomba de Neutrones, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Bomba A, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Bomba H, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Armas Químicas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Bombas de Racimo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Armas Termobáricas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Misiles Balísticos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Gas Sarín, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Armas Biológicas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Genocidio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Venta de Armas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Mafia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Frontera, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Deportación, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Centro de Internamiento, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Valla Electrificada, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Licencias de Armas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Dron, ruega por nosotros.

Tú que nos das la vida y nos la quitas,
ten piedad de nosotros.

The code is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Humano, animal. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. A partir de los años cincuenta, impactada por el «giro lingüístico», la virología se convierte en una ciencia posmoderna en la que los procesos bioquímicos se describen en términos textuales (se habla de «lectura», «transcripción» y «traducción génica») y cibernéticos (se dice que el virus es un «software maligno» que se introduce en un hardware y hackea el sistema). La información y el capital se convierten en códigos y los códigos están disfóricos. Las metáforas virológicas del primer grupo son políticas y bélicas; las del segundo son maquínicas. No es fácil saber si nuestras máquinas se parecen al virus o si los virus se parecen a nuestras máquinas. Mike Davis, por ejemplo, compara el virus SARS-CoV-2, capaz de hacer millones de copias de sí mismo (lo que aumenta su capacidad de fabricar versiones resistentes a los anticuerpos), a una impresora Xerox extremadamente rápida cuya eficacia proviene no del hecho de que haga copias perfectas, sino de que no para de copiar y de deshacerse de las copias defectuosas.[93] Pero, sin duda, la metáfora que más ha determinado los usos del lenguaje viral en los últimos años ha sido la cibernética.

Se denomina «virus informático» a un programa de software capaz de autorreplicación diseñado para copiar su propio código en un programa huésped. Aunque los primeros programas autorreplicantes fueron inventados casi de forma simultánea a las primeras computadoras, no fue hasta los años ochenta del pasado siglo cuando dichos programas tomaron el nombre de «virus». En 1982 apareció el primer programa autorreplicante Elk Cloner, diseñado para copiarse en ordenadores personales. Originalmente denominado *worm* («gusano») en el ámbito computacional, el programa fue renombrado virus por el informático especialista en biología Leonard Adleman en 1984. A diferencia del *gusano,* el término *virus* adquirió inmediatamente relevancia mediática: la palabra *virus* abría un espectro de asociaciones posibles que permitían narrar el

funcionamiento de este nuevo software como un proceso que implicaba la puesta en cuestión de la «inmunidad» del ordenador. Los medios de comunicación inventaron una escenografía completa que explicaba la difusión del ataque informático en términos de *virulencia* del programa, de las vías de *intrusión*, del procedimiento de *contagio*, de las modalidades de la *infección* y de la necesidad de desarrollar una *vacuna* informática... Los críticos culturales Raymond Gozzi y Jeffrey A. Weinstock han estudiado, desde perspectivas diversas, cómo se produjo esta elección de metáforas. Ambos coinciden en que fue la preexistencia del VIH y de la pandemia de sida como campos discursivos lo que permitió imaginar los softwares autorreplicantes en términos virales.[94] Nuestros ordenadores también tenían sida.

La noción de *virus informático* apareció en 1984 justo después de que el periodista americano conservador Pat Buchanan publicara su vitriólica diatriba sobre «cómo la plaga gay estaba devorando a los partidarios de la revolución sexual», después de que el subsecretario de Salud del gobierno de Estados Unidos, Edward Brandt, calificara la epidemia del sida como la «prioridad sanitaria número 1» y que la imagen del virus tomara la portada del *The New York Times*. Utilizando el sida como espacio semántico de intersección, no fue difícil imaginar el ordenador como un cuerpo, su sistema operativo como un *sistema inmune informático* y el programa de ordenador intruso como una infección vírica. «Al igual que el sida, el virus informático se propagó a través de intercambios entre individuos. En lugar de intercambiar fluidos corporales a través de las relaciones sexuales», señala Gozzi, «el intercambio de software se llevó a cabo a través del correo electrónico.» Este paralelismo fue incluso trazado explícitamente por el presidente de la Computer Virus Industry Association en un artículo del *New York Times*: «Los procedimientos (de protección) más estrictos –decirle a la gente que no toque los ordenadores de otras personas o que utilice software de dominio público– son un poco como decirle a la gente que no tenga relaciones sexuales para detener la propagación del sida.»[95] En ambos casos, insiste Gozzi, se trataba también de criminalizar la subcultura de los «hackers», como se había hecho con la subcultura homosexual, con el trabajo sexual o con el cuerpo racializado, considerándola potencialmente terrorista –se habló del «virus» informático como de una «carta bomba» o un «atentado electrónico»–.[96] En 1984, internet (nacida en 1983 de la transformación de ARPANET) contaba ya con varios miles de ordenadores personales conectados y la informática se iba a convertir progresivamente en el

nuevo lenguaje del capitalismo mundial.[97] Es en ese contexto de desplazamiento de las formas tradicionales de control y de producción de valor donde el virus informático aparece como un correlato del sida.

Para finales de los años ochenta, el sistema inmune, como señala Donna Haraway, se había también convertido en «objeto posmoderno».[98] Por una parte, el cuerpo había dejado de ser una máquina simple, un engranaje de miembros y funciones, para convertirse en un complejo procesador de textos: un sistema de comunicación capaz de codificar y descodificar textos vivos que no dejan de modificarse y mutar. Tanto la metáfora del virus informático como la descripción del virus en términos inmunológicos reposaban sobre la comprensión al mismo tiempo posestructuralista e informática de los sistemas complejos (tanto orgánicos como inorgánicos) como sistemas de signos.[99] Por otra, la gestión política del sida había funcionado como una cartografía sexual negativa, haciendo visible la extensión de las prácticas sexodisidentes y poniendo en cuestión el supuesto confinamiento (la inmunidad) de la cultura heterosexual dominante. Para Emily Martin, la teoría inmunológica que fue elaborada en torno al sida al final del siglo pasado sirvió para construir una nueva imagen del cuerpo (y, por extensión, del yo) como una entidad «flexible» (más cercana a lo digital que a lo analógico) capaz de adaptarse a los cambios del capitalismo neoliberal: el cuerpo ya no era un sistema cerrado, sino que estaba «organizado como un sistema global sin fronteras internas y caracterizado por la respuesta rápida y flexible».[100] En realidad, el VIH estaba ya siendo pensado con un modelo computacional, como un *programa* ciberbiológico que podía insertarse en el material cromosómico de la célula (o de la sociedad) infectada para *copiarse* en ella.

No se trata de saber, aplicando de nuevo una metáfora viral, qué contaminó qué, si el VIH contaminó el campo semántico en el que se pudo propagar el virus informático o viceversa, sino más bien de entender que a partir de mediados del siglo pasado se estaba produciendo ya un cambio de paradigma, otra forma de entender las relaciones entre lo vivo y lo no vivo, entre lo orgánico y lo inorgánico, entre el carbono y el silicio. La invención del ordenador, el VIH, el virus informático..., todo ello fue posible en y solo en este nuevo paradigma comunicativo en el que el carbono y el silicio dejaron de ser mutuamente excluyentes para ser parte de un mismo sistema económico y político global. Es precisamente ahí donde se estaba llevando a cabo la mutación. Esa es la realidad viral en la que vivimos hoy. Por eso, Wuhan está en todas partes.

Sexual difference is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. La taxonomía de la diferencia sexual se desajusta. Las décadas de los ochenta y noventa no fueron solamente el momento de expansión de la pandemia de sida y la primera conexión de masas de las tecnologías telefónicas móviles y de internet, fueron también un periodo de visibilidad y mediatización de las políticas trans. El primer discurso hegemónico de transfobia cultural que emerge en ese momento va a atribuir muchas de las características de los virus biológicos e informáticos a la subjetividad trans, haciendo de «la transexualidad» una figura viral.

Aunque los, las y les disidentes de género habían protagonizado muchas de las luchas que llevaron a la despatologización de la homosexualidad durante los años sesenta y setenta, los discursos y los cuerpos trans permanecieron en segundo plano eclipsados por las reivindicaciones feministas, de una parte, y homosexuales, de otra.[101] Lejos de la primera mediatización espectacular de Christine Jorgensen en 1953 como «el GI americano convertido en mujer»,[102] la década de los años setenta fue un periodo de organización de las asociaciones de lucha por los derechos de las personas trans, así como de elaboración –en las autobiografías de Christine Jorgensen, Jan Morris, Canary Conn, Nancy Hunt, Renée Richards y Mario Martino– de narrativas que excedieran los relatos médico-jurídicos de la transexualidad.[103] A finales de los años ochenta, el activista y creador del colectivo FTM Support, Lou Sullivan, se afirma públicamente como trans, marica y seropositivo, poniendo en cuestión la norma médica según la cual una persona trans debe ser heterosexual. Pero es el cuerpo trans femenino, las prácticas drag queen y las de las mujeres trans lo que se va a convertir en objeto de un debate político y cultural que dará lugar tanto a la emergencia de las posiciones naturalistas de la diferencia sexual (ya sea dentro del feminismo, de la Iglesia, de la sociología o del pensamiento filosófico) como a los textos fundadores de la teoría queer.[104]

En 1979, la feminista lesbiana Janice Raymond, bajo la dirección de la teóloga feminista conservadora Mary Daly, publica *The Transsexual Empire: The Making of the She-Male*, el primer ensayo feminista anti-trans que se convertirá después en el modelo del discurso TERF. Estos primeros escritos feministas anti-trans establecen una analogía entre el virus y la práctica trans. Para Raymond, la mujer trans es una entidad posbiológica situada fuera de la relación natural entre lo femenino y lo masculino y de la posibilidad de la reproducción sexual que, como un parásito, coloniza el cuerpo femenino y la comunidad de las mujeres para destruirlos.[105] Resulta significativo que la activista trans lesbiana Sandy Stone, programadora informática e ingeniera de sonido, que formaba parte del sello feminista Olivia Records, se convirtiera en el centro de los ataques tránsfobos de Janice Raymond. En el violento discurso de Raymond, Sandy Stone, sin duda también por sus habilidades informáticas, era el ejemplo paradigmático de lo que insultantemente Janice Raymond denominaba un «hombre» que copia el cuerpo de una mujer, lo transforma en un «artefacto» y lo replica.

Aunque aparentemente lejos del feminismo naturalista de Raymond, nadie ha articulado tan bien –quizás sin haberla leído– la política paranoica feminista antitrans como el filósofo masculinista posmoderno Jean Baudrillard, quien, alzándose en representante de la modernidad patriarcal, entendió el virus y «el cuerpo transexual» como los índices de la destrucción de la cultura occidental, el merecido castigo «después de la orgía». La orgía era, para Baudrillard, «todo el momento explosivo de la modernidad, el de la liberación en todos los campos. Liberación política, liberación sexual, liberación de las fuerzas productivas, liberación de las fuerzas destructivas, liberación de la mujer, del niño, de las pulsiones inconscientes, liberación del arte»,[106] que había conducido, según él, a una descomposición social y semiótica sin precedentes. Ácido crítico de las políticas contraculturales del 68, Baudrillard (que en esto no solo se acerca a las TERF sino también a la conferencia episcopal) no dudó en explicar la epidemia del sida y el cuerpo transexual como los dos índices de la destrucción de la relación tradicional entre naturaleza y representación, entre sexo y reproducción en la posmodernidad. Para Baudrillard, la era del virus es el tiempo de lo que él denomina (¡ni yo hubiera sido tan ambicioso!) «la transexualidad general»:

> que se extiende mucho más allá del sexo en todas las disciplinas en la medida en que pierden su carácter específico y entran en un proceso de confusión y de contagio, en un proceso viral de indiferenciación que

> es el acontecimiento primero de todos nuestros nuevos acontecimientos. La economía convertida en transeconomía, la estética convertida en transestética y el sexo convertido en transexual convergen conjuntamente en un proceso transversal y universal en el que ningún discurso podría ser ya la metáfora del otro, puesto que, para que exista metáfora, es preciso que existan unos campos diferenciales y unos objetos distintos. Ahora bien, la contaminación de todas las disciplinas acaba con esta posibilidad. Metonimia total, viral por definición (o por indefinición). El tema viral *no es* una transposición del campo biológico, pues todo está afectado al mismo tiempo y en la misma medida por la virulencia, por la reacción en cadena, la propagación aleatoria e insensata, la metástasis.[107]

Para principios de la década de los noventa, en el discurso naturalista hegemónico, el virus y el cuerpo trans (ambos significantes dibujados sobre el paisaje de la pandemia de sida, la representación pública de prácticas sexuales, de género disidentes y la intensificación de las prácticas de migración) se habían convertido en los significantes culturales que condensaban las grandes amenazas contra la estabilidad de los valores patriarcales de la modernidad. Frente a ambos, el sujeto masculino blanco heterosexual cis, contrariamente a lo que sucedía en el ámbito de la economía neoliberal, con la apertura de las fronteras económicas, cierra todas las puertas: cognitivas, políticas, afectivas y anales.

La analogía necrobiopolítica entre los virus y personas trans no ha hecho más que aumentar en los últimos años. Durante los momentos más álgidos de la crisis del covid, el 11 de marzo de 2020, la psicoanalista e historiadora francesa Élisabeth Roudinesco, representante en otro tiempo de la izquierda socialdemócrata y hoy defensora de una doctrina normativamente binaria, afirma, refiriéndose a les niñes trans, que hay «una epidemia de transgéneros». En un contexto de contaminación viral, Roudinesco escoge la metáfora viral para negar la existencia de niñes no binarios, no cis o no heterosexuales y defiende la idea de que «hay demasiados niños trans» que son infectados por el proselitismo queer y transgénero. Los mismos argumentos son utilizados por la derecha nacionalista en el Estado español, en Polonia, Hungría o Rusia. Esta comparación viral pretende hacer de los procesos de disidencia de género y sexuales infantiles una urgencia sanitaria que debe ser contenida con medidas de restricción médicas y militares comparables a las que se han utilizado para frenar la expansión del covid. Wuhan está en todas partes.

En las mil variaciones desde las últimas décadas hasta hoy, el virus no ha dejado de cambiar de rostro sin tener ninguno. Ensamblaje microscópico de todas las figuras de la mutación desde el régimen sexocolonial capitalista hasta un nuevo sistema de representación, el virus ha sido imaginado como un parásito inorgánico, un guerrillero anticelular, un asaltante sexual que fuerza a la víctima

a procrear sin consentimiento, un colono que pone a trabajar los orgánulos del colonizado, un espejo maldito frente al que muere la célula que osa mirarse, una drag queen vestida con una capa de proteínas, un zombi microscópico que cambia de forma cada vez que se encuentra con una célula, un tránsfuga entre especies, un migrante genético, un nómada sin hogar de especie, un terrorista sin ideología propia, un kamikaze interior, una mujer trans que se ha colado en el sistema inmune y computacional del sexo-género binario para destruirlo, un fantasma que vuelve desde el pasado genético para maldecir el presente. El virus ya no es simplemente, como después de Nietzsche, un hombre sin dios, sino una entidad sin hombre. El virus ha sido representado como una suerte de cíborg molecular, un fragmento químico sin significado, un *cut-up* celular, una ruina genética, una carta que devora la identidad del que la recibe y la lee, un trozo de información muerta que vuelve a la vida en contacto con otros cuerpos vivos e induce mutaciones letales. Las historias de la literatura y del cine podrían leerse como variaciones del mito viral: el virus es la serpiente que tienta a Eva, el Espíritu Santo que impregna a María sin cópula interespecies, el beso húmedo de Judas, la mirada mortal de Medusa, Edipo fingiendo no ser el hijo de su madre y reproduciéndose con ella, el fantasma de Hamlet, un libro de gestas en las manos de don Quijote, el espejo de Alicia... El virus es Alien y, al mismo tiempo, el código pirata que podría desmontar la Matrix...

Políticas sexovirales

Si a mediados de los años noventa del pasado siglo los discursos en torno al VIH, el cuerpo trans y los virus informáticos se referían a espacios supuestamente marginales o minoritarios y considerados como patológicos, para principios del nuevo siglo, como señala el artista y crítico de la cibercultura Zach Blas, «todo se ha vuelto viral»:[108] la comunicación, el marketing, las redes sociales, un tuit, un vídeo, un meme... Incluso el funcionamiento del capitalismo informático es viral: parece reposar en funciones automáticas no solo de replicación y de diseminación, sino también de mutación.[109] Si antes eran el sistema inmune y el funcionamiento del virus los que habían servido como base metafórica para pensar el funcionamiento del ordenador y de los ataques en internet, ahora la metáfora del virus informático vuelve sobre el cuerpo y las políticas de género y sexuales y lo satura todo. Mientras que para los

posmodernos de derechas como Baudrillard y las feministas neoconservadoras el virus –tanto biológico como computacional y trans– era el índice del final del orden natural, para los críticos culturales de izquierdas como Alexander R. Galloway y Eugene Thacker, y precisamente por las mismas razones, la alteridad del virus anuncia otro orden de conocimiento, otra ontología y otra práctica política.[110]

Diez años más tarde, pero todavía antes de la aparición del covid, en 2012, Zach Blas entiende las acciones del ciberfeminismo, así como de los colectivos Electronic Disturbance Theater y Queer Technologies como estrategias de uso anticapitalista y antinormativo del virus. Apoyándose en el concepto de «ascesis» de Michel Foucault, definido como el trabajo creativo que el sujeto realiza para transformar y desarrollar una forma de vida,[111] y los análisis de Tim Dean sobre la cultura sexual queer, Zach Blas sostiene que el *bareback* (prácticas consensuales de sexo anal sin protección entre hombres que, si no buscan directamente la contaminación, al menos no hacen de la prevención el objeto central de la práctica sexual) podría ser entendido como «una forma de ascesis viral, es decir, una estilización creativa de los virus».[112] Blas apuesta por que las experimentaciones de intercambio de semen y de contaminación por vía anal que tienen lugar en la cultura del *barebacking* puedan ser entendidas como ejemplos paradigmáticos de una política viral que va más allá de lo humano. Para Tim Dean, el encuentro con el virus proporciona una experiencia de «intimidad ilimitada», y permite entrar en una genealogía viral que conecta a cada cuerpo infectado con una red planetaria e histórica de otros cuerpos que vivieron (y murieron) con el virus. «A través del VIH», dice Tim Dean, «es posible imaginar el establecimiento de una relación corporal íntima con alguien que uno nunca ha conocido, o, de hecho, nunca podría conocer, alguien histórica, geográfica o socialmente distante de uno mismo. ¿Qué significaría para un joven gay de hoy en día poder rastrear su virus hasta, por ejemplo, Michel Foucault?»[113]

Podríamos objetar que Tim Dean y Zach Blas monumentalizan el virus y romantizan el encuentro con él, asignándole una cualidad de archivo político intencionalmente construido de la que carece. Más que extraer las prácticas queer de una política humanista para integrarlas en una política viral, absorben el virus dentro de una retórica memorialista típicamente humana. No es el virus en sí mismo (el virus no tiene conciencia) sino la construcción de una genealogía política lo que da sentido tanto a la contaminación como a la lucha contra ella. Sin embargo, ambas posiciones resultan imprescindibles porque nos fuerzan a

pensar la política no como algo que se hace para evitar el contacto con el virus, como un afuera del virus, sino como un proceso que inevitablemente incluye los virus y el funcionamiento viral. Desde la crisis del sida y aún más desde la aparición del SARS-CoV-2, *toda política es viral* en un doble sentido; por una parte, la aparición y la expansión del virus depende de las prácticas políticas: de las formas de extracción de energía, de la destrucción del ecosistema, de las prácticas de sacrificio y consumo de animales salvajes e industriales, de los viajes y desplazamientos, de los rituales sociales y sexuales promovidos o prohibidos, etc.; por la otra, no hay política que pueda hacer la economía de la condición vulnerable de todo sistema inmune y de la inevitable relación viral que rodea al ser vivo.

«Pensar con el virus» supone salir del pensamiento binario y dialéctico, de las oposiciones taxonómicas entre lo humano y lo animal, cultura y naturaleza, blanco y negro, la reproducción como ideal de vida y la esterilidad como sinónimo de muerte, el presente y el pasado, lo femenino y lo masculino, lo extranjero y lo nacional que segmentaron la modernidad patriarcal y colonial..., y entrar en la cibernética del feedback. En condiciones de laboratorio, la letalidad del virus no es alta. Son las condiciones creadas por el capitalismo petrosexorracial, el uso de energías fósiles, la deforestación del planeta, la industrialización de la producción y consumo de carne animal, las desigualdades de clase, raciales y sexuales, la destrucción de los sistemas de salud pública..., las que hacen que el virus sea devastador. O por decirlo con palabras de David Napier, «los virus pueden permanecer inertes eternamente, si no fuera por las prácticas culturales que llevamos a cabo que permiten o prohíben que su información circule».[114] El problema de la contaminación «no es ni siquiera centralmente médico», sino necrobiopolítico: son nuestras prácticas, nuestras formas de vivir y de entender la relación social, las que hacen que el virus como entidad replicante circule, se propague y en último término mate. Son estas formas de entender la vida y de reproducirla sobre el planeta las que tienen que cambiar. Wuhan está en todas partes.

Identity is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. En un contexto de cambio epistémico en el que lo que entendemos por vida, por autonomía y verdad está cambiando, la identidad se convierte en un tótem semiótico: al mismo tiempo vacío e hiperbólico.

Si la metafísica contemporánea ha dejado atrás el escolástico debate acerca de los universales que aún estaba presente en tiempo del estructuralismo francés (al que responde Foucault), muchos de los sofismas de aquella querella reaparecen hoy con más intensidad en los debates acerca de la identidad –nacional, sexual, de género, racial, etc.– que recorren Occidente. La inflación de retóricas identitarias durante el último siglo nos ha llevado a una extraña encrucijada que afecta tanto a las nuevas formas que toma la hegemonía, como a las posibilidades de los antagonismos. He aquí la paradoja: aunque surgidos de procesos de descolonización y despatriarcalización, los movimientos de emancipación de minorías subalternas (raciales, de género y sexuales, etc.) han acabado cristalizando en políticas de identidad. Lejos de haber desmantelado los regímenes de opresión raciales, sexuales o de género, las políticas de identidad han acabado por renaturalizar e incluso intensificar las diferencias. El contemporáneo lenguaje de la «interseccionalidad» con su insistencia en establecer relaciones entre identidades previamente segmentadas no es sino un espejismo metodológico frente a la imposibilidad de articular una filosofía política no esencialista capaz de pensar la transversalidad sistemática con la que las relaciones de poder producen y oponen diferencias. Por otra parte, el proceso de contrarrevolución que comenzó con la extensión del neoliberalismo y tomó forma definitiva a partir de la crisis económica y de los fallos democráticos de 2008 se reapropia ahora de forma reactiva de los lenguajes de la identidad, para fundar en la esencia «nacional», «heterosexual», «europea», «blanca», «cristiana»... nuevos procesos de exclusión y de depuración social.

Es en este contexto neoconservador de exaltación de los lenguajes

heteropatriarcales naturalistas, populistas y nacionalistas, en el que resulta urgente volver a reactivar (ahora desde presupuestos queer, transfeministas y antirracistas) el brutalismo epistémico de Foucault: su insistencia en afirmar la identidad como un «in-existente».

En la primera lección del curso del Collège de France de 1978-1979, titulado *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault deja al descubierto la complejidad (sus críticos lo llamarían más bien contradicción, o incluso aporía) de su aproximación genealógica a la historia. «¿Cómo es posible», se pregunta, «hacer la historia del Estado, de la soberanía, de la sociedad, de la locura, del sujeto... sabiendo que el Estado, la soberanía, la sociedad, la locura y el sujeto *no existen?*» Se trata, dice Foucault, «no tanto de cuestionar los universales utilizando como método crítico la historia», «sino de darse como punto de partida la decisión de la inexistencia de los universales para preguntarse cuál es la historia que es posible hacer».[115] Los críticos de Foucault dirán que esta «historia sin objeto» conduce a una «reducción historicista». Sin embargo, el lector y amigo de Foucault Paul Veyne dirá que este «nominalismo metodológico» es el resultado de una filosofía honesta con la historia, que ya no da por supuesto nada, que piensa después de Nietzsche, la única filosofía que inevitablemente podemos hacer después de Auschwitz e Hiroshima.

Lo propio de estas entidades ontológico-políticas inexistentes es precisamente *no-ser-objetos*, lo que no equivale a decir que sean meras entelequias, simples ideologías, estructuras simbólicas, o puros conceptos desprovistos de toda materialidad. Al contrario: pese a no existir, las entidades ontológicopolíticas tienen una materialidad densa. Es en este curioso paisaje ontológico-político, al mismo tiempo yermo y tremendamente espeso, hecho de objetos-que-no-existen, donde navegan les activistes (y también les filósofes) contemporánees.

En términos onto-políticos, la identidad es aquello que sin existir hace irrupción en el dominio de lo tangible, se vuelve visible, medible, cuantificable. No existe y se puede tocar. No existe y se puede ver. No existe y, sin embargo, es posible describirlo, convirtiéndose en argumento central de los relatos que definen una época. Las administraciones, las estadísticas, las instituciones hacen como si la feminidad, la discapacidad, la homosexualidad, la transexualidad o la disforia existieran. Se dan, por tanto, a través del privilegio, de la discriminación y de la exclusión, las condiciones aparentes de la prueba empírica de su existencia. Pero la modalidad misma de su existencia in-existente no deja de variar. Para definir la modalidad de existencia de los inexistentes es necesario

comprender, con Bergson, que no dejan de «variar»: en la ontología política, como en la historia, el «tiempo» no es conmensurable con el espacio, se presenta siempre bajo el signo de la diferencia, de la mutación, de la alteración. Deleuze lo explica de este modo: «El ser es un mal concepto en la medida en que sirve para contraponer a la nada todo lo que es o la cosa misma a todo aquello que la cosa no es: en ambos casos, el ser abandona las cosas, las traiciona y se convierte en una mera abstracción. La pregunta de Bergson no es, pues, "¿por qué algo y no más bien nada?", sino "¿por qué esto y no otra cosa?", "¿por qué tal tensión de duración?", "¿por qué esta velocidad en vez de otra?", "¿por qué esta proporción?", "¿por qué esta percepción evoca aquel recuerdo?", "¿por qué selecciona unas frecuencias en lugar de otras?". De modo que el ser es la diferencia, no lo inmutable o lo indiferente, ni la contradicción, que no es más que falso movimiento. El ser es la diferencia propia de una cosa.»[116] Esta es, por tanto, *una ontología en transición*: diferencia más que identidad, mutación más que esencia, alteración más que alteridad. Eso es lo que Bergson entendía por duración: «aquello que difiere o cambia de naturaleza, la cualidad, la heterogeneidad, lo que difiere de sí mismo».[117]

Para entender cómo llega a existir un in-existente no es posible atenerse a una constatación de naturalezas, sino que es preciso recorrer lo que Bergson llamaba «líneas de diferenciación», procesos de proliferación cambiante a través de los que se realiza una virtualidad.[118] Aquí no se trata de encontrar especies (la heterosexualidad, la transexualidad, el autismo, la identidad española o catalana..., el español o el catalán...), sino de transitar «líneas de hechos». La pregunta no es, por ejemplo, ¿qué es la heterosexualidad?, sino ¿por qué la heterosexualidad en lugar de otra cosa?, ¿por qué en un momento determinado, en una relación de fuerzas, la heterosexualidad se convierte en la actualización de una virtualidad?

Conviene mencionar la distinción que hace Alain Badiou, a partir de una lectura insólita de las nociones de *traza* y *différance* de Derrida, entre *inexistente* y *nada*. Lo inexistente, explica Badiou, no es la nada, sino una forma singular de existencia en un grado mínimo, una existencia «de lo menos posible», casi como pura potencia y virtualidad. En este sentido, podríamos decir que el pueblo, la nación, la masculinidad, la homosexualidad o el autismo «in-existen» o más bien aparecen en determinados momentos históricos como nuevos «in-existentes».[119] Es precisamente porque «in-existen» por lo que su existencia debe ser

constantemente reactualizada a través de un proceso continuado que con Judith Butler podríamos llamar «repetición performativa».

La genealogía foucaultiana demanda rastrear las «líneas de diferenciación» en sus inscripciones materiales. En lugar de buscar esencias nacionales, sexuales, raciales..., lo que se busca es investigar la modificación de las tecnologías de gobierno (artes de gobernar, instituciones, leyes, pactos, usos estratégicos del poder), de las técnicas del cuerpo (dispositivos nemotécnicos y de inscripción, aparatos de visión y medida, extensiones mecánicas o eléctricas, etc.) y de los aparatos de verificación (articulación de discursos, protocolos y prácticas de diagnóstico y de asignación que permiten decidir si un enunciado es verdadero o falso). Es solo a través de la articulación de estas «líneas de hechos» que una entidad inexistente parece emerger como «objeto», adquiere materialidad: «Se trata de mostrar», afirma Foucault, «por medio de qué interferencias toda una serie de prácticas –a partir del momento que se asocian con un régimen de verdad– han podido hacer que aquello que no existe (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) se conviertan en algo, algo que por tanto continúa sin existir.»[120] Son precisamente estas «líneas de diferenciación», las que Georges Didi-Huberman estudia, por ejemplo, para entender cómo aparece el in-existente «histeria»: se trata de rastrear técnicas fotográficas, convenciones teatrales, modos de representación, descripciones, narrativas... Todo eso no es ni constituye una esencia, sino más bien produce una «aparición», una «imagen». Es a esta aparición del in-existente «histeria» a la que Didi-Huberman se refiere con el término *invención*.[121]

Esta es la dificultad de llevar a cabo una investigación de ontología política: trabajar con entidades in-existentes. Esta es la gran paradoja de ese comienzo de siglo: no existe el pueblo, no existe la nación, no existe la raza, no existe la diferencia sexual binaria, no existe la homosexualidad, ni la heterosexualidad, ni la discapacidad, ni la esquizofrenia, ni el autismo, ni la transexualidad... Del mismo modo que en otras épocas «existieron» sin existir la histeria o la melancolía. Y, sin embargo, estos «no existentes» son el contenido mismo de nuestra historia.

La paradoja se redobla hasta adquirir la consistencia de una sarcástica broma metafísica porque las condiciones de la enunciación filosófica se ven determinadas por la aparición del cuerpo del filósofo como «existente» dentro de las coordenadas de uno (o varios) de esos in-existentes. ¿Es posible afirmar la in-existencia de la homosexualidad, o de la transexualidad, por ejemplo, cuando me

ha sido dado ocupar históricamente la posición del homosexual o del transexual, encarnarla, habitarla? Solo puedo expresarme como trans. Siento que pierdo pie, me falta el aliento, me pregunto con qué voz hablo, no quién soy –eso es irrelevante– sino *cómo* he sido construido y cómo puedo intervenir en ese proceso de construcción. ¿Qué significa hablar hoy como transexual, como homosexual, como cuerpo racializado... si la transexualidad, si la homosexualidad, si la raza... no existen?

Tener en cuenta la in-existencia de las entidades ontológico-políticas implica también modificar cómo entendemos las relaciones de poder. El poder no es violencia bruta que se ejerce sobre un objeto, un sujeto, un cuerpo o una materia que pre-existe: «El único objeto de la fuerza son otras fuerzas», explica Deleuze en su lectura de Foucault, «y su único ser la relación.»[122] Y añade Deleuze: «El poder de ser afectado es como una materia de la fuerza y el poder de afectar es como una función de la fuerza.»[123] Así, por ejemplo, el patriarcado no es una forma de poder que se ejerce sobre el cuerpo de las ya-existentes mujeres, del mismo modo que la violencia de Estado no opera sobre un ya-existente pueblo, o la violencia médico-legal sobre el sujeto ya-existente transexual; más bien los sujetos políticos «mujer», «pueblo» o «transexual» son al mismo tiempo el efecto material de esas fuerzas, y de la resistencia a esas fuerzas.

Esta ontología de lo in-existente modifica radicalmente no solo la tarea de la filosofía o de la historia, sino también las posibilidades de acción política. Las batallas políticas son luchas por la existencia de distintos in-existentes, batallas por la producción de su materialidad política. Luchas por que lo in-existente existente deje de existir o por que lo inexistente exista.

La tarea de lo político es hacer que una entidad no existente se presente como existente, hasta el límite de que pueda adquirir la condición de natural o incluso llegar a defenderse reivindicando su condición de universal. Este es un momento constituyente. La política es, en este sentido, una tarea de ontología-ficción: el arte de inventar la existencia de lo in-existente, o de hacer que un in-existente que pasaba por natural deje de existir. Esta lucha por la existencia de los in-existentes continúa hoy no solo en los proyectos de desnaturalización de la raza y de la diferencia sexual, sino también en la definición de las modalidades de (in)existencia de nuevos simbiontes históricos.

The narrator is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Humano, animal. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. En este siglo disfórico que avanza hacia el colapso político y energético con el mismo optimismo cruel con el que el Banco Mundial propone préstamos y endeuda al mundo, la obsesión por la identidad (nacional, religiosa, étnica, de género, sexual, racial...) y no por saber cómo vamos a detener la destrucción de todo lo vivo caracteriza las preguntas que estructuran todos los debates, poco importa que sean literarios, políticos o sociológicos. Frente a esas preguntas sobre la identidad que también a mí me plantean en todas las entrevistas, me quedo primero callado y respondo después –como dicen que lo hizo un día Gregor von Rezzori, el escritor de *Flores en la nieve*, cuando un periodista del *Corriere della Sera* le preguntó cómo se definía–: «Soy un ex.» Esa es, pienso ahora, la caracterización que más me conviene.

Cada día se me hace más patente mi condición de ex. *Ex*mujer, pero no en el sentido más común del término, de exnovia, excompañera; sino en uno mucho más inhabitual, ex*mujer*, dicho de alguien que, por razones y circunstancias que son demasiado a menudo reducidas a la psicopatología, ha dejado de ser mujer jurídica y políticamente, alguien que una vez tuvo una partida de nacimiento de mujer, con un nombre de mujer, un pasaporte de mujer, con una foto de mujer y con un número de mujer, y una F, y que ahora tiene una partida de nacimiento antedatada que dice que soy un hombre, con un pasaporte de hombre, con una foto de hombre (aunque parezca extraño hay fotos de hombres y fotos de mujeres), un número de hombre y una M. Alguien que un día tuvo una voz que parecía una voz de mujer y que ahora tiene una voz que resulta ser una voz de hombre. Alguien a quien todos, absolutamente todos se habían dirigido durante años como a una mujer y al que ahora se dirigen como si fuera un hombre. Y como ya no soy una mujer, por extensión, he dejado también de ser lesbiana de forma *casi* simultánea –y aquí el «casi» es un adverbio importante, porque puede referirse a un periodo transicional de años–. Y es durante esos años del tránsito

durante los que se forja, como se crea un vínculo con un animal o con un paisaje a fuerza de acariciarlo o de atravesarlo, la condición de ex. Exlesbiana, exhomosexual, y no por ello menos exheterosexual, como lo he sido desde la infancia, y eso no va a cambiar ahora, sea el que sea mi sexo, mi género o mi sexualidad. Porque no es heterosexual quien folla así o asá, sino el que es identificado como tal en un régimen político de representación y de reproducción sexual. Extramatrimonial no porque tuviera relaciones fuera del matrimonio, sino porque el matrimonio mismo ha quedado para mí totalmente fuera del ámbito de inteligibilidad. Forzado a una exogamia cósmica exorbitada. Soy también examante y, en algunos otros casos, examigo o exconocido, como se puede decir de alguien a quien se frecuentaba no solo en un tiempo tan distante que ya parece irrecuperable, sino más bien en otra vida. Exmiembro de cofradías intelectuales que en este momento de la exhistoria de ex-Occidente ya no significan mucho. Exnietzscheano. Exderridiano. Exfoucaultiano. Exdeleuziano. Exguattariano. Exmoderno y exposmoderno. Exqueer. Exfan de los *sixties*, pero también de los *seventies*, los *eighties*, los *nineties* y los dos mil. Excombatiente de todas las luchas del siglo XX: exhumanista, excomunista, exfeminista, exelegebetista. En definitiva, exidentitarista. No desnudo de identidad, sino exfoliado. Exhumado. Exhumano. Irremediablemente extraño. Extraviado.

Estoy también excomulgado por voluntad propia y por decisión ecuménica de la religión católica en la que fui educado, o más bien violado, y que aborrezco. He sido considerado un excremento de una sociedad en la que a los que eran como yo les esperaba la invisibilidad y la muerte. Pasé en mi juventud quizás demasiado pronto de ser exestudiante a convertirme en profesor, hasta que me di cuenta de que para emanciparme de verdad de la condición de alumno tenía también que dejar de pretender enseñar, puesto que la cabeza del profesor no es sino la de un alumno aventajado que disimula su categoría de aprendiz bajo el disfraz de la autoridad institucional. Exexaminado y exexaminador. Exprofesor, excomisario de exarte, exdirector de exproyectos de exinstituciones y exmuseos. Exhistoriador y excoleccionista de exvotos trans. Extraordinario. Cuando me presenté hace años a un concurso para llevar a cabo tareas que para otro hubieran sido difíciles, pero que yo habría podido realizar con la facilidad con la que el pico de un colibrí extrae el néctar de una profunda tulipa, un miembro del jurado dijo, para descalificarme, que era exuberante. Y lo era. Expansivo. Excesivo. Excedido. Exterior. Extremo más que extremista. Expoliado de una historia sin

nombre, soy también exégeta de textos perdidos y fotografías quemadas. Expresionista lo fui, pero ahora prefiero ser extático que estático. A veces estoy de mi propia posición excéntrica extenuado.

Extraterrestre: es lo que dijo mi madre cuando me veía jugar con hilos y botones de colores a reconstruir las órbitas de los planetas y las formas de las constelaciones de la Vía Láctea sobre la mesa de la cocina. Esta niña, decía mi madre –porque entonces todos creían y afirmaban que yo era una niña– es un extraterrestre –y había dicho «un» y no «una»–. Ese pronóstico infantil se había confirmado después. Del planeta en el que nací fui muy pronto expatriado, literalmente salido de la patria, del orden del padre, como se sale de una ruidosa fiesta paterna animada con baile y fanfarria, en la que la música resulta insoportable, para tomar una bocanada de silencio como otros toman una bocanada de aire, sin saber, o quizás sabiéndolo, e incluso deseándolo, que una vez fuera ya no se puede nunca ni volver a entrar ni bailar el mismo baile. O al menos no de la misma manera. Porque quien vuelve a su expaís después de haberse voluntariamente expatriado ya queda para siempre relegado a la posición de extranjero. Excarcelado de un régimen del que quizás salí un día, pero del que, como de una prisión de Estado, no se sale exonerado.

Mi existencia fue primero extrauterina: tuve dificultades para arraigarme en el cuerpo materno y para nacer. Pero lo hice. Exmaterno, por tanto. Y después extraterritorial: por haber renegado del expadre y de la expatria y haber vivido en muchas ciudades distintas y solicitado muchos permisos de residencia, soy un extranjero profesional, políglota, o más bien exparlante de muchas lenguas, cuyo acento incluso en la mía propia (pero ¿cuál es mi propia lengua?) desata siempre la pregunta «¿De dónde vienes?», como si cualquier día de la semana, en cualquier café o en cualquier panadería, se elaborara la hipótesis de que acababa de atravesar, quién sabe si ilegalmente, una frontera. A lo que yo debería responder: buenos días, vengo del viaje de mis sueños, acabo de salir de mi forastera cama. O quizás: buenas tardes, vengo de pasar con éxito el *checkpoint* de la puerta de mi apartamento, que se encuentra en el tercer piso del número tres de la calle Xenofobia, justo a la vuelta de la esquina. Cada saludo se convierte en una buena ocasión para presentar un certificado de derecho de inmigración o un permiso de residencia. Soy, por tanto, exciudadano. Más hijo del éxodo que de mis padres. No simplemente exótico, sino más bien exoplanetario. Mi extranjería se acentúa con la salida del régimen de género binario, como cuando me baño en la playa desnudo y al salir del agua aparezco –

algunos me hubieran caracterizado de exhibicionista– como un ser de otra especie, o de otro tiempo, extemporáneo, o de otra sociedad, exsocial. Mi excuerpo, intermedio entre un cuerpo exanatómicamente exnormal y un excuerpo aún sin nombre, es una arquitectura parlante, un exmanifiesto para una exfutura epistemología no binaria. Exótico. Excitado. Exculpado de todas las disforias. Excepcional. Extodo. Esa es mi condición: extodo. Recién llegado al exmundo cada día, o quizás más bien listo cada día para abandonarlo todo.

Esa situación de ex, como una coordenada precisa en un mapa o un punto en la línea de tiempo, parecía ser la respuesta a la pregunta que Rilke dio un día a su ex Lou Andreas Salomé, la persona que habría de cambiar su nombre a Rainer, haciendo que René fuera para siempre su exnombre: ¿cuándo es el presente?

The border is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. La frontera al mismo tiempo se multiplica y se deshace. El modelo político inmunológico funciona con una topología discontinua. La circulación está constantemente segmentada por puertas, muros, cruces, umbrales, límites, vallas, zanjas, balsas de retención, zonas de examen y de descompresión. Frente a la aparición del coronavirus, frente a un ámbito de no saber, los gobiernos cierran las fronteras. Pero las fronteras son, paradójicamente, imposibles de cerrar. Lo que ha caracterizado las políticas gubernamentales de los últimos veinte años, desde al menos la caída de las Torres Gemelas, frente a las ideas aparentes de «libertad de circulación» que dominaban el neoliberalismo de la era Thatcher, ha sido la redefinición de los Estados-nación en términos neocoloniales e identitarios y la vuelta a la idea de frontera física como condición del restablecimiento de la identidad nacional y la soberanía política. Israel, Estados Unidos, Rusia, Turquía y la Comunidad Económica Europea han liderado el diseño de nuevas fronteras, que, por primera vez después de décadas, no han sido solo vigiladas o custodiadas, sino reinscritas a través de la decisión de elevar muros, construir diques, y defendidas con medidas no biopolíticas sino necropolíticas, con técnicas de guerra y de muerte.

Como sociedad europea, antes de la llegada del coronavirus, decidimos construirnos colectivamente como comunidad totalmente inmune, cerrada a Oriente y al Sur, mientras que Oriente y el Sur, desde el punto de vista de los recursos energéticos y de la producción de bienes de consumo, son nuestro almacén. Cerramos la frontera en Grecia, construimos los mayores centros de detención a cielo abierto de la historia en las islas que bordean Turquía y el Mediterráneo y fantaseamos con que así conseguiríamos una forma de inmunidad. La destrucción de Europa comenzó paradójicamente con esa construcción de una comunidad europea inmune, abierta en su interior y totalmente cerrada a los extranjeros y migrantes. Detrás de esa idea de

inmunidad está la fantasía –la «patología de lo nacional», la denomina Arjun Appadurai– según la cual la soberanía política de una sociedad está construida sobre la identidad étnica. Es esta idea de inmunidad étnica la que «demanda transfusiones totales de sangre y suele exigir que una parte de su sangre sea expulsada», explica Appadurai. «Los proyectos de limpieza étnica son a la vez vivisectores y verificacionistas, es decir, buscan la certidumbre desmembrando el cuerpo sospechoso, el cuerpo bajo sospecha.»[124]

Lo que está siendo ensayado a escala planetaria a través de la gestión del virus es un nuevo modo de entender la soberanía en un contexto en el que las identidades étnicas, sexuales y raciales inventadas por la modernidad petrosexorracial están siendo desarticuladas. El covid-19 ha desplazado las políticas de la frontera que estaban teniendo lugar en el territorio nacional o en el superterritorio europeo hasta el nivel del cuerpo individual. El cuerpo, tu cuerpo individual, como espacio vivo y como entramado de poder, como centro de producción y consumo de energía, se ha convertido en el nuevo territorio en el que las agresivas políticas de la frontera que llevamos diseñando y ensayando durante años se expresan ahora en forma de barrera que frena la entrada de otros cuerpos humanos. La nueva frontera necropolítica se ha desplazado desde las costas de Grecia hasta la puerta del domicilio privado. Lesbos empieza ahora en la puerta de tu casa. Y la frontera no para de cercarte, empuja hasta acercarse más y más a tu cuerpo. Calais te explota ahora en la cara. La nueva frontera es la máscara. El aire que respiras debe ser solo tuyo. La nueva frontera es tu epidermis. La nueva Lampedusa es tu piel.

Se reproducen ahora sobre los cuerpos individuales las políticas de la frontera y las medidas estrictas de confinamiento e inmovilización que como comunidad hemos aplicado durante estos últimos años a migrantes y refugiados –hasta dejarlos fuera de toda comunidad–. Durante años los tuvimos en el limbo de los centros de retención. Ahora somos nosotros los que vivimos en el limbo de los cómodos centros de retención en los que se han convertido nuestras propias casas.

Esta analogía entre el centro de retención y el domicilio que parecía excesiva en 2020, se hará efectiva en China durante el brote de la variante de covid omicrón en marzo de 2022. Shanghái, una ciudad de más de veintiséis millones de habitantes, será literalmente cerrada por el gobierno con el supuesto objetivo de prevenir la expansión del virus. Para cumplir con la política de «cero covid», cada complejo residencial es rodeado por diques de plástico que impiden la

salida de los residentes. Por si eso no fuera suficiente, muchos edificios son sellados con candados y vigilados durante veinticuatro horas al día por una patrulla de agentes anticovid. Un equipo de trabajadores comunitarios vestidos con trajes, gorros y zapatos de papel azul, gafas y mascarillas, pasan por los distintos pisos haciendo pruebas. Cada teléfono móvil es el rastreador de una persona y el archivo digital de su información sanitaria. Toda persona positiva es enviada a un centro de cuarentena sin que pueda ocuparse ni de los humanos ni de los animales que dependen de ella. El gobierno anunció que se ocuparía de distribuir comida en los edificios cerrados, pero apenas dos semanas después del comienzo del confinamiento, surgieron los conflictos, de los que solo tenemos noticias en Occidente a través de las redes sociales: robots que piden a la población permanecer en casa y que son atacados por los residentes, gritos desde las ventanas de residentes hambrientos a los que no se les ha distribuido comida desde hace semanas, mascotas abandonadas en pisos cerrados que mueren de hambre y de sed o que son sacrificadas a sangre fría por las patrullas anticovid, niñes separades de sus familias para cumplir cuarentena... En estas condiciones, solo la organización de redes de solidaridad, de trueque y compra al por mayor a través de internet entre los vecinos ha podido salvar a algunos de ellos del hambre o la desolación. Para mediados de 2022, todas las ciudades chinas temen la implantación de medidas de cero covid similares a las de Shanghái. Wuhan está en todas partes.

Surveillance is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. No se trata solo de que la vigilancia analógica se incremente, sino de que las técnicas con las que se vigilaba durante el fordismo disciplinario se superponen con o dejan paso a nuevas técnicas de control farmacopornográfico. Las epidemias, por su llamamiento al estado de excepción, por la inflexible imposición de medidas extremas, son también grandes laboratorios de «innovación» social, la ocasión de una reconfiguración a gran escala de las técnicas del cuerpo y las tecnologías del poder. Foucault analizó el paso de la gestión de la lepra a la gestión de la peste como el proceso a través del que se desplegaron las nuevas técnicas disciplinarias de espacialización del poder de la modernidad. Si la lepra había sido confrontada a través de medidas estrictamente necropolíticas que excluían al leproso, sacándolo fuera de las murallas de la ciudad y condenándolo si no a la muerte al menos a la vida fuera de la comunidad, la reacción frente a la epidemia de la peste inventa la gestión disciplinaria y sus formas de «inclusión excluyente»: segmentación estricta de la ciudad, confinamiento de cada cuerpo en cada casa.

La gestión premoderna de la enfermedad era la exclusión del cuerpo amenazante fuera de una *frontera exterior*; la gestión moderna disciplinaria implica, en cambio, la construcción de una multiplicidad de *fronteras interiores* que sirven al mismo tiempo como enclaves taxonómicos y de observación; la gestión contemporánea combina todas esas técnicas con nuevas estrategias de control digital. La sociedad premoderna no miraba al enfermo; la sociedad moderna hace del enfermo un objeto de la mirada clínica; nuestra sociedad contemporánea dota al enfermo de una tecnología ligera de autovigilancia (el teléfono móvil) y le pide que se monitorice y haga público su estado de salud.

Las estrategias que los distintos países han tomado frente a la extensión del covid-19 muestran dos tipos de tecnologías necrobiopolíticas totalmente distintas. La primera, en funcionamiento sobre todo en China, Italia, España,

Francia... aplica medidas estrictamente disciplinarias, que no son, en muchos sentidos, muy distintas a las que se utilizaron contra la peste. Se trata del confinamiento domiciliario de la totalidad de la población. Vale la pena releer el capítulo de *Vigilar y castigar* sobre la gestión de la peste en Europa para darse cuenta de que las políticas francesas o españolas de gestión de las pandemias no han cambiado mucho desde entonces. Aquí funciona la lógica de la frontera arquitectónica y el tratamiento de los casos de infección dentro de enclaves hospitalarios clásicos. Esta técnica no ha mostrado aún pruebas de eficacia total.

La segunda estrategia, puesta en marcha primero por Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Hong Kong, Japón e Israel, y después globalmente, supone el paso desde técnicas disciplinarias y de control arquitectónico modernas a técnicas farmacopornográficas de ciberbiovigilancia: aquí el énfasis está puesto en la detección individual del virus a través de la multiplicación de los test, y de la vigilancia digital constante y estricta de los enfermos a través de sus dispositivos informáticos. Los teléfonos móviles y las tarjetas de crédito se convierten aquí en instrumentos de vigilancia que permiten trazar los movimientos del cuerpo individual. No necesitamos brazaletes biométricos: el móvil se convierte en el mejor rastreador, nadie se separa de él ni para dormir.

Durante los meses más intensos de la pandemia y el confinamiento, se opera la instalación del teléfono móvil como prótesis cibernética externa del cuerpo humano. Lo veo en una de mis crisis de fiebre: siento que el teléfono reposa a mi lado como un órgano vivo, plenamente activo en su aparente quietud, velándome junto a la cama. Ese objeto que parece una estrecha cajetilla de plástico y aluminio recubierta por un vidrio detrás del que se mueven cuadrados de colores es, en realidad, un ciberanimal de compañía que corre infinitas distancias en milésimas de segundo y trae hasta nuestras casas y nuestras camas las más horribles noticias de los lugares más remotos de la Tierra, pero también los mensajes de las personas que amamos. En otra era, antes del virus, habíamos llamado «móvil» a aquel ser inorgánico porque podía acompañar a su amo a cualquier lugar. Ahora el móvil era tan inmóvil como su dueño, pero igualmente fiel, idénticamente perverso. Es difícil, en medio de la enfermedad y del aislamiento, no encariñarse con el ciberbicho. En el confinamiento, enchufar el órgano digital para que pueda beber su dosis diaria de electricidad es la acción más importante, que ni el enfermo ni el confinado podían olvidar.

Este órgano exterior consume un promedio de noventa y cinco kilos de CO_2

durante su vida útil: mucho más que cualquier otro animal vivo de la era precibernética. El teléfono *vivo* es el más sofisticado de los camaleones electrónicos. El compañero de la *máquina blanda*. A veces, la caja chispeante refleja en su vidrio el rostro de un amigo, habla con su voz, otras veces se transfigura y se convierte en la cara de un médico que nos da consejos para sobrellevar el ataque del virus, otras se vuelve una tabla de la ley luminosa que anuncia las consignas del gobierno frente a la crisis. Qué enfermo no se ha descubierto a sí mismo besando el vidrio de aquella caja, susurrándole diminutivos. Pero la órtesis ciberética no es solo un tecnochamán ventrílocuo capaz de hablar con las voces de todos los otros. El teléfono digital es sobre todo un vigilante inorgánico al servicio del poder, capaz de volver su cámara y su micrófono contra su propio usuario y enviar toda la información almacenada a los bancos de gestión de datos. El enfermo toca con su dedo índice la aplicación Radar COVID: su órgano digital enviará su temperatura, su estado serológico y su posición física directamente al Ministerio de Salud. En caso de muerte, el teléfono se convierte en un dispositivo forense: es una caja negra. El teléfono lo sabe todo sobre su usuario, es, al mismo tiempo, archivo digital y extensión electrónica. Después de la muerte, el teléfono es el último órgano externo del ser humano en apagarse.

Ese reactivo y amable órgano cibernético es el hijo del Mercado y del Complejo Industrial Militar, una criatura creada en las fábricas del capitalismo tecnopatriarcal a la que han alimentado directamente con las materias raras extraídas de las minas de la República Democrática del Congo. El corazón del Congo ha sido abierto, destrozado, y de su seno se han sacado los nutrientes que permiten transformar un simple teléfono en órgano tecnovivo. Al igual que un bebé se alimenta de leche, el bebé digital se alimentaba de wolframio, de estaño, de tantalio, de litio, de cobalto, de níquel, de arsénico, de mercurio... Dicen que la órtesis digital está hecha de «minerales de sangre» porque para conseguir los componentes que lo animan ha hecho falta una dosis de sangre humana. El enfermo neoliberal siente que la misma sangre, que el mismo crimen, corre por sus venas y por los microchips de su teléfono. Siente una nueva forma de asquerosa fraternidad electrónica. Se siente por primera vez inorgánicamente vivo. Y orgánicamente muerto. El enfermo neoliberal, como su teléfono, ha salido del vientre destrozado de África. Vive devorando todos los otros seres del planeta. Es africóvoro, sudamericanóvoro, indianóvoro, chinóvoro..., se lo ha

comido todo, y ahora todo lo engullido explota en su cerebro de blanquito colonial.

El teléfono móvil ha remplazado la torre de control. Una aplicación de GPS informa a la policía de los movimientos de cualquier cuerpo sospechoso. La temperatura y el movimiento de un cuerpo individual son monitorizados a través de las tecnologías móviles y observados en tiempo real por el ojo digital de un Estado ciberautoritario para el que la comunidad es un grupo de ciberusuarios y la soberanía es sobre control digital y gestión de big data. Pero estas políticas de inmunización y vigilancia políticas no son nuevas y no han sido solo utilizadas para la búsqueda y captura de los supuestos «terroristas»: a principios de la década de 2010, por ejemplo, Taiwán legalizó el acceso a todos los contactos de los teléfonos móviles en las aplicaciones de encuentro sexual con el objetivo de «prevenir» la expansión del sida y la prostitución en internet. La lucha contra el covid-19 ha legitimado y extendido el certificado digital de vacunación y otras prácticas estatales de biovigilancia y control digital, normalizándolas y haciéndolas «necesarias» para preservar cierta idea de la inmunidad. Sin embargo, los mismos Estados que implementan medidas de vigilancia digital extrema no se plantean todavía prohibir el tráfico y el consumo de animales salvajes, ni la producción industrial de aves y mamíferos, ni reducir las emisiones de CO_2. Lo que ha aumentado no es la inmunidad del cuerpo social, sino la tolerancia ciudadana frente al control cibernético estatal y corporativo. Wuhan está en todas partes.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de las Telecomunicaciones, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Telefonía Móvil, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Internet, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Satélites, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Big Data, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Algoritmos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Inteligencia Artificial, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Inmortalidad de los Datos Digitales, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Software, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Aplicaciones, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Instagram, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Twitter, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de YouTube, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de YouPorn, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Tinder, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de TikTok, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Cookies, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Vigilancia Remota, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Cámaras de Seguridad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tracking Digital, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Geolocalización, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Inteligencia Móvil, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del 5G, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Trolls, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Virus Informático, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Identidad Digital, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Escuchas Telefónicas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Biometría de la Voz, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Reconocimiento Facial, ruega por nosotros.

Tú que todo lo ves y todo lo oyes, ruega por nosotros.

The modern subject is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El sujeto de la modernidad se tuerce y se retuerce, se desquicia, se hiere, no da pie con bola, se desdibuja, se despelleja, se descalabra, muta. La gestión política del covid-19 como forma de administración de la vida y de la muerte dibuja los contornos de una nueva subjetividad. 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 tecnopatriarcado ciberautoritario que el covid-19 fabrica no tiene piel: no solo es intocable, sino que tampoco puede tocar, no tiene manos. No huele. 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 in-dividuo. No tiene rostro, *es* una máscara. Su cuerpo orgánico se oculta para poder existir tras una serie indefinida de mediaciones semiotécnicas, una serie de prótesis cibernéticas que le sirven de máscara: la máscara de la dirección de correo electrónico, la máscara de la cuenta de Facebook, la máscara de Instagram, las interfaces de Netflix, de YouTube, de YouPorn. No es un agente físico, sino un consumidor digital, un teleproductor, es un código, un píxel, una cuenta bancaria, una puerta con un nombre, un domicilio al que Amazon puede enviar sus pedidos. Wuhan está ya dentro de nosotros.

¿Podrá la somateca subalterna resistir a esta mutación?

The narrator is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Humano, animal. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Caí enfermo en París el miércoles 11 de marzo, antes de que el gobierno francés decretara el confinamiento de la población, y cuando salí de mi cama, el 19 de marzo, algo más de una semana después, el mundo había cambiado. Enfermé en el siglo XXI y cuando me levanté estábamos en el siglo XXII. Cuando entré en la cama el mundo era próximo, colectivo, pegajoso y sucio. Cuando salí se había convertido en lejano, individual, seco e higiénico. Mientras estuve enfermo no me resultaba posible evaluar lo que estaba sucediendo desde un punto de vista político o económico, porque la fiebre y el malestar se apoderaban de mis energías vitales. Nadie es filósofo cuando le estalla la cabeza. De vez en cuando miraba las noticias, algo que solo servía para incrementar el malestar. La realidad no podía distinguirse de un mal sueño y la primera página de todos los periódicos era más inquietante que cualquier pesadilla causada por mi delirio febril. Durante dos días enteros decidí no abrir una sola página de internet como prescripción ansiolítica. A eso, al aceite esencial de orégano y a los rituales de María Galindo a lo que atribuyo mi supervivencia. No tuve miedo de morir. Tuve miedo de hacerlo solo.

Entre fiebre y ansiedad, se me ocurrió que los parámetros a través de los que se organiza el comportamiento social habían cambiado para siempre y que ya no podrían ser modificados de nuevo. Lo sentí como una evidencia que se abría paso en mi pecho. Todo quedaría fijado en la forma inesperada que ahora habían tomado las cosas. A partir de ahora, tendríamos acceso a las formas más excesivas de consumo digital que fuera posible imaginar, pero nuestros cuerpos, nuestros organismos físicos, estarían privados de todo contacto y de toda vitalidad. La mutación tomaría la forma de una cristalización de la vida orgánica, de una digitalización total del trabajo y del consumo y de una desmaterialización del deseo. Los que estaban casados estarían a partir de ahora y ya para siempre condenados a estar veinticuatro horas al día con la persona con la que se habían

casado, independientemente de que la amaran o la odiaran, o ambas cosas al mismo tiempo –lo que dicho sea de paso, es lo más habitual: el matrimonio se rige por una ley de la física cuántica en la que no hay oposición de términos contrarios, sino simultaneidad de lo aparentemente dialéctico–. En esta nueva realidad, los que habíamos perdido el amor o no lo habíamos encontrado a tiempo, es decir, antes de la gran mutación del covid-19, estamos condenados a pasar el resto de nuestra vida totalmente solos. Sobreviviríamos, pero sin tacto, sin piel. Los que no se habían atrevido a decir a la persona que amaban que la amaban, ya no podrían reunirse con ella aunque pudieran expresarle su amor, y tendrían ahora que vivir siempre en la imposible espera de un encuentro físico que ya jamás se produciría. Los que habían elegido viajar quedarían para siempre del otro lado de la frontera y los burgueses que se fueron al mar o al campo para pasar en sus agradables segundas residencias los días del confinamiento (pobrecitos) ya no podrían volver nunca más a la ciudad. Sus casas serían requisadas para acoger a los sin domicilio fijo que sí vivían en la ciudad. Todo quedaría fijado en la nueva e imprevisible forma que las cosas habían tomado después del virus. Lo que parecía ser un confinamiento temporal se extendería durante el resto de nuestras vidas. Quizás las cosas volvieran a cambiar, pero no para aquellos que ya teníamos más de cuarenta años. Esa era la nueva realidad. Entonces tuve que pensar si merecería la pena seguir viviendo así. ¿Bajo qué condiciones y de qué forma merecería la pena seguir viviendo?

Lo primero que hice cuando salí de la cama después de estar enfermo con el virus durante diez días tan inmensos y extraños como un nuevo continente fue hacerme a mí mismo esa pregunta. ¿Bajo qué condiciones y de qué forma merecería la pena seguir viviendo? Lo segundo, antes de encontrar respuesta a esa pregunta, fue escribir una carta de amor a Alison. De todas las teorías del complot que he leído la que más me seduce es la que dice que el virus fue creado por un laboratorio para que todos los *losers* del planeta pudiéramos recuperar de una vez a nuestros ex –sin vernos forzados sin embargo a volver con ellos.

Cargada de toda la ansiedad y el lirismo acumulado durante una semana de enfermedad, de miedos y dudas, la carta a mi ex no era solo una desesperada y desesperante declaración de amor, sino, y sobre todo, un documento vergonzante para el que la firmaba. Pero si las cosas ya no podían cambiar, si los que estaban lejos ya no podrían volver a tocarse jamás, ¿qué importaba el ridículo? ¿Qué importaba ahora decir a la persona que amas que la amas aunque ella ya te haya olvidado, o incluso remplazado, si de todos modos ya nunca podrías volver a

verla? El nuevo estado de cosas, en su inmovilidad escultórica, concedía un nuevo grado de *what the fuck* incluso al propio ridículo.

Como Wisława Szymborska prefería el ridículo de escribir poemas al ridículo de no escribirlos, preferí el ridículo de escribir aquella desesperada y patética carta de amor al ridículo de no escribirla. La metí en un sobre blanquísimo, escribí sobre él con mi mejor caligrafía el nombre y la dirección de mi ex. Me vestí, me puse una mascarilla, los guantes y los zapatos que había dejado en la puerta y bajé hasta la entrada del edificio. Allí, siguiendo la lógica del confinamiento, no salí a la calle, sino que me dirigí al patio de las basuras. Abrí el cubo amarillo y, puesto que se trataba de papel reciclable, metí en él la carta para mi ex. Volví a subir las escaleras hasta mi apartamento. Dejé los zapatos en la puerta. Entré en casa, me quité los pantalones y los metí en una bolsa de plástico, me quité la mascarilla y la puse a ventilar en el balcón, me quité los guantes y los tiré a la basura, y me lavé las manos durante dos interminables minutos. Todo, absolutamente todo, estaba fijado en la forma que había tomado después de la gran mutación.

Discontinuidad entre el adentro y el afuera. Calles vacías. Casas llenas. Silencio urbano. Ruido digital. Paso la noche despierto con dolores articulares y tos. Abro la ventana de la habitación de par en par porque me falta el aire. Pero el aire no entra. El aire ha decidido quedarse fuera de la casa, fuera de mi cuerpo. Pienso que si muero habré tenido al menos la suerte de haber podido llevar el nombre que deseé. Imagino por primera vez ese nombre escrito sobre mi tumba. ¿Dónde deseo ser enterrado? ¿En el cementerio de Père Lachaise que está a tan solo unos setecientos metros de mi casa? No lejos de Monique Wittig. Esa proximidad, curiosamente, me calma, la muerte me parece sencilla, como un plan de barrio.

Con la tranquilidad de haber enviado aquella carta –¿o de haberme deshecho de ella?–, y por primera vez después de haber estado enfermo, salgo a dar un paseo de cinco minutos en zapatillas de estar por casa. Mi apariencia fantasmal no desentona en el paisaje espectral de una ciudad vacía de sus paseantes. Vuelvo a casa y caigo rendido. Duermo desde mediodía hasta las siete de la mañana y me despierto como si hubiera sido arrogado después de un naufragio a la playa del apartamento. Después, durante una docena de horas, la euforia mental se abre paso tras la fatiga física y escribo un texto sobre la transformación de las tecnologías de poder y de subjetivación que la gestión del virus está induciendo. Ahora entiendo la utilidad de la mudanza. Abro una

veintena de cajas para encontrar los libros de David Napier, Roberto Esposito, Emily Martin, Cindy Patton y Samuel Epstein sobre gestión política de las pandemias. Mis manos van directamente a buscar párrafos subrayados hace años, como si se tratara de mensajes codificados en el pasado que solo podían ser entendidos en el presente. Quizás afectado por la fiebre, oigo a Günther Anders discutiendo con Foucault, gritándole, y actúo como un copista convocado para tomar notas al vuelo durante su conversación. El pensamiento no es de naturaleza razonada, sino el resultado de una ecuación que se presenta a la mente de forma inmediata e intuitiva: de repente, todas las piezas de un puzzle político que llevaba montando desde hace años encajan. El virus ha puesto en primer plano las preguntas sobre la construcción política del cuerpo que antes solo parecían afectar a los «anormales», a los «homosexuales», a los migrantes, a las personas «trans» o «racializadas». Esta vez los «normales» están en el centro del huracán. Bienvenidos a la necrobiopolítica, amigos. Este también es vuestro cuerpo. Llamo a ese texto: Wuhan está en todas partes.

Duermo de nuevo durante horas sin saber si es de día o de noche. Me levanto, me visto y me pongo un par de zapatos sin darme cuenta de que son las seis de la mañana y de que no puedo ir a ninguna parte. Noto que mis pies han olvidado lo que significaba estar contenidos por una membrana exterior y atados con lazos. Paradójicamente, el confinamiento de los cuerpos está siendo la liberación de los pies. Observo por la ventana que a estas horas mi barrio, habitado en su mayoría por clases obreras, por familias de afrofranceses, de arabofranceses y de franceses de origen asiático está insólitamente animado en tiempos de confinamiento: los trabajadores racializados siguen saliendo de sus casas y acudiendo a efectuar tareas de cuidado y servicio. El virus ya se está racializando y feminizando.

El virus es un cuchillo muy afilado que está cortando la historia de la humanidad en dos. La historia entera es una larguísima morcilla hecha de sangre y de lenguaje, de máquinas y de instituciones, de células y de capital, de cuerpos vivos y de seres inorgánicos, de imágenes y de relatos, de sueños y de pesadillas..., y ese enorme cuchillo, paradójicamente fabricado por nosotros mismos, los animales humanos, ese cuchillo más grande que el filo del Everest, se dispone a cortar la fresca morcilla de la historia.

La primavera llega el quinto día de confinamiento. Agotado y con el cuerpo maltrecho, alterno sueño y escritura, duermo con el ordenador en la cama, de modo que en ocasiones no sé si escribo o sueño que lo hago. A veces mientras

estoy tumbado, ni totalmente dormido ni completamente despierto, sin gusto ni olfato, siento cómo un rayo del joven sol de abril toca mi piel. Entonces, entiendo que estar vivo no se reduce a estar sano.

Del mismo modo que Virginia Woolf había entendido al mirar postrada en su cama las figuras que la luz creaba cuando se reflejaba sobre el techo, estar vivo consiste en sentirse receptor de las distintas formas que la energía del universo toma en el planeta que habitamos. La enfermedad no es solo una disminución del funcionamiento orgánico. Puede ser también un proceso de ampliación cognitiva que hace que los límites sociales del yo cedan y sea posible percibir de otro modo la realidad que nos rodea. Cuando hemos sido abatidos por la enfermedad, cuando el trabajo se vuelve imposible y las normas sociales irrelevantes, entonces, si el dolor y los poderes médicos y farmacológicos no lo eclipsan, emerge la conciencia de estar vivos como una condición vibratoria, como una función entre la luz y el oxígeno. Entonces es posible comprender que el cosmos es un hecho energético del que formamos parte.

Durante los días de la enfermedad y el confinamiento, muches de nosotres comprendemos que no necesitamos nada de lo que el capitalismo produce para vivir y ser felices. Oxígeno, capacidad de respirar, ausencia de dolor, algo de comida y amor. Lo que las restricciones y el aislamiento ponen de manifiesto es que la clave del buen vivir no reside en el consumo de objetos, sino, al contrario, única y exclusivamente en el cultivo de las relaciones, no solo las interhumanas, sino también las relaciones cósmicas, aquellas que un organismo establece con su medio ambiente como entidad viva.

Si necesitamos «cultura» es porque las producciones culturales, los libros, las obras de arte, las piezas de teatro y de danza, las películas... no son objetos que se consumen. Son relaciones sociales encapsuladas en códigos lingüísticos, teatrales o audiovisuales. Por eso, durante este tiempo de encierro nos alimentamos de la energía colectiva contenida en ellas. Entramos en relación con las obras de arte como lo haríamos con otros seres vivos, animales, vegetales o humanos. O con el sol. El consumo de objetos es casi totalmente prescindible, más allá del consumo energético necesario para el mantenimiento de la vida. Incluso en la gastronomía, la mesa alrededor de la que se sientan los que se aman para compartir la comida es más importante que la comida misma. Vivimos de energía relacional. Debemos oponernos al capitalismo, al patriarcado y a la colonialidad como formas de producción, de consumo y de destrucción de la

vida. Si no somos capaces de aprender esto de lo que está ocurriendo, no sobreviviremos.

Esa noche, con el sentimiento de esa vibración presente aún en los dedos, dibujo la carta del tarot del ermitaño que tiré hace unos días y que me ha estado esperando hasta ahora. El ermitaño es el diablo en transición. El cuerpo del ermitaño es vegetal, su piel es verde, quizás está recubierta de hongos, su capacidad de meditar y observar la realidad le han transformado en un árbol móvil capaz de absorber energía solar a través de su piel de clorofila. Me doy cuenta de que mi dibujo es el de une *herm*-itaño. En inglés la palabra *herm* es utilizada por los activistas intersex para criticar la patologización médica de sus cuerpos y reclamar el derecho a existir fuera del binarismo gonádico. El herm-itaño es un ser no binario. Ni masculino, ni femenino, ni blanco, ni negro, ni animal, ni humano. Elle es el resultado de la transición desde el régimen capitalista tecnopatriarcal a un nuevo paradigma. Elle es el efecto en el cuerpo humano vivo de la despatriarcalización y de la descolonización.

Al día siguiente recibo un correo electrónico de Alison. Es la primera vez que me escribe después de que nos separáramos hace más de un año. El mensaje es semánticamente frío –veinte años en Cataluña solo han servido para hacer aún más distante su carácter danés–. No hay en él ninguna referencia a los sentimientos, ni a ninguno de nuestros dos cuerpos, ni a su fisiología ni a su psicología, pero incluye, inesperadamente, en uno de sus párrafos, de forma abrupta, el elemento lingüístico *«T'estimo»* escrito así, en catalán. Como estoy todavía febril, el orden de las ideas se enmaraña en mi memoria y me pregunto si Alison habría podido de algún modo recibir la ridícula carta de amor que escribí y tiré a la basura hace unos días. De repente, me asaltan las dudas. Pienso que quizás en mi zozobra covídica pude confundir el buzón de correos y el cubo de basura para reciclar. Al fin y al cabo, ambos depósitos en Francia son amarillos y en estos días mi capacidad de discernimiento, como el gusto y el olfato, está dramáticamente menguada. Mi deseo inconsciente habría podido jugarme una mala pasada: habría utilizado el descenso de mis capacidades cognitivas para llevarme hasta el buzón y empujarme a meter la carta en él. Si fuera así, todas mis fragilidades habrían quedado al descubierto. Me siento abrumado hasta que recuerdo que nunca puse un sello, de modo que la carta no habría podido llegar hasta Barcelona. Alison me envía también una canción por mensaje telefónico. La abro y escuchó con sorpresa «Children of the Damned» de Iron Maiden. No es en absoluto su estilo. ¿Qué está tratando de decirme? ¿Se está burlando de

mí? ¿Era esta la respuesta a la vehemente efusión amorosa de mi carta? Solo dos horas después vuelvo a hacer clic en su mensaje y me doy cuenta de que me he equivocado y que en realidad la canción no era «Children of the Damned», sino «How Can I Tell You» de Cat Stevens. No puedo evitar entonces reírme de mí mismo, con una risa que ya casi había olvidado y que solo es entrecortada por la tos.

Pienso en responder a Alison, pero no sé qué escribir. Antes de que pueda decidir qué hacer, la enfermedad se adelanta al amor: vuelve la diarrea, el dolor de cabeza, la fiebre, la dificultad para respirar. Siento no solo no haber salido del infierno sino estar poco a poco hundiéndome aún más en él. El tiempo de la enfermedad es el tiempo profundo. Existe otro nivel, un infratiempo por debajo del tiempo en el que los vivos y los sanos habitaban cada día. Y yo estoy entrando en él. En mis sueños febriles veo a veces mi corazón como una ruina, una mansión quemada o incluso la catedral de Notre Dame, a veces el cuerpo entero arde, y las piedras o los órganos calcinados, todavía humeantes, se mueven como si fueran serpientes. A veces me despierto con la sensación de que una de esas culebras ha entrado en mi pecho y vive ahora dentro de él impidiéndome respirar.

Han pasado diecisiete días desde el encierro sanitario nacional, veinte desde que caí enfermo. Ahora hay gente que muere en todos los lugares del planeta. El virus ha convertido los continentes separados en un solo mundo. *Pangea Covidica*. ¿Cómo pudimos escuchar las noticias que llegaban desde Wuhan sin darnos cuenta de que lo que estábamos viendo era nuestro propio futuro? A partir de ahora, las tensiones solo pueden ir en aumento: todo serán guerras económicas, políticas, nacionales, raciales, sexuales, inmunológicas, alimentarias, comunicativas, pero sobre todo guerras epistemológicas, guerras de significados y de sentido... *Dysphoria mundi.* ¿Por qué no detienen las matanzas de animales en los mataderos? ¿Por qué no abren los psiquiátricos y las residencias de la tercera edad? ¿Por qué no hay comités de organización de barrio para cuidar y dar de comer a los enfermos? ¿Por qué los que ya han pasado la enfermedad no pueden convertirse en dispensadores de abrazos para aquellos que mueren solos?

Por la mañana, leo los diarios de Kafka para acumular un poco de coraje y poder levantarme: nada puede mejorar tanto el ánimo como ver cómo Kafka se despierta cada mañana aterrado frente a la tarea de salir de la cama con terribles dolores de cabeza y cómo, después de arrastrar los pies para dar un pequeño

paseo por el parque Chotek, en Praga, consigue escribir lo que él no deja de calificar como unas miserables páginas, a pesar de que se trate, sin exageración alguna, de una obra maestra. Frente a Kafka, cualquier escritor es un vago que se queja de cualquier cosa y un arrogante que cree que cuatro palabras son un legado. Luego, con pequeñas fuerzas ya recuperadas, releo a Günther Anders y a Foucault, siempre sorprendido por la falta de reflexión de Foucault no solo sobre la Segunda Guerra Mundial, sino también sobre la bomba atómica; por la tarde, leo el documento de 1945 «As We May Think» sobre el proyecto Memex del ingeniero estadounidense Vannevar Bush, que en cierto modo prefigura la cultura digital contemporánea; o vuelvo a *Las tres guineas* de Virginia Woolf para pensar la relación entre la guerra y el patriarcado. Busco pistas para entender no solo lo que está pasando, sino lo que va a pasar. Por la noche, leo a David Garnett, el amigo pangénero y pansexual de Virginia Woolf que acabaría casándose con su sobrina (que era, por otra parte, la hija de su antiguo amante). A Garnett, como decía Kafka que él mismo hacía con Strindberg, no lo leo por leer, sino para recostarme contra su pecho.

Esa misma noche me levanto de la cama con fiebre. O quizás sueño que lo hago. Sueño que pongo la cabeza ardiente bajo el grifo. El agua me golpea el cráneo. Siento frío e inmediatamente después, o quizás al mismo tiempo, un fuego que se extiende desde el pecho hasta la frente y que el agua no puede calmar. En el sueño, levanto la cabeza aún mojada y me miro en el espejo. Veo que tengo un ojo colgando. Más exactamente: miro con mi ojo derecho cómo el ojo izquierdo cuelga del hueso supraorbital. Me acerco más al espejo y miro al fondo del hueso orbital, al espacio dejado por el globo ocular y veo que allí, dentro de mi cráneo, hay una inmensa y diminuta civilización. Veo cientos de cuerpos caminando, saltando, jugando. Ni heterosexuales ni homosexuales, ni hombres ni mujeres, ni blancos ni negros, ni animales ni humanos. Entiendo que se trata de una sociedad que se rige por leyes totalmente nuevas. Cojo mi ojo y lo vuelvo a colocar en su órbita. Me despierto, esta vez consciente, con la certeza de que detrás de lo que siempre he visto existe, invisible, otra vida. El último estadio viral del capitalismo petrosexorracial es esto: la toma de conciencia como delirio febril.

Al despertarme y darme cuenta de que tengo la visión del ojo izquierdo nublada me doy cuenta de que el sueño es la traducción onírica de un evento fisiológico. No veo. Llamo a un taxi que recorre las calles vacías para dejarme en la puerta del hospital Rothschild. Las cintas de plástico de colores que utilizan

para señalar los lugares a los que se puede tener acceso y a los que está prohibido entrar a causa del covid dan al hospital el aire de una yincana infantil, o quizás de un Juego del Calamar sanitario donde los muertos combaten con los vivos. El virus ha afectado a mi sistema vascular y neurológico, provocando un microinfarto, esa es la palabra que utilizan, un *microinfarto* de los vasos sanguíneos que conectan el nervio óptico y el cerebro. No es lo más habitual, pero puede suceder. Me dan un tratamiento de cortisona y me envían a casa. Dicen lapidariamente: «O estará mejor en veinticuatro horas, o empeorará», sin parecer dar más crédito a una de las dos posibilidades. «No podemos ingresarle, no hay plazas. Si empeora», dice el joven enfermero del que solo percibo unos cansados ojos azules, «llámenos inmediatamente y le enviaremos una ambulancia a recogerle.» Vuelvo al apartamento mareado, excéntrico a mi propia vida, y, a pesar de tener un ojo cubierto, sorteo las cajas de la mudanza que todavía están en el salón saltando con la euforia momentánea que provoca la cortisona. El tiempo se ha salido del calendario. Ni siquiera me he dado cuenta de que es domingo de Semana Santa. Sin sacralidad y sin celebraciones. Un día vacío de convenciones y de historia, un día ciego. Esta ceguera lateral es quizás mi forma de resistir a la mutación del ojo que se está produciendo a través del teletrabajo y de la televigilancia.

Al día siguiente recupero poco a poco la visión del ojo, como se sube una persiana agujereada para dejar entrar paulatinamente la luz.

Unos días después, decido escribir a Alison, responder, evitar la metafísica confusión de buzones y enviarle un modesto mensaje electrónico. *«Jo també t'estimo però no puc tornar amb tu»*, digo, cruzando los dedos para que ella no haya recibido nunca la primera carta empalagosa y desesperada que escribí. Ella dice haberme contactado por iniciativa propia. Pero yo, que conozco su orgullo, lo dudo constantemente. A pesar de todo, empezamos a hablarnos cada día. La enfermedad ha puesto de manifiesto que existen, como los estados alterados de conciencia, lo que podría llamarse los estados alterados del amor. Y quizás es eso lo que hace que independientemente de lo que uno y otro hayamos dicho, empecemos a darnos cita cotidianamente a través de la pantalla. Alison pregunta: «¿Qué va a ser de nosotros?» Me gusta Alison, pero sufro con ella, siento al mismo tiempo el placer y el dolor de volver a transitar los caminos sin salida ya conocidos, los espacios muertos ya visitados: estar allí, juntos, entre las ruinas del amor. Y la pregunta de Alison se extiende desde la incertidumbre de nuestro vínculo a la totalidad de la especie humana. ¿Qué va a ser de nosotros?

Home is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El hogar, aparente refugio sagrado del individuo moderno (al menos del individuo patriarcocolonial, el hombre blanco heterosexual), se convierte ahora en el enclave de lo político por excelencia: lugar al mismo tiempo de potencia y de poder, de posibilidad de acción y de control. Uno de los desplazamientos centrales de las técnicas farmacopornográficas que caracterizan la crisis del covid-19 es que el domicilio personal –y no las instituciones tradicionales de encierro y normalización (hospital, fábrica, prisión, colegio)– aparece ahora como el nuevo centro de producción, consumo y control. Ya no se trata solo de que la casa sea el lugar de encierro del cuerpo, como era el caso en la gestión de la peste. El domicilio personal es también el nuevo centro de la economía del teleconsumo y de la teleproducción. Pero también de la cibervigilancia: el espacio doméstico existe ahora como un lugar identificable en un mapa Google, una casilla reconocible por un dron.

Esa vuelta al domicilio, considerado durante la modernidad disciplinaria como un espacio femenino y reproductivo, y por tanto aparentemente excluido de la producción política y económica, se había iniciado ya durante el siglo XX. En plena guerra fría, la Mansión Playboy funcionó como un laboratorio en el que se estaban inventando los nuevos dispositivos de control farmacopornográfico del cuerpo y de la sexualidad que habrían de extenderse a partir de principios del siglo XXI y que ahora se amplían a la totalidad de la población mundial con la crisis del covid-19. A mediados del siglo pasado, Hugh Hefner, el fundador de *Playboy*, inició un insólito repliegue hacia el espacio doméstico. Uno de los hombres más ricos del mundo pasará casi cuarenta años sin salir de la mansión, vestido únicamente con pijama, batín y pantuflas, bebiendo Pepsi-Cola y comiendo chocolatinas Butterfinger, dirigiendo una de las revistas más importante de Estados Unidos sin moverse de su casa ni de su cama. Suplementada con una cámara de vídeo, una línea directa de teléfono, radio e

hilo musical, la famosa cama redonda de Hefner era una auténtica plataforma de producción multimedia de la vida de su habitante en la que se inventarán algunas de las formas de vida que caracterizan el capitalismo contemporáneo.[125]

Su biógrafo Steven Watts denominó a Hefner «recluso voluntario en su propio paraíso». Hefner vivía totalmente confinado. Adepto de dispositivos de archivo audiovisual de todo tipo, el fundador de *Playboy*, mucho antes de que existiera el teléfono móvil, Facebook o WhatsApp, enviaba más de una veintena de cintas de audio y vídeo con consignas y mensajes, que iban desde entrevistas en directo a directrices de publicación. Hefner había instalado en la mansión, en la que vivían también una docena de *playmates*, un circuito cerrado de cámaras, y podía desde su centro de control vigilar lo que sucedía en todas las habitaciones en tiempo real. Cubierta de paneles de madera y con espesas cortinas, pero penetrada por miles de cables y repleta de lo que en ese momento se percibía como las más altas tecnologías de telecomunicación (y que hoy nos parecerían tan arcaicas como un tamtam), la casa era al mismo tiempo totalmente opaca y totalmente transparente. Los materiales filmados por las cámaras de vigilancia acababan también en las páginas de la revista. El espacio doméstico habría sido convertido en la nueva fábrica multimedia.

La revolución necrobiopolítica silenciosa que *Playboy* lideró suponía, más allá de la transformación de la pornografía heterosexual en cultura de masas, la puesta en cuestión de la división que había fundado la sociedad industrial del siglo XIX: la separación de las esferas de la producción y de la reproducción, la diferencia entre la fábrica y el hogar y, con ella, la distinción patriarcal entre masculinidad y feminidad. *Playboy* acató esta diferencia proponiendo la creación de un nuevo enclave de vida: el apartamento de soltero totalmente conectado a las nuevas tecnologías de comunicación del que el nuevo productor semiótico no necesita salir ni para trabajar ni para practicar sexo –actividades que, además, se habían vuelto indistinguibles–. La cama giratoria de Hefner era al mismo tiempo su mesa de trabajo, una oficina de dirección, un escenario fotográfico y un lugar de cita sexual, además de un plató de televisión desde donde se rodaba el famoso programa *Playboy After Dark*. *Playboy* anticipó los discursos contemporáneos sobre el teletrabajo, y la producción inmaterial que la gestión de la crisis del covid-19 ha transformado en un deber ciudadano. Hefner llamó a este nuevo productor social «trabajador horizontal».

El vector de innovación social que *Playboy* puso en marcha funcionaba a través de la erosión (por no decir la destrucción) de la distancia entre trabajo y

ocio, entre producción y sexo. La vida del playboy, constantemente fotografiada, filmada y difundida a través de los medios de comunicación de la revista y de la televisión, era totalmente pública, aunque este no saliera de su casa o incluso de su cama. En ese sentido, *Playboy* ponía también en cuestión la diferencia entre las esferas masculina y femenina, haciendo que el nuevo operario multimedia fuera, lo que parecía un oxímoron en la época, un hombre doméstico. El biógrafo de Hefner nos recuerda que este aislamiento productivo necesitaba un soporte químico: Hefner era un gran consumidor de dexedrina, una anfetamina que elimina el cansancio y el sueño. Así que, paradójicamente, el hombre que no salía de su cama no dormía nunca. La cama como nuevo centro de operaciones multimedia era una celda farmacopornográfica: solo podría funcionar con una justa combinación de anfetaminas y de la píldora anticonceptiva, drogas que, sin caer en la reproducción heterosexual, mantuvieran el nivel productivo en alza y un constante flujo de códigos semióticos que se habían convertido en el único y verdadero alimento que nutría al playboy.

¿Acaso no se parece todo esto de manera demasiado extraña a nuestras propias vidas durante y después del confinamiento? Vivimos dentro de una prisión doméstica multimedia: bienvenidos a la telerrepública de sus casas. Recordemos ahora las consignas del presidente francés Emmanuel Macron durante el confinamiento (y mucho antes de la invasión bélica de Ucrania): «Estamos en guerra, no salgan de casa y teletrabajen.» Durante la mutación cibernética del capitalismo, los trabajadores fordistas no se van a convertir en «negatividades desempleadas», por decirlo con Georges Bataille, sino en productores posdomésticos. Las medidas biopolíticas de gestión del contagio impuestas frente al covid-19 han hecho que cada uno de nosotros nos transformemos en un trabajador horizontal más o menos playboyesco. El espacio doméstico de cualquiera de nosotros está hoy diez mil veces más tecnificado que lo estaba la cama giratoria de Hefner en 1968. Miniaturizados y concentrados en el smartphone, órgano externalizado central del capitalismo cibernético, los dispositivos de teletrabajo y telecontrol están ahora en la palma de nuestra mano.

En *Vigilar y castigar*, Michel Foucault analizó las celdas religiosas de encierro unipersonal como auténticos vectores que sirvieron para modelizar el paso desde las técnicas soberanas y sangrientas de control del cuerpo y de la subjetividad anteriores al siglo XVIII hasta las arquitecturas disciplinarias y los dispositivos de encierro como nuevas técnicas de gestión de la totalidad de la población. Las arquitecturas disciplinarias fueron versiones secularizadas de las células

monacales en las que se gesta por primera vez el individuo moderno como alma encerrada en un cuerpo, un espíritu lector capaz de leer las consignas del Estado. Cuando el escritor Tom Wolfe visitó a Hefner dijo que este vivía en una prisión tan blanda como el corazón de una alcachofa. Podríamos decir que la Mansión Playboy y la cama giratoria de Hefner, convertidos en objeto de consumo pop, funcionaron durante la guerra fría como espacios de transición en los que se inventan el nuevo sujeto prostético, ultraconectado y las nuevas formas de consumo y control farmacopornográficas y de biovigilancia que dominan la sociedad contemporánea. Esta mutación se ha extendido y mundializado durante la gestión de la crisis del covid-19: nuestras máquinas portátiles de telecomunicación son nuestros nuevos carceleros, y nuestros interiores domésticos se han convertido en nuestra prisión blanda y ultraconectada. Wuhan está en todas partes.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de los Gigantes Tecnológicos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Google, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Apple, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Amazon, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Microsoft, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Netflix, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Uber, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Tesla, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de SpaceX, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Airbnb, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de ExxonMobil, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de General Electric, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Citigroup, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de BP, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Bank of America, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Shell, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Aramco, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de State Grid, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de China National Petroleum Corporation, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Walmart, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Volkswagen, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Toyota, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Gazprom, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Johnson & Johnson, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Alibaba, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de JPMorgan Chase, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Tencent, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Berkshire Hathaway, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Sinopec Limited, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Inditex, ruega por nosotros.

Tú que destruyes el mundo y lo remplazas por mercancía,
ten piedad de nosotros. Tú que inventas nuestro deseo y lo quemas mientras consumimos la imagen de ese fuego, ten piedad de nosotros.

The senses are out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Los sentidos se desreglan. Se pierde el olfato y el gusto. O se percibe lo que antes no era visto. La cabeza da vueltas. El suelo parece desaparecer bajo los pies. El confinamiento y la distanciación social impuestos casi mundialmente como respuesta a la crisis del covid desde 2020 han generado no solo un estado de excepción político o una regulación higiénica del cuerpo social, sino también un *estado de excepción estético*, un seísmo en la infraestructura de la sensibilidad, una mutación de las tecnologías de la conciencia. Con el tiempo, los cambios que están teniendo lugar a escala planetaria pronto serán tan profundos como la ruptura que separa la imagen medieval de la perspectiva renacentista. Estamos perdiendo la piel, nuestros ojos están adaptándose a mirar únicamente la pantalla, el mundo analógico se aleja. La respuesta al virus ha dislocado las rutinas de la vida ordinaria, reorganizado la teatralización colectiva de lo cotidiano y reescrito la coreografía normativa de los cuerpos en sociedad. Es nuestra relación con el espacio y el tiempo, con el cuerpo vivo de los otros y con nuestros propios cuerpos la que está siendo profundamente modificada.

Antes del covid-19, en Occidente, vivíamos en una estética del capitalismo petrosexorracial dominada por la hegemonía del trabajo productivo y del consumo, la codificación visual del cuerpo de acuerdo con la lógica de la diferencia sexual, la sexualización violenta del cuerpo femenino en el espacio público y del cuerpo infantil en los espacios domésticos e institucionales, la racialización de la pobreza y de la explotación, el internamiento de los cuerpos no productivos y de aquellos que han sido considerados como discapacitados o enfermos en espacios institucionales de encierro (de la llamada tercera o cuarta edad), la prevalencia de la familia heterosexual reproductiva y de su violencia ritual y las segmentaciones de las funciones sociales (ley, educación, deporte, cultura, sanidad...) en instituciones colectivas de normalización.

La gestión política de la pandemia de covid ha generado una ruptura en el régimen de la sensibilidad petrosexorracial, introduciendo un proceso tan abrupto como profundo de deshabituación. La interrupción del tiempo de la producción, la cancelación del afuera o su designación como potencialmente contaminante, la toma de conciencia brutal (¿cómo es posible que lo ignoráramos?) de nuestra condición mortal, el repliegue de todas las funciones institucionales sobre lo doméstico y la discontinuidad de los rituales de socialización –ya sean festivos, profesionales, sexuales, religiosos o culturales– han provocado un proceso de *desnaturalización del mundo sensorial*. La crisis del covid es un evento estético, una reconfiguración de la experiencia que hace existir nuevas formas de la sensibilidad, destruye otras e induce nuevas modalidades de subjetivación política.

Durante el primer confinamiento global, que tuvo lugar en 2020, la interrupción de los ritmos de trabajo fuera del hogar provocó una primera crisis de la percepción, una discontinuidad sensorial. Para comprender el impacto que tendrá el virus es preciso entender cómo se han especializado las funciones sensoriales durante la modernidad petrosexorracial y cómo las así llamadas «medidas de prevención» podrían afectarlas. La somateca del capitalismo ha sido construida a través de la división en dos funciones sensoriales: la visión y el tacto. La visión estructura la vida pública, regula el reconocimiento social y el acceso a los sistemas de verdad. Tener poder en este sistema de conocimiento supone poner acceder con la mirada a campos de significado y de realidad cada vez más amplios, no solo observando, sino vigilando y controlando a través de la visión. Pero esta afirmación sería errónea si no la matizáramos haciéndonos cargo de cómo la acumulación de poder y el acceso a la verdad a través de la visión han sido segmentados en términos de clase, género, sexualidad, raza y discapacidad durante la modernidad.

El panóptico, una arquitectura que permite vigilar desde el centro al mayor número ya sea de trabajadores o de prisioneros, no es solo, como quería Foucault, el diagrama del poder disciplinario característico de las sociedades occidentales del siglo XIX, es también un modelo somatopolítico petrosexorracial del saber. En el patriarcado colonial, la función visual está codificada como productiva, masculina, blanca y capacitista.[126] El supuesto ojo central que vigila –una posición que en las sociedades occidentales modernas ocupaba el Estado, pero que en otros regímenes teocráticos podría ocupar Dios (o para ser más precisos, la Iglesia) y que en el neoliberalismo autoritario se ha desplazado hacia

las grandes corporaciones cibernéticas (Google, Facebook, Twitter, etc.)– no es de ningún modo, como pretendía Foucault, una función abstracta y sin cuerpo. Al contrario, se trata de una función somatopolítica, corpórea, una función jerarquizada en términos de clase, género, sexualidad, raza y discapacidad. El ojo del poder es, en la modernidad, el ojo necropolítico del padre: un padre binario, heterosexual, burgués y colonial que puede, a través de la mirada, decidir no solo de la vida y la muerte de sus súbditos, sino también del grado de soberanía política que merecen aquellos que están bajo su mirada. Esta relación entre el ojo (la visión) y la masculinidad blanca heterosexual es constitutiva y totalizante: no se trata solo de que el ojo sea el del padre, sino de que todo el padre se vuelve ojo, y todo lo mirado, posesión patriarcal.

El cuerpo entero del padre necropolítico, todos sus órganos son, por así decirlo, ojos que miran. Esta función no es solo cognitiva, sino también deseante. Incluso las manos o el pene del padre necropolítico funcionan sensorialmente como extensiones táctiles de su mirada. Cuando toca, vigila; cuando folla, posee visualmente; cuando goza, cartografía, y viceversa.[127] Es posible hablar de *male gaze*, de la estructuración del campo visual desde la dominación masculina, solo si entendemos que este privilegio visual está también codificado en términos raciales, sexuales y de diferencia corporal. Deberíamos hablar por tanto de *normative gaze*, de la mirada normativa. No se trata de una cualidad natural, sino de una función política. Mirar en la modernidad es adoptar esta posición binaria, patriarcal, colonial y capacitista. La puesta en cuestión de este ámbito de la visualidad no supone simplemente la promoción de una visión femenina, racializada, queer, trans, de diversidad funcional, sino, más radicalmente, el descentramiento del ojo petrosexorracial y de sus relaciones binarias, la invención de otro marco de inteligibilidad que exceda la mirada normativa.

Frente a la visión, en la modernidad occidental, el tacto organiza los rituales de la vida privada, los espacios del cuidado, el afecto, de la reproducción y la sexualidad. Buen número de feministas marxistas contemporáneas, de Angela Davis a Maria Puig de la Bellacasa pasando por Silvia Federici o Rita Segato, han estudiado cómo durante la modernidad capitalista el trabajo de los cuidados y de la reproducción sexual y social fue feminizado y racializado, al mismo tiempo que era privatizado, guetoizado dentro del hogar y violentamente devaluado, presentado como natural y, por tanto, considerado como gratuito.[128] En el patriarcado colonial, con sus segmentaciones binarias y antagónicas, lo que

llamaré aquí «la función piel» está codificada como reproductiva, femenina, racializada. Durante los cinco siglos que separan la conquista colonial de América y la aparición necrobiopolítica del covid, los procesos de sexualización y racialización han pasado por esta curiosa especialización normativa de las funciones sensoriales. Ser marcado/a como mujer o ser racializado/a en este régimen era ser mirado/a (y no mirar), estar obligado/a a tocar al otro y a dejarse tocar por el otro para acceder a la producción o a la reproducción de valor y de significado.

El virus desafía las funciones sensoriales de la visión y del tacto, las cancela o las exacerba, las confunde, las disloca, reorganiza sus jerarquías. Ya nada de lo que sentimos es lo que parece. La presencia del virus es indetectable para los sentidos del cuerpo humano. No podemos verlo, ni tocarlo, ni olerlo. No sabemos si está presente o ausente. No sabemos si lo respiramos o lo transportamos. No sabemos si ya lo estamos incubando o si sucumbiremos o no a él. Al mismo tiempo, las normas de distancia social impuestas por la gestión política de la pandemia neutralizan y casi criminalizan el tacto. No podemos tocar lo que vemos. No podemos ver lo que nos toca. La realidad se vuelve opaca e intocable. Al cancelarse la visión analógica y el tacto, las funciones simbólicas e imaginarias de la corteza cerebral se hipertrofian. La imagen digital y la onírica desplazan a la visión exterior. El tacto contaminante es sustituido por el clic (no siempre aséptico) de la pantalla. Los sueños condensan la intensidad sensorial reprimida, pero también hibridan los nuevos miedos vehiculados por la mediatización de la enfermedad con la memoria personal de la violencia, del trauma, del abandono o de la soledad que cada une llevaba ya consigo antes del virus. Disforia social, disforia corporal, agorafobia, paranoia, disociación psicótica... ya no son patologías, sino modalidades de manifestación de lo real. Wuhan está en todas partes.

La gestión social y política del virus provoca también una crisis de sentido. La comunicación social y las instituciones de normalización de la vida (iglesia, escuela, caserna, fábrica, museo, tribunal, etc.) han sido preventivamente desactivadas. Las grandes industrias de relatos colectivos hegemónicos ya no pueden proveer sentido, ni fabricar significado. El referente social compartido se vuelve también opaco, intocable. El espacio doméstico, núcleo del repliegue inmunitario, se revela no solo como isla de protección, sino también como un concentrado de todas las formas de opresión y violencia heteropatriarcales. Se habla solo de teletrabajo porque nadie reconoce las tareas de cuidado y

reproducción que han llevado a cabo las mujeres dentro del hogar como trabajo. Las familias encerradas ven cómo las funciones de poder parental se tambalean. O se forman nuevos agenciamientos creativos o la violencia se intensifica como técnica de gobierno doméstico. Los casos de abuso y violencia sexual se multiplican. El confinamiento protege quizás a los hombres, pero no a las mujeres o les niñes. La heterosexualidad y el racismo normativos matan más que el virus. Entretanto, la familia nuclear se disloca. El mito romántico de la pareja se viene abajo. Dicen que en China nunca ha habido tantos divorcios como después del confinamiento. En Europa, la demanda de cambio de piso por divorcio, ruptura, separación o mudanza nunca ha sido tan fuerte como después del primer confinamiento. Para finales de 2020, se habla ya de una pandemia de «coronadivorcios» en todo el mundo.

La mayoría de los blancos de clase media y alta se confinan; los otros, forzados a trabajar, quedan expuestos al contagio. A la precariedad de clase, de raza, de género y de sexualidad se añadían ahora otras segmentaciones de la opresión:

os que pueden preservar su inmunidad y los expuestos al contagio,
os que son limpiados y los que limpian,
os que pueden aislarse en sus casas y los sin techo,
ero, sobre todo, los que son cuidados y los que cuidan.

De un lado están los obreros del cuerpo analógico: los cuidadores, los repartidores, los carniceros, los sanadores.

Del otro, los obreros del código, los obreros digitales, los teletrabajadores.

Entre ambos: los comerciantes del fármaco.

Los cambios que se están produciendo no son solo macropolíticos, sino, y sobre todo, por decirlo con Félix Guattari y Suely Rolnik, «micropolíticos»: son «las formaciones del deseo en el campo social» las que están mutando.[129] Durante el primer confinamiento de la crisis del covid es la infraestructura de los procesos de subjetivación dominantes la que fue puesta en suspensión. La soledad que la enfermedad produce, las condiciones extremas en las que los médicos y cuidadores luchan por salvar las vidas de los afectados, la desposesión de los amigos y de las familias frente a la enfermedad o a la muerte de la persona

amada, la introspección desatada por el confinamiento, la toma de conciencia de la precariedad, de la feminización y racialización de aquellos que llevan a cabo los procesos reproductivos de la vida (cuidadores, repartidores, cajeras, kelis...) hacen que nos preguntemos colectivamente qué hemos estado haciendo hasta ahora y cómo queremos realmente vivir.

Esta triple crisis –de la percepción, de la sensibilidad y del sentido– podría haber generado las condiciones de posibilidad para un cambio profundo de las políticas del deseo. Y solo una modificación radical del deseo puede poner en marcha la transición epistemológica y social capaz de desplazar el régimen capitalista petrosexorracial: aquel régimen de la sensibilidad y de la percepción en el que la muerte y la destrucción de la vida son objeto de consumo libidinal y en el que la opresión como forma de relación es erotizada. Pero ¿por qué este cambio no ha sucedido?

Después de su visita a Hiroshima y durante sus conversaciones con Claude Eatherly, el comandante del avión meteorológico que aseguró el lanzamiento de la bomba sobre la isla de Hiroshima y que acabó recluido en una institución psiquiátrica, Günther Anders inventa el término *supraliminal* (por oposición a la palabra *subliminal)* para designar aquel conjunto de fenómenos cuya dimensión o cuantía excede nuestra capacidad de comprensión de tal modo que nos resulta imposible tomar decisiones éticas, sentir dolor o hacernos responsables. Es posible confrontarse éticamente con la decisión de salvar una vida, pero no parece posible, dice Anders, tomar decisiones éticas frente a la muerte de toda una población, de todo un planeta.[130] La destrucción de la biodiversidad resulta *supraliminal* para nuestra conciencia individualizada porque la percepción de nuestras relaciones con el entorno ha sido limitada por el proceso de la modernización petrosexorracial y la especialización industrial. La bioesfera de la que formamos parte está paradójicamente fuera de nuestro ámbito de percepción y, por tanto, excede nuestra responsabilidad ética o política. La muerte de cientos de miles de migrantes frente a las costas europeas resulta también *supraliminal*. Para la generación que creció dentro de la estética del capitalismo industrial petrosexorracial, la posibilidad de la muerte de la totalidad de la vida animal vertebrada sobre el planeta Tierra o de aquellos cuerpos humanos que han sido marcados como femeninos, racializados, extranjeros, judíos, musulmanes o uigures no parece poder ser percibida como un fenómeno ético o político relevante. Para poder activar otra respuesta política es preciso, por tanto, cambiar

la infraestructura misma de la percepción. De esta mutación micropolítica dependen las posibilidades de la vida sobre el planeta.

¿Podrán les adolescentes, podrán les niñes que nacen hoy traspasar este umbral ético de la percepción? ¿Llegarán a ver el consumo como muerte y la reproducción como destrucción? ¿Podrán deserotizar la opresión sexual? ¿Podrán desracializar la piel? ¿Podrán inventar otra forma de relación social que no esté basada en la violencia? ¿Podrán dejar de desear su propia sumisión sexual, social y energética? Sin duda, de un modo u otro, están llamados a hacerlo. La mutación o la muerte.

Las crisis climática y somatopolítica (de la que forma parte la pandemia) agudizan la «brecha» (el *décalage)* entre «nuestra capacidad de representar y nuestra capacidad de producir»,[131] entre las convenciones de percepción y los aparatos de producción de la verdad (discursos sociales, científicos, mediáticos...), entre el deseo y la capacidad de actuar en el mundo. *Dysphoria mundi* es lo que viene después de Auschwitz y de Hiroshima. *Dysphoria mundi* es lo que viene después del fin de la historia, de la posmodernidad y de la fragmentación de los grandes relatos, después de Srebrenica, de Ruanda, de Alep, de los conflictos armados de Guatemala, de Colombia... *Dysphoria mundi* es lo que viene después de las masacres de Ucrania. *Dysphoria mundi* es la forma que toma la subjetividad política entre el momento de la ruptura del umbral de percepción de la modernidad petrosexorracial necropolítica y la emergencia de la incipiente conciencia de un afuera con respecto a la epistemología dominante. Este descentramiento anuncia ya la posibilidad de una *mutación de la percepción* en la que la destrucción del planeta, la política de la guerra, la opresión racial, de género y sexual se convertirían en eventos éticos perceptibles y, por tanto, insoportables, tan insoportables como nos resultan hoy los rituales caníbales o la quema de las brujas en la hoguera de la Inquisición.

El problema fundamental al que nos enfrentamos es que el régimen capitalista petrosexorracial ha colonizado la función deseante recubriéndola de valores monetarios, semióticas de la violencia, modos de objetivación consumista y sumisión depresiva. La clave de este capitalismo petrosexorracial no es solo, como pensó Marx, la producción y extracción de plusvalía económica, sino también la fabricación de una subjetividad adicta cuyos deseos se amoldan al proceso de producción de capital y de consumo, así como de reproducción sexual y colonial. Y todo ello a través de la combustión fósil y la destrucción de la biosfera. El proceso de explotación no es solo una cuestión de plusvalía, sino,

y sobre todo, de adicción y de naturalización de la percepción. Aquel que es explotado no desea su liberación, sino que, al contrario, aspira a acceder al reconocimiento social a través del consumo y de la identificación normativa. La violencia opera fabricando un deseo normativo que toma posesión del cuerpo y de la conciencia hasta que estas aceptan «identificarse» con el proceso mismo de extracción de su *potentia gaudendi* y la destrucción de sus propias vidas. Lo primero que el poder extrae, modifica y destruye es nuestra capacidad de desear el cambio. Hasta ahora, todo el edificio capitalista petrosexorracial se apoyaba en una estética hegemónica que limitaba el campo de la percepción, recortaba la sensibilidad y capturaba el deseo. Es esta estética de la adicción la que ha entrado en crisis. *Dysphoria mundi*. Ahora la pregunta es: ¿seremos capaces de desear de otro modo?

The car is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Durante el confinamiento, la ciudad entera se detiene, pero sin duda lo más llamativo es el silencio que genera la ausencia total de circulación de coches. Si, como hemos visto, para Barthes la catedral era el vehículo espiritual de los medievales y el coche era la catedral de los fordistas, ahora ambos desvelaban su condición de ruina. Primero había ardido Notre Dame y ahora era la cadena de producción fordista la que se paraba. Los objetos mágicos estaban mutando.

Con la crisis del nuevo coronavirus, a ambos lados del Atlántico la industria de fabricación de automóviles se detiene por primera vez desde que Ford la pusiera en marcha en 1908. No porque el riesgo del contagio imponga la ruptura de las cadenas de producción, sino porque una parte crucial de los componentes necesarios para la fabricación de los coches proviene de China y son distribuidos por vías marítimas o aéreas que ahora están cerradas.

Desde el confinamiento de Wuhan, y después exponencialmente con el cierre de las ciudades de los cuatro continentes, las acciones de la industria automovilística se desploman. La OPEP decide una bajada histórica de la producción de petróleo para mantener el precio del barril y «estabilizar» –léase «controlar»– el mercado. Ford, General Motors, Volkswagen se preguntan si podrán salir adelante después de la crisis del virus, con una población mundial económicamente fragilizada y con una industria en plena transición al automóvil eléctrico. El cierre simbólico (aunque no todavía factual) del ciclo del petróleo vendrá con el repentino abandono de Afganistán por parte de las tropas americanas en septiembre de 2021 y con la toma de conciencia de la complicidad de las cadenas de abastecimiento de energías fósiles con las oligarquías bélicas durante la guerra de Ucrania a partir de 2022.

Wuhan no ha sido solo el epicentro de la crisis viral, es también uno de los centros siderúrgicos mundiales más importantes, es la sede de Daye, un

superproductor de hierro y aluminio, propiedad de Wuhan Iron and Steel, con activos importantes en Alemania, Austria y Suiza. Wuhan es la ciudad china con mayor inversión francesa y alemana, es también la sede de ensamblaje principal de Peugeot, Citroën y Nissan en China, y desde el año 2000 produce el conjunto de piezas desmontables de Citroën. Las piezas del coche que conduces vinieron de Wuhan.

Desde principios del siglo XX, el automóvil definía una estética basada en la movilidad entendida como una forma de libertad del cuerpo blanco y masculino. Extendiendo a la totalidad de la vida la experiencia de conducir a toda velocidad, el masculinista Marinetti –casi podemos imaginarle con una mano en los testículos y otra en el volante– declara en febrero de 1909 en la región de Lombardía los principios fundadores del futurismo: exaltación del movimiento y de la distorsión del espacio que este produce, intensidad sensorial de la fusión del cuerpo con la máquina, erotización de la agresividad. El capitalismo petrosexorracial erigirá después secretamente el futurismo en estética de la vida.

Poco más de un siglo después, en febrero de 2020, Lombardía se convierte en el centro de la pandemia en Europa. La noche del 18 de marzo en la ciudad de Bérgamo setenta camiones transportan cadáveres hacia otras ciudades en cuyos cementerios haya todavía espacio. Los médicos locales habían alertado del extraño aumento de «neumonías» desde finales de diciembre, pero no se declaró el confinamiento porque los patrones industriales decidieron que era más rentable seguir produciendo que cerrar las fábricas. Cuando la oleada de contagios llegó, el sistema sanitario local, que había sido privatizado por los políticos, unas veces lacayos de Berlusconi, otras de la Liga Norte, no pudo aportar los cuidados mínimos a los trabajadores. Los patrones eran futuristas: *«Bergamo non si ferma»* (Bérgamo no se detiene). Pero se detuvo. La pandemia es la puntilla que acaba de matar al fordismo industrial..., solo para remplazarlo rápidamente por una nueva forma de superproducción digital.

El capitalismo ha alcanzado su velocidad máxima y el sujeto estético de la modernidad futurista se ahoga: sus pulmones se cristalizan y su alma, hecha ya solo de algoritmos, estalla como una vibración que atraviesa el espacio y resuena, a pesar del encierro, dentro de cada casa.

Durante el momento álgido de la pandemia, la industria del automóvil fabrica respiradores electrónicos que se conectan a la tráquea humana. El coche del futuro es tu sofá y el motor del porvenir, un respirador eléctrico. En los centros de dirección de las industrias automovilísticas se elaboran escenarios de salida

de la crisis con planes de reconversión que prevén en el futuro transformar cada vehículo en una unidad de cuidados intensivos. El silencio de las ciudades solo es roto por el paso de las ambulancias. La mafia extiende su mercado desde el tráfico de drogas ilegales al tráfico de drogas legales y de material médico. Roberto Saviano explica que para la Mafia la crisis es la ocasión soñada para expandir y reforzar sus vínculos con los pequeños y medianos comerciantes en quiebra, ayudándoles a cambio de favores de los que ya serán deudores para siempre. Ford, Peugeot, Citroën, Nissan, Dolce & Gabbana, LVMH, Inditex, Nike y L'Oréal han sido vencidos por el virus. Sanofi, Novartis, Netflix, Nintendo, Facebook, la Camorra, Google y Amazon registran un crecimiento sin precedentes. Wuhan está en todas partes.

Breath is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. La respiración se ha vuelto corta, y la distancia, larga. La fiebre solo preocupa si va acompañada de una reducción de la capacidad respiratoria. A veces, tras cinco días de fiebre y tos, el cuerpo vence al virus, otras, sin que nada pueda permitir preverlo, empieza la llamada «tormenta de citoquinas», una reacción hiperbólica del sistema inmune que provoca una fuerte inflamación de todos los órganos vitales. La membrana que pone en contacto los pulmones con el riego sanguíneo se cierra como la frontera estadounidense en Tijuana. El diafragma se contrae. El enfermo tiene la impresión de haberse tragado una bolsa de plástico que impide que el aire entre en sus pulmones. La capacidad invasiva del virus se multiplica en los contextos en los que la tasa de CO_2y el número de partículas finas eran ya elevados. En el Pacífico, cada veinte minutos una tortuga se come una bolsa de plástico al confundirla con una medusa. El virus es al pulmón humano lo que el plástico es a las tortugas y las bombas nucleares fueron a Hiroshima y Nagasaki lo que Chernóbil fue a la atmósfera europea y Fukushima a la atmósfera del Pacífico japonés. Después, durante la guerra de Ucrania, el virus y las armas nucleares se convierten en los dos significantes del terror que amenazan a las sociedades opulentas de Europa central. Svetlana Alexiévich dice que el sarcófago que se construyó en Chernóbil sobre las doscientas toneladas de material nuclear del cuarto reactor que explotó «es un difunto que respira: respira muerte».[132] Eso es lo que pasa ahora que el virus se ha expandido por toda la atmósfera mundial y que los Estados hacen alarde de sus armas nucleares. Muchos dejan de respirar. Y los que quedamos, respiramos muerte.

Al mismo tiempo, la respiración deja de ser solo una actividad orgánica para convertirse en una función política. En 2014, Eric Garner, un hombre afroamericano, muere cuando un policía le detiene en Staten Island, Nueva York, bajo la sospecha de vender tabaco ilegalmente. El policía, después condenado

por los hechos, le practicó una llave de estrangulamiento, mientras sus compañeros le ayudaban a sujetarlo en el suelo: Eric Garner repitió *«I can't breathe»* once veces antes de morir. En mayo de 2020, la escena de brutalidad policial se repitió con George Floyd, cuyo grito desesperado, *«I can't breathe»*, tampoco fue escuchado. No puedo respirar. Franco *Bifo* Berardi (que además de ser un agudo crítico del neoliberalismo autoritario sufre de asma) considera la respiración como un concepto político necesario para pensar la regulación neoliberal de la vida: el aire ha dejado de estar dado de antemano, ahora es una variable conflictiva que Bifo examina en los juegos adolescentes de suicidio con bolsas de plástico, hasta la crisis del covid, pasando por la violencia policial racista, la crisis de la recogida de basuras en Beirut, o las nubes de humo tóxico que hacen que buena parte del aire de las ciudades chinas se haya vuelto irrespirable.[133] La imposibilidad de respirar aparece como un límite material universal del capitalismo petrosexorracial. Un informe de la Comisión de Contaminación y Salud de *The Lancet* publicado en 2022 concluye que la contaminación atmosférica causa al año siete millones de muertes en todo el mundo, lo que sobrepasa la suma del número de víctimas causadas por el coronavirus, el sida, la tuberculosis, la malaria y el consumo de drogas ilegales durante un año. Wuhan está ya en todas partes –lo estaría incluso aunque no hubiera covid.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora del Calentamiento Climático, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Efecto Invernadero, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Deforestación, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Desertificación, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Incendios, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Erosión del Suelo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Hambre, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Industria Metalúrgica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Industria del Armamento, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Industria Automovilística, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Energías Fósiles, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Carbón, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Petróleo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Queroseno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Gas Natural, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cracking, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Fracking, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fusión del Uranio-235, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Industria Nuclear, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Fukushima, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Chernóbil, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Industria Química, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Fertilizantes, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del CO_2, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Metano, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Putrefacción, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Metanol, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Amoniaco, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Arsénico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Mercurio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Dióxido de Azufre, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Lluvia Ácida, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Benceno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tricloroetileno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Dioxinas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Glifosato, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Pesticidas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Aerosoles, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Arsenicales, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Insecticidas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Efecto Kesterson, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Furanos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Neonicotinoides, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Dibromoclorofano, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Metales Pesados, ruega por nosotros.

Nuestra Señora de la Contaminación, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Vertedero, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Sumidero, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Plásticos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Veolia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Bifenilos Policlorados, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del DDT, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Ensayos Nucleares, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Óxidos de Azufre, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Óxidos de Nitrógeno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Residuos Radiactivos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Acidificación de los Océanos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Destrucción de los Arrecifes de Coral, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Aguas Residuales, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Perturbadores Endocrinos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Montsanto, ruega por nosotros.

Tú que siembras muerte y recoges dividendos,
tú que contaminas la tierra y envenenas nuestros cuerpos,
ten piedad de nosotros.

Fashion is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. En 2020, la nueva temporada primavera-verano llegó a la ciudad confinada. La primavera del virus impuso una segmentación radical entre dentro y fuera. Dentro, el atractivo de la greña despeinada hacía olvidar la severidad estandarizada del corte de peluquería. Se afirma un nuevo look *grungecorona* de la mecha disparada, la barba sin afeitar y las raíces sin teñir. El estilo desaliñado es la mejor prueba del confinamiento y, por tanto, de la inmunidad. *Immunity is beautiful*. Dentro, el pantalón de pijama suplanta al vaquero. La zapatilla de estar por casa remplaza a la zapatilla de deporte. Fuera, la mano desnuda ha sido sustituida por el guante de goma, blanco, amarillo o azul. Cualquier objeto de plástico –una botella de agua de seis litros, un paraguas, un separador de páginas– esconde la posibilidad de una escafandra. La bolsa de basura es el nuevo *prêt-à-porter* de los hospitales, de las residencias de ancianos y de los campos de refugiados. La farmacia es el nuevo pub local. El látex arrasa. Los epidemiólogos advierten de que el plástico es también la superficie sobre la que mejor se adhiere el virus. Pero el plástico protege del miedo, más que del contagio. A falta de técnicas más adecuadas, las gafas de hacer submarinismo se extenderán después como material de protección higiénica en las unidades de cuidados intensivos. Al respirar a través de ellas, nos damos cuenta de que el aire es como el agua, un fluido invisible pero densamente cargado: en realidad nadamos, solamente que no somos capaces de percibir el aire como un medio. La sensación que los peces deben de tener en el agua es exactamente la misma.

Fuera del espacio doméstico, la mascarilla es el condón social de las masas. El sector textil, el más dependiente de los suministros de China, ve su producción totalmente bloqueada durante la crisis del covid-19. China no es solo el epicentro del virus, es también el taller donde se cose la ropa de medio mundo. Inditex cae en picado en bolsa. ¿Quién necesita una camisa nueva en tiempos de confinamiento? Las grandes marcas de la moda, Yves Saint Laurent, Balenciaga,

LVMH..., reciclan sus talleres para producir mascarillas, batas médicas y combinaciones de protección. Todos los rostros del mundo desaparecen bajo la mascarilla médica o de contrabando, la hecha en casa o la comprada en Amazon, la de lujo o la cutre, la homologada y la que bajo la apariencia de protección contamina más que protege. Accesorio de moda por excelencia del trienio 2020-2022, la mascarilla había hecho ya su aparición en los desfiles de la semana de la moda de Londres, Milán y París a principios de 2019, antes de que la crisis del virus fuera declarada en Europa: Chanel, Kenzo, Marine Serre, Pitta Mask o Xander Zhou firman sus modelos exclusivos. La higiene se reconcilia con el estilo. En digital, reina el selfie; en analógico, el *maskie*. Las feministas de los años sesenta quemaban los sujetadores, las transfeministas de la década actual se hacen dos mascarillas con cada sujetador. ¿Alguien se atrevería ahora a afirmar que el hiyab completo, si fuera posible de plástico, es un complemento antinacional?

Los nuevos olores de la temporada son la transparente fragancia del gel hidroalcohólico, la fresca seguridad del detergente y la picante desinfección de la lejía. La nueva tendencia es el look Chernóbil-médico. Donde toda relación social es contagio, reina la moda-barrera. Cuando la economía lo permite y la negligencia política no lo impide, los cuerpos se cubren de una epidermis subrogada hecha de celulosa impenetrable. El blanco se impone como el color dominante de la colección primavera-verano, con algunos toques amarillos, azules y naranjas. La combinación completa y unisex se anuncia como la nueva gabardina estival urbana. Recubierto por una película protectora, el humano de la era del covid-19 parece un murciélago que se oculta bajo sus alas de plástico. ¿Es la combinación total un tótem a través del que el posible contaminado intenta vestirse con los atributos del animal contaminante? Las mangas y las piernas son amplias, la silueta, abombada y continua, desde la capucha hasta los pies; la piel se vuelve invisible. La diferencia entre el pantalón, la camisa, la chaqueta, la falda y el zapato desaparece. Los códigos que permiten reconocer a un cuerpo humano en sociedad se vuelven inoperantes. Lo humano se desfigura. Camaleones de la era tóxica, invisibles pero presentes, el humano sin rostro y el virus se parecen.

La mascarilla, la combinación y la generalización de los gestos barrera son la destrucción de las relaciones sociales tal como las conocíamos hasta ahora. El tacto se hace imposible, la sonrisa, invisible, el movimiento de una cadera, imperceptible. La piel se vuelve un órgano interno, privado. El cuerpo es

desfamiliarizado, desingularizado, deserotizado. La combinación higiénica es mucho más y mucho menos que un vestido. Es una tecnopiel externalizada y protectora debajo de la que el cuerpo pierde su forma singular. Es el estatuto abierto del cuerpo, la porosidad de la piel, su capacidad para entrar en relación con lo exterior, lo que es negado. Es el cuerpo como organismo vivo el que es negado. Los orificios del cuerpo (los visibles, como la boca o la nariz, pero también los microscópicos que se encuentran en la epidermis) son recubiertos y sellados. La combinación devuelve al cuerpo social diferenciado a un estado de larva, sacándolo del universo de lo humano y llevándolo o bien hacia el entomológico, o bien hacia el robótico. Los cuidadores hospitalarios que se quitan las combinaciones en una sala higiénica son mariposas humanas saliendo de capullos de seda.

Protegidos por la combinación integral (cuando hay suerte y recursos), los enfermeros que cuidan a los afectados en las unidades de cuidados intensivos, aquellos que se encargan del acondicionamiento de los muertos y de su traslado a los cementerios, los limpiadores que desinfectan las residencias de ancianos o las estaciones de trenes o de metro, recuerdan a los astronautas que caminan sobre la Luna: sus movimientos se vuelven toscos, como si fueran realizados sin articular sus miembros. Sus manos tienen la indelicadeza y la falta de tacto que tendría un astronauta apretando un tornillo de una nave espacial en plena atmósfera ingrávida. Algunos de ellos, después de doce horas de trabajo sin quitarse la combinación y la máscara, tienen la piel de la cara quemada, las manos hinchadas y enrojecidas, el cuerpo perlado de una urticaria que surge de la falta de aire y del exceso de sudor. Son humanos porque todavía no se ha logrado fabricar un robot dotado de inteligencia artificial capaz de llevar a cabo con precisión tareas de cuidado y limpieza. De otro modo habrían sido remplazados. O quizás no. En el capitalismo neoliberal, un cuerpo humano proletario es más barato de producir y de remplazar que cualquier androide.

Si los enfermeros se han vuelto astronautas es porque cada cuerpo portador, cada espacio contaminado, instala a su alrededor una atmósfera tan hostil para la respiración humana como la lunar, anticipación de la irrespirabilidad general que nos aguarda a todos con la contaminación nuclear, el cambio climático y el deterioro de la capa de ozono. Hemos hecho de la Tierra un planeta inhabitable, así que soñamos con transformar otros planetas inhabitables en nuevas Tierras. Esta utopía tecnológica encarnada por el proyecto del multimillonario Elon Musk, este delirio de grandeza petrosexorracial, se llama ahora

«terraformación», o quizás sería mejor decir «capitalismoformación»: la reproducción en un exoplaneta de la forma de destrucción de la vida que caracterizó la modernidad humana.

El 10 de abril, en la catedral de Notre Dame, cerrada por obras después del incendio de 2019, cuatro religiosos (entre ellos el arzobispo de París, Michel Aupetit) rezan y tres artistas (el violinista Renaud Capuçon, el actor Philippe Torreton y la actriz y cantante Judith Chemla) participan en una ceremonia culminada con el «Ave María» de Schubert. Pero no es la música ni la oración lo que nos sorprende cuando el concierto se emite por televisión. Lo que al mismo tiempo fascina y aterroriza, conmueve y desola, es que tanto los sacerdotes como los artistas entran en la catedral enteramente vestidos con botas de protección y una combinación higiénica blanca con costuras rojas, máscaras y cascos. La protección no pretendía solo prevenir del contagio viral, sino que tenía también como objetivo evitar que los presentes se contaminasen al respirar el alto nivel de plomo de la catedral después de que su estructura ardiera el pasado 15 de abril. El collage sensorial creado por la lectura de la pasión del Viernes Santo, la interpretación de la música de Schubert y el estilo vestimentario Chernóbil generan una experiencia estética insólita. Hay quien dice que está en auge la estética posapocalíptica. Pero, en realidad, se trata de una estética insolente y preapocalíptica. ¿Es esto un réquiem por el mundo capitalista petrosexorracial o lo que oímos son los violinistas que tocan mientras el *Titanic* se hunde? En otra pantalla, el Papa celebra solo la Pascua en medio de la plaza de la Basílica de Roma en la Ciudad del Vaticano. La belleza de la arquitectura de Bramante vacía es sobrecogedora. Las palabras no importan. El vacío es el mensaje. Wuhan está en todas partes.

Truth is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital, Vivo, muerto. La verdad se ha salido de los goznes. Lo verdadero, como decía el masculinista Guy Debord refiriéndose sin duda también a sus propias teorías, es un momento de lo falso. El 31 de diciembre China informa a la OMS de que existen casos de neumonía grave de origen desconocido en la ciudad de Wuhan. Pocas horas después el mundo entero empezaba a celebrar la llegada de 2020. La amenaza parecía estar circunscrita al ámbito local.

No se sabe de dónde vino el virus. En Wuhan dicen que lo trajo un alemán. En Estados Unidos que China lo envió para acabar con la hegemonía de la economía americana. Se dijo que se trataba de una zoonosis, de una migración viral que se produce cuando un animal salvaje entra en contacto con la cultura humana. Se habló del Instituto de Virología de Wuhan. Se dijo que podría tratarse de un error de manipulación de un virus.

Poco a poco, durante 2021, todas las sospechas se dirigen al Instituto de Virología de Wuhan, el primero en el mundo en poseer un «laboratorio P4», o de «bioseguridad 4» (es decir, un laboratorio susceptible de trabajar con los llamados «patógenos de nivel 4»), pero la OMS evita levantar una acusación contra el instituto, puesto que supondría inmediatamente entrar en un conflicto diplomático con China. Los patógenos son clasificados en una escala creciente del 1 al 4 según su peligrosidad, su porcentaje de mortalidad y su potencial de infección, así como por otros criterios como la ausencia de un tratamiento médico eficaz o de una vacuna. Pero el Instituto de Virología de Wuhan alardea de que ese número 4 no hace referencia a la peligrosidad del patógeno, sino también a las medidas de seguridad necesarias para manipular dichos organismos, gérmenes, virus o segmentos de ADN.

Un laboratorio P4 podría ser para el capitalismo cibernético y viral lo que el hospital fue para el capitalismo disciplinario y bacteriano, el espacio paradigmático que define las condiciones del control farmacopornográfico: se

trata de un recinto de seguridad (o más bien, cabría decir, de inseguridad) máxima, un espacio totalmente estanco constituido por módulos impermeables protegidos por puertas herméticas y dispositivos anaeróbicos antiincendios –si llegara a declararse un incendio, se inyectarían automáticamente en el laboratorio gases inertes que neutralizan el oxígeno e impedirían la propagación del fuego–. Porque aquí el peligro no viene de fuera, está dentro: se trata de los virus que se producen y se manipulan en ese mismo espacio. Las condiciones de seguridad de un laboratorio P4 son tan extremas que resulta incluso difícil imaginar que sean compatibles con el desarrollo de lo que hasta ahora entendíamos por vida humana: los trabajadores utilizan «equipos de protección que incluyen una cobertura externa resistente a fluidos, varias capas de guantes y un respirador para la cara de presión positiva: está conectado a una fuente que lanza el aire para que pase por un filtro que está en nuestra cabeza, y ese aire es limpio y sale a alta presión. [El virus] solo sale de su frasco para trabajar con él dentro de la cabina. Si, por casualidad, alguien destapa un frasco fuera, hay que cerrar la unidad y entra un servicio de emergencia para descontaminar el área».[134]

Una mirada rápida a la lista de laboratorios P4 del mundo según la Wikipedia conduce a conclusiones paranoicas y suscita interminables preguntas geopolíticas. En 2020 había 45 laboratorios P4 en todo el mundo: 6 en Estados Unidos, 4 en Alemania, 4 en Australia, 4 en Suiza, 3 en Rusia, 2 en el Reino Unido, 2 en Italia, 2 en Hungría, 1 en Canadá, 1 en Suecia, 3 en la India, 1 en Corea del Sur, 2 en China (uno de ellos en Wuhan), 1 en Taiwán, 1 en Japón, 1 en Brasil, 1 en Bielorrusia, 1 en Argentina y 1 en Sudáfrica.

Nunca, desde la peste, aparecieron tantas hipótesis descabelladas sobre el origen del virus... que pudieran parecer tan probables. Se dijo que había recombinación del virus de la gripe aviar con el virus del sida. Se habló de la sopa de murciélago. Se habló de las escamas duras y de la mirada triste del pangolín. En Lombardía nunca han probado la sopa de murciélago ni han visto un pangolín, pero es el lugar donde proporcionalmente el virus ha sido más letal. En París, la sopa neoliberal la hacen con las piezas desmontables de la industria del automóvil. El metabolismo del mercado mundial está conectado. El mundo es un único mundo. La vida es una sola vida. La sopa es siempre la misma, solo que unos comen y otros no. Wuhan está en todas partes.

Incandescencia del presente: la realidad se había vuelto un gigantesco depósito de basura (¿la Historia?) que arde. Ruinas discursivas quemadas.

Tensión extrema entre imposibilidad de actuar y agitación interior revolucionaria.

Fake news Fake days Fake revolts Fake change Fake freedom Fake times Fake love Fake family Fake me Fake lock down Fake opening Fake sickness Fake death Fake century Fake universe Todo fake

¿Es la pandemia un modo de paralizar los cuerpos frente a la toma violenta del poder de los regímenes tecnoautoritarios? ¿Funciona el covid como lo hizo la heroína en los años setenta, como un frenazo químico a las aspiraciones revolucionarias de los cuerpos destituidos?

Los discursos farmacológicos sobre el virus y las teorías (conspiracionistas o no) de los provacunas y los antivacunas comparten lenguajes, modalidades de discursos y estilos persuasivos. Racionalidad e incoherencia. Transparencia y opacidad. Seguridad e inseguridad máximas.

La realidad se vuelve poco a poco una función de lo fake.

Esto no es nuevo: el animal humano vive *en* la ficción y se alimenta de ella.

Lo que ha cambiado son las técnicas de producción y distribución de ficciones compartidas.

Fake (old) news

ecí y viví, y a veces vivo todavía, en una sociedad que afirmaba
ıe los judíos se habían buscado su propia desgracia a fuerza de ambición
ıe los africanos habían sido esclavizados porque carecían de cultura
ıe los indígenas no fueron exterminados sino que se rindieron a cambio de alcohol
ıe los gitanos robaban niños para hacer rituales satánicos
ıe las lesbianas eran mujeres frígidas o predadoras con clítoris gigantes
ıa sociedad que presentaba como preventivo el encierro institucional de personas consideradas como enfermas mentales
ıa sociedad que llamaba «puta» a una mujer que se acostaba con un hombre antes de casarse
«muy hombre» al hombre que se acostaba con tantas mujeres como fuera posible antes de casarse
ıa sociedad que llamaba «enfermos pedófilos» a los gays que practicaban sexo consentido
que llamaba «padres» a los pedófilos que abusaban de sus hijos, ya fueran estos biológicos o eclesiásticos
ıa sociedad donde la violencia de Estado era una práctica patriótica

donde negarse a ir al servicio militar era un delito
ıa sociedad que consideraba psicópata o disfórica a una persona que quería cambiar de sexo
que afirmaba no pertenecer a ninguno de los dos sexos del binario
ıa sociedad en la que una mujer que decía haber sido violada era considerada como una calentona mentirosa
ıa sociedad en la que una mujer que afirmaba frente a un psicólogo haber sufrido abusos sexuales por parte de su padre tenía un complejo de Edipo
ıa sociedad donde poner en cuestión el poder patriarcal del varón en el ámbito familiar era arriesgarse a ser excluido
ıa sociedad en la que el migrante era visto como una amenaza para la identidad nacional y considerado como un criminal fugitivo indocumentado
ıa sociedad en la que una mujer con velo era descrita como una mujer radicalizada o bajo la influencia de formas de coerción fanáticas
ıa sociedad en la que una persona de confesión u origen musulmán era considerado como un potencial terrorista
ıa sociedad en la que la monogamia en serie con interludios de infidelidad era la forma privilegiada de relación social y sexual
ıa sociedad donde era normal que los pobres y los no blancos fueran obligados a abandonar a los hijos que los ricos y los blancos adoptaban
ıa sociedad donde los que afirmaban que la pornografía era mala y asquerosa eran los mismos que la consumían
ıa sociedad donde los que defendían la abolición de la prostitución eran los mismos que perseguían a las mujeres para forzarlas a hacer trabajo sexual gratuito
ıa sociedad donde los sacerdotes sexualmente abusivos eran calificados como hombres honestos a los que se debía confiar la educación de les niñes desde la más tierna infancia
ıa sociedad donde los animales se criaban y se sacrificaban en condiciones industriales
ıa sociedad en la que comer animales muertos se consideraba saludable
ıa sociedad donde era posible legitimar la destrucción ecológica en nombre del crecimiento económico
ıa sociedad donde la energía nuclear era limpia
Donde el ejército era noble y Donde papá
Y el Estado

por muy cabrones que fueran siempre tenían
Razón
Fake old news

Todo eso, hace unos treinta años, incluso hace solo tres años o tres meses o tres días o tres minutos en algunos contextos, no eran *fake news*: era la realidad.

Esa era la ficción política en la que crecimos, una ficción tan sólida y tangible como un muro.

«¿Qué es entonces la verdad?», nos preguntamos con Nietzsche. «Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.»[135]

Lo que se ha dado en llamar *«fake news»* son los viejos trozos de metal que ahora estamos empezando a identificar como monedas gastadas, mientras pactamos un nuevo troquelado, mientras acuñamos otra ficción política que nos permita cambiar de realidad.

El historiador del Holocausto Timothy Snyder afirmaba recientemente en *The New York Times*: «La posverdad es prefascismo, y Trump», decía, dirigiéndose a la sociedad norteamericana, «fue nuestro presidente posverdad. Cuando renunciamos a la verdad, concedemos el poder a aquellos que tienen la riqueza y el carisma para crear el espectáculo en su lugar. Sin un acuerdo sobre algunos hechos básicos, los ciudadanos no pueden formar la sociedad civil que les permita defenderse. Si perdemos las instituciones que producen hechos relevantes para nosotros, tendemos a caer en abstracciones y ficciones atractivas. La posverdad instrumentaliza el Estado de derecho e invita a un régimen mítico.»[136] Pero ¿cómo pedirle a la sociedad americana, la industria misma de la fabricación de ficciones coloniales, de leyendas capitalistas y de mitos audiovisuales y digitales (de Hollywood a Facebook), que se ponga ahora, de repente, del lado de la «verdad» cuando ha construido su hegemonía política y cultural a base de fabricar, hinchar y gestionar la ficción?

No estamos en una batalla épica entre la «ficción» y la «realidad», sino en medio de un turbulento cambio de régimen de verdad donde son los

procedimientos mismos que sirven para establecer las diferencias entre lo verdadero y lo falso los que están siendo transformados. Un régimen de verdad, como nos enseñó Foucault, no es un sistema empírico (un conjunto contante y sonante de hechos), ni (como querrían los adeptos de las teorías de la conspiración) una gran teoría total subyacente a los hechos, sino la articulación precaria de una multiplicidad de discursos a través de una serie de «aparatos de verificación» (enunciados, textos, rituales, convenciones sociales, sistema de comunicación, instituciones, etc.), es decir, de mecanismos sociales ritualizados que permiten establecer la diferencia entre los enunciados verdaderos y falsos.[137] De modo que un cambio de paradigma no es un ordenado paso desde una verdad a otra, o la elección entre una ridícula ficción y una verdad empírica, sino más bien un carnaval de ficciones que pugnan entre sí para presentarse como las nuevas verdades. Entender este cambio de paradigma únicamente en términos de proliferación de *«fake news»* supondría ocultar los procesos de lucha de saberes menores, históricamente oprimidos, por adquirir un nuevo estatuto de verdad. Por ejemplo, por una parte, palabras que eran impronunciables emergen en la superficie del discurso (violación, incesto, violencia policial, violencia de Estado, racismo institucional, pedofilia...); por otra, esas mismas palabras, al hacerse públicas, transforman y construyen al sujeto que las enuncia (indígena, negro, marrón, marica, lesbiana, discapacitado, enfermo, trans, víctima de incesto...), y que hasta ahora aparecía como cuerpo infradiscursivo o incluso sin lenguaje.

Para entender la mutación en curso resulta interesante examinar los cambios acontecidos durante la ruptura epistémica que tuvo lugar en el siglo XVII: el cambio de paradigma moderno se caracterizó, entre otras cosas, por el paso de aparatos de verificación de carácter religioso (la Biblia, el catecismo, la institución eclesiástica, la confesión, etc.) a otros de carácter científico avalados por un conjunto de instituciones (universidades, laboratorios, diagnósticos, evaluaciones, test), de poderes económicos (industrias, empresas coloniales y clases dominantes), políticos (gobiernos, nacientes estructuras de Estado-nación) y culturales (distribución de textos impresos, expropiación de objetos, arte, mapas, teatro, música, destrucción de lenguas y tradiciones, etc.).

La querella que dio lugar a la episteme moderna capitalista petrosexorracial no oponía las verdades de la ciencia a las ficciones del pensamiento mítico o religioso, sino que tomó la forma de una confrontación de diferentes relaciones sociales, diferentes acuerdos económicos o políticos, distintas prácticas

culturales que implican discursos científicos, religiosos, literarios, musicales en una marmita en la que lo empírico y la ficción se construían mutuamente y no se podían separar. Todas las nociones científicas están construidas sobre un «andamiaje» (perdón por la metáfora) metafórico: Donna Haraway ha estudiado, por ejemplo, la prevalencia de las metáforas «cristal», «tejido» o «campo» en los discursos científicos organicistas del siglo XIX.[138] La historiadora de la ciencia Londa Schiebinger ha diseccionado el uso de las metáforas «mamífero» o «*sapiens*» en el siglo XVIII para calificar nuestra especie.[139] Aceptar que el saber es metafórico no es desautorizarlo, sino más bien al contrario, entender que está basado siempre en acuerdos sociales que implican relaciones de poder y que, en último término, definen, por decirlo con Jacques Derrida, quién es el soberano y quién es la bestia.[140] No estoy argumentando aquí en favor de ninguna forma de relativismo cultural, sino de desvelar colectivamente las técnicas a través de las que los consensos sociales y políticos que construyen saber se producen. No se trata de elegir entre la verdad empírica y la ficción mentirosa, sino de elegir el *mundo* en el que algo se convierte en verdad y algo es declarado mentira.

Dicho de otro modo, la importancia de la consideración de la «diferencia racial», de la «diferencia sexual» o de la «superioridad de la especie humana» como nociones científicas y por tanto «verdaderas» a partir del siglo XVIII es que sirvieron para crear el mundo del capitalismo colonial, para legitimar la explotación ecológica y el orden sexual y racial heteropatriarcal durante los siglos XIX y XX. No solo fueron verdad en ese mundo, sino que el mundo que se construyó gracias a esas nociones solo podía funcionar si dichas nociones eran verdaderas. La transición a otro régimen de verdad, la sacudida de esos órdenes de enunciación y de verificación empírica, ya no es simplemente una posibilidad: ya está teniendo lugar.

En este contexto de mutación, «¿De qué abismo estamos hablando?», pregunta Franco *Bifo* Berardi a Timothy Snyder, y afirma que el problema no son las «creencias» en ciertos enunciados que son falsos («la Tierra es plana», por ejemplo), sino el mundo al que esas creencias dan coherencia: no se trata de que una parte de los norteamericanos «crean», como si fueran idiotas, en falsos enunciados, sino en entender por qué algunos enunciados pueden funcionar como contrafuertes que sujetan una estructura de la percepción colectiva que se viene abajo. «La crisis americana», afirma Bifo, «no ha sido generada por los

efectos perversos de los medios de comunicación de masas. Ha sido generada por las contradicciones que surgen del racismo del país más violento de todos los tiempos.»[141] Dicho de otro modo, es la estabilidad de la forma de vida capitalista y petrosexorracial y alimentada con energías fósiles la que necesita y fabrica «falsos enunciados» que se afirman y se reiteran como muletas epistémicas para sujetar una arquitectura de poder. Renunciar a las *fake news* supone renunciar a los privilegios supremacistas heteropatriarcales y blancos, a la vida producida por las energías fósiles, de los que han disfrutado durante siglos. Una revolución epistemológica es, inevitablemente, un cambio de jerarquías de poder, una mutación del mundo compartido. Por eso ciertos estamentos sociales oponen violentas formas de resistencia a la destitución de sus privilegios. Por eso, un cambio de paradigma suele requerir una revolución política. Y viceversa.

De la insurrección de saberes sometidos al desplazamiento epistémico

En los años setenta, Michel Foucault denominó «insurrección de saberes sometidos»[142] al cambio de la relación entre saber, poder y verdad que los movimientos sociales estaban propiciando. Los saberes que hasta entonces habían sido calificados como «incompetentes», «menores» o «jerárquicamente subalternos» se opusieron abiertamente a los antiguos bloques de saberes científico-técnicos. Los saberes de aquellos que hasta entonces habían sido considerados como objetos de la ciencia, del deseo patriarcal o de la economía de mercado (las mujeres, los enfermos mentales, les niñes, los cuerpos racializados, los homosexuales, los prisioneros, las personas trans, los proletarios industriales, agrícolas, sexuales, migrantes, etc.) empezaron a producir un saber sobre sí mismos y sobre su propia historia de la opresión que se oponía a la verdad histórica dominante.

Un régimen de verdad no es una ideología o una entidad abstracta, sino una articulación específica entre cuerpos, saberes y poderes. Un régimen de verdad es una forma de vida. Un modo de extraer, consumir y distribuir energía. Un cuerpo o varios cuerpos soberanos. Contra un conjunto de cuerpos subalternos. Un modo de reproducir la vida. Una forma de entender la organización social. No hay régimen de verdad que no sea al mismo tiempo un régimen somatopolítico. Por eso, los saberes sometidos no emergen nunca en un campo

de racionalidad sin una lucha que es al mismo tiempo política, lingüística y corporal.

La transformación de un régimen de verdad no solo provoca que aparezcan nuevos objetos de conocimiento haciendo que lo que era verdadero sea pensado como falso o viceversa, sino, y sobre todo, permite que aparezcan nuevas modalidades de subjetivación o nuevas formas de relación simbiótico-política. Y es aquí donde la ruptura está siendo más importante. No solo se está produciendo una insurrección de saberes sometidos, sino que ahora, con el desplazamiento del marco epistémico, la relación entre saber hegemónico y saber subalterno ha dejado de ser vertical.

Me Too, Me Too Inceste, Me Too Gay, Black Lives Matter, Black Trans Lives Matter... son algunas de las formas que ha tomado la insurrección discursiva en los últimos años. El levantamiento de los saberes subalternos implica un cambio de las posiciones de enunciación y una invención de nuevas técnicas de verificación. Una sacudida de las relaciones entre cuerpo, saber y poder. Estamos bailando encima de una montaña de viejas monedas. Los nombres de todas las cosas están cambiando: ¿a partir de qué momento una práctica lingüística o corporal se convierte en violación? ¿Qué significa consentir? ¿Es el incesto un tabú sobre el que reposa la filiación exogámica o se trata más bien de la forma más común de pedocriminalidad dentro de la propia familia heteropatriarcal? ¿Es la «mayoría sexual» una cuestión de edad? ¿Qué es ser hombre o ser mujer? ¿Qué significa afirmar que se es de género no binario? ¿Qué quiere decir ser blanco? Si la raza no existe como dato empírico, ¿qué es? ¿Cómo se construye la relación entre color de la piel y soberanía? ¿Es el pene un órgano masculino? ¿Es la penetración anal una práctica heterosexual, homosexual o ninguna de las dos? ¿Qué es una tradición nacional? ¿Dispensa la existencia de una frontera nacional del deber de auxilio a una persona en peligro de muerte? ¿Puede un país decretar que no acoge a aquellos refugiados o migrantes que están de facto sobre su suelo? ¿Qué quiere decir estar en el espectro autista? ¿Existe realmente la esquizofrenia? ¿Y el complejo de Edipo? ¿Es posible afirmar la libertad personal a través de una negativa a la vacunación? ¿Qué sustancias (o qué técnicas) deberían considerarse como drogas? ¿Cómo se mide el cambio climático? ¿Cuál es el límite sostenible de emisiones de carbono? ¿Puede un Estado o una multinacional, con objetivos económicos, llevar a cabo prácticas de extracción minera o de tala de árboles que impliquen la destrucción irreversible del medio ambiente? ¿Puede un argumento económico imponerse como ley por encima de

la supervivencia de distintas formas de vida y ecosistemas? ¿Es posible seguir comiendo animales si se acuerda científicamente que están dotados de inteligencia sensorial y social? ¿Es preciso retirar los monumentos de los colonos o es necesario dejarlos en el espacio público como la traza de una historia compartida? ¿Deben las competiciones deportivas segmentarse en equipos masculinos y femeninos, y de acuerdo con qué criterios? ¿Es la pizza con tomate un plato originariamente italiano? La pregunta no es qué es verdad y qué es ficción. La pregunta es: ¿qué es posible afirmar? ¿Cómo se puede verificar una afirmación? ¿Cuáles son las consecuencias de una afirmación? ¿Quién puede hablar? Y, sobre todo, ¿en quién se convierte *aquelle* que habla al decir lo que dice?

Las nuevas luchas trans, feministas y antirracistas son batallas epistémicas, esfuerzos por modificar las relaciones históricas entre cuerpo (masculino, femenino, no binario, blanco, racializado, migrante, nacional, infantil, adulto, paternal, filial, patronal, obrero, etc.), saber (religioso, científico, oral, digital, etc.) y poder (parlamentario, legal, institucional, sexual, territorial, de soberanía corporal, etc.). Pero la complejidad de la situación presente reside en que el cambio de paradigma que está teniendo lugar implica también una rearticulación de los saberes hegemónicos, con múltiples e inesperados desplazamientos y reapropiaciones. Los partidarios de la ideología heteroblanca supremacista y de las teorías de la conspiración hacen también valer saberes desautorizados, narraciones anticientíficas y relatos locales para restaurar formas arcaicas de soberanía petrosexorracial. Esa es la complejidad en la que estamos implicados, la maraña epistémica (esta es «la mierda» que nos rodea, por decirlo con los términos de Virginie Despentes)[143] que no puede ser superada simplemente por una oposición binaria o una inversión de poder. Es preciso abrirse a la mutación de las tecnologías de la conciencia.

Mientras tanto, ya no hay grandes narrativas, sino fragmentos de historia, enunciados cercenados, relatos hechos pedazos, ritos recodificados y formas de autoridad teatralizadas. Eso no implica una negación de la ontología: al contrario. Se trata de aceptar que la ontología es inseparable de las relaciones de poder y las formas de subjetivación. Una guerra epistémica no es la confrontación de una teoría sólida y una hueste de metáforas en movimiento. Una guerra epistémica es una batalla entre distintas formas de vida metafóricas.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de las Industrias de la Salud, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Industrias de la Discapacidad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Residencias de la Tercera Edad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Mutación Letal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Trastornos en el Desarrollo Neurológico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Muerte Fetal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Linfoma, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Envenenamiento, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Náuseas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Vómitos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Acúfenos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Migraña, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Dolor Abdominal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Mareos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Dermatitis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tumor de Wilms, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Mama, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Riñón, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Hígado, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Cerebro, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Páncreas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Próstata, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Tiroides, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Piel, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cáncer de Huesos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Estenosis Pilórica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Anencefalia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Hidrocefalia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Espina Bífida, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fibromialgia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Linfoma No Hodgkin, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Ácido Valproico Fetal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Encefalopatía Tóxica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Neumonía, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Arritmia Cardiaca, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Alergias, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Bronquitis Crónica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Cardiopatía Isquémica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Asma Bronquial, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Ceguera Precoz, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Epilepsia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Párkinson, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Lumbalgia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Enfermedad Vascular Cerebral, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Hipertensión, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Esclerosis Múltiple, ruega por nosotros.

Tú que produces nuestro dolor y que prevés nuestra muerte,
ten piedad de nosotros.

Ground is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El suelo se ha separado de los pies. Encerrados en nuestros apartamentos perdemos progresivamente conexión con la tierra. La calle desaparece. El suelo se desploma. Conectado permanentemente a internet, el cuerpo, ingrávido frente a la pantalla, parece flotar fuera del espacio y del tiempo. Sin salir de casa, el viaje intergaláctico ya ha comenzado.

Entre el 3 de junio de 2010 y el 4 de noviembre de 2011, un equipo formado por seis investigadores (tres rusos, un francés, un chino y un italo-colombiano) aceptó voluntariamente ser encerrado en tres cilindros conectados de aproximadamente el tamaño de tres pequeños autobuses durante quinientos veinte días para simular las condiciones de aislamiento físico que el tiempo mínimo necesario para realizar el viaje de la Tierra a Marte exige. Todos los participantes de la misión eran eso que el capitalismo petrosexorracial denomina legalmente «hombres», porque el comité psicológico consideró que incluir una «mujer» entre los participantes desestabilizaría el equilibrio del equipo y pondría en peligro la misión. Los criterios de «peligrosidad» que llevaron a tomar esta medida de precaución no fueron desvelados. El objetivo del experimento, conocido con el nombre de «Mars500» y liderado por Rusia, era estudiar la resistencia del cuerpo humano y de un grupo social a lo que llaman las «condiciones del confinamiento espacial». El experimento, que se había intentado antes durante periodos más cortos de tiempo, fue llevado a cabo en el Instituto de Problemas Biomédicos (nunca un nombre ha sido tan honestamente visionario), situado en Moscú en una instalación completamente aislada y sin ninguna ventana que permitiera observar el mundo exterior: el viaje a Marte se caracterizaría, a diferencia del viaje a la Luna, por que desde la nave espacial no sería posible observar, debido a la órbita, el paisaje terrestre. La única información exterior que recibieron los habitantes de la estación de confinamiento era aquella que llegaba a través del correo electrónico. Un

astronauta, aprendemos al observar las condiciones de vida de la misión Mars-500, es simplemente un teletrabajador confinado con pequeños (o grandes) problemas biomédicos. Si el experimento fue calificado como una «prueba de confinamiento» es porque lo que se medía –puesto que no se habían simulado las condiciones de falta de gravedad o de radiación solar– no era solo el riesgo orgánico que para un cuerpo vertebrado implica el viaje espacial, sino también los efectos sobre un grupo humano del aislamiento prolongado.

El equipo se sometió a reglas estrictas de convivencia y de repartición del tiempo para evitar la desorientación: cada día estaba dividido en tres partes iguales, ocho horas dedicadas a dormir, ocho horas dedicadas a trabajar y ocho dedicadas al ocio o el mantenimiento de la forma física. Además, recibían noticias regulares del exterior por vía digital y permanecían de algún modo conectados. Sin embargo, a pesar de todo, cuando se preguntó a los participantes del equipaje si sentían que estaban confinados en la Tierra o que estaban en el espacio, la mayoría de ellos afirmaron que, aunque racionalmente sabían que no se habían alejado del suelo, sentían una enorme distancia. Además de la desorientación espaciotemporal, el confinamiento prolongado causaba dificultades para dormir o descansar, aumentaba el estrés y la conflictividad social. Otros experimentos más cortos han sido realizados en el mismo centro de investigación médica ruso restringiendo el nivel de oxígeno o remplazándolo progresivamente por argón (uno de los componentes «menos» tóxicos de la atmósfera marciana).

Los diferentes confinamientos globales a los que dio lugar la gestión de la pandemia de covid a partir de 2020 funcionan como programas experimentales Mars-500 que se llevan a cabo dentro de cada una de nuestras casas. Como los astronautas terrestres, hemos sido transformados en teletrabajadores experimentales aislados. Paradójicamente, la conexión comunicativa y el aislamiento han aumentado de forma proporcional. Cuanto más aislados estábamos, como los astronautas, mejor y más necesaria era la conexión digital: ha sido precisamente durante este tiempo cuando la mayoría de las ciudades europeas han dado el salto a la tecnología de teléfonía móvil 4G. En Francia, el experimento Mars-500 de la primera ola del covid-19 duró cincuenta y cinco días en 2020; en España, entre cincuenta y uno y setenta y un días dependiendo de las diferentes autonomías. El viaje al espacio exterior sin salir de casa más largo y extremo tuvo lugar en Wuhan: setenta y seis días de confinamiento vigilado por ley marcial. No se trata de que todos vayamos a viajar a Marte. Más

bien al contrario: nos preparamos para convivir y trabajar en condiciones de escasa habitabilidad de nuestro medio ambiente terrestre. Puesto que no hay previsiones de frenar el avance del capitalismo petrosexorracial, nos preparamos para el *devenir Marte* de la Tierra.

El 30 de julio de 2020, mientras medio planeta Tierra seguía confinado, la NASA lanzaba una misión espacial con el robot espacial *Perseverance* hacia Marte. El 18 de febrero de 2021 el *Perseverance* se posaba sobre el suelo marciano con el objetivo de explorar la orografía del planeta rojo. Las sondas robóticas *Pathfinder, Opportunity* y *Curiosity* han ido enviando información de Marte desde 1997. No se han encontrado todavía rastros de vida sobre Marte. Pero lo que sí sabemos es que Marte tuvo un día condiciones atmosféricas de alta habitabilidad semejantes probablemente a las de las Tierra, por lo que parece altamente probable que haya estado habitado en un pasado remoto. Sabemos también que esas condiciones de habitabilidad se degradaron brutalmente, es decir, que el planeta rojo sufrió lo que podríamos llamar un calentamiento climático acelerado (una versión exponencial de nuestro propio calentamiento climático actual) que llevó a la atmósfera inhabitable que conocemos ahora: 95 % de dióxido de carbono, 3 % de nitrógeno y 1,6 % de argón). El *Pathfinder* fotografió cúmulos de nubes rosadas y azules formadas por la sublimación del dióxido de carbono durante el verano marciano. Hay ráfagas de viento de más de cuatrocientos kilómetros por hora que soplan desde los polos. Marte es nuestro espejo en el futuro. Y el confinamiento, la preparación para ser capaces de mirarnos en él. Wuhan está en todas partes, incluso fuera de la Tierra.

Un poco más tarde, en 2021, un grupo de inversores liderados por Sony y por la compañía de videojuegos Epic Games invierte mil millones de dólares y contrata a diez mil personas en Europa para desarrollar el «metaverso», una interface digital, un universo ciberparalelo con una pluralidad de «planetas» en internet en el que se podrán llevar a cabo funciones sociales. El metaverso no será un simple videojuego, sino más bien la nueva internet de los próximos años. Imaginado en 1992 en *Snow Crash* (título que alude a la niebla que se apodera de la pantalla de televisión o de ordenador cuando la recepción es débil o el programa falla) por el escritor de ciencia ficción Neal Stephenson, el metaverso será un mundo social tan convencional que, según dice, en él será posible firmar un contrato, trabajar y ganar un sueldo, asistir a una fiesta o incluso casarse o crear una familia. En términos conceptuales, el problema del metaverso no es su ontología (no se cuestionará si se trata de un mundo real: lo será, pero con una

modalidad de existencia digital que difiere de la del mundo físico analógico), sino su conformidad con las formas de producción y las normas sociales y políticas del capitalismo petrosexorracial. Se dice, por ejemplo, que las industrias automovilísticas o de moda podrán abrir sus propios concesionarios en el metaverso para vender sus coches o sus accesorios. Durante el siglo XXI, las formas de producción y consumo del fordismo se volverán progresivamente intolerables en el mundo analógico. Pero sus objetos mágicos no desaparecerán: serán digitalizados y reproducidos hasta el infinito en el metaverso, alimentando así una fantasmagórica subjetividad retrofordista. Incluso la ciudad de Wuhan podrá tener su propio doble dentro del metaverso.

The analogic world is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El mundo analógico se desdibuja, se borra al mismo tiempo que es progresivamente digitalizado. Se ha utilizado la noción de confinamiento para describir las medidas de distanciamiento social y reclusión domiciliaria que se han impuesto durante la epidemia de covid-19 desde 2020, pero nuestro confinamiento nada tiene que ver con otros confinamientos preventivos que se produjeron en otros momentos de la historia, durante la epidemia de la peste negra en el siglo XIV, durante la peste bubónica en el siglo XVII o durante la crisis de la así llamada gripe española entre 1918 y 1920. El nuestro no es un confinamiento pandémico analógico, el nuestro es un confinamiento, como en el caso de Mars-500, digital y farmacopornográficamente monitorizado. En primer lugar, los confinamientos pandémicos analógicos anteriores al del covid fueron siempre locales, nunca afectaron a la totalidad o casi totalidad del planeta, fueron limitados a ciudades concretas durante tiempos concretos. En segundo lugar, y todavía más importante, esos confinamientos, sucedidos todos ellos en una época anterior a la conexión sin cable del mundo, suponían no solo la reclusión en el espacio doméstico y la separación física entre los cuerpos, sino también la interrupción de los procesos de comunicación y de las prácticas de producción y consumo, así como de la cooperación social y la cohesión ritual, que tenían lugar no solo en los espacios del mercado y la fábrica, del colegio o del ejército, sino, y sobre todo, de la calle, la fiesta o el bar.

Imagínense cómo hubieran vivido o vivirían un confinamiento si internet no existiera. Para llevar a cabo mejor este ejercicio imaginario apaguen su ordenador y dejen de lado su teléfono móvil –aunque quizás entonces no puedan seguir leyendo este libro–. Imagínense, si es que todavía pueden, un día confinado sin conectarse a Facebook, Instagram, Snapchat o TikTok, sin enviar una media de cincuenta mensajes de correo electrónico al día, sin hacer reuniones de trabajo por videoconferencia, sin comunicarse con sus clientes, su

familia, sus amigos a través de Skype o WhatsApp, sin compra por internet ni envíos a domicilio, sin consultas de psicólogo o de médico en Doctolibe o en Gruveo, sin grupos de apoyo o sin cursos de gimnasia a través de Jitsi, sin reuniones de vecinos o alumnos o padres de alumnos a través de Teams, sin compras *click and collect*, sin consumir películas o series en Netflix y sin la posibilidad de consumir pornografía gratuita o pagada a través de diversas plataformas de internet. Sin test para saber si se es seropositivo al covid, o sin perspectiva de ser vacunado. Si esos días extravagantemente vacíos y totalmente aislados existieran, si esas tardes insólitamente calmadas y dominadas por la ensoñación en lugar de por el trabajo existieran, se parecerían a los de otros confinamientos de la historia. Pero no al nuestro.

Es sabido que el joven estudiante Newton dio con las hipótesis que le llevarían a elaborar la ley de la gravedad en los días terriblemente vacíos y ociosos que pasó encerrado en la casa campestre de Woolsthorpe durante el confinamiento de las ciudades inglesas frente a la epidemia de peste bubónica entre 1665 y 1667, y que Mary Shelley inventó la historia del doctor Frankenstein para distraer a sus amigos durante un verano de encierro en la Villa Diodati en Cologny, cerca del lago Lemán en Suiza en 1816. La erupción un año antes del volcán Tambora en Indonesia dejó el cielo lleno de cenizas y de polvo de azufre, causó meses de intensas lluvias y frías temperaturas y forzó a los ciudadanos del hemisferio norte a pasar el verano encerrados en sus casas. Si hubieran vivido en 2020, Isaac Newton habría quemado sus días asistiendo a clases inaudibles por Zoom y Mary Shelley no habría podido escribir una línea ocupada permanentemente en actualizar su *story* en Instagram.

Nosotros, a diferencia de nuestros antepasados, no hemos sido confinados. Hemos sido digitalizados a la fuerza. No hemos sido encerrados en nuestros apartamentos, de los que ahora podemos salir con la ridícula e intimidatoria mediación del certificado de desplazamiento o el pase sanitario. Hemos sido encerrados *dentro* del mundo digital. Cuando sea mirado retrospectivamente, lo que hoy llamamos «confinamiento» será visto como el *gran encierro digital*, un proceso global de transición al capitalismo cibernético, un ejercicio de adiestramiento informático del conjunto de la sociedad que acabó con los últimos sujetos modernos fordistas y su relación con la máquina productiva taylorizada (los últimos trabajadores puramente fordistas nacidos entre la década de los treinta y la de los cincuenta son los que mueren hoy masivamente en los hospitales y las residencias de ancianos de Lombardía, de Valonia, de Burdeos o

de Girona) y alumbró el nuevo sujeto del capitalismo informático: el teletrabajador y teleconsumidor de la economía farmacopornográfica a tiempo completo, para el que la conexión es la forma prioritaria de la existencia *(to be or not to be*... conectado). *Dysphoria mundi*. Para los que no son nativos digitales, la sustracción de los rituales de contacto social y los hábitos que producían empatía intersubjetiva (desde el bar al teatro, pasando por el museo o el restaurante) y su sustitución por las redes sociales y las recompensas digitales (likes, clics, número de mensajes, imágenes autogratificantes) genera adicción comunicativa, ansiedad, desubicación y depresión, lo que explica quizás que el consumo de sustancias narcóticas, tanto legales como ilegales, y de fármacos psicoactivos y psicotrópicos se haya disparado durante el mal llamado confinamiento.

En el siglo XXI, antes de la pandemia de covid vivíamos en la era analógica. Con el confinamiento ha dado comienzo la era digital con sus formas específicas de sumisión, vigilancia y control. Pero también, sin duda, con nuevas formas de resistencia y de antagonismo. Un auténtico confinamiento en 2020 sería un *blackout* total de las redes sociales y de las aplicaciones informáticas: entonces otro Newton encontraría otra ecuación para una gravedad exoplanetaria y otra Mary Shelley volvería a escribir un nuevo *Frankenstein*. Mientras tanto, Wuhan está en todas partes.

The body is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Sometido a un estricto régimen de adaptación al trabajo digital, el cuerpo analógico muta y se transforma. La máquina blanda se desarticula y se rearticula con un nuevo código. Si el cíborg era, para Donna Haraway, «un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura tanto de la realidad social como de la ficción»,[144] el telecuerpo es la forma de existencia carnal-virtual del cíborg en la era de la producción y de la comunicación digitales. El telecuerpo no es totalmente orgánico ni completamente digital, sino que es una entidad natural-técnica situada en la intersección de la vida y la cibernética, del carbono y del silicio. El telecuerpo es el cuerpo transformado en un espectáculo público digital, en una interfaz producida para ser difundida vía Facebook e Instagram, es el cuerpo escaneado, tuneado, hackeado, copiado..., distribuido a través de la telepresencia por Snapchat o TikTok.

Mientras que el cuerpo moderno se definía por su rígida pertenencia a una única categoría dentro de una taxonomía necrobiopolítica jerárquica de los seres (el cuerpo moderno era humano o animal, masculino o femenino, heterosexual u homosexual, blanco o negro, libre o esclavo, propietario o propiedad, estaba vivo o muerto), el telecuerpo puede desplazarse dentro de las categorías en función del «programa», el «filtro» o el «algoritmo» en relación con el cual se produce. El telecuerpo no es ni blanco ni negro, ni femenino ni masculino, sino un parámetro dentro de una escala de colores Pantone y un algoritmo de reconocimiento facial. Estrictamente hablando, no tiene piel. Es una radiación de calor. Está hecho de una combinación de líneas y movimientos, de píxeles, de significantes parpadeantes que se actualizan constantemente. Internet, con sus múltiples aplicaciones e interfaces, contiene una biblioteca digital de órganos en expansión, un repertorio de posibles telecuerpos. Las ciencias que trabajan con el telecuerpo ya no son la biología y la medicina, sino la informática, el marketing, entendidos como estrategias de mercado y técnicas de mando y

control cibernético. El entorno en el que existe el telecuerpo ya no es el suelo o la Tierra, sino internet como mercado supraplanetario.

El telecuerpo no es, sin embargo, ni postsexual, ni posgénero, ni posracial. Internet es también un espacio altamente sexualizado, generizado, racializado según parámetros y algoritmos normativos, aunque estos procesos son cambiantes y están sujetos a una codificación que no coincide con la realidad analógica. El telecuerpo se desdobla, de despliega, despega.

El telecuerpo es una ficción cibernética construida y viva, al mismo tiempo carnal e inmaterial, de naturaleza ni completamente biológica, ni solo electrónica. Aunque el telecuerpo existía desde la llegada de internet como tecnología individual y doméstica a finales de los años noventa, se convirtió en un agente económico, social y político durante la pandemia de covid-19, cuando el confinamiento doméstico se impuso políticamente de forma gradual en la mayoría de los países del mundo. Convertirse en telecuerpos fue la condición necesaria para que las economías posindustriales siguieran produciendo y consumiendo a través de la extracción y distribución de recursos digitales.

El telecuerpo es el agente laboral de la economía cognitiva. Es el cuerpo que aparece como representante empresarial dentro de las reuniones electrónicas, el cuerpo que circula dentro de las redes sociales como agente potencial de la amistad, el amor y el sexo digitales. Es el telecuerpo que se acredita por los likes y el número de amigos y visitas. Es necesario afirmarlo de nuevo: el cuerpo físico moderno no existe dentro del ámbito digital.

El telecuerpo es un dato económico. Es la riqueza digital. El telecuerpo es al mismo tiempo el consumidor y el producto, el cliente y el proveedor, la mercancía y el comprador.

Cuando en el *Manifiesto de la Zorra Mutante* las VNS Matrix afirmaban «Chúpame el código»,[145] ¿cuál era el telecuerpo que se corría?

Aunque el telecuerpo es objeto de la informática de la dominación y la vigilancia digital, también puede convertirse en un posible sujeto de desobediencia cibernética y, eventualmente, de emancipación digital. La revolución del siglo XXII ya no la harán los cuerpos físicos modernos, sino los telecuerpos que pueden desear, pensar y actuar colectivamente. Wuhan está en todas partes.

Es el capitalismo petrosexorracial el que está mutando y haciendo que todo mute con él. Telecapitalismo. Esta es nuestra genealogía maquínica. Telescopio. Teléfono. Televisión. Telenovela. Teleasistencia. Telesexo. Teletrabajo.

Telepatía. Teleclub. Telefax. Telefilm. Telele. Telesquí. Telemaratón. Telebanco. Teledoméstico. Telecontrol. Telediario. Telefoto. Telegenia. Telegrafiar. Telegrama. Teleguiado. Teleimpresora. Teleprogramación. Teledirigible. Telemando. Telépata. Telerruta. Teleserie. Telesilla. Teledesempleo. Teleamigo. Teletexto. Teletienda. Televenta. Televisar. Teleadicto. Telebasura. Telecabina. Telecomedia. Teledifusión. Teledirigir. Telefacsímil. Telegrafía. Telecelebrar. Telenavidad. Telecumpleaños. Telebautizo. Teleboda. Teleentierro. Teleeternidad. Telemamada. Telepolvo. Telepenetración. Telemasturbación. Telesumisión. Telefonista. Telefonillo. Telegénico. Telelectura. Teleñecos. Telegrafista. Teleindicador. Telequinesia. Telemática. Telemétrico. Teleosteópata. Teleología. Teleproceso. Telemasaje. Telerreunión. Telenegocio. Telecompra. Telepago. Teleteatro. Teleescuela. Teleeducación. Teledemocracia. Telemedicina. Teledoctor. Teleoperación. Teledentista. Televidente. Teleconferencia. Teleasamblea. Telemanifestación. Telepropietario. Telemercancía. Teleobjetivo. Telepredicador. Teleceremonia. Telefuneral. Telenacimiento. Telefonómetro. Telematrimonio. Telefidelidad. Teleinfidelidad. Telepareja. Teleflirteo. Telefabricación. Teleimpresión. Televiaje. Teleflâneur. Teleconducción. Teletransporte. Telefamilia. Telemascota. Teledesfile. Telefiesta. Teleconcierto. Teleconversación. Teleflechazo. Televerdad. Telementira. Telerrobo. Telelibrería. Teleconfitería. Telepanadería. Telemercado. Telemigrante. Telenación. Telerrepatriación. Telemiseria. Telepobreza. Telehambre. Telemuerte. Teletumba. Telefascismo. Telepolicía. Televigilancia. Telegobierno. Telecontaminación. Telesuicidio. Teleempatía. Telecompasión. Teleafecto. Telerreligión. Telemisa. Teleoración. Teleabrazo. Teleinseminación. Telecocina. Teletacto. Telecaricia. Teletransmisión. Telémaco. Teleturismo. Teleguerra. Telesoledad. Teledepresión. Teleadicción. Teleconexión. Teleexplotación. Telerrevolución. Telecrítica. Telepoesía. Telefilosofía. Teleseducción. Telefirma. Teleconfirmación. Teleiglesia. Telepapa. Telefilia. Telefobia. Telemuseo. Teleuniversidad. Telepatología. Teleterapia. Telesistema. Teledispositivo. Teledisciplina. Televida. Telecivilización. Telecultura. Telesalud. Teleorden. Telerrevuelta. Teleorganismo. Telebatalla. Telerreconciliación. Telecomunicación. Teleempresa. Teleempresario. Teleobrero. Teleburguesía. Telearistócrata. Telerrey. Telediva. Teletrans. Telehetero. Telehomo. Telepansexual. Telesexual. Teleorgía. Telefrígida. Teleninfómana. Teleactivo. Telepasivo. Telerreceptivo. Telecansancio. Teleinflamación. Teleinflación. Teleemoción. Televiolencia. Teleagresión.

Telecompañero. Telefeminista. Teleinvisible. Teleizquierda. Telederecha. Telecentro. Teleneoliberalismo. Teleexterminación. Telegenocidio. Telecolonización. Teleperfume. Teleolor. Telegusto. Teleterror. Telenazi. Teleextremista. Telecristiano. Teleislamista. Telesionista. Teleagnóstico. Telebudista. Teleateo. Telerresistente. Teleinteligencia. Teleservicio. Telelimpieza. Teletaxi. Teleencierro. Teleprevención. Telehigiene. Teleantropólogo. Telepolítica. Telesoberano. Telecuerpo. Teletécnica. Telerridículo. Telehistoria. Telecontemporáneo. Teledominación. Telecomité. Telecomuna. Telepoder. Telesociedad. Telesujeto. Teleplaza. Telecalle. Telecamino. Telepuente. Telerracionalidad. Teleteoría. Teleinsurrección. Telequeer. Telemundo. Telepresencia. Teleespectáculo. Teleimperio. Telerriqueza. Teleterrestre. Teledeserción. Teledesnudo. Teleprivado. Telepúblico. Telejuego. Telehumanidad. Teleanimalidad. Telecuriosidad. Teleequívoco. Telesuperficial. Telefalso. Telesignificado. Teleinfame. Telecentrado. Telenormativo. Telegobernable. Teledisidente. Teleciudadano. Telerrepública. Teleconstitución. Teleestado. Teleclase. Telejuez. Telejuicio. Telecondena. Teleprisión. Teletribunal. Teletotalitarismo. Teleidentidad. Teleterrorista. Telecrisis. Telepresente. Telepasado. Telefuturo. Telefortuna. Telecoito. Teleciencia. Teleconciencia. Telecrédito. Teledignidad. Teleespionaje. Teleliberalismo. Telesocialismo. Telecomunismo. Teleecologismo. Teleconfianza. Telerresistencia. Teleperfil. Telelibertad. Televirtud. Teleéxito. Telefracaso. Teledesconexión. Teleabstinencia. Teleanorexia. Telebulimia. Teleshock. Telesobredosis. Teleexperiencia. Teledeseable. Telemaldad. Telecómic. Teleinnovador. Teleprogresista. Teleconservador. Telerreaccionario. Teledesconocido. Teleataque. Teleemancipación. Teletendencia. Teleerótico. Teleneurótico. Telesolidaridad. Teleegoísmo. Teleculto. Teleindustria. Telepanóptico. Teleindividuo. Telemoral. Telesupervisión. Telecaos. Telesafari. Telestriptease. Teleencuentro. Telecastigo. Telerrecompensa. Telepremio. Telerrelato. Teleficción. Teleeconomía. Telehumanismo. Teledelincuente. Televiolación. Telecastración. Teletrump. Teleimpeachment. Telepilotaje. Telesaber. Teleignorancia. Teleprofeta. Telestar. Teleproblema. Telesolución. Telerregulación. Teleimpuesto. Telegenerosidad. Teleamor. Telecerebro. Telellanto. Teledefensa. Teleaventura. Teledivorcio. Telematernidad. Telepaternidad. Telefiliación. Telefelicidad. Telecalidad de vida. Teleintensidad. Telerreconocimiento. Teleaburrimiento. Telepreferencia. Telehumor. Teleenfermera. Telediagnóstico. Teleconsultación. Telenarcisista. Telesádico.

Telemasoquista. Teleperversión. Telepatriarcado. Teleautor. Teleanálisis. Telefemenino. Telemasculino. Telenobinario. Telefalocéntrico. Telejubilación. La televida es la condición en la que la distancia está llena y la proximidad vacía, en la que las relaciones digitales priman sobre las analógicas.

Pero si toda nuestra atención está puesta en lo que está a distancia, si lo analógico deja de merecer nuestro interés, ¿qué sucederá con lo que antes estaba cerca?

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de la Psiquiatría, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Industrias de la Salud Mental, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Ansiedad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estrés Postraumático, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estrés Pretraumático, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estrés Infantil, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Depresión, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Aislamiento Social, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Insomnio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Irritabilidad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Psicosis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Ataque de Pánico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Sudoración Nocturna, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Miedo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Temblor Atípico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Alucinación Auditiva, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Disforia de Género, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Autismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Demencia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Anorexia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Bulimia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Apatía, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Tristeza, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Fobias, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Adicción, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Bipolaridad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Esquizofrenia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Trastorno de Personalidad, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Dependencia Afectiva y Sexual, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Paranoia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Narcisimo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Introversión, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Síndrome de Tourette, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Trastorno de Oposición Desafiante, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Trastorno Obsesivo Compulsivo,
ten piedad de nosotros.
Nuestra Señora de las Pesadillas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Autolesiones, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Delirio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Trastorno por Déficit de Atención, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Hiperactividad, ruega por nosotros.

Nuestra Señora del Burnout, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Suicidio, ruega por nosotros.

Tú que nos diagnosticas y produces nuestra identidad,
ten piedad de nosotros.

The city is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. La ciudad se cierra sobre sí misma. Las prioridades de la construcción arquitectónica cambian. A finales de enero de 2020, el Ayuntamiento de Wuhan anuncia la construcción de un hospital en seis días. No se trata de un hospital de emergencia hecho con tiendas de campaña, sino de un hospital de ladrillo y hormigón. Pocos meses después, en Europa y Estados Unidos se generaliza la instalación de hospitales de campaña, al mismo tiempo que las arquitecturas sociales de entretenimiento (sobre todo las deportivas) son requisadas para transformarse en improvisadas zonas hospitalarias.

Se produce una redistribución de las funciones de las arquitecturas públicas y privadas. Los polideportivos se vacían de cuerpos atléticos y se llenan de camas para enfermos. Las salas de baloncesto, con sus suelos azules o rojos brillantes, recuerdan a la exposición TH. 2058 que la artista Dominique Gonzalez-Foerster instaló en la Tate Modern de Londres en 2008. Un jaspeado de camas blancas, idénticas, austeras y desoladas, pequeñas camas separadas entre sí menos de dos metros, camas como islotes simétricamente alineados en los que los enfermos yacen esperando que otros cuerpos sin rostro y sin piel vengan a administrarles un remedio farmacológico de cuyo efecto nada se sabe y nada se sabrá seguramente antes de que el enfermo muera o sobreviva. Junto a cada cama, una silla, siempre vacía. Junto a cada silla, una bolsa de basura, donde se mete todo lo que pertenece a cada enfermo. Después veremos también, en Nueva York como en Honduras, meter los cuerpos de los muertos en bolsas de basura parecidas. La bolsa de plástico, epítome de la sociedad del consumo y de la destrucción ecológica durante el Antropoceno, se vuelve nuestra única y última piel. Wuhan está en todas partes.

Por primera vez desde la Segunda Guerra Mundial, las ciudades de Europa y de Estados Unidos se vuelven amenazantes. Las ciudades cerradas dejan de ser ciudades y se vuelven domicilios de internamiento preventivo, residencias de

contención viral y hospitales de cura. La gestión de la pandemia permite hacer una radiografía que muestra la arquitectura de las relaciones petrosexorraciales de una ciudad. Si desde el punto de vista de la biología epidemiológica el virus no debería hacer diferencias entre géneros, clases y razas, sin embargo es la división social del trabajo, el acceso a los recursos mínimos de salud y la distribución de las tecnologías de telecomunicación lo que segmenta la inmunidad, y establece las diferencias entre aquellos que mueren y aquellos que vivirán. Lo que aprendimos de Wuhan es que el virus no ataca al cuerpo individual, ataca a la ciudad entera, y es, por tanto, en términos de nosología urbana, de enfermedad de la ciudad, que deberíamos reflexionar. Es la ciudad como organismo tecnovivo segmentado en términos de clase, raza, sexo y sexualidad la que es atacada por el virus. Es la ciudad capitalista petrosexorracial la que está enferma. *Dysphoria mundi*.

Es por eso por lo que el campo parece más seguro, mientras que la ciudad se ha vuelto peligrosa. Durante el primer confinamiento, algunos desafían las consignas del gobierno y cogen sus coches para intentar llegar a sus segundas residencias. Muchos consiguen huir de la ciudad en los primeros días del confinamiento. Más tarde, cuando la primavera despunta fuera, otros intentar cruzar la frontera española y dirigirse hacia sus casas de la Costa Brava. Pero Cataluña es una de las zonas más afectadas de Europa. Los que intentan huir dicen «iré a otra tierra», pero el virus, como Cavafis, les responde:

> No hallarás nuevas tierras, no hallarás otros mares.
> La ciudad te seguirá. Vagarás por las mismas
> calles. Y en los mismos barrios te harás viejo;
> y entre las mismas paredes irás encaneciendo.
> Siempre llegarás a esta ciudad. Para otra tierra –no lo
> esperesno tienes barco, no hay camino.
> Como arruinaste aquí tu vida,
> en este pequeño rincón, así en
> toda la tierra la echaste a perder.[146]

Los confinados intentan huir, pero tampoco hallarán otra tierra, ni otro mar. El virus irá con ellos. La destrucción petrosexorracial que ellos mismos han creado irá con ellos. La vida que aquí arruinaron, la han destruido en toda la Tierra. Wuhan está en todas partes.

Otros, los menos afortunados, se desplazan en busca de trabajo allí donde nadie más quiere ir. Pero cada vez que alguien se desplaza, el virus viaja con él.

Como en cada pandemia provocada por las formas de vida industrializadas, los pueblos indígenas son, a pesar de ser los que están supuestamente más alejados de los centros urbanos víricos, los más vulnerables frente a la infección por patógenos en comparación con los grupos no indígenas en todo el mundo y a lo largo de la historia. Los primeros colonizadores del continente americano llevaron con ellos primero la viruela y más tarde el sarampión. En la Amazonia brasileña, los pueblos indígenas mueren de coronavirus a un ritmo del 9,1 %, casi el doble del 5,2 % del resto de la población brasileña. En mayo de 2021, la Nación Navajo superó a Nueva York en la tasa de infección más alta de Estados Unidos. El territorio de los nativos americanos, que se extiende por partes de Arizona, Nuevo México y Utah, es descrito como un «desierto alimentario», mientras las minorías étnicas luchan contra la malnutrición y la falta de cuidados médicos durante la pandemia.

Del mismo modo, y frente a lo que pudiéramos imaginar, algunas de las regiones más afectadas de Rusia se encuentran en el Ártico. El 29 de abril de 2020 el puerto de Dudinka, en el estuario del río Yeniséi, en el círculo polar ártico ruso, impone las primeras medidas para impedir la llegada del nuevo coronavirus. Pero el virus viaja con los trabajadores que emigran desde toda Rusia y la antigua Unión Soviética para trabajar en los proyectos industriales y extractivos del polo. La densidad de población en Dudinka es más baja que la del desierto de Arizona, pero aun así se ha decretado el cierre de las escuelas y los comercios no alimentarios. No hay ni un cuarto de ser humano por kilómetro cuadrado. La ciudad cercana más grande es Norilsk, centro del mayor productor del mundo de paladio y níquel. Nadie se acuerda nunca de Norilsk ni de Dudinka. Nadie excepto los supervivientes del gulag estalinista, que fundaron las ciudades del lejano ártico ruso a principio de los años cuarenta y que ahora son los abuelos centenarios que ven llegar el virus. Un poco más lejos de la ciudad, hacia el blanco profundo del ártico, se hallan los pueblos indígenas dolganos, nenets, nganasanos y evenkos, que ahora viven del comercio de la carne y la piel de los renos y del escaso turismo. Para finales de 2020, el virus ya se ha instalado entre los pueblos indígenas del norte de Norilsk y Dudinka, y la zona se convierte en el lugar con más casos de coronavirus per cápita de la Federación Rusa. Wuhan está en todas partes.

En cuanto pasa el primer confinamiento, los que habían salido de la ciudad son reclamados: «Volved, volved, daos prisa en volver.»

¿Adónde?

Volved, volved a vuestros puestos, que nadie os quite la silla que habéis dejado vacía en vuestras instituciones, en vuestros despachos, en vuestras oficinas, en vuestras empresas, en vuestros mataderos, en vuestros museos, en vuestros teatros. ¿Y si un duende maléfico hubiera dejado intacta vuestra silla y se hubiera llevado las instituciones, los despachos, las oficinas, las empresas, los mataderos, los museos, los teatros? ¿Adónde volveríais? No importa, el caso es volver. Encontrar vuestra silla, sentaros en ella, ocupar ese puesto. Sillas y sillas alineadas y repletas, a un metro y medio de distancia las unas de las otras, flotando en medio de la nada. Volved, volved, daos prisa en volver. Que los mercaderes saquen las nuevas e innecesarias mercancías de otoño a las estanterías el mismísimo 20 de agosto por si acaso viene el corona y se lleva las ventas. La carencia es preparada, organizada, en la producción social. Volved cuanto antes a recoger vuestra carta de despido. Corred a vuestro flamante puesto de parado, daos prisa en pedir un crédito y en aumentar vuestra deuda.

Volved, volved rápidamente de vuestras vacaciones a menos de cien kilómetros de casa, corred a vuestros puestos con la mascarilla colgando de la muñeca como si fuera una pulsera vírica. Querríais haber ido hasta una isla desierta en medio del mar, lejos, un lugar desde el que no se vean ni Lampedusa ni Calais, pero tuvisteis que quedaros en Normandía. Y ahora Normandía parece estar más lejos de París que nunca. Volved a vuestras ciudades, volved a su contaminación y a su ruido, antes de que vuestros pulmones y vuestros oídos se acostumbren a la sinfonía del campo. Intentad volver a los laberintos del metro, a las horas infinitas de reuniones, qué más da que sean presenciales o virtuales, a los exámenes para funcionario, a las colas de la oficina de desempleo, a la televida. Volved con las narices bien abiertas para que una figura humana escondida dentro de una combinación higiénica os meta un bastoncillo y os frote con él la frontera del cerebro y os encuentre con suerte negativos y vivos. Volved, volved, rápidamente, no dejéis de volver incesantemente a vuestras vidas de antes.

Volved a vuestra violencia policial bien dosificada: se mata en la frontera, se hunde la patera y se rechaza al que llega sin zapatos; se golpea, se hunde la rodilla en el pecho y se encierra a los negros en las afueras; y en el centro de París se protege a los blancos del virus. Seguridad social inmunizada. Democracia neoliberal autoritaria. Volved a vuestra tradición fascista. Volved a la monarquía. Que vuelva el Führer. Que vuelvan también Putin, Trump, Bolsonaro, Erdoğan, Duda, Orbán, Macron y Lukashenko. Y ya que estamos,

que vuelva también Sarkozy y que vuelva hasta Cecilia, perdón quería decir Carla, con su guitarra y su dulce voz de niña secretamente violada.

Volved, volved únicamente para daros cuenta de que aquello a lo que volvéis con tanto ahínco ha dejado de tener sentido. No podéis volver a la vida normal porque eso que antes llamabais vida normal no existe durante un cambio de paradigma. Ya no podéis volver porque, aunque las cosas siguen pareciendo las mismas, ya no son iguales. Porque, aunque las palabras parecen pronunciarse del mismo modo, han cambiado de significado. El problema es que nadie sabe aún cuál será ese significado nuevo. ¿Lo decidirá un algoritmo? ¿Se anunciará por Instagram? ¿O será objeto de un decreto judicial? Volved con vuestras maletas cargadas de las palabras y las cosas, pero sin los significados. Que vuestres hijes, pequeños cuerpos casi inmunes, vuelvan a las escuelas en las que nada de lo que van a aprender servirá para salvarlos de la bacanal ecocida de sus mayores.

No, no vale la pena correr. Ya no se puede volver. Porque ahora volver sería como pretender dar media vuelta y caminar hasta el otro lado por un puente epistemológico que acaba de caer. El mundo que estaba atrás, ese amasijo de signos construidos en los que creemos como si fueran reales, ya no está ahí. Las líneas que separan los signos sensibles e inteligibles se han movido. Ya no se puede volver. La deriva del migrante hacia ninguna parte es un modelo político mejor que el del neurótico ciudadano europeo o norteamericano que pretende simplemente volver a casa. El terror y el deseo que animan el exilio están más cerca de la mutación necesaria para afrontar el callejón sin salida en el que nos hemos colectivamente metido. Practicamos una nueva migración a ninguna parte, en la que ya no hay ni buen pastor ni Estado-nación que nos reciba. Es hora de ir aún más lejos, no de volver, de subir a las montañas, dejando a los dioses del capitalismo en las ciudades, ir sin padre, ni madre, sin naturaleza, solo con los vivos y los muertos. ¿Acaso podrían papá, mamá, la institución o el Estado-nación, la industria petroquímica y farmacéutica, los gigantes de la informática, darnos algo mejor?

Imposible.

Ya no se puede volver. Wuhan está en todas partes.

The narrator is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Humano, animal. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Algunos creen que hemos estado confinados, pero en realidad se nos está sometiendo a un régimen de vigilancia y reeducación de clase, de género, sexual y racial. El confinamiento es un gulag ciberpop a través del que las sociedades neoliberales esperan no solo vencer el virus, sino, y sobre todo, vencer el imparable proceso de despatriarcalización y descolonización en el que estamos embarcados. Incitación al trabajo; repliegue en la familia heterosexual; reducción estricta de las formas de socialización; limitación de toda actividad pública colectiva, ya sea política, poética, cultural, teatral, asociativa, reivindicativa; control de todos los movimientos de cada cuerpo en el espacio público; restricción de los cruces fronterizos; incremento de la violencia policial; aumento de la violencia sexual intrafamiliar... En Francia, el ministro de Educación del gobierno de Macron, Jean-Michel Blanquer, lanza una campaña para luchar contra lo que la derecha nacionalista ha dado en llamar el «islamoizquierdismo», y afirma públicamente que el pensamiento de Jacques Derrida es un «virus» que amenaza con «deconstruir los valores centrales de la civilización occidental». Vivimos en una colonia sanitario-penitenciaria en la que, mientras somos forzados al teletrabajo e incitados al teleconsumo, se nos leen diariamente los diez mandamientos del capitalismo petrosexorracial para que no se nos olvide ni lo que somos ni lo que no podemos ser.

Mientras los más frágiles mueren, las voces de los movimientos transfeministas y antirracistas, ensordecidas por la doctrina sanitaria y los lenguajes medicolegales, apenas se oyen. La crisis del covid está funcionando no solo como un «ensayo general»[147] de la crisis climática global, como ha afirmado Bruno Latour, sino como una destrucción organizada de los procesos de sublevación en marcha. La gestión política de la pandemia amplifica todas las formas de opresión racial, sexual y de género. El funcionamiento de las tecnologías necrobiopolíticas entrelazadas se hace ahora más evidente que

nunca. En Estados Unidos, la deriva autoritaria del gobierno, la falta de un sistema de salud pública, el aumento de las divisiones de clase, el racismo institucional, la homofobia y la transfobia, la exclusión y el despojo de las personas consideradas como discapacitadas o enfermas crónicas, los ancianos, los sintecho y los migrantes... alcanzan, durante ese periodo, niveles sin precedentes.

Estas son las técnicas de gobierno vigentes:

Confinamiento higienista intermitente
Digitalización obligatoria
Control inmunológico
Racismo de Estado
Machismo, homofobia y transfobia institucionales, incluidas, y especialmente, las instituciones familiares, religiosas, educativas y culturales.
Militarización de la represión
Criminalización de toda forma de disidencia

Dentro de mi cuerpo las cosas no van mucho mejor. Me duelen la cabeza, las piernas, la espalda. Siento la piel ardiendo y, al mismo tiempo, frío dentro de los huesos, como si alguien me hubiera congelado y me hubiera metido después en un microondas. El invierno del covid se ha instalado dentro de mi cuerpo y ya no se va. Mi percepción del mundo se ha nublado. Desde que tuve el microinfarto en el ojo izquierdo tengo, por momentos, la vista borrosa, como si llevara un velo delante del iris o como si mirara el mundo a través de la ventana gris de Virginia Woolf, en el 52 de Tavistock Square. No logro entender completamente si las nubes están fuera o dentro de mi ojo. O quizás, simplemente, ya no soy capaz de distinguir entre la meteorología exterior y el clima interior. Empiezan a aparecer las secuelas del covid: estoy físicamente agotado, tengo las articulaciones inflamadas y he perdido agudeza visual y auditiva, y, sobre todo, me he distanciado de la realidad sensorial.

Pero el síntoma más persistente es lo que llamo (por oposición a la conexión digital) la «desconexión»: en cualquier momento del día una mano invisible me desenchufa de la vida y caigo abatido. La desconexión induce una forma de alienación generalizada: un desajuste no solo con respecto a los tiempos de la producción y de la vida social, sino también con respecto a mi cuerpo y al universo sensorial que le rodeaba. En un nivel estrictamente somático, la

enfermedad opera de dos formas. La primera, caracterizada por la hiposensibilidad –oler menos, saborear menos, ver menos, tener prohibido tocar...–, supone un bloqueo de los sistemas sensoriales dominantes del cuerpo de la modernidad. Todos los órganos de la sensibilidad están mutando. Eso es lo que estaba ocurriendo cuando había perdido el sentido del gusto y el olfato, y después cuando había súbitamente perdido la vista durante veinticuatro horas. La lengua está mutando. La nariz está mutando. El ojo está mutando. O, para ser más precisos, las conexiones cerebrales y las estructuras de la conciencia, que regulaban la visión, el gusto y el tacto, están siendo reorganizadas.

Lo que está siendo reconfigurado, por decirlo con Jonathan Crary, son las relaciones entre el sujeto (observador) y los modos de representación. Si el observador moderno era el efecto de la presión disciplinaria que los poderes institucionales y discursivos ejercieron sobre el campo visual, sobre la visión y la mirada, el nuevo sujeto sensorial de la era cibernética sería el efecto de la implantación de un nuevo conjunto de espacios prefabricados y accesibles a su sistema nervioso.[148] Del mismo modo que el sujeto moderno había pasado en algún momento, durante el siglo XIX, de la perspectiva pictórica y la cámara oscura a los espacios analógicos de la fotografía, el cine y después la televisión, el nuevo sujeto cibersensorial estaba aprendiendo a vivir dentro del espacio digital, un dominio abstracto desconectado de los ojos y de la piel humana orgánica y construido únicamente a través de algoritmos, datos matemáticos y señales electrónicas.

La segunda modificación implica, por tanto, una digitalización forzada de las relaciones sociales (tanto de reproducción como de producción, o, dicho de otro modo, aquellas relativas al afecto y a la sexualidad y aquellas que demandaban trabajo y consumo, siendo estos dos ámbitos indistinguibles en la condición neoliberal). El desajuste con respecto a la máquina industrial productiva amplifica en mí una felicidad que ya conozco, la de salir del régimen de la diferencia sexual y de sus demandas reproductivas. Pero esa supuesta liberación no viene sola. La mutación de los órganos de la sensibilidad moderna y la nueva conexión con el dispositivo cibernético se inscriben ahora en mi cuerpo en forma de vacío, como una sospecha de *devenir fantasma*. La piel analógica está siendo arrancada y remplazada por una película capaz de interactuar sin contacto a través de la pantalla. Estamos asistiendo en directo y sobre nuestros cuerpos a la inserción de la piel electrónica o sin contacto. Basta con un par de años de

confinamientos sucesivos, distancia social y teletrabajo para iniciar esta mutación del cuerpo y de la subjetividad.

El confinamiento está sirviendo como un proceso de pedagogía colectiva a través del que se está construyendo un pliegue digital dentro del espacio físico. Cuando el injerto de la realidad virtual haya hecho carne en nosotres, se abrirán las puertas y podremos salir. Pero ya no seremos les mismes. Habremos perdido la piel analógica: tendremos una nueva piel digital. Habitaremos para siempre de forma anfibia, entre el mundo físico y el mundo virtual. Esta no es la primera vez en la historia que un injerto de este tipo se lleva cabo en la subjetividad colectiva humana. El primer injerto de un pliegue virtual (el primer virus, habría dicho Burroughs) fue realizado (o mejor, nos fue inoculado) con la invención del alfabeto y de la escritura. Después, en sucesivas sacudidas históricas, se inventaron los pliegues virtuales de la religión, del teatro, del libro, de la fotografía, del cine... Todos los espacios que Foucault llamó «heterotópicos» son ampliaciones técnicas de la conciencia. Una heterotopía es una inscripción en el espacio de una determinada tecnología de la conciencia, la instalación en un espacio físico de otro espacio virtual. Foucault + Deleuze + Guattari + MacLuhan + Kittler + Sloterdijk + Haraway + Latour + Hayles + Hui. Ahora el pliegue digital amenaza con tragarse a todos los otros. La subjetividad moderna, pliegue de pliegues, quizás no sea ya suficiente para resistir esta torsión. La noción misma de emancipación como proceso de liberación de las sujeciones del poder iniciado por una conciencia se tambalea. Será necesario inventar otro modo de existencia para la *somateca digital*.

El cuerpo moderno fue construido y disciplinado a través del aprendizaje de un esquema anatómico cronoespacial específico, una regulación del tiempo y del movimiento en el espacio, una organización cívica –es decir, normativamente nacional– genderizada, sexualizada y racializada de la sensibilidad, del gusto, del olfato, del tacto, de la vista y de la propiocepción. Crucial en este proceso de fabricación del cuerpo petrosexorracial fue la invención de la pareja heterosexual blanca como máquina reproductiva del capitalismo industrial, un engranaje que, lejos de lo que pudiéramos imaginar, no incluía solo carne segmentada, los así llamados «cuerpos de distinto sexo» con sus órganos considerados «sexuales», sino también arquitecturas domésticas, muebles, instituciones médicas, leyes matrimoniales, repertorios gestuales, modas vestimentarias, partidas de nacimiento, nombres..., todo eso era parte de la máquina blanda binaria y heterosexual que hoy, aquí y ahora ha empezado a desajustarse. La conexión del

cuerpo, por lo general codificado como masculino, al dispositivo técnico energético (ya fuera este el fusil, la máquina de vapor, la máquina textil, la cadena del matadero o de montaje o el automóvil) o al cuerpo reproductivo femenino formaba parte de la construcción de un entorno enteramente estandarizado, consumible y altamente tóxico que ahora también empieza a desensamblarse.

La imposible dedicatoria

Durante el confinamiento, entre el desorden del tiempo y la reorganización de las tareas cotidianas que el paro generalizado propicia, he adoptado un nuevo hábito. Cada día, a las ocho y media de la tarde, después de salir al balcón a aplaudir o a gritar, respondo a la llamada por videoconferencia de mis padres. Ellos están en una ciudad del norte de Castilla. Yo en un barrio de París. Antes del coronavirus, nos hablábamos una vez cada dos meses, en las ocasiones importantes, las fiestas, los cumpleaños. Pero ahora la llamada diaria se ha vuelto una bomba de oxígeno. Eso es lo que dice mi madre, que siempre ha tenido talento para el melodrama, cuando se abre la pantalla: «Verte es como salir y respirar.» Mi padre tiene noventa años, es un hombre dinámico que antes del encierro caminaba cada día ocho kilómetros. Es también un hombre frío: un niño abandonado por su propio padre que creció sin afecto, pensando que el trabajo era su única razón de existir. Aunque hay prohibición de salir para los mayores, mi padre sale cada día a comprar el pan a doscientos metros de casa, con sus guantes y su mascarilla. «Nadie puede negarle eso», dice mi madre. Y añade, cuando mi padre se aleja: «Quizás ya nunca más volvamos a pasear juntos por la calle. Quizás esta sea su última primavera. Tiene que poder salir.»

Mi madre me llama unas veces en masculino, otras en femenino, pero siempre Paul. Me gusta cuando mi padre pregunta: «¿Quién llama?» Y mi madre responde: «Es nuestro Pol.» Ella lo imagina así, escrito así. Cada día, mi padre inspecciona mi rostro como si escrutara, en la pantalla, los cambios producidos por la transición de género. Pero también como si buscara su rostro en el mío. «Cada vez te pareces más a tu padre», dice mi madre. La transición ha subrayado la similitud de nuestros cuerpos y de nuestros rostros, como sacando a flote un fenotipo que el estrógeno mantenía escondido. Aunque no se lo digo, ese parecido resulta tan inquietante o tan conmovedor para mí como para él.

El otro día mi padre me preguntó: «¿Por qué no te dejas la barba entera?» «Porque no me crece por igual en toda la cara», le expliqué yo. Y añadí: «Empecé a tomar testosterona cuando tenía treinta y cuatro años y cuando los poros de la piel están cerrados no puede crecer el vello.» «Pues vaya negocio. Para este recao no hacen falta alforjas», respondió mi padre. «Déjale, no te metas con su barba. ¿Se mete él con la tuya?», le amonestó mi madre. Cuando les explico que estoy corrigiendo las galeradas de un nuevo libro, mi madre pregunta, con un interés que deja al descubierto su deseo, a quién se lo voy a dedicar. «A Judith Butler», digo yo. «¿Y quién es esa señora?», pregunta ella. Yo le explico que no es una señora, que es una persona que no se identifica con ningún género, ni masculino ni femenino, y que le acaban de conceder el certificado de persona de género no binario en California, como a mí me dieron en 2017 el cambio de sexo legal. Les digo que elle es le filósofe gracias le cual yo supe que incluso para les que éramos como nosotres, les que habíamos sido considerades desviades o degenerades, era posible hacer filosofía. «Y si no es ni un hombre ni una mujer», pregunta mi padre, «¿qué es?» «Es libre», le digo yo. «Pues vaya negocio, para ese recao no hacen falta alforjas.» Y los tres nos reímos. Antes de colgar, mi padre, que nunca ha sido capaz de decirme que me ama, se acerca mucho a la pantalla y me manda un beso. No sé cómo reaccionar a su inesperado gesto afectivo. «Te esperamos mañana», dice mi madre, «para nuestra salida del día juntos.»

Después de la última cita con ellos, al oír la insinuada petición de mi madre y al verles tan frágiles y tan repentinamente cariñosos, pienso que algún día querría poder dedicarles un libro, quizás este. Y entonces se me ocurre que para que pudieran disfrutar de esa dedicatoria sin verse ofendidos por el contenido, yo tendría que ser capaz de escribir uno donde no figuraran las palabras *homosexual* ni *homosexualidad*, ni las palabras *transexual* y *transexualidad*, ni la palabra *sexo*, ni *sexualidad*, ni *violación*, ni *trabajo sexual*, ni *prostitución*, ni *aborto*, ni *penetración*, ni *dildo*, ni *ano*, ni *erección*, ni *pene*, ni *polla*, ni *vagina*, ni *vulva*, ni *clítoris*, ni *tetas*, ni *pezones*, ni *follar*, ni *correrse*, ni *chupar*, ni *eyacular*, ni *sida*, ni *orgasmo*, ni *felación*, ni *sodomía*, ni *masturbación*, ni *perversión*, ni *maricón*, ni *lesbiana*, ni *lesbianismo*, ni *tortillera*, ni *bollera*, ni *amanerado*, ni *gay*, ni *marimacho*, ni *camionera*, ni *puta*, ni *zorra*, ni *mastectomía*, ni *faloplastia*, ni *enfermo mental*, ni *disforia de género*, ni *psicosis*, ni *esquizofrenia*, ni *depresión*, ni *pornografía*, ni *farmacopornográfico*, ni *mierda*, ni *adicción*, ni *droga*, ni *drogadicción*, ni *alcoholismo*, ni *marihuana*, ni *heroína*,

ni *cocaína*, ni *metadona*, ni *morfina*, ni *crack*, ni *camello*, ni *suicidio*, ni *prisión*, ni *criminal*... El ejercicio de escritura en sí mismo, me digo, sería heroico. El libro podría ser una larga perífrasis barthesiana, una buena distracción para los tiempos del confinamiento.

Sin piel

Me duele la piel. Siento el tirón, un escozor parecido al que, recuerdo, me causó hace años, cuando todavía tenía nombre de niña, la retirada de una escayola que había llevado durante semanas para permitir que crecieran los extremos separados del hueso roto de una pierna. Siento cómo se produce dentro y fuera de mí la desconexión con las máquinas de la modernidad industrial, cómo un conjunto de hábitos históricos están, por así decirlo, siendo arrancados o desactivados de la somateca viva que soy. Se está llevando a cabo una *ecdisis* política. Los zoólogos denominan «ecdisis» al proceso a través del que las serpientes mudan la piel. Un proceso semejante pero colectivo se está produciendo. No se trata de que nos estén arrancando una piel orgánica para sustituirla por otra inorgánica. Ambas pieles son prótesis políticas: la diferencia es que la primera era industrial, nacional y analógica, mientras que la nueva piel será cibernética, planetaria y digital.

En griego la palabra *ecdisis* significa literalmente «desvestirse», «quitarse un vestido». Y es cierto que quitarse la piel política industrial tiene algo no solo de deshacerse de una escayola, sino también de striptease, excepto por el hecho de que debajo de la piel no había nada. Quizás al principio solo dolor. Y luego la nueva piel digital.

En el relato «Unstitching», la escritora canadiense Camilla Grudova cuenta la historia de Greta, una mujer que aprende a «descoserse» la totalidad de la piel, incluido el cabello, pelándose a sí misma como si fuera una fruta. Es así como descubre que debajo de la piel humana sus verdaderos miembros tienen una forma más semejante a la de una hormiga. Descosida de su piel humana, Greta visita a su vecina y le enseña a su vez a descoserse. Después de tirar sus femeninas pieles a la basura, ambas disfrutan juntas de su nuevo cuerpo sin complejos mientras se comen un pastel de almendra. Pero cuando el marido de Greta vuelve a casa se horroriza ante la visión del cuerpo descosido de su

esposa. Greta se muda a vivir con su vecina y dedica su tiempo a organizar talleres colectivos de descosimiento de cuerpos.[149]

Todos y cada uno de los individuos de la sociedad tecnocapitalista estamos siendo despellejados, pero a diferencia de las heroínas descosedoras de Grudova, una nueva piel está siendo inmediatamente cosida sobre nuestros cuerpos. Ese proceso de *ecdisis* política, que incluye tanto el arrancado de la piel analógica moderna como el injerto de la nueva piel digital, no se lleva a cabo con éxito en todos por igual: mientras que los individuos de la llamada generación Z han «nacido» ya con una piel digital, o, por decirlo en términos filosóficos más precisos, la implantación política de la piel digital ha comenzado en ellos desde su nacimiento, aquellos individuos que nacieron antes del final de la Segunda Guerra Mundial ya no serían implantados, sino que se considerarían como pieles digitalmente no compatibles. Las muertes masivas causadas por el virus en las personas mayores de setenta y cinco años son también un signo de esa incompatibilidad con la mutación digital de la piel.

Durante y después de los sucesivos confinamientos, la operación de *ecdcisis* está en marcha y continúa. La pregunta no es solo cuáles serán los efectos normativos de esta *ecdisis*, sino cómo podemos aprovechar ese cambio de piel para iniciar procesos de despatriarcalización y descolonización del cuerpo moderno. Quizás sea posible provocar una pausa, utilizar, como Greta, la máquina de descoser la piel analógica y de coser la piel digital con otros fines y precipitar de este modo un proceso de somatización sensorial disidente. Aprender a vivir, como Greta, sin la piel petrosexorracial.

Labor is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Cada epidemia crea su propio lumpen. La nueva economía del virus se sustenta sobre tres nuevos tipos de operari@s, todos ellos potencialmente feminizados independientemente de su sexo: el *i-esclav@* (el esclav@ electrónic@), que produce y ensambla la máquina digital a través de un trabajo analógico en cadena en los grandes centros ciberindustriales de China, Corea, Pakistán, la India, etc.; el *teletrabajad@r* europeo y norteamericano, que transforma su espacio doméstico en fábrica digital, y, por último, en todas partes, *el reproductor@ de la vida*, a menudo un trabajador@ racializado y feminizado, que realiza las tareas analógicas y somáticas del cuidado, en las que se incluyen la reproducción, la alimentación, el afecto, la sexualidad y la comunicación. Las empresas y los gobiernos envían a l@s trabajador@s pobres, migrantes, legales e ilegales, a respirar el virus en los hospitales, en los supermercados, en los mataderos industriales, en los servicios de cuidado y envío a domicilio. Allí se ven forzados a trabajar sin mascarillas y sin ningún tipo de protección, sin gel desinfectante y sin tener la posibilidad de hacerse exámenes para saber si son serológicamente positivos. Mientras tanto, del otro lado de la membrana viral, los trabajadores electrosemióticos son instados a teletrabajar desde el encierro domiciliario.

Se ha hablado mucho de la deslocalización de la producción de Europa y Norteamérica hacia China y las economías periféricas de la India y Asia, pero no sabemos todavía demasiado sobre el proceso de transformación de las tecnologías de explotación de los nuevos trabajadores mundializados.

En un futuro próximo, dos de cada tres trabajadores realizarán tareas únicamente digitales. No estoy hablando aquí de la reciente invención de biorrobots, sino de la ancestral capacidad de transformar el cuerpo y el alma humanas en prótesis vivas que suplementan la máquina. Hace unos días, un curador jefe de una renombrada institución de arte me contó que, dado su actual

volumen de trabajo, había contratado los servicios de una persona en Pakistán que se ocupaba de gestionar y alimentar su media docena de cuentas de Instagram: una dedicada al arte contemporáneo, otra a la arquitectura japonesa, otra a la poesía experimental y dos o tres, por lo visto, las más exigentes, a las nuevas tendencias en cosmética de uñas –Rosalía se ha revelado más productiva en lo que a uñas se refiere que el MOMA en exposiciones–. «Le pago unos veinte dólares al mes, lo que para mí no es nada, y para alguien en Pakistán es más que el salario medio.» El curador no conoce ni la edad, ni la condición familiar, ni social del trabajador digital al que contrata; podría incluso no tratarse de una sola persona: se dirige solamente a él/ella/ellos a través de una cuenta de internet y de una cuenta bancaria. Utilizaré el femenino plural para reflejar esta multitud subalterna. Cada día esas trabajadoras digitales anónimas estudian el archivo de Instagram del curador, se conectan a otros cientos de cuentas de Instagram sobre arte contemporáneo, arquitectura japonesa, poesía experimental y cosmética de uñas y proveen un contenido relevante para las cuentas del curador de arte. A través de un *buffer* que centraliza todas las cuentas y permite su análisis estadístico, un trabajador digital puede gestionar unas cuatrocientas cuentas simultáneamente. El proceso de selección y edición de material para las distintas cuentas se denomina «curadoría digital». El comisario es a su vez comisariado. «Yo no tengo tiempo ni de mirarlas», dice el curador. «Pero realmente hace un trabajo estupendo, consigue muchos más likes de los que yo obtendría nunca.»

Un obrero digital de Pakistán construye el rostro inmaterial de un curador célebre. Aunque la relación que cada uno de nosotros establece con su cuenta de correo electrónico, Facebook o Instagram parece personal y subjetiva, cada existencia digital es el producto de una invisible cooperación electrónica. Por decirlo con Marx, cada muro chispoteante oculta un proceso de explotación y de extracción colectiva de plusvalía digital. Tu rostro de Facebook es una mercancía. Tu identidad digital es el trabajo de un comisario digital, incluso si ese comisario digital crees ser tú mismo. Pagamos para construirnos una máscara digital mientras buscamos emular las máscaras que otros pagan para construirse. Nunca somos quien aparentemente somos.

Los alumnos de la Universidad de Toronto me explican que muchos de ellos ganan su dinero de bolsillo escribiendo comentarios en internet para distintas empresas: comentan las virtudes de unas galletas sin gluten que nunca han comido, hablan de las ventajas de un nuevo programa de yoga en un gimnasio de

Alberta en el que nunca han estado, destacan las facilidades de montaje de una lámpara que nunca han montado o comentan libros de los que solo han leído un resumen de mil ochocientos caracteres que les facilita la editorial. «Escribimos bien y rápido», me explica uno de ellos, «y eso es lo que más se valora en esta clase de trabajo. En una noche, después de los cursos, puedo hacer entre cincuenta y cien comentarios. Hay directrices muy estrictas, no solo en el número de signos sino también en el estilo y en la valoración, pero enseguida le pillas el tono.» De cada diez, dos comentarios pueden ser ligeramente negativos, pero tres tendrán que ser enfáticamente positivos. Los mejor pagados son aquellos comentarios que alimentan las redes sociales de servicios sexuales. Se trata de hacerse pasar por un cliente y valorar el servicio que le prestó una o uno de las o de los trabajadores sexuales: calidad del lapdance, del striptease, higiene, tiempo dedicado, implicación erótica, satisfacción. «Para eso hay que echarle un poco más de imaginación, pero, como son comentarios cortos, son fáciles de hacer.» En épocas de campaña electoral, solo los comentarios políticos se pagan mejor que los pornográficos, pero hay que hacer más de cien al día para que salga rentable.» Internet no es una plaza pública, sino un mercado digital.

Por otra parte, el despegue de la economía digital no es posible sin una masa ingente de trabajador@s pauperizad@s de las industrias de la microelectrónica. En 2013, la socióloga Jenny Chan desafió la censura empresarial y la vigilancia de los mánagers chinos e hizo público el retrato de Tian Yu, una trabajadora de diecisiete años sobreviviente de un intento de suicidio en la ciudad-fábrica de Shenzhen, donde está instalada la empresa de fabricación de componentes electrónicos digitales Foxconn Hon Hai Precision Industry Company Ltd. Multinacional taiwanesa especializada en la producción por subcontrata de material electrónico para Apple, Google, Microsoft, Sony, Amazon, Kindle, Nokia, HP, Dell, etc., Foxconn es hoy, con más de un millón y medio de trabajadores, la mayor empresa china del sector privado y una de las mayores empresas del mundo.

Situada al este del estuario del río de las Perlas, en la provincia de la China continental de Guangdong, que limita al sur con Hong Kong, la ciudad de Shenzhen era a principios del siglo XX un enorme arrozal –los lugareños llamaban «Zhen» a la zanja del desagüe del río que creaba la fertilidad de los arrozales–. Shenzen es hoy una ciudad de diecisiete millones de habitantes, el cuarto puerto de contenedores con más actividad logística del mundo y, según la revista *Forbes*, la quinta ciudad del mundo con mayor número de

multimillonarios, superando a Nueva York.[150] Primera zona de la República Popular China que fue abierta a la economía extranjera en 1980, Shenzhen no es únicamente un enclave de alta densidad industrial, sino el oculto garaje electrónico de todas las grandes compañías digitales del mundo con base en Silicon Valley. El desarrollo de la industria electrónica en Shenzen fue tan abrupto e intenso que los trabajadores pasaron directamente del cultivo del arroz a la fabricación de microchips. Sin duda, algunos de los componentes del teléfono que llevas en el bolsillo o de la tableta con la que lees este libro fueron hechos por los trabajador@s de Foxconn en Shenzen.

Sinónimo del éxito de las empresas exportadoras chinas, Foxconn saltó a la actualidad en 2010 por una serie de suicidios de sus trabajador@s, lo que hará que la empresa sea conocida como «Foxconn Suicide Express» (Foxconn suicidio rápido). «El 17 de marzo de 2010», relata Chan, «hacia las ocho de la mañana, después de haber trabajado únicamente treinta y siete días, Tian Yu se tira por la ventana del cuarto piso del dormitorio de la residencia para trabajadores de la fábrica Longhua que forma parte del conjunto Foxconn de Shenzhen. Sobrevive milagrosamente, pero con tres fracturas de la columna vertebral, cuatro fracturas de cadera y parálisis de los miembros inferiores. Yu nunca había trabajado antes y, probablemente, ya no trabajará nunca más.»[151] ¿Cómo es posible, se pregunta Chan, que una joven de diecisiete años intente suicidarse después de solo treinta y siete días de trabajo? ¿Qué es lo que hace que los obrer@s se denominen a sí mismos «i-esclav@s» y que el suicidio se haya convertido en una epidemia industrial?

Aparentemente, el modelo de trabajo de Foxconn no difiere del taylorismo clásico, sin embargo, más de un millón de trabajadores, a menudo jóvenes migrantes que provienen de las áreas rurales de China y Taiwán, se encuentran atrapados entre dos escalas: la escala macro de la empresa y la escala micro de la cadena de producción. Por una parte, la empresa es más grande que la mayoría de las ciudades que la rodean, de modo que los trabajador@s viven (encerrados) dentro del universo industrial. La fábrica está dividida en cientos de zonas y talleres, todos ellos nombrados con siglas inglesas, de tal modo que el trabajador@ circula incesantemente entre los distintos espacios abstractos y construidos en los que trabaja, come, duerme, se lava o asiste a sesiones de entrenamiento y disciplina. Las zonas de alta seguridad dentro del recinto son numerosas: el obrer@ debe atravesar innumerables barreras electrónicas y sistemas de verificación y detección pensados para evitar la fuga de información,

pero también para tener siempre y en todo momento localizados a los trabajador@s. El trabajo no son solo las más de doce horas de inserción dentro de la cadena de producción, sino que el así llamado «tiempo libre», las apenas cuatro horas diarias y el único día completo a la semana, transcurre dentro del universo total y carcelario de la empresa.

Por otra parte, en la escala micro, las cadenas de montaje funcionan veinticuatro horas al día, siete días a la semana, bajo una luz diáfana y brillante, sin interrupción posible, de modo que los cuerpos de los trabajadores «entran» en la máquina como carne cognitivamente viva de la que la cadena de producción se alimenta. Inspirados en la técnica japonesas 5S, que automatiza no solo el movimiento sino también, y sobre todo, el pensamiento del obrer@, los talleres de Foxconn funcionan con un esquema corporal de comando que denominan 8S, concebido para aumentar la productividad: «Selecciona, ordena, limpia, estandariza, continúa ordenando, limpiando, estandarizando, repite todo lo anterior.» Las tareas han sido simplificadas y mecanizadas a ultranza para que puedan ser llevadas a cabo del modo más rápido posible, a menudo sin movimiento corporal y solo con las manos. Lo que más se mueve son los ojos y los dedos. Lo que no debe moverse nunca es el deseo: los obrer@s tienen prohibido comunicarse entre ellos, tanto lingüísticamente como a través de la mirada o los gestos.

El informe de Jenny Chan explica que los trabajador@s deben estar sentados o de pie, según una posición estandarizada y no modificable. Por todas partes hay carteles que dicen: «Crecimiento: tu nombre es sufrimiento», «Un ambiente de trabajo duro es bueno». Cada cierto tiempo, una voz pregunta en inglés: *«How are you?»* A lo que los obrer@s deben responder al unísono: *«Good, very good.»* La fábrica, como una prisión de alta seguridad,[152] está plagada de cámaras de vigilancia que monitorizan y controlan la progresión de la producción y el rendimiento de cada trabajador@. El trabajo de los así llamados i-esclav@s no resulta distinto de la cadena fordista tradicional por la mecanización del cuerpo del obrero, sino por la descripción animista de la máquina que se convierte en un organismo al que el obrero debe transferir su energía vital. Así relata la experiencia uno de los trabajador@s: «Las máquinas parecen extrañas criaturas que aspiran las materias primas, las digieren en su interior y las escupen en forma de producto acabado [...] nos hemos convertido en prolongaciones de las máquinas, en sus apéndices, en sus trabajadores domésticos. He pensado a menudo que la máquina era mi señor y mi dueño, y

que yo debía peinar sus cabellos, como un esclavo.»[153] Curiosamente, en ese universo automatizado donde se producen las piezas de los teléfonos móviles, emblemas de la libre comunicación y de la libertad individual en las democracias petrosexorraciales, los teléfonos están prohibidos para los trabajador@s. El i-esclav@ pasa más de doce horas al día construyendo teléfonos móviles sin poder hacer uso de ellos y, encerrado en el universo de la empresa, utiliza el resto de sus horas «libres» para conectarse al móvil.

¿Se detuvieron esas cadenas de producción analógica de la industria electrónica china o india durante los primeros meses de la pandemia de covid? Nunca lo sabremos. Las empresas, espacios de alto riesgo de transmisión por su elevada densidad, cerraron sus puertas electrificadas con la facilidad con la que los Estados soñaban con cerrar sus fronteras, pero con sus trabajador@s dentro. Mientras tanto, fuera, la cadena digital alcanzaba su velocidad de crucero.

Pero sí sabemos lo que sucedió en Europa. Desde los primeros días de la crisis sanitaria, se promovió el trabajo obligatorio en condiciones de exposición al contagio para las clases más desfavorecidas. Las empresas del norte de Italia se negaron a cerrar incluso en los momentos más álgidos de crisis sanitaria en 2020. El 12 de abril de 2020, con casi mil muertos diarios, el gobierno español autorizó la vuelta al trabajo de todos los trabajadores, les ordenó que llevaran máscaras (que ni el Estado ni las empresas suministraron) y que guardaran (¿cómo?) metro y medio de distancia con cualquier otro trabajador. En Francia, Emmanuel Macron anunció, con la parsimonia real que le caracteriza, que sería necesario empezar a trabajar aún más para poder salir de la crisis.

En el sur global, las fracturas de clase se intensifican. Las supuestas medidas de prevención (distancia social, limpieza de las manos, desinfección con gel hidroalcohólico, pero también el confinamiento) son en realidad simples privilegios de clase, como ha señalado Jagadish J. Hiremath, director ACE Health Care en Mumbai, India. Los pobres no pueden protegerse, no tienen espacio para distanciarse, no tienen agua para lavarse las manos, no pueden comprar gel hidroalcohólico, no pueden confinarse porque están obligados a trabajar o porque no tienen un hogar.[154]

Cuando estalló Chernóbil, la Unión Soviética envió al lugar de la catástrofe ochocientos mil soldados de remplazo, hombres jóvenes en su mayoría, de las clases más desfavorecidas, para que limpiaran la radiactividad. Los llamaron los «liquidadores» porque se suponía que tenían que «liquidar» las consecuencias del accidente. Los liquidadores y sus familias fueron, como cuenta Alexiévich,

los primeros liquidados. Los trabajadores y trabajadoras analógicos y los i-esclav@s de la crisis del virus son los nuevos liquidadores liquidados de la pandemia. Wuhan está en todas partes.

Society is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Confinada, la sociedad se desintegra. Los límites entre dentro y fuera son redibujados. Por una parte, el encierro es la sedentarización del cuerpo, del pensamiento y de la vida. Después de semanas de confinamiento, el apartamento urbano se vuelve mazmorra. Todos quieren salir, pasear, correr. Cualquier excusa es buena para poner un pie fuera de la casa, siempre hay un «perro» que hay que pasear. En España y en Italia, durante el periodo más duro del confinamiento, se observaron personas paseando gatos, cerdos, vacas, cabras... como si se tratara de animales de compañía. Cuentan que en Nápoles un hombre sacó a pasear a su mujer vestida con un abrigo de visón. Dicen que otro intentó pasear incluso a una cacatúa, y fue el paseante el que se vio paseado por el pájaro, siguiéndolo a grandes zancadas de árbol en árbol. Quizás es el significado de *compañía* el que está mutando.

Dentro. Puerta cerrada. Las superficies desinfectadas. El apartamento es un búnker, un enclave de protección de la vida frente a un exterior social que se ha vuelto hostil. La sociedad se fragmenta y se internaliza. El interior doméstico se convierte en colegio, en centro de telecomunicaciones, en laboratorio, en fábrica semiótica, en gimnasio, en restaurante con tres turnos, en solárium, en infierno de los que se odian y en jaula dorada para los que querrían estar juntos. Los balcones y las ventanas son los metros más apreciados de un apartamento: un umbral seguro hacia una ilusión de libertad, una brecha hacia la respiración, una mirilla hacia el sol. El juego de la infancia invade el orden del trabajo adulto. El salón de casa es una tecnoágora en la que se telerreúnen los que pueden verse en una pantalla sin tocarse. Todos los planos son pornográficos, poco importa que sea para enmarcar el rostro de los teletrabajadores o las erecciones de los telemasturbadores. La pantalla dividida abre una nueva temporalidad en la que están presentes dos o más espacio-tiempos heterogéneos. El cuerpo entero no

cabe en la pantalla. La piel y el tacto son analógicos. La imagen y la visión, digitales. Muerte a lo analógico. Viva lo digital.

El hogar ya no es tan dulce: aquel espacio que había sido durante el capitalismo industrial el lugar de privacidad y de descanso al menos para los cuerpos marcados como masculinos –para los femeninos, era el lugar del encierro disciplinario y del trabajo reproductivo y sexual– se vuelve ahora el centro del teletrabajo. Internet se ha plegado sobre sí mismo, creando cientos de miles de burbujas domésticas en las que quedan encerrados los nuevos teletrabajadores digitales.

A las ocho de la tarde, los encerrados salen a los balcones y ventanas de sus casas y aplauden para agradecer que los trabajadores médicos estén luchando fuera –más contra la austeridad que– contra la enfermedad. La ciudad se vuelve, por unos minutos, teatro de una performance colectiva. Pero no toda la sociedad cabe en un balcón. Algunos balcones son palcos de primera clase desde los que ver la ópera urbana. Otros son escenarios desde los que cantar o tocar la guitarra. El gato de la vecina de enfrente que salía corriendo al oír los aplausos los primeros días, ya se ha acostumbrado totalmente a ellos y se pasea ahora tranquilamente por la barandilla en medio de pitos y estruendos.

El 11 de mayo de 2020, día oficial del primer desconfinamiento en París, los vecinos salieron automáticamente a sus ventanas a las ocho de la tarde. Pero nadie aplaudió. Como se ha acabado el confinamiento, se han acabado también los agradecimientos y los aplausos. Luego, meses después, cuando el confinamiento se repita y se vuelva un ritual pandémico, se acabarán los aplausos y los cantos, la música y la solidaridad vecinal. En la vida normal, nadie dice gracias por nada. Wuhan está en todas partes.

El individuo, figura por excelencia del liberalismo analógico, descubre su constitutiva insuficiencia. Se dijo, durante los meses álgidos de la crisis del covid, en los que se impuso el confinamiento, que el problema fundamental al que nos enfrentábamos era el contagio y la enfermedad. Pero durante el confinamiento aparecen los efectos más complejos y nocivos del aislamiento y de la soledad.

En *Los orígenes del totalitarismo,* Hannah Arendt señala que el aislamiento y la soledad no son lo mismo. «Yo puedo estar aislado», argumenta Arendt, «es decir, hallarme en una situación en la que no pueda actuar porque no hay nadie que actúe conmigo, sin estar solo; y puedo estar solo, es decir, en una situación en la que yo, como persona, me siento abandonado de toda compañía humana,

sin hallarme aislado. El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los seres humanos cuando es destruida la esfera política de sus vidas, donde actúan conjuntamente en la prosecución de un interés común. Sin embargo, el aislamiento, aunque destructor del poder y de la capacidad para la acción, no solo deja intactas todas las llamadas actividades productoras del hombre, sino que incluso se requiere para estas.»[155]

Arendt nos recuerda que lo que caracteriza a los regímenes antidemocráticos es el aislamiento con respecto a la esfera política y la desolación en la esfera de las relaciones sociales. Esta es nuestra situación presente: el confinamiento no ha hecho más que intensificar un rasgo de la condición neoliberal. El aislamiento se impuso con el confinamiento preventivo, con los «gestos barrera» y con la prohibición de todas las prácticas de sociabilidad. La desolación surgió poco a poco de la falta de conocimiento, del embrutecimiento que supone seguir órdenes políticas cambiantes y aleatorias que no se comprenden, de la sustitución de una posible política del cuidado por la ley marcial, de la desconexión con todo aquello que daba sentido a la vida, de la separación de los que estaban enfermos, sufrían o morían. Arendt nos advierte de que lo único que el régimen totalitario preserva son las actividades productoras de lo humano. Reduce el sujeto político a un cuerpo-trabajador del que poder, a pesar de todo, extraer plusvalía.

«El ser humano aislado», dice Arendt, «que ha perdido su lugar en el terreno político de la acción, es abandonado también por el mundo. Ya no es reconocido como un *homo faber*, sino tratado como un *animal laborans* cuyo necesario "metabolismo con la naturaleza" no preocupa a nadie. Entonces el aislamiento se torna soledad.»[156] Allí donde Arendt hablaba de «animalización del trabajador» deberíamos decir ahora no solo mecanización, sino también *digitalización del trabajador*. El aislamiento y la desolación fueron los procesos a través de los cuales se construyó el nuevo *teleoperario*, la otra cara del i-esclav@ de la producción electrónica. El problema nunca fue la animalización del trabajador, sino la mecanización del animal, que se extendió tanto a los animales humanos como a los no humanos. El obrero del capitalismo farmacopornográfico (trabajador digital, cuidador o productor, feminizado y racializado) no es un animal, sino una máquina viva: su metabolismo orgánico ha sido biotecnológicamente modificado y su acción, la totalidad de su vida, digitalmente monitorizada. Este es el devenir cíborg del trabajador (animal o humano) contemporáneo.

A pesar del aislamiento y de la desolación, la pandemia actuó durante unos meses como un revulsivo estético precipitando una nietzscheana reevaluación de todos los valores: aquello que había sido denigrado por el capitalismo petrosexorracial y sus modos de producción (la respirabilidad del aire, la relación con el otro y la libertad de movimiento, aun en sus formas más incipientes) adquiere un valor que el mercado no podía evaluar; y los trabajos de cuidado y reproducción de la vida que habían sido desvalorizados, feminizados y racializados aparecieron, aunque fuera por un corto periodo de tiempo, como los únicos que permitían asegurar el mantenimiento de la vida social. Después dijeron que la crisis del covid había aflojado. Entonces, el capitalismo pasó página y apretó de nuevo. Así fue en China y así fue también en Europa y en Estados Unidos. Wuhan está en todas partes.

Animality is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El privilegio antropocéntrico declina. El *Homo sapiens* se retira para protegerse. Aprovechando el repentino repliegue del gran depredador, el cóndor baja desde la cordillera de los Andes y se posa sobre un rascacielos en Santiago de Chile. Los patos caminan por la plaza de la Concordia de París. Un grupo de pavos reales con majestuosas colas azules y verdes hacen una *pride* gallinácea en la Puerta del Sol de Madrid. En las pistas de la estación de esquí de Sierra Nevada, en Granada, una manada de caballos salvajes corre libremente. Las gacelas hacen el Tour de Francia. Las gaviotas montan un *occupy* en las calles de Nueva York. Los ciervos corren por las avenidas de Tokio. Una familia de tucanes se baña en una piscina de Río de Janeiro. Los coyotes desfilan en San Francisco. Los delfines juegan en la playa de la Barceloneta. Las abejas vuelven a las flores de los balcones. El agua de la laguna de Venecia se vuelve transparente. Es posible ver las estrellas en el cielo de Shanghái. El aire que entra por las ventanas trae por primera vez hasta la ciudad los aromas de la cebada y el tomillo. Todo lo que nos rodea está aún vivo y es hermoso. El cambio climático es reversible, basta con tomar decisiones colectivas inmediatas y radicales. Si cinco semanas de parón de la superproducción humana permiten una regeneración inédita del medio ambiente, ¿por qué no imaginar un cambio de ritmo de la producción y el consumo mundiales? ¿Seríamos capaces de imponernos a nosotros mismos, para salvar la vida sobre la Tierra tal y como la conocemos, medidas de restricción económicas y políticas tan radicales como las que se han impuesto durante la crisis del covid-19?

No. Recordemos la lección de Burroughs: el poder petrosexorracial opera sobre nosotros no como opresión sino como adicción. Desde los primeros signos de descenso del número de contagios y muertes se impone una nueva aceleración de los procesos productivos, primero en China y después en el resto del mundo. Wuhan está en todas partes.

Pero si los animales salvajes parecen ser los primeros en sacar provecho de la pandemia, son en realidad el lugar mismo en el que la especie humana *fabrica* el virus. De los cientos de hipótesis más o menos descabelladas que han surgido para dar cuenta del origen del virus, la única que ha sido avalada de forma unánime por las distintas comunidades científicas es la de la zoonosis: un patógeno microcelular susceptible de transmitirse desde los animales hasta los humanos. Los epidemiólogos alertan desde finales del siglo pasado de que la producción industrial aviar contenía todas las condiciones para la producción de una pandemia global altamente letal. En 2016, Rob Wallace publica *Grandes granjas, grandes gripes*, donde explica cómo los criaderos industriales gigantes que abastecen a las cadenas de comida basura se han convertido en una incubadora en la que se cultivan cada año nuevos tipos de virus.[157] En estas condiciones, la industria agroalimentaria es una ruleta rusa para la producción de un virus aún más letal. En 1997 se identificaron ya infecciones humanas por diversas cepas de virus aviares en Hong Kong. En 2004, la cepa H5N1 causó 651 muertos en China. En 2013, la cepa H7N9 contagió, también en China, a cientos de personas. En 2009, un virus aviar mutó y se propagó en la industria de producción cárnica de cerdo, provocando la variante H1N1 de la gripe porcina que causó dos mil muertos.

En las granjas porcinas las cerdas paren y crían a sus hijos en recintos metálicos de menos de un metro en los que nunca se pueden ni siquiera levantar: son preñadas, paren, amamantan y vuelven a empezar hasta que mueren. El virus de la gripe porcina está considerado hoy como uno de los potencialmente más peligrosos por la similitud orgánica entre el cerdo y el humano.[158] En 2020, la revista *Proceedings of the National Academy of Sciences* alertó de la aparición en las granjas industriales chinas que pueden albergar más de un millón de cerdos hacinados, del virus porcino G4EA H1N1, fruto de la recombinación de otros virus, que podrían proceder de cepas incluso aviares y humanas, puesto que son los cerdos los que, en contacto con el humano, son más frecuentemente contaminados. Finalmente, nosotros los humanos somos los generadores, distribuidores y recombinadores universales de virus.

Al mismo tiempo, nunca como durante el periodo de la pandemia había aumentado tan exponencialmente el número de ensayos clínicos llevados a cabo con animales de laboratorio, tanto para el diseño de las vacunas como para la búsqueda de un posible tratamiento terapéutico para los ya afectados por covid: ratones, hurones, hámsters, cerdos, alpacas, gatos, perros, así como primates.[159]

Mientras que en los últimos años se ha abierto un debate ético acerca de la posibilidad de limitar o incluso eliminar (las llamadas tres «r»: reducir, remplazar, refinar) el uso de animales en los ensayos clínicos, la pandemia ha puesto fin al debate, generando una preponderancia de los discursos antianimalistas. Los cerdos, por ejemplo, que poseen un sistema respiratorio muy similar al humano, han sido la principal especie sobre la que se han testado los respiradores artificiales. Sedados y conectados a ellos durante horas, los cerdos han servido como cuerpo comparativo sobre el que se han podido observar las secuelas de la asistencia respiratoria. Como según los protocolos es necesario examinar el daño en los órganos vitales después de llevar a cabo una necrosia, los cerdos conectados a los respiradores eran después eutanasiados con pentobarbital sódico, el mismo fármaco utilizado en las cárceles norteamericanas y chinas para ejecutar a los condenados a la pena capital por inyección letal. Wuhan está en todas partes.

Pain (and profit) are out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El dolor muerde el alma y escupe beneficio. La crisis del covid y la batalla discursiva y política de los antivacunas tiene como telón de fondo un contexto en el que las industrias farmacológicas se han convertido, junto con las nuevas corporaciones comunicativas digitales y las redes sociales, en el corazón del capitalismo financiero mundial. «En las calles de Estados Unidos hoy es más probable morir de sobredosis que de un accidente de tráfico», declaraba el Consejo Nacional de Seguridad de Estados Unidos en 2017. Y no por ingestión de las así consideradas drogas ilegales, sino por el consumo habitual o la sobredosis de fármacos legales. El número de adictos a los opiáceos (que incluyen la morfina, el fentanilo, la hidrocodona y la oxicodona, entre otras moléculas) y psicotrópicos farmacológicos en Estados Unidos supera al número de consumidores de marihuana y cocaína.

La adicción farmacológica, la transformación de todos los habitantes (humanos y no humanos domesticados) del planeta en consumidores de la industria farmacéutica es una pieza crucial de la mutación del capitalismo después de la Segunda Guerra Mundial. Quizás la hegemonía cultural y económica de la industria farmacológica responda a la pregunta de Foucault sobre la biopolítica: «¿Cómo gobernar una sociedad de cuerpos libres?» O dicho de otro modo, ¿cómo crear una ilusión de libertad en una sociedad que pretende maximizar la producción, el consumo y el acceso al placer? La respuesta está en la fabricación de una subjetividad adicta y despolitizada. A medida que se amplía el horizonte democrático durante el siglo XX, que un espectro más extenso de la población tiene derecho al voto, y un mayor número de individuos accede a la lectura, a la escritura y a las máquinas cibernéticas ligeras y, por tanto, tiene acceso a descodificar las técnicas con las que son gobernados, resulta cada vez más importante poder gestionar farmacopornográficamente las

funciones psíquicas, sexuales y reproductivas de la población, monitorizando sus respuestas afectivas y su capacidad de desear.

En 2018, la fotógrafa americana Nan Goldin hizo pública su adicción al OxyContin, un narcótico de larga duración a base de oxicodona, un derivado del opio 1,5 veces más fuerte que la morfina comercializado por Purdue Pharma, que ha creado una pandemia de adicción y de muerte por sobredosis. Y Nan Goldin había visto la palabra de Purdue no solo en los botes de las píldoras que la habían llevado casi a la muerte. Purdue Pharma se había hecho un nombre en el mundo del arte a través de su presencia como donadores en numerosos museos y universidades, desde el MoMA hasta el Louvre pasando por Oxford o Harvard, lo que llevó al historiador del arte Thomas Lawton a considerar a Arthur Sackler, uno de los miembros de la familia propietaria, «un Medici moderno».[160] El arte que miras, el saber que compras... está espolvoreado de OxyContin.

Recetado a los enfermos para superar el dolor puntual después de una operación quirúrgica o para afrontar el dolor crónico, OxyContin apareció en el mercado en 1995 y desde entonces ha generado un negocio de treinta y cinco millones de dólares y ha dejado más de doscientos mil muertos y varios millones de adictos en Estados Unidos. Para llegar a dominar el mercado del dolor, Purdue tejió una red que iba desde los médicos de cabecera hasta los hospitales, proporcionando incentivos a aquellos que recetaban OxyContin.

Desde los años sesenta, la familia Sackler había liderado, con otras empresas farmacéuticas como Roche, una agresiva campaña de marketing para promocionar el consumo de Valium y Librium, los psicotrópicos que sirvieron para contener la frustración política de la generación del 68, pero también de aquellos que volvieron de Vietnam y tuvieron que acostumbrarse a vivir con el trauma y la memoria de la guerra. La mutación neoliberal de la psicología, con el paso desde las nociones de neurosis y psicosis a las nociones transversales y casi universalizables de disforia y trastorno, fue crucial para el crecimiento de la industria farmacéutica de psicotrópicos: ya no era necesario pasar por un diagnóstico psiquiátrico grave para acceder a la prescripción. La vida misma en la condición neoliberal provocaba una disforia y un trastorno constantes para los que siempre había algo que podía ser recetado. La adicción generalizada y el consumo cotidiano de fármacos es la otra cara de la *dysphoria mundi*, y esta, la otra cara del dolor petrosexorracial. Como ha señalado Patrick Radden Keefe en el informe del *New Yorker* que reveló que Purdue Pharma estaba desde el inicio

de la comercialización de OxyContin al corriente de los daños potenciales del uso de la molécula: «Sackler promocionó el Valium para una gama tan amplia de usos que, en 1965, un médico que escribía en la revista *Psychosomatics* se preguntaba: "¿Cuándo no usamos este fármaco?" Una campaña animaba a los médicos a recetar Valium a personas sin síntomas psiquiátricos de ningún tipo [...]. La campaña del Valium fue un gran éxito, en parte porque el fármaco era muy eficaz. "Convirtió a la gente en yonquis, pero ese medicamento funcionaba."»[161]

Pero el OxyContin era todavía más adictivo que el Valium. Aunque durante los primeros años de su comercialización había ya indicios del alto potencial adictivo y tóxico de la molécula, Purdue consiguió crear un circuito de producción-prescripción-consumo que consistía en extender el dominio farmacológico más allá del laboratorio: Purdue estaba presente a través de la donación en las escuelas de medicina, los comités médicos, e incluso las organizaciones de enfermos. Con millones de consumidores adictos en Estados Unidos, el OxyContin empezó a venderse en el mercado negro y a ser objeto de contrabando, tráfico y consumo en una variedad de formas (por exceso, disuelto, inyectado, en polvo o esnifado...). Para principios del siglo XXI, OxyContin había dejado de ser un simple fármaco para convertirse en una cultura. Los opiáceos y ansiolíticos son a la subjetividad cognitiva estresada y afectivamente ansiosa de operario neoliberal del siglo XXI lo que las anfetaminas fueron a la subjetividad fordista y bélica del siglo XX y, antes, el azúcar, el tabaco y el opio a la sociedad colonial del siglo XIX. En cada caso, es necesaria una forma específica de producción y de opresión, de distribución y consumo. En cada caso, se produce un tipo distinto de adicción y sumisión química.

Desde finales de los noventa, las muertes por adicción y sobredosis empezaron a hacerse públicas. Pero Purdue siguió eludiendo la responsabilidad: J. David Haddox, asesor médico de Purdue, dijo que OxyContin era tan inofensivo o peligroso como podría serlo una verdura, y que su uso correcto dependía de la responsabilidad individual: «Si te diera un tallo de apio y te lo comieras, sería saludable. Pero si lo pusieras en una licuadora y trataras de inyectártelo por vía intravenosa, no sería bueno.»[162] Purdue Pharma fue demandada por los usuarios en 2007 por «fraude» y pagó seiscientos treinta y cuatro millones de dólares, lo que no impidió, sin embargo, que los opiáceos fueran comercializados. En 2017, la corte del condado de Cleveland, en Oklahoma, demandó a trece fabricantes de opioides entre los que estaban Teva

Pharmaceuticals, Purdue Pharma y Johnson & Johnson, por su responsabilidad en la venta falsaria de opiáceos. La demanda se saldó con un acuerdo económico: Purdue, por ejemplo, aceptó pagar doscientos sesenta millones de dólares para compensar al más de un millón de adictos y afectados. La compañía se declaró en quiebra en 2019, pero los valores y acciones de la empresa se trasladaron a otras firmas, como Multipharma, que (perfección del circuito corrupto) se especializa ahora en la cura farmacológica de la adicción a los opiáceos con el principio activo naloxona, un antagonista opiáceo derivado de la morfina, que ha comercializado con el nombre de Nyxoid.

El circuito de producción, consumo y distribución legal e ilegal de OxyContin y de otros opiáceos es paradigmático de la economía farmacopornográfica: se trata de transformar la inadaptación al capitalismo petrosexorracial en disforia, la disforia en dolor, el dolor en adicción, la adicción en capital, el capital en placer, el placer en dolor, el dolor en adicción, la adicción en disforia... en un bucle infinito. Como han mostrado Lauren Berlant, Mary Patten y Vanalyne Green, fundadoras del grupo activista y de investigación Feel Tank Chicago en 2003 (donde *feel tank*, laboratorio de sentimiento, se opone a la expresión *think tank*, laboratorio de ideas), existe una relación estructural entre la captura neoliberal de los afectos y la transformación de la depresión y la ansiedad en pandemias globales. Como anticipó Hannah Arendt, la negación de la esfera pública durante el periodo neoliberal habría llevado, según las conclusiones del Feel Tank, a la producción de un conjunto de emociones políticas negativas, entre las que estarían la tristeza, la apatía, el desapego, el odio, el descontento, el miedo, la frialdad, la desesperanza o la ambivalencia.[163]

La epidemia de covid-19, con sus exigencias de distancia social, repliegue doméstico y trabajo digital, vendrá a incrementar la ruptura del ya precario equilibrio psíquico del sujeto moderno en la condición neoliberal. Para finales de 2020, la industria farmacéutica y las redes sociales aparecen como las dos técnicas sociales que comercializan y gestionan los afectos tristes que el capitalismo produce, estableciendo así un feedback económico-político entre disforia, dolor, adicción y capitalismo financiero. Mientras que el gobierno de la subjetividad ha pasado a estar totalmente en manos privadas (multinacionales farmacéuticas, los gigantes tecnológicos de la economía digital, etc.), los partidos políticos utilizan los afectos negativos producidos por el capitalismo petrosexorracial para construir retóricas del odio y acceder así al control de las instituciones colectivas de gobierno prometiendo a la población yonqui un

incremento (fantasmático) de soberanía nacional e identidad étnica que pueda protegerles frente al miedo a la alteridad y frente al dolor que (paradójicamente) la destrucción inherente al funcionamiento del capitalismo petrosexorracial produce. En la democracia de la adicción, la política se reduce al tráfico con los afectos tristes y a los chutes (a veces las sobredosis) de ficciones de soberanía. En este sentido, la adicción farmacológica se ha convertido en una práctica económica y política central de las democracias autoritarias e identitarias contemporáneas. Durante y después de la crisis del covid, se disparan los intentos de suicidio entre los adolescentes, y el consumo de fármacos psicotrópicos aumenta de forma significativa, especialmente en les niñes y adolescentes, las mujeres, el personal sanitario y las clases sociales más desfavorecidas.[164] Aunque los estudios son todavía insuficientes, se cree que uno de cada diez afectados por covid sufrirá de covid persistente, con formas crónicas de dolor para las que la industria farmacéutica seguirá proponiendo opiáceos. Wuhan está en todas partes.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora de la Farmacodependencia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tráfico Legal de Estupefacientes, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tráfico Ilegal de Estupefacientes, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Mercantilización de los Psicofármacos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Estimulantes, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Opiáceos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Volátiles Inhalables, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Alcohol, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Tabaco, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Hachís, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Marihuana, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Cocaína, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Heroína, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del MDMA, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Cristal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Ketamina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la GHB, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Flunitrazepam, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del MPTP, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Spice, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Special K, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del BZP, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Molly, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Némesis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Legal X, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del CAT, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Mefedrona, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Miau-Miau, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Anabolizantes, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Viagra, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Anfetamina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Barbitúricos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Benzodiacepina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del OxyContin, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Mirtazapina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Nortriptilina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Bupropión, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Tricíclicos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Nefadone, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Amoxapina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Amitriptilina, ruega por nosotros.

Nuestra Señora de la Trimipramina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Protriptilina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Imipramina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Maprotilina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Clomipramina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Doxepin, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Sertralina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fluvoxamina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Fluoxetina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Citalopram, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Paroxetina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Trazadona, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Nefazodona, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Venlafaxina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Agomelatina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Tianeptina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Vortioxetina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Vilazodona, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Hidroxicina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Captodiamo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Buspirona, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Flesinoxano, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Pregabalina, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Lorazepam, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Temazepam, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Alprazolam, ruega por nosotros.

Tú que controlas nuestra actividad eléctrica cortical,
nuestro deseo y nuestra representación de la realidad,
tú que nos haces dependientes,
tú que comercias con nuestro dolor y nuestra muerte,
ten piedad de nosotros.

Citizenship is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. La mascarilla y la combinación higiénica borran la diferencia social entre hombres y mujeres, blancos y negros, gordos y flacos, guapos y feos. El virus universaliza la condición humana corporal, vulnerable y mortal. La combinación higiénica es la piel posracial técnica global, y la máscara, el nuevo rostro blanco de las masas. Pero bajo la combinación y detrás de la máscara, las diferencias políticas persisten y aumentan. La violencia sexual y racial muta y se amplifica con el virus. Aislamiento social de los ricos. Contagio obligatorio de los pobres. Los barrios migrantes y obreros se mueren. Los pijos pasan unas vacaciones confinadas. Mientras tanto, invariables, las muertes de migrantes no cesan en el Mediterráneo o en las fronteras de México o Guatemala. En otras playas menos cálidas los uigures mueren como los sirios y los que buscan cruzar el mar desde el Líbano. Entretanto, el 8 de abril de 2020, dos expertos franceses hablaban de comenzar a probar la futura vacuna del coronavirus en África. Inmediatamente la medida es denunciada como racista y colonial. Pero el plan sigue en marcha.

Después, cuando se encuentra y se aprueba el uso de la vacuna oficial, ya nadie habla de África: la vacuna es activamente distribuida en Europa y Estados Unidos. Los europeos tienen dos, tres, cuatro o incluso cinco dosis por habitante..., pero para algunos países no hay ninguna. A la precariedad de clase, de raza, de género y de sexualidad se añaden ahora otras formas de opresión: los que son cuidados y los que cuidan, los expuestos y los protegidos, los predadores y las presas, los inmunes y los contagiados. Aparecen nuevas segmentaciones de lo humano: Se habla de «portadores» *(virus carriers)*. Se habla de los «supercontagiadores» *(superspreaders)*, gente que infecta a un número importante de personas, de momento no se sabe si por razones genéticas, sociológicas o simplemente circunstanciales. Se habla de «inmunoprivilegio»: el privilegio de aquellos que están inmunizados. Mucho antes de que hayan

comenzado las campañas masivas de vacunación, los gobiernos de Israel y Cataluña son los primeros que hablan de la instauración de un carnet de inmunidad que permita a los ciudadanos vacunados circular con libertad. Al principio la medida es considerada por casi todos los otros Estados y gobiernos como un ataque contra la libertad individual. Pero pronto el principio de inmunidad desplaza la protección de los derechos democráticos. Para mediados de febrero de 2021, Israel impone la vacunación obligatoria y crea los «carnets de inmunidad», y para mayo del mismo año la mayoría de los gobiernos del mundo, tanto supuestamente democráticos como flagrantemente autoritarios, consideran que se trata del mejor método de control de la expansión del virus y de adquisición de la inmunidad de grupo «nacional». China activa el *«virus passport program»* en modo digital obligatorio para toda la población y para todas las formas de viajar. El «pase sanitario», que se consigue a través de la vacunación, o, en su defecto, el «test covid negativo» se convierten rápidamente en obligatorios para todos los desplazamientos, incluso dentro del territorio europeo, haciendo que la *diferencia serológica* se superponga e incluso desplace a la diferencia nacional. La segmentación entre vacunados y no vacunados (que algunos confunden con inmune y no inmune) se universaliza y adquiere condición de soberanía y subalternidad política. Wuhan está en todas partes.

The organism is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Las relaciones entre el organismo y la máquina dejan de ser accidentales y se vuelven constitutivas. La jerarquía moderna entre ambos términos se invierte. Las posibilidades de supervivencia de una población afectada por el virus se miden con respecto al número de unidades de cuidados intensivos con las que cuentan sus hospitales. Respirar es poder. La democracia se ha vuelto una ventilocracia. El enfermo de covid, variación mutante y hospitalizada del murciélago de Wuhan, se convierte en un vampiro tecnificado que chupa sangre a través de la máquina en una uci. Una unidad de cuidados intensivos es un centro de tecnificación de todas las funciones vitales de un cuerpo. Desde el punto de vista del diseño industrial, una uci es una cama electrificada y conectada a una serie de máquinas: la más importante de ellas, gracias a la intubación del enfermo, asegura la ventilación eléctrica insuflando el oxígeno que los pulmones ya no pueden inhalar por sí mismos a través de la boca o la nariz. Otra monitoriza el ritmo cardiaco, el número de pulsaciones por minuto, mide la tensión arterial. En total, el enfermo puede estar conectado a media docena de cables y tubos.

En los casos más graves, el enfermo necesita ser conectado a una ECMO, una máquina de mantenimiento de la vida a través de oxigenación de la membrana extracorpórea. Semejante a la máquina de bypass cardiopulmonar que se utiliza en la cirugía a corazón abierto, la máquina ECMO succiona la sangre del paciente, la oxigena y la devuelve al cuerpo, permitiendo que el corazón y los pulmones descansen. Cuando se conecta a una ECMO, la sangre del paciente fluye a través de un tubo hasta un pulmón artificial que añade oxígeno y elimina el dióxido de carbono; luego la sangre se calienta a la temperatura corporal y se bombea de nuevo al cuerpo. De este modo, la respiración y la circulación sanguíneas no son solo mecanizadas, sino externalizadas. El cuerpo humano es desmontado, sus órganos tecnificados son distribuidos en el espacio físico de la

unidad de cuidados intensivos. El enfermo está sedado la mayor parte del tiempo. Si no lo estuviera, vería cómo su propia sangre sale de su cuerpo, circula en la máquina y vuelve a entrar para permitir que su corazón siga latiendo. Su piel como envoltorio aparentemente estable y la distancia con la máquina, que sigue percibiendo como exterior, ocultan los procesos técnicos que le permiten seguir viviendo. Pero la pregunta es dónde está entonces su cuerpo.

Sería ingenuo entender el proceso de externalización y tecnificación de las funciones vitales (tanto en los cuidados médicos electrificados como en la digitalización) que la pandemia ha acelerado y amplificado como la *deshumanización del cuerpo humano*. Se trata más bien de un proceso de *humanización de la máquina*, que es aceptada, por un tiempo, como órgano técnico externo, como pulmón o como sistema circulatorio sanguíneo. Es, por el contrario, la diferencia misma entre el cuerpo orgánico y la máquina la que se desdibuja. Del mismo modo que el virus no está, biológicamente hablando, ni vivo ni muerto –es una cadena proteica que se «anima» al entrar en relación con una célula viva–, nosotros tampoco somos ya ni puramente orgánicos ni totalmente mecánicos. Nos parecemos más al virus que a la flor. Nuestras posibilidades de vida y de muerte proceden del agenciamiento crítico con otros seres vivos y con la máquina que nosotros mismos hemos creado. La máquina blanda respira conectada a la máquina electrónica: las dos están enchufadas a internet. Las máquinas (que respiran por nosotros, que bombean la sangre en nuestro lugar, que nos acompañan cuando morimos) son nuestres hijes.[165] El reverso terrorífico de esta afirmación es también cierto: nuestres hijes son máquinas. Ahora lo que está en juego es nuestra capacidad de reconocer ese vínculo y hacernos cargo de él. Wuhan está en todas partes.

Death is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Incluso morirse se ha complicado. Como si hubiera dejado de ser lo opuesto a la vida, la muerte se sale también de sus casillas. La tasa de letalidad (la probabilidad de morir si te contagias) es pequeña y varía de un país a otro (0,1 % en Singapur, 9,3 % en Perú, 8,9 % en México, 1,8 % en Estados Unidos, 3 % en Italia, 2,8 % en Brasil, 4,7 % en China o 1,9 % en España), pero también según la edad, el sexo, las condiciones económicas o de exclusión social: para personas de más de ochenta años la letalidad se sitúa entre el 11,6 y el 16,4 % en hombres, y entre el 4,6 y el 6,5 % en mujeres, con una media de 9,77 %. En personas jóvenes las cifras son mucho más bajas. En menores de cincuenta años solo se produce un fallecimiento por cada mil personas, y en menores de treinta, una muerte por cada diez mil contagiados.[166] Estas cifras del Imperial College de la Universidad de Oxford publicadas el 20 de octubre de 2020 no han dejado de modificarse después. Lo que tras dos años de pandemia parece claro es que, frente a la inexistencia de un tratamiento farmacológico, un número importante de personas mueren, seguirán muriendo o se verán afectadas por secuelas crónicas. Cuando el sistema pulmonar o neuronal del paciente es atacado por el virus, si no es posible externalizar las funciones respiratorias del cuerpo, o si, pese a estar enchufado a una EMO, sus constantes vitales se deterioran, el colapso llega en pocos días o incluso en horas. Para principios de diciembre de 2021, alrededor de 5,3 millones de personas habían fallecido en el mundo a consecuencia del covid-19. Mientras que en Asia, continente en el que (supuestamente) se originó el brote, la cifra de muertes (supuestamente) ascendía a alrededor de un millón de personas, los decesos en Europa superaban en más de cuatrocientos mil personas dicha cifra. En concreto, se han registrado aproximadamente un millón y medio de muertes por el coronavirus en el Viejo Continente. Sin embargo, ya no es el continente con mayor número de fallecidos

por covid-19. La cifra contabilizada en América superaba ya los 2,3 millones de decesos ese día.

No hay dioses, ni judíos ni cristianos ni musulmanes ni monoteístas ni politeístas que protejan del contagio. El pastor evangelista Landon Spradlin niega el virus como otros evangelistas niegan la homosexualidad o la transidentidad o el cambio climático. El 13 de marzo de 2020, Spradlin dice, frente a una asamblea de fieles en Nueva Orleans, que el virus es propaganda china para perjudicar la campaña presidencial de Donald Trump. Unos días después cae enfermo por infección de SARS-CoV-2. Tras ocho días en una unidad de cuidados intensivos en una clínica de Carolina del Norte, muere. Los únicos gurús que sobreviven al virus son los coaches digitales de higiene de la vida confinada y de la sumisión alegre: unos proponen hacer un maratón en el pasillo, otros instalar un gimnasio en el salón, entregarse a la meditación en la cocina o hacer yoga en la habitación y jugar al Tetris en un armario. Pero los músculos que más trabajan son, frente a la pantalla, los de los dedos índice y pulgar.

Durante los momentos más intensos de la pandemia, en las grandes metrópolis, pero también en algunas pequeñas, cientos de muertos esperaban para ser enterrados como antes los vivos esperaban para coger un avión. Los entierros se han convertido en actos higiénicos de destrucción del virus. Los enfermos mueren solos (o, mejor dicho, con sus teléfonos móviles) y sus cadáveres desaparecen (pero sus números de teléfono y su cuenta de Facebook no). ¿Cuántos muertos hay realmente? Y nosotros, los otros, entre el mundo analógico y el mundo digital: ¿estamos vivos o muertos?

Las instituciones disciplinarias (residencias de ancianos, prisiones, residencias de discapacitados...) congelan sus muertos y sus cifras. El 8 de abril de 2020, el estado de Nueva York abre una gran fosa común en la isla de Hart, al este del Bronx, que recibe una media de veinticinco cadáveres al día. En el cementerio de Hart, gestionado por el Departamento de Prisiones, yacen desde el siglo XIX los neoyorquinos que mueren sin que nadie los reclame. Allí acababan, antes de la pandemia, los cadáveres de prisioneros, mendigos y asesinados que nadie reconocía y cuyos casos no eran investigados. La tierra de la pequeña isla de cincuenta y tres hectáreas está hecha de los más de un millón de personas que han sido enterradas en ella. Durante los primeros meses de la crisis, en el estado de Nueva York, entre los cientos de muertos diarios por covid-19, veinticinco no son reclamados por nadie. No tienen familia, ni amigos. Llegan solos al hospital,

mueren solos, esperan congelados a que alguien los reclame. Y si nadie llega, acaban en la fosa común de la isla de Hart. Antes eran los prisioneros del estado de Nueva York los que se encargaban de las tareas de entierro y mantenimiento. Ahora, algunos de los prisioneros forman parte de los veinticinco cadáveres que hay que enterrar cada día. El gobierno ha contratado enterradores capaces de ocuparse de un trabajo que va en aumento. En la isla se han abierto dos nuevas e inmensas fosas tan largas como los dos edificios abandonados que hay frente a ellas.

Los cadáveres llegan envueltos en bolsas de plástico blancas y son colocados en modestas e idénticas cajas de madera de pino. Sobre cada caja, el nombre del difunto es lo único que permitiría un eventual reconocimiento si alguien, algún día, reclamase el cuerpo. Las fotografías de las fosas de la isla de Hart publicadas por *The New York Times* resultan incomprensibles viniendo de la más importante metrópolis de la que, hasta ahora, era la nación más poderosa del mundo: media docena de cuerpos vestidos con combinaciones higiénicas colocan decenas de cajas idénticas, unas junto a otras, en las inmensas zanjas de tierra gris. Nos han acostumbrado a que imágenes como estas vengan de Chernóbil, de Srebrenica, de la ciudad de Kigali, en Ruanda, o del Sahel, en Burkina Faso, incluso después de Mariopol o de Bucha, en Ucrania, pero no de Nueva York. La primavera de 2020, el imperio simbólico de Nueva York fue enterrado, como sus muertos anónimos, en las zanjas de la isla de Hart. Wuhan está en todas partes.

Para mediados de abril de 2020 ya han muerto en Nueva York más de quince mil personas, cuatro veces más de las que fallecieron en los ataques del 11 de septiembre de 2001. Para finales de verano, son casi ciento cincuenta mil. Los servicios funerarios de la ciudad están totalmente colapsados y alquilan camiones refrigerados simplemente para poder almacenar los cuerpos mientras liberan horarios para incinerarlos o enterrarlos. Los conductores murmuran, con más horror que morbo, que ahora, cuando se abre un camión refrigerado, ya no se sabe si lo que se va a encontrar es carne animal o humana. Pero los camiones frigoríficos son escasos y caros. El 29 de abril de 2020, la policía de Nueva York encuentra un centenar de cadáveres en estado de descomposición en dos camiones de mudanza U-Haul sin refrigeración aparcados frente a la funeraria de Andrew T. Cleckley en Brooklyn. Los vecinos de Brooklyn (los que no habían perdido el olfato, por supuesto) alertaron a la policía de un mal olor que se extendía a toda la calle. El dueño de la funeraria alegó que su cámara frigorífica

estaba saturada y que se había visto forzado a almacenar los cadáveres en media docena de camiones aparcados en menos de un kilómetro a la redonda de la funeraria. Cuando los camiones frigoríficos se agotaron, tuvo que recurrir a los camiones de mudanza. Los camiones U-Haul son la versión cutre y desacralizada de las barcazas que cruzaban el Hades para llevar a las almas al otro mundo. En griego, los camiones de mudanza se llaman *metaphoricos* porque operan el transporte de una cosa a otro lugar, *meta-phoros*. Ahora lo que es transportado en la ciudad es la muerte. Los camiones de la muerte son la metáfora. La gran manzana se está pudriendo. Meses después las mismas imágenes se repiten en Bolivia, en la India... Allí donde no hay imágenes de la muerte es simplemente porque los gobiernos las ocultan. Wuhan está en todas partes.

Birth is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El virus no roba solo la muerte como relación social a los que están muriendo, roba también el nacimiento a los que llegan a la vida. Aunque el virus no se transmite, en la mayoría de los casos, de la madre al feto durante el embarazo a través de la placenta,[167] el parto se convierte, en cambio, en un momento de alto riesgo de transmisión. En el hospital de Brooklyn, las personas embarazadas e infectadas con coronavirus son puestas bajo vigilancia y dan a luz de forma inducida y en condiciones de higiene preventiva. El parto se lleva a cabo como si fuera una operación quirúrgica. Durante el parto, el cuerpo es separado en dos por un biombo verde que impide que las proyecciones de la respiración materna alcancen al feto. De un lado del biombo, la cabeza consciente pero intubada de la madre (o del padre trans o no binario, si este fuera el caso) es la de alguien que parece acercarse a la muerte. Del otro lado del biombo, las piernas, más cercanas a la vida, parecen parir solas. La máquina blanda conectada pare una máquina blanda conectada. La madre (o el padre trans o no binario) no ve la escena, no sabe si pare o si muere. Samuel Beckett, *Esperando a Godot*: «Dan a luz a horcajadas sobre una tumba, la luz brilla un instante, luego es de nuevo de noche.» Inmediatamente después del nacimiento, el bebé es separado de su madre (o de su padre trans o no binario) y situado en una habitación esterilizada que algunas veces ni siquiera se encuentra en la misma planta del hospital, y otras ni siquiera en el mismo edificio. Los servicios hospitalarios especializados en los partos de personas con covid han instalado cámaras y ordenadores que permiten que la madre (o el padre trans o no binario), a veces todavía intubada o intubado a un respirador eléctrico, vea al recién nacido en una pantalla. El covid ha propiciado la primera generación de bebés cuyo contacto con sus progenitores será únicamente telemático. Son los hijos del virus y de internet. Algunas de las madres entrevistadas han descrito de este modo la experiencia: «No tengo la sensación de que haya nacido, no me parece

real, el virus me ha privado de la felicidad de ver y de abrazar a mi hijo. Me gusta verlo en la pantalla, pero no me parece real.» Por su parte, el bebé, cuyos ojos no están aún formados, no es capaz de ver en una pantalla bidimensional. Un cuerpo, para el bebé, es necesariamente una piel, una radiación caliente, una voz. Pero en la pantalla la madre (o el padre trans o no binario) no tiene piel, no emite calor. La madre (o el padre trans o no binario) no existe para el bebé en Skype. Los hijos del covid nacen huérfanos, hasta que aprenden a mirar a su verdadera y única madre: la pantalla. Wuhan está en todas partes.

The elders are out of joint

A principios de 2022, el periodista de investigación Victor Castanet revela los abusos, maltratos y condiciones de vida inhumanas que tienen lugar dentro de las residencias y clínicas de la tercera edad del grupo Orpea, el líder mundial en el sector (un mastodonte con más de mil establecimientos), y denuncia la transformación de la vulnerabilidad de las personas mayores en un negocio.[168] Durante la pandemia, las residencias de ancianos, con tasas de muerte que superan cualquier otro espacio social, aparecen por primera vez como lo que son: instituciones de encierro para aquellos cuerpos que han dejado de ser productivos y reproductivos. Nuestro sentido de la responsabilidad y de la compasión se ha desvencijado. Encerrados y alejados de nosotros, ni totalmente vivos ni completamente muertos, nuestros viejos se pudren en prisiones de pago.

Existe un bosque en Japón llamado Aokigahara situado al noroeste del monte Fuji, al que se conoce como *jukai*, el «mar de árboles». Una vegetación espesa crece sobre una larga lengua de lava que cubrió la región durante una erupción de monte Fuji en el año 864, hace más de mil años. El «mar de árboles» se ha convertido en un lugar siniestramente famoso, objeto de numerosas ficciones literarias y cinematográficas por las leyendas que dicen que el monte está lleno de los fantasmas y demonios de las personas que allí murieron abandonadas. En el Japón feudal del siglo XIX, cuando las hambrunas y las epidemias azotaban a la población, las familias más pobres abandonaban a los niños, los enfermos y los ancianos que no podían alimentar, dejándolos solos y sin comida o abrigo en un bosque espeso y laberíntico, como un mar de árboles. Esta práctica se conoce como *ubasute*, que en japonés significa literalmente «abandono de una anciana», porque las madres y abuelas eran más abandonadas que los padres, quizás porque eran más longevas, quizás porque eran, después de haber *pasado* la edad de la reproducción, más dispensables. No hay acuerdo entre los historiadores acerca de la veracidad de estas leyendas. Quizás el *ubasute* no sea solo una práctica ancestral de Japón, sino algo aún peor: quizás se trate de una estructura antropológica que habla de la incapacidad de ciertas culturas de animales humanos para afrontar la enfermedad, la vejez y el dolor, para cuidar y

acompañar hasta la muerte al que ya no puede contribuir a la producción económica o sexual. El *ubasute* nombraría entonces la tecnología de poder que permite a una sociedad sacrificar a los más débiles, a los improductivos, pero no haciendo visible el sacrificio, sino ocultándolo, retirándolo de la esfera pública. Observando la sociedad feudal japonesa y sus fuertes segmentaciones de clase, de género y sexuales, y extendiéndolas después a otras sociedades jerárquicas, podríamos decir que el *ubasute* es la estrategia de una sociedad patriarcal para no confrontarse con la vulnerabilidad y la muerte de la madre. Y como dice Laure Adler: «Somos siempre la vieja o el viejo de alguien. Más vale prepararse.»[169]

Mientras observo la llegada de las olas sucesivas de covid, pienso que estamos llevando a cabo un *ubasute* global. Esta podría ser la nueva leyenda:

Durante meses, los hijos hablaron de la segunda ola como si fuera un fenómeno natural, como si fuera de nuevo la explosión de un volcán, que sucediera sin que nada pudiera hacerse para evitarlo. Algunos, los más supersticiosos, dijeron que era necesario volver a la nueva normalidad, que si hacían como si nada estuviera pasando quizás no pasaría nada. Hicieron todo lo posible para olvidar que estaban enfermos, que algunos de ellos, los más frágiles, morirían.

Y puesto que no hicieron nada para evitarlo, un día llegó la segunda ola. Entonces, el hijo decidió subir al monte con su madre contaminada y abandonarla allí para que muriera sin ser vista. Se puso una máscara y una combinación protectora para no tener que tocarla y la cargó sobre la espalda. El día era claro, las hojas de los árboles centelleaban bajo el reflejo del sol y al hijo la distancia para subir y bajar le parecía corta; su fuerza, estimaba, si no infinita, era al menos suficiente para hacer ese camino hacia la cima. Pero de repente, cuando ya había subido la mitad del camino y el peso de su vieja madre comenzaba a hacerse presente en forma de dolor de espalda, una nube vino a colocarse justo encima del bosque, cubriendo de sombras el sendero por el que subían. En pocos minutos, los árboles que les rodeaban tomaron formas desconocidas que al hijo le parecieron más cercanas al reino mecánico que al vegetal. El hijo, en su prisa por subir y abandonar allí a la madre, avanzaba dando zancadas, sin prestar atención a las piedras del camino, a los líquenes deslizantes, a las ramas de los árboles llenas de pinchos.

El hijo era el capitalismo financiero autoritario. Pero también era el heredero de las promesas interminables de progreso y consumo de la posguerra. El

transformador del grandilocuente discurso colonial del siglo XIX en un montaje pop de eslóganes publicitarios. El que supo cortar, picar y montar el imperio capitalista colonial y transformarlo en mercancía digital.

La madre era la superviviente de la Segunda Guerra Mundial, de la heterosexualidad obligatoria, de la exclusión y del control social y político de las mujeres en una sociedad patriarcal, la superviviente de violación, la superviviente del doble deber de estar heterosexualmente disponible y de no ser una puta, de reproducirse y de controlar su reproducción. Algunas de las madres hicieron la revolución feminista en los sesenta, pero la mayoría se conformaron con las pequeñas ventajas que introdujeron la píldora anticonceptiva y el permiso para trabajar y consumir por sí mismas.

Y ahí esa madre estaba ahora, sobre la espalda de su hijo, el capitalismo financiero, subiendo al monte donde se abandona a las viejas para que mueran.

«¿Por qué haces esto?», preguntó la madre. «Porque es lo que tú me has enseñado», respondió el hijo. «Fuiste tú la que me enseñaste a separar, a conquistar, a ganar, a callar.» Y habiendo dicho esto la dejó en la cima junto a un árbol. Comenzó a descender tan rápidamente como pudo. Pero cayó la noche, se acabó la batería de su teléfono móvil y, como no había prestado atención al camino, se perdió. Algunos dijeron que llegó varios días después a la ciudad, con la piel destrozada por los rasguños y habiendo perdido la memoria. Otros dijeron que nunca logró regresar.

Mourning is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. El duelo se vuelve imposible. No verás morir a tus muertos. La gente cae enferma. Entra en el hospital y allí se vuelve invisible. No muere. Simplemente desaparece. Los muertos por covid no pasan por el estado de cadáver, se convierten, como el virus, inmediatamente en fantasmas. Lo mismo sucede con los migrantes que mueren cruzando el Mediterráneo o con las mujeres que desaparecen en las carreteras de México.

¿Cuándo volverán los muertos para vernos, para ser vistos?

¿Qué nos reclamarán?

Reproduction is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Cuando se trata de consignar las modalidades de un presente revolucionario, es preciso señalar no solo los procesos de subjetivación política, de invención de nuevas prácticas y de nuevos lenguajes, sino también las estrategias contrarrevolucionarias que se llevan a cabo desde las instituciones tecnopatriarcales y neocoloniales para evitar que se operen transformaciones sociales y políticas profundas. En medio del nuevo desorden epistémico, el útero se vuelve de nuevo el órgano por excelencia del control político, pero también de la disidencia reproductiva.

Tras un mes de confinamiento, el UNFPA (Fondo de Naciones Unidas para la Población) alerta de que cuarenta y siete millones de mujeres en todo el mundo podrían perder el acceso a la contracepción farmacológica a causa del confinamiento. La doctora Natalia Kanem declara: «Estos nuevos datos muestran el impacto catastrófico que el covid-19 podría tener pronto en las mujeres y niñas de todo el mundo. La pandemia está exacerbando las desigualdades y millones de mujeres y niñas corren ahora el riesgo de perder la capacidad de planificar sus familias y proteger su cuerpo y su salud.»[170] Esta dificultad de acceso, según este estudio, es mayor en los segmentos de población con escasos recursos económicos. Numerosas mujeres dejan de consultar al ginecólogo o no pueden solicitar un aborto durante estas semanas. La primera causa de esta falta de acceso a la contracepción es el cierre de los servicios de planificación familiar. ¿Por qué han cerrado? ¿Por qué no cierran los mataderos y por qué cierran los servicios de planificación familiar? La segunda es la perturbación de las cadenas de producción y aprovisionamiento de píldoras anticonceptivas, píldoras del día después y abortivas, así como de preservativos, en todo el mundo. El estudio de la UNFPA prevé que la dificultad de acceso a los servicios de planificación familiar y la interrupción del suministro regular de píldoras anticonceptivas se extenderán durante seis meses debido al

confinamiento: esta interrupción conduciría a siete millones de embarazos no deseados en el mundo. Cada mes suplementario de confinamiento añadiría un millón más de embarazos no deseados. Estos serán les hijes del covid. ¿Qué hará el gobierno chino, que sigue preconizando la política del hijo único?

La agencia UNFPA, que no es precisamente una organización feminista radical, alerta desde finales de abril del aumento de los casos de violencia machista dentro del ámbito doméstico. Cada mes de confinamiento supone, según la agencia, el aumento de un millón de casos de violencia a escala global. El covid-19 es también una pandemia de feminicidios. En México, las mujeres asesinadas o desaparecidas después del primer confinamiento se cuentan por millares.

Al mismo tiempo, la interrupción de los programas de prevención de violencia sexual y de género contra las niñas durante el tiempo de la pandemia lleva a un aumento sin precedentes de las agresiones sexuales y rituales (mutilaciones de clítoris, matrimonios infantiles) en el ámbito doméstico. Se prevé que un millón de niñas sean casadas por la fuerza durante el confinamiento.

La cartografía de la revolución que estaba dando comienzo era también, y forzosamente, el recuento en los cuerpos minoritarios de las balas del enemigo. Durante los meses álgidos de la pandemia, se llevó a cabo en Europa una contrarreforma petrosexorracial que será después culminada en Estados Unidos con la derogación de la ley de protección del derecho al aborto conocida como Roe *versus* Wade.

En Polonia, el partido nacionalista ultraconservador en el poder, Ley y Justicia (PiS), está instrumentalizando las medidas de control social y el cierre de fronteras impuestos por la pandemia para llevar a cabo modificaciones estructurales de la Constitución que recorten los derechos de las mujeres y de las minorías sexuales y de género. «La Cámara Baja del Parlamento polaco decidió», señala Agnieszka Żuk, «volver a poner sobre la mesa, los días 15 y 16 de abril de 2020, cuatro proyectos de ley explosivos: la retirada del derecho al aborto en caso de malformaciones fetales graves e irreversibles, la prohibición de la educación sexual en las escuelas, el proyecto conocido como “Stop Pedophilia”, que pretende erradicar la homosexualidad y la transexualidad, la prohibición de solicitar la restitución de bienes judíos y la autorización de la presencia de niños durante las cacerías.»[171] Esta combinación de misoginia,

racismo, homofobia, transfobia, antisemitismo, antiecologismo, defensa de los ideales nacionalcatólicos y de la teatralización hiperbólica de las prácticas masculinistas como la caza no solo constituye un ejemplo paradigmático de los programas de reforma petrosexorracial tanto en Europa como en América, sino que permite, como en un negativo fotográfico, dibujar el horizonte revolucionario antirracista, transfeminista y ecologista contra el que se levantan.

El 22 de octubre de 2020, el Tribunal Constitucional de Polonia declaró ilegales los abortos realizados debido a una malformación del feto (razón por la que se llevan a cabo el 90 % de las intervenciones en Polonia), haciendo de este modo prácticamente imposible el aborto legal en suelo polaco. Esa restricción era una última vuelta de tuerca en una de las legislaciones más restrictivas de Europa: hasta entonces Polonia solo permitía el aborto en casos de violación, incesto, peligro para la madre o malformación irreversible del feto. El 14 de abril de 2020, la comisaria de Derechos Humanos del Consejo de Europa, Dunja Mijatović, instó a los parlamentarios a que rechazaran el proyecto de ley que después sería aprobado por el Tribunal Constitucional con el apoyo de los diputados del PiS y de Kukz'iz-PSL, a los que se había unido la extrema derecha de KorwinMikke.[172]

Unas horas más tarde ese mismo 22 de octubre, en medio de la bruma mediática que generaba la gestión sanitaria y doce días antes de las elecciones generales en Estados Unidos, los gobiernos de Brasil, Egipto, Estados Unidos, Hungría, Indonesia y Uganda copatrocinaron una ceremonia multinacional emitida desde Washington D. C. con el objetivo de firmar, junto con otros veintiséis países, la Declaración del Acuerdo de Ginebra.[173] Presentada ni más ni menos que como una enmienda o «una corrección restrictiva de la Declaración de los Derechos Humanos», la Declaración del Acuerdo de Ginebra reforzaba la coalición de los países firmantes para obtener, dijeron, cuatro objetivos: «Mejorar la salud de las mujeres, preservar la vida humana, reforzar la familia como unidad fundacional de la sociedad y proteger la soberanía de la nación en el contexto de la política global.» Durante la ceremonia, Alex Azar, el representante de la Casa Blanca, preparando ya un posible cambio de la Constitución estadounidense, habló de «la voluntad de cada país y de la coalición de mantener su soberanía nacional sobre las leyes relacionadas con el aborto» y subrayó que «no hay un derecho internacional al aborto», y que «los Estados no tienen la obligación de financiarlo o de facilitarlo». Katalin Novák, la ministra húngara de la Familia (que en mayo de 2022 acabaría convirtiéndose en

la presidenta del país), dijo que era prioritario «proteger el derecho de la mujer a ser madre».

Pero ¿quién protege el derecho de un cuerpo al que le ha sido asignado género femenino en el nacimiento a ser lesbiana, a ser trabajadora sexual si así lo decide, incluso a ser madre puta o madre lesbiana, el derecho a no identificarse como mujer, a ser trans, a ser padre o madre trans, el derecho a definirse como una persona de género no binario, el derecho universal e inalienable a desidentificarse?

Sería ingenuo considerar la Declaración del Acuerdo de Ginebra como una simple fanfarronada, un acto de propaganda mediática o un ritual de política-ficción intimidatoria. La Declaración es todas esas cosas, pero es algo más, puesto que se apoya en una cascada de reformas legales ya en curso en diversos tribunales constitucionales de varios países, entre los que se encontraban Polonia e Hungría, pero también Brasil o Uganda. De hecho, pocos días después de la ceremonia, la Declaración fue respaldada por la nominación en el Tribunal Supremo de Estados Unidos de la jueza Amy Coney Barrett, abiertamente antiabortista. Durante 2021, Coney Barrett lidera la aceptación por parte del Tribunal Supremo de un recurso contra el veto del estado de Mississippi a la interrupción del embarazo después de las quince semanas de gestación, lo que significa poner en cuestión la doctrina legal sobre la que se había apoyado históricamente el derecho al aborto en Estados Unidos. En continuidad con la voluntad política expresada en la Declaración de Ginebra, en junio de 2022, el Tribunal Supremo de Estados Unidos revoca la sentencia histórica de 1973, lo que permitirá a más de una decena de estados partidarios de la prohibición de la interrupción del embarazo suspender las garantías de libertad sexual y reproductiva que se consiguieron durante las luchas feministas del siglo pasado.

Espacios vitales

En el contexto de las hasta ahora llamadas democracias occidentales –dejando de lado de momento la inadecuación actual de este término, tanto en relación con las prácticas democráticas como con respecto a la segmentación hoy obsoleta del mundo entre Oriente y Occidente–, la Declaración de Ginebra es un signo más del paso del neoliberalismo como teoría económica y como práctica social de finales del siglo pasado a una nueva forma de tecno-«liberalismo autoritario»,

por utilizar la conocida fórmula con la que el escritor Hermann Heller describió la deriva del Estado alemán a partir de 1932.[174] Curiosa y extrañamente, a lo que más se parece la Declaración de Ginebra es a la declaración que Hitler hizo el 5 de noviembre de 1937 sobre la necesidad de defender el «espacio vital» *(Lebensraum)* de la nación alemana, tomando la decisión de anexionar Austria, Checoslovaquia y Polonia. Hoy, ambas declaraciones resuenan también en las llamadas de Putin a restaurar el espacio de la Rusia histórica anexionando Ucrania.

En términos legales, la Declaración de Ginebra es una afirmación de expansión de la soberanía estatal por encima de la Declaración Internacional de los Derechos Humanos. En términos políticos, la Declaración es un acta de anexión de los úteros como territorios sobre los que el Estado-nación afirmaba tener plena soberanía, «espacios vitales» sobre los que se despliega una estrategia de ocupación. Sería un error pensar que la noción de territorio nacional y la protección y extensión de fronteras concierne únicamente al territorio geográfico y no al cuerpo. Lo que caracteriza la definición de la soberanía estatal tanto patriarcal como capitalista es precisamente su voluntad de traspasar la piel, de reclamar la interioridad del cuerpo y de ciertos órganos como su «espacio vital».

¿Dónde empieza la soberanía sexual y reproductiva de los cuerpos y dónde termina la soberanía del Estado? ¿Si tan importante es la reproducción de la vida humana en el seno de las naciones firmantes, por qué no existe una legislación semejante que regule la erección, la eyaculación masculina y el flujo de esperma? ¿Qué hace un Estado-nación capacitista con los neonatos afectados de enfermedades graves o incurables a los que obliga a nacer?

La Declaración firmada por treinta y cuatro países es un ataque diplomático contra los cuerpos que los Estados firmantes denominaban condescendientemente «mujeres». Esos cuerpos no son considerados como sujetos políticos de pleno derecho dentro de los límites de sus respectivos Estados nacionales, sino como «espacios vitales» para la expansión de la soberanía sexual y nacional. La Declaración niega la soberanía de ciertos cuerpos sobre la gestión sexual y reproductiva de uno de sus órganos –el útero como espacio reproductivo, pero habría que decir también la vulva, la vagina, el clítoris, como espacios de producción de placer–, y eso en beneficio de un ideal de salud y de desarrollo de la familia heterosexual que antepone la definición patriarcal de «la vida» entendida como reproducción del cuerpo nacional a la

vida material y concreta de cada uno de los cuerpos con útero potencialmente gestante. Como la declaración de «defensa del espacio vital» de la nación alemana en 1937 condujo apenas dos años después a la Segunda Guerra Mundial, la declaración en «defensa de la salud de las mujeres y de la vida» de los treinta y cuatro países firmantes es una declaración de guerra, en este caso, de los Estados tecnopatriarcales unidos contra los úteros libres del planeta.

La Declaración de Ginebra permite elaborar una definición actualizada de patriarcado: se trata del régimen político que declara el cuerpo femenino, infantil, homosexual, trans y no binario como territorio sexual de la soberanía nacional, mientras que los cuerpos, los órganos reproductivos y los fluidos masculinos y heterosexuales tienen plena soberanía, sin que el Estado pueda legislar sobre su uso privado o público o sobre su circulación. La construcción de la diferencia sexual es coercitiva para ambos polos del binario, pero rotundamente asimétrica: en el régimen patriarcal, el cuerpo masculino debe operar como un instrumento militar de ocupación y expansión, mientras que el cuerpo femenino es representado como un territorio que debe ser anexionado, una colonia que debe ser ocupada.

Lo mismo podría expresarse con la siguiente ecuación sexopolítica:

chocho abierto x esperma a chorro = soberanía nacional.

Fábrica, cuerpo, somateca

La Declaración de Ginebra es una prueba más de que la guerra abierta más importante en la economía-mundo actual no tiene que ver únicamente con la apropiación de los medios de producción, como había ocurrido durante la Revolución Industrial, sino, y sobre todo, con la apropiación de los *medios de reproducción de la vida*. El cuerpo vivo es en el siglo XXI lo que la fábrica fue en el siglo XIX: el lugar central de la lucha política. No se trata simplemente de que el cuerpo haya desplazado a la fábrica, sino de entender de una vez por todas que *el cuerpo vivo es la fábrica*. El cuerpo humano, la somateca, no es un simple objeto anatómico, ni un organismo natural, sino un espacio político histórica y colectivamente construido que en ningún caso puede ser tratado como un objeto, y aún menos como una propiedad privada que perteneciera al Estado o a las corporaciones. La somateca puede ser brutalmente objetivada y negada, como

ocurrió en los campos de concentración; podía ser expropiada e instrumentalizada, como ocurrió en los regímenes de esclavitud, pero no puede reducirse nunca totalmente ni a objeto ni a propiedad.

El cuerpo proletario y racializado y el cuerpo con útero reproductor fueron las máquinas vivas más importantes del capitalismo colonial a partir de finales del siglo XVI: los cientos de miles de cuerpos africanos que fueron utilizados como máquinas vivas en las plantaciones algodoneras, en los campos de tabaco y en las minas; los cuerpos indígenas fungibles que, aunque no fueron esclavizados, fueron tratados como manos sirvientes, piernas porteadoras, espaldas cargadoras hasta la muerte, pero también como cuerpos sexualizados, como orificios penetrables. Los cuerpos proletarios que fueron insertados dentro del proceso de producción como máquinas humanas que debían moverse al ritmo de la gran máquina.

Pero de todas las máquinas vivas, ninguna ha sido tan explotada y, al mismo tiempo de un modo tan condescendiente y sacralizado, de forma tan asquerosamente festiva, como el cuerpo con útero reproductivo. La medicina moderna petrosexorracial definía el útero como un órgano perteneciente al aparato reproductivo femenino. Esa definición era, sin embargo, tautológica: la noción de mujer se explicaba a través del útero y viceversa, en un bucle infinito.[175] Frente al discurso dominante de la epistemología de la diferencia sexual, era necesario mirar el útero no como un órgano natural, sino como un territorio político, como un «espacio vital» de conquista por cuyo control luchaban las distintas colectividades sociales.

Definición tentativa de un territorio, Útero: bolsa muscular interior altamente vascularizada y colgada en el abdomen de algunos cuerpos que posee una insólita capacidad de transformación: puede pasar de medir tan solo unos centímetros a distenderse para albergar un proceso de generación alcanzando un peso de casi una decena de kilos. Cámara política de alta intensidad, el útero no es, sin embargo, un espacio cerrado: si lo fuera, no sería reproductivo. El acceso a ese «espacio vital» incluye en la mayoría de las ocasiones la vulva, una región situada en el perineo, el monte del pubis, los labios mayores y menores, el clítoris, el vestíbulo, las glándulas vestibulares y un tubo fibromuscular que conduce desde el exterior de la vulva hasta el interior del útero.

Estrategias de conquista y de defensa de dicho territorio: la transformación del útero en espacio reproductivo no es espontánea. Siempre es necesario que se lleve a cabo un proceso intencional de inseminación con esperma, de modo que

no es posible establecer una equivalencia entre mujer y útero. Históricamente, la categoría «mujer» es el efecto de la reducción de un cuerpo a su potencial reproductivo. Pero esta noción de mujer oculta el proceso de explotación sexual y gestacional producido por la segmentación de lo humano en masculinidad y feminidad como polos complementarios de la reproducción heterosexual.

Sería posible distinguir la noción de *cuerpo con útero potencialmente reproductivo* de la de *mujer* para reconocer los estatutos de los cuerpos femeninos que o bien no poseen útero o bien han decidido no hacer un uso reproductivo de dicho órgano. Ni todas las mujeres tienen útero, ni todos los úteros son utilizados con funciones reproductivas. Pretender definir a «las mujeres» únicamente por sus funciones reproductivas sería tan reductor como definir la existencia del cuerpo racializado solo con referencia a la economía de la plantación, o como definir la existencia del obrero únicamente con respecto a la producción y el beneficio que su trabajo produjo un día en las clases de la burguesía industrial y hoy en las de la nueva tecnoburguesía cibernética o financiera. Es preciso definir al simbionte de la revolución con respecto a su transformación política y no a su proceso de opresión. Es preciso desidentificarse de la categoría de naturalizada y hegemónica de mujer y de las relaciones (reproductivas, sexuales, sociales, económicas...) normativas que religan el útero a la reproducción heterosexual para reivindicar nuestra condición de cuerpos vivos.

Atlas del tecnopatriarcado

La Declaración de Ginebra permite dibujar el mapa del nuevo bloque tecnopatriarcal que está siendo construido a escala planetaria. Bajo la oposición de bloques de la guerra fría reactivada por la invasión rusa de Ucrania, un nueva guerra caliente está dividiendo el mundo en dos nuevos bloques: el imperio tecnopatriarcal frente a los territorios en los que todavía es posible negociar la redistribución de la soberanía gestacional. He aquí los treinta y cuatro Estados firmantes de la Declaración de Ginebra citados por orden alfabético: Reino de Arabia Saudita, Reino de Baréin, República de Benín, República de Bielorrusia, República Federal de Brasil (copatrocinadora del evento), República de Burkina Faso, República del Camerún, República Democrática del Congo, República de Djibouti, República Árabe de Egipto (copatrocinadora), Emiratos Árabes

Unidos, Estados Unidos de América (copatrocinador), Reino de Eswatini, República de Gambia, Georgia, República de Haití, Hungría (copatrocinadora), República de Indonesia (copatrocinadora), República del Iraq, República de Kenia, Estado de Kuwait, Estado de Libia, República de Nauru, República del Níger, Sultanato de Omán, República Islámica de Pakistán, República de Polonia, República del Senegal, República del Sudán, República del Sudán Meridional, República de Uganda (copatrocinadora) y República de Zambia.

¿Cuál es el común denominador que hacía posible ese consenso? ¿Qué hacía el ministro de Trump sentándose en la misma mesa que sus homólogos de Afganistán, de Pakistán o de Libia? ¿Qué hacía la católica Polonia firmando un tratado político-sexual con el Estado musulmán de Indonesia? ¿Cómo explicar que los Estados defensores de la supremacía blanca firmaran una declaración con quince Estados africanos?

Resulta interesante observar que no son las oposiciones capitalismo-comunismo, cristianismo-islam o judaísmo-islam las que definen los bloques de la guerra caliente dividiendo el mundo en términos de políticas reproductivas, sino que más bien los Estados teológico-políticos –tanto de confesión católica como musulmana– que se enfrentan en otros ámbitos encuentran en la expropiación del trabajo reproductivo de las mujeres, la misoginia, la homofobia y la transfobia un terreno común de acuerdo que les permite celebrar una ceremonia conjunta, reunirse con sus banderas y sus ministros y firmar una única y misma convención. A los Estados firmantes hay que añadir sin duda, si queremos completar el atlas tecnopatriarcal, la Federación Rusa y la República Popular China, que, aunque fuera de las dinámicas geopolíticas lideradas por Estados Unidos, deben contarse entre los gobiernos con legislaciones sexorraciales más estrictas. Frente a los úteros libres, frente a las lesbianas, las mujeres sexualmente soberanas, las obreras sexuales, las personas trans, no binarias y los maricas, la relevancia política de la distinción entre el Occidente cristiano y el islam, entre capitalismo y comunismo, entre el norte y el sur, incluso entre Estados Unidos y China, se desvanece. Frente a la potencia sexual y reproductiva de órganos y agujeros, las divisiones y las alianzas se reorganizan: de un lado los patriarcas, del otro los cuerpos subalternos de este mundo, las cavidades sexuales, las bocas potencialmente chupadoras, los anos potencialmente penetrables, los úteros potencialmente reproductivos, pero quizás voluntariamente no gestantes.

Examino la demografía somatopolítica de los países firmantes de la

Declaración de Ginebra. Cada uno de ellos tiene una media de quince millones de habitantes que poseen un útero potencialmente reproductivo, a excepción de Brasil, Estados Unidos y Nigeria, países altamente poblados, que juntos suman alrededor de trescientos setenta y cinco millones de cuerpos con útero. En total, la Declaración afecta (sin incluir a China) a alrededor de ochocientos veinticinco millones de cuerpos políticos. La Organización Mundial de la Salud, que había definido el derecho al aborto como un «derecho garantizado en los acuerdos internacionales»,[176] señala que cada año mueren entre cuarenta y siete mil y cincuenta y cinco mil mujeres en el mundo debido a abortos inseguros, y otros cinco millones sufren lesiones graves que tienen como consecuencia la esterilidad o la enfermedad crónica. Estas cifras podrían aumentar dramáticamente con las nuevas restricciones de la libertad reproductiva que la Declaración preconiza y que las leyes de Polonia y Hungría aplican. Además, como ha señalado la feminista polaca Ewa Majewska, el aborto siempre tiene una dimensión de clase: las que mueren en Polonia eran mujeres que no podían pagarse un viaje al extranjero para abortar. La guerra caliente contra el útero era también una guerra contra las clases trabajadoras pobres.[177] En este sentido, la Declaración de Ginebra contra la soberanía del útero era una de las medidas necropolíticas más extensas e importantes, más brutales y mortíferas, que generarían más desigualdad, no solo de género y sexual, sino también de clase, del último siglo.

Contra el acto de anexión de los úteros que la nueva jurisdicción polaca propone y que la Declaración de Ginebra exalta y preconiza, cientos de miles de manifestantes tomaron las calles de más de treinta ciudades y pueblos polacos en un festival de protestas. Los cuerpos que el confinamiento encerraba y la ley negaba se hicieron visibles y se enfrentaron casi desnudos a una policía que usó contra ellos, sin restricción alguna, porras y gases lacrimógenos.

Una de las acciones realizadas frente al Museo Nacional de Varsovia por un grupo de artistas y activistas tomó, como lo hacían al mismo tiempo los activistas de Black Lives Matter en otras partes del mundo, los monumentos públicos emblemáticos de la cultura petrosexorracial como espacio de resignificación crítica. Las artistas utilizaron para la performance el estanque en el que se encontraba situada la escultura del papa Juan Pablo II que el católico Jerzy Kalina hizo con la intención de «reparar» la imagen que del Papa había creado la escultura de Maurizio Cattelan en la Bienal de Venecia de 1999. Si en la escultura de Cattelan el Papa aparecía aplastado por un meteorito sobre una

alfombra roja, en la escultura *Fuente envenenada* de Kalina, destinada a conmemorar el centenario del nacimiento del Papa e instalada en Varsovia en septiembre de 2020, Juan Pablo II aparecía en medio de una fuente de agua teñida de rojo, convertido así en un Superman que sujetaba el meteorito sobre su cabeza, como si amenazara con tirarlo sobre aquellos que ponían en cuestión su poder. Para Kalina, «Juan Pablo II no era un viejo impotente aplastado por un meteorito, sino un titán dotado de una fuerza sobrehumana». Como parte de las acciones de protesta contra el expansionismo del gobierno polaco sobre los cuerpos con útero, las activistas convirtieron la fuente ensangrentada de Jerzy Kalina en un útero en el que Juan Pablo II intentaba imponer su poder con violencia mientras ellas nadaban desafiando su autoridad. PIIS OFF (combinación del nombre del partido en el poder PiiS y de la expresión inglesa *piss off*, «lárgate») era el eslogan que acompañaba a la performance y uno de los más citados en las manifestaciones polacas, junto con *wypierdalać! (get the fuck out of here*, «lárgate de aquí»). Interesante variación de los ataques antirracistas a los monumentos de la historia colonial, la transformación de la fuente de Kalina en útero público gigante mostraba una estrategia alternativa al derribo: el cuestionamiento, a través de la performance, de los fines semiótico-políticos de un monumento. Ocupando este útero público, las activistas señalaban tanto al Estado como a la Iglesia que sus cuerpos habían dejado de ser espacios vitales accesibles a la colonización.

Declaración de Varsovia de los úteros libres

Frente a la violenta declaración del bloque tecnopatriarcal considero urgente, siguiendo las propuestas de los colectivos polacos, poner en marcha algunas estrategias de resistencia:

Unirse por todos los medios, físicos y cibernéticos, lo más rápidamente posible a las manifestaciones y acciones revolucionarias en Polonia (pero también en Rusia o en Estados Unidos) cuyos grupos disidentes constituyen el frente de resistencia más activo en Europa.

Es aconsejable que todos los cuerpos con útero de los treinta y cuatro países firmantes dejen lo más rápidamente posible de practicar sexo heterosexual con penetración y eyaculación sin condón dentro de sus fronteras: cualquier tipo de

accidente gestacional durante un polvo llevaría a un conflicto de soberanía, y por tanto a una situación de guerra entre dicho Estado y el cuerpo de la persona con útero que se saldaría con la rendición, cuando no la muerte, de dicha portadora.

Se preconiza, frente a la heterosexualidad normativa, la práctica de sexo homosexual, la masturbación, la ecosexualidad, el fetichismo con eyaculación fuera de la vagina, el uso de juguetes sexuales y la orgía no heterosexual.

Aconsejamos a todas las asociaciones y a los individuos que habitan en el bloque en el que aún es legal la práctica del aborto que envíen tan pronto como les sea posible píldoras del día después y píldoras abortivas a los distintos colectivos que se encuentran en el bloque tecnopatriarcal. El envío puede realizarse a través de los servicios privados de correo o a través de drones, que pueden cruzar las fronteras cargados de píldoras abortivas.

Si las medidas que promulga la Declaración de Ginebra llegasen a prosperar políticamente, se aconseja a todas las personas con útero potencialmente reproductivo que pidan asilo político en los países no firmantes de la Convención de Ginebra. Puesto que hay un total de ciento noventa y cinco países en el planeta Tierra, las personas con útero potencialmente reproductivo podrían pedir asilo en ciento sesenta y dos países. La eventual aceptación de los países no firmantes de la Declaración de Ginebra supondría el desplazamiento de ochocientos veinticinco millones de cuerpos, es decir, la migración humana más importante conocida en la historia y solo comparable a la que generará el cambio climático.

Este desplazamiento se conocería como la Migración de los Úteros.

Las migrantes elaborarían una declaración, que llamarían la Declaración de Varsovia en honor a la resistencia de las activistas polacas, que comenzaría con estas palabras:

> Ningún Estado, ningún patriarca, ningún jefe, ningún juez, ningún marido, ningún padre, ningún doctor, ninguna matriarca, ninguna jefa, ninguna jueza, ninguna madre, ninguna doctora... puede obligar a nadie a gestar otro cuerpo dentro de su cuerpo. Nadie puede obligar a nadie a abrir las piernas ni ninguno de sus orificios ni para meter chorros de esperma ni para sacar hijos de la nación. Cierra la fábrica. Rompe el vaso. Guarda el sombrero. Tapa el jarrón. PISS OFF!!!

La cuestión que se plantea ahora es si el antagonismo político producido por esta división reproductiva del mundo puede abordarse en términos de diplomacia, como sugiere Bruno Latour,[178] o si la desposesión y la violencia a la

que están sometidos ciertos cuerpos impide un enfoque diplomático de la lucha. Analizando las tesis de los negacionistas y los juicios posteriores al Holocausto, Jean-François Lyotard elaboró la noción de *différend* para dar cuenta de la dificultad o incluso de la imposibilidad de afirmar la existencia del tribunal como espacio neutral, espacio fuera de la historia, por así decirlo, en el que se puede hacer justicia.[179] Del mismo modo, en la actual confrontación del régimen patriarcal contra los cuerpos sexualizados, la diplomacia no puede darse por sentada, sino que requiere la creación de un espacio, la invención de un conjunto de juegos de lenguaje capaces de restringir el uso de la violencia. Si la diplomacia es, como sostiene Isabelle Stengers, necesaria precisamente allí donde las partes implicadas están en guerra, entonces las políticas sexuales y reproductivas deberían ser enclaves de la diplomacia.[180] Paradójicamente, aunque los agentes del patriarcado y los cuerpos reproductivos y sexualizados vivan bajo el mismo techo e incluso duerman en la misma cama, no pueden sentarse fácilmente en la misma mesa de negociaciones, porque esa mesa es ya, como el espacio doméstico y la cama, un lugar de violencia en el que el cuerpo sexualizado es objetivado como presa.

Desde un punto de vista filosófico resulta estratégico no establecer una oposición entre las lógicas de la resistencia política y la diplomacia. Para hacer de la diplomacia una forma de acción política potencial frente a la división reproductiva del mundo, habría que entenderla como una estrategia epistemológica: los diplomáticos no serían los que se sientan a la mesa con los representantes del patriarcado, sino los que a través de sus prácticas de memoria, lucha, supervivencia y resistencia inventan otra epistemología del cuerpo vivo que desplaza la propia mesa de la epistemología binaria y heteropatriarcal. Stengers cita un eslogan de los activistas medioambientales, «Somos la naturaleza defendiéndose», como prueba de una nueva epistemología de la interdependencia en la que la «naturaleza» ha dejado de ser una mera externalidad.[181] Nuestros cuerpos vivos son la prueba de la existencia de otro régimen epistémico, no binario y no patriarcal. Los nuevos activistas diplomáticos son mensajeros epistémicos. Solo dentro de ese nuevo parlamento de los cuerpos podrían dejar de ser lo que eran, sus posiciones de depredador y presa podrían ser reorganizadas y su uso de las técnicas de violencia modificado.[182]

History is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Caen las estatuas de los colonizadores. Ha llegado el otoño del patriarca. El capitalismo colonial se acalora como los polos y sus héroes caen, viejos bloques de hielo que se derrumban en el mar del calentamiento global y se hunden. «¿Dónde están sus monumentos, sus batallas, sus mártires?», pregunta Derek Walcott. «¿Dónde está su memoria tribal? Señores, en esa bóveda gris. El mar. El mar los ha encerrado. El mar es la Historia.»[183]

Jean-Baptiste Colbert, ministro de Luis XIV, secretario de Estado de la Marina francesa, promotor del mercantilismo colonial e iniciador del Código Negro,[184] amanece con la toga institucional cubierta de pintura roja y la inscripción «Negrofobia de Estado» escrita sobre el pilar que lo soporta; el mismo destino le aguarda en la ciudad de Baltimore a la escultura de Francis Scott Key, dueño de esclavos y autor de la letra del himno nacional de Estados Unidos; el comerciante de esclavos de Bristol Edward Colston acaba hundido en el río Avon; en La Paz, Bolivia, la cabeza de la estatua de Cristóbal Colón es pintada de negro, la nariz, rota como después de un asalto de boxeo poscolonial; en Madrid, otra escultura del «conquistador» es cubierta primero de agua y luego de pintura roja; en Barcelona, los manifestantes piden pura y simplemente su derribo; en Bruselas se baja a Leopoldo II de Bélgica del caballo; en Palma de Mallorca, la estatua de fray Junípero Serra –que con una mano sujeta un crucifijo, y con la otra, el cuerpo casi desnudo de un joven indígena– amanece con una bolsa de plástico azul tapándole la cabeza y con la palabra *racista* escrita sobre su nombre; en Central Park, Nueva York, anticipando la caída, la escultura de J. Marion Sim, fundador de la ginecología que utilizaba esclavas para sus experimentos de vivisección, es cuidosamente engarzada en un arnés y retirada por una grúa después de que se presentaran veintiséis mil firmas de protesta a las autoridades oficiales de la ciudad...

Los creyentes en la iconofilia nacional y republicana, tanto de derechas como

de izquierdas, ponen el grito en el cielo. Hablan de «vandalismo» y de «terrorismo cultural». Que venga la policía a proteger las estatuas. La misma policía que en las calles apalea y mutila los cuerpos de migrantes, de personas racializadas, sexualizadas, a los cuerpos obreros que protestan, que venga ahora y proteja los cuerpos de piedra y metal de los colonizadores; quizás esa sea la función última de toda policía: proteger las estatuas del poder. En su primera declaración solemne del 14 de junio, el presidente francés Emmanuel Macron advierte que Francia «no derribará ninguna estatua». Parece haber olvidado la primera ley de la gravedad democrática. Todas las estatuas que se construyen con la sangre de otros, tarde o temprano, caen. Todas las estatuas del poder están hechas para ser derribadas. Hay una oculta pero determinante supremacía del gesto iconoclasta sobre cualquier decreto escultórico gubernamental. Como nos recuerda W. G. Sebald al analizar la relación entre arquitectura y fascismo en la obra de Albert Speer, los monumentos que inscriben el poder en el espacio de la ciudad contienen en su propio estilo violento y grandilocuente el paradójico germen de su propia destrucción.[185]

Y cuanto más grandes son las estatuas, mejores son los escombros.

Pero ¿por qué tanto revuelo por unos cuantos kilos de piedra y metal? ¿Qué cae cuando cae una estatua? ¿Qué es una estatua cuando está situada en un espacio reconocido como público? Y ¿qué indica su caída o derribo?

Las estatuas que ahora atacan los activistas descoloniales no son «la memoria», ni «la historia»; las estatuas son simplemente la representación escultórica y monumentalizada de un cuerpo humano, a veces acompañado de cuerpos animales, especialmente de caballos y excepcionalmente de bueyes, perros, osos, ocas, gatos o incluso elefantes o camellos. Como cuerpos monumentalizados, las estatuas que nos rodean encarnan una suerte de necrobiopolítica esculpida: es necesario reconocer la fuerza performativa del acto de dar forma a un cuerpo (y no a otro), de representarlo victorioso o vencido, armado o desarmado, sobre un caballo o a pie, vestido o desnudo, en simple busto o de cuerpo entero, y de inscribirlo en el espacio físico de la ciudad a través de materias como la piedra o el metal, que desafían la erosión o el cambio. «Obra de escultura labrada a imitación del natural», con el objetivo de «ponderar y engrandecer» las «acciones» de alguien, las estatuas son fantasmas del pasado que vuelven petrificados para infundir adoración o respeto, reverencia o miedo, exaltación u obediencia. Las estatuas son, como ha señalado Arianne Shahvisi, «actos de habla» esculpidos en piedra y metal,[186] exvotos

colectivos de escala sobredimensionada, prótesis de la memoria histórica que recuerdan las vidas «que importan»,[187] que fijan en el espacio los cuerpos que merecen ser «estatuificados».

El cuerpo en la ciudad petrosexorracial

Lo que se ha puesto en duda en los últimos meses, a través de las manifestaciones contra la violencia policial racista y, ahora, a través de los ataques y derribos de estatuas, es la ficción burguesa del «espacio público» como espacio neutro e igualitario. Las calles no son nuestras, nunca lo han sido. Los cuerpos que importan, los que fueron «estatuificados», tampoco son los nuestros. En las sociedades patriarcales y de herencia colonial, el espacio público no existe; por una parte, se trata, como bien ha analizado David Harvey, de un espacio altamente jerarquizado y comercializado;[188] y por la otra, como señala la urbanista Itziar González Virós, la calle no es un espacio público, sino administrativo, regulado por fuertes restricciones urbanísticas, estatales y policiales. Lo que hasta ahora se ha denominado «espacio público» es en realidad un espacio segmentado por líneas divisorias de clase, raza, sexo, sexualidad y discapacidad, en el que solo el cuerpo blanco, masculino, heterosexual, válido y nacional puede circular como sujeto político de pleno derecho. Los cuerpos migrantes, racializados, femeninos o afeminados, no heterosexuales, no binarios, trans, los cuerpos con diversidad funcional, los «cuerpos abyectos»... se ven constantemente sometidos a diversas formas de restricción, violencia, exclusión, vigilancia, guetización y muerte. Estas formas de gobierno se inscriben en el espacio de muy diversas maneras, a través de divisiones arquitectónicas, de barreras urbanísticas, de encierros institucionales, de controles administrativos, militares, policiales o políticos. Pero quizás, la más *soft* y estetizada (y, sin embargo, no la menos brutal) de todas estas técnicas de gobierno sea la fabricación de una señalización monumental que inscribe en el espacio urbano una narrativa cultural dominante a través de la reproducción escultórica de ciertos cuerpos, y no de otros. «La soberanía funciona como un signo», dice Michel Foucault, «una marca hueca en el metal, la piedra o la cera.»[189]

El poder de las estatuas deriva precisamente del hecho de ser representaciones de cuerpos humanos, figuras que se parecen (o no) a nosotros, con las que

podemos compararnos (o no) por extrañas que sean su escala o su atuendo. Cualquiera de nosotros podríamos ser una estatua. Pero para ello es preciso que nuestro cuerpo «importe». Cada estatua es siempre, en su proceso de producción, un híbrido político, una ficción que oculta su historicidad. Las vírgenes de Caravaggio tenían la cara de las prostitutas que el pintor podía pagar como modelos, y los cuerpos de las estatuas de los colonizadores fueron seguramente modelados sobre los cuerpos de las clases trabajadoras, y especialmente de las y de los trabajadores pobres y de las trabajadoras sexuales, aunque los rostros de las estatuas modernas han sido tomados de los personajes históricos a los que debían representar.[190] Los cuerpos abyectos fueron literalmente modelados, copiados y, al mismo tiempo, borrados para servir de soporte a otros rostros políticos que importaban.

Por eso todas las estatuas son mentira, porque solo representan un aspecto del cuerpo (el rostro) que ensalzan. Más aún, las estatuas no encarnan el cuerpo físico que dicen representar, sino el cuerpo político normativo, los valores de virilidad, pureza racial, riqueza, poder y victoria del discurso petrosexorracial que las encarga e instala. Ninguna estatua representa a Colbert haciéndose una paja mientras mira un mapa de África, ni a fray Junípero follándose a un indígena, ni a Edward Colston mientras una esclava negra le hace una felación.

Todas las estatuas son mentira. Todas las estatuas están hechas para ser un día derribadas.

En la ciudad moderna patriarcal y de herencia colonial, las estatuas, como cuerpos normativos monumentalizados, funcionan como signos compartidos de una estética de la dominación que generan identificación o distanciamiento, cohesión o exclusión social. Las esculturas «públicas» no representan al pueblo, sino que lo construyen: designan un cuerpo puro, nacional, determinan un ideal de ciudadanía colonial y sexual. Habitamos colectivamente un paisaje icónico altamente saturado de signos del poder que, avalados por narrativas históricas y épicas, acaban siendo estetizados y naturalizados hasta que dejamos de percibir su violencia cognitiva. De ahí que algunos consideren la estatua de Colón, por ejemplo, no solo bella (?!), sino además «propia» del paisaje de Barcelona. Sin embargo, un paseante catalán y un migrante no ven la estatua de Colón de la misma manera, una persona racializada y una blanca no son interpeladas del mismo modo por una escultura de fray Junípero, alguien a quien le ha sido asignado género femenino no ve igual que alguien que ha sido educado como hombre la ingente cantidad de estatuas femeninas desnudas en parques o

jardines, frente a los numerosos cuerpos varoniles portadores de sables o escopetas.

Dicho de otro modo, el ensalzamiento público de los valores de la supremacía blanca, masculina, heterosexual y binaria a través de las estatuas eclesiásticas, militares, gubernamentales... hace de la ciudad moderna un parque de atracciones petrosexorracial, donde las estatuas funcionan como avatares que sirven para construir narrativas de dominación, pertenencia y reconocimiento; o de sumisión, de exclusión y de invisibilización. Por eso, todas las estatuas tienen que caer.

Modalidades de la caída de una estatua

A juzgar por las fuerzas que las desestabilizan, las estatuas caen de tres maneras: por *decrepitud*, por *retirada* (desde arriba) y por *derribo* (desde abajo). En el primer caso, las estatuas se vuelven objetos sin significados: son olvidadas, se dejan erosionar por el tiempo hasta quedar desfiguradas, se convierten en piedras sin rostro, se desgastan y no se reparan, incluso la placa con el nombre puede estar borrada, o sobre ellas crecen el moho o la enredadera; después, desconocidas y anónimas, son retiradas en silencio para construir en su lugar un edificio o un parking y son simplemente abandonadas o fundidas para fabricar tornillos.

En el segundo caso, son retiradas pomposamente desde arriba, con grúa y por decreto gubernamental, como gesto grandilocuente que señala un cambio de régimen en el espacio de la ciudad. Los procesos de desovietización del Este implicaron cientos de derribos de estatuas desde arriba. Muchas veces, cuando se trata de este procedimiento, se produce lo que podríamos denominar «cambiazo»: por la mañana se derriban los monumentos comunistas, como en Ucrania en 2015, para sustituirlos por la tarde por los de los héroes del nuevo régimen. Este proceso de retirada y recambio es más productivo cuando en lugar de la simple sustitución de figuras o emblemas es posible mantener los símbolos del pasado y al mismo tiempo releerlos de manera crítica, como cuando en Odessa, Ucrania, el artista Alexander Milov tuneó la escultura de Lenin transformándola en Darth Vader, jefe de las fuerzas oscuras, y escribió en su placa: «Al padre de la nación, de sus hijos e hijastros agradecidos.»

El tercer tipo de derribo es el más imprevisible, pero el más interesante

políticamente. Se trata de gestos colectivos que, a través del uso de cuerdas, martillos, picos, palas, bolsas, papeles, pinturas, flores y otras técnicas manuales transforman, desfiguran, desmontan o desmiembran algunas partes de la escultura o la hacen caer ilegalmente y desde abajo. La Revolución francesa, la campaña anticlerical y anarquista española de principios del siglo XX o el presente derribo de estatuas coloniales de los años veinte del siglo XXI son algunos de los ejemplos de esta tercera y más dramática forma de «caer».

Despetrificar la gramática urbana

Como Gilles Deleuze y Félix Guattari anunciaron «estamos en la edad de los objetos parciales, de los ladrillos y de los restos o residuos. Ya no creemos en estos falsos fragmentos que, como los pedazos de la estatua antigua, esperan ser completados y vueltos a pegar para componer una unidad que además es la unidad de origen. Ya no creemos en una totalidad original ni en una totalidad de destino. Ya no creemos en la grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretender pacificar los pedazos limando sus bordes».[191] Los actuales ataques a las estatuas, que vienen a sumarse a los miles de grafitis y tags feministas, queer, trans y antirracistas que han cubierto poco a poco las ciudades, son, por decirlo con el lenguaje de Umberto Eco, una «guerrilla semiológica»: se están poniendo en cuestión los discursos dominantes acerca de los privilegios raciales, sexuales y de género por medios que no son únicamente la argumentación o la agitación. Lo que es atacado ahora son los signos materiales de la gramática cultural y su inscripción en el espacio de la ciudad. Se trata de romper la falsa coherencia del entramado semiótico de la razón petrosexorracial para abrir los discursos cerrados («la unidad del origen» de la que hablan Deleuze y Guattari, el relato histórico nacional o civilizatorio) y devolver los significados que habían quedado reificados, literalmente «petrificados», a la plaza pública, ponerlos de nuevo en circulación, extraerlos de la sacralización del poder, para que puedan ser repensados colectivamente. Cuando cae una estatua se abre un espacio posible de resignificación en el denso y saturado paisaje de signos del poder. Por eso todas las estatuas tienen que caer.

Existe una analogía tectónica entre el derribo de las estatuas que hasta ahora han servido como emblemas culturales de una civilización y el necesario desmonte de la infraestructura petrosexorracial de la modernidad capitalista. Del

mismo modo que se habló de la «restitución» de las obras robadas durante la colonización a sus países de origen, ahora hemos comenzado un proceso, tan necesario como el anterior, que podríamos llamar de «destitución» de los símbolos públicos que en Europa monumentalizan y conmemoran la razón colonial. Si la primera era una tarea que implicaba el desplazamiento físico de los objetos robados desde Europa a las excolonias, en el segundo caso se trata de poner en marcha, en suelo europeo, prácticas de resignificación cognitiva de la historia. Contrariamente a lo que opinan los «universalistas» problancos (permítanme la escandalosa y evidente contradicción: no me refiero aquí únicamente al color de la piel, sino a la protección de una cultura dominante), el anacronismo de los que derriban las estatuas no puede ser «un pecado contra la inteligibilidad de la historia», porque la historia es, por definición, anacrónica. Las esculturas de Colbert o de Colón eran desde siempre anacrónicas, o, por decirlo con la bella expresión del artista Robert Smithson, siempre fueron «ruinas invertidas», «huellas de un futuro abandonado»[192] –por ejemplo, Colón fue instalado en Barcelona por primera vez en 1888 (y no en 1492), y Colbert en 1830 (y no en 1650).

Los procesos de subjetivación antipatriarcal y anticolonial pasan por estas prácticas de «destitución» y de «restitución» de signos y de relatos. La pregunta no es si las estatuas deben caer o no, sino más bien si los poderes públicos y las élites culturales quieren participar o no en el «devenir sujeto político» de aquellos que hasta ahora éramos únicamente subalternos, o si nos prefieren aún víctimas calladas, cuerpos dóciles, objetos silenciosos del poder, mientras ellos preservan la integridad de sus privilegios petrificados.

Ese proceso de resignificación material del espacio urbano genera, no vamos a negarlo, situaciones momentáneamente caóticas, susceptibles de cuestionar las reglas del juego. Una revolución no es únicamente una suplantación de modos de gobierno, sino, y sobre todo, un colapso de los modos de representación, una sacudida del universo semiótico, una reordenación de cuerpos y voces, una redistribución de espacios y de gestos. Es importante que esos momentos de intervención, crítica y derribo no sean criminalizados, sino saludados como gestos de subjetivación política de aquellos que hasta ahora habían sido objeto de las técnicas de gobierno patriarcales y coloniales. Porque lo que caracteriza a una sociedad no diré democrática sino en vías de democratización es su capacidad para entender la relectura crítica de su propia historia como una fuente de creatividad y de emancipación colectiva, no su apresuramiento en

homogeneizar las voces y en detener los gestos de resignificación disidente a través de argumentos de autoridad.

Por un Monumento a la Necropolítica Colonial Moderna

Cuando las estatuas son derribadas es como si una mano colectiva entrara en el reloj de la historia y se pusiera a mover rápidamente las manillas. Y las manillas están bailando ahora como maracas.

La pregunta ya no es si las estatuas tienen o no que caer. Sintiéndolo por los iconofílicos nacionalistas, las estatuas patriarcales y coloniales o han caído, o están cayendo, o caerán. Ahora de lo que se trata es de saber qué hacer con los escombros de Colbert o de Colón, de Napoleón o Josefina, de Francis Scott Key o de Jefferson Davis.

En la mayoría de los casos, las acciones oficiales sobre los símbolos manchados, resignificados, desfigurados o derribados se limitan a limpiarlos, restaurarlos y protegerlos del acceso público. En Baltimore, después de haber sido cubierta de inscripciones antirracistas, la escultura de Francis Scott Key fue impecablemente limpiada y protegida por una valla de los posibles asaltos de sus críticos.

En otros casos, el monumento resignificado se convierte en objeto de una negociación entre los así llamados «preservacionistas» y los «retiracionistas».[193] Así, por ejemplo, la escultura de Edward Colston que fue abatida y arrojada al puerto cerca de Pero's Bridge en Bristol durante las protestas del colectivo Black Lives Matter el 7 de junio de 2020 fue cuidadosamente rescatada unos meses más tarde para ser expuesta en el museo M. Shed de la ciudad. Colston es mostrado ahora tumbado boca arriba sobre una estructura de madera como un herido de una batalla semiótica poscolonial, con sus grafitis antirracistas rojos y azules brillantes fijados sobre el metal como si fueran una obra de arte. La exposición incluye una encuesta a los visitantes en la que se pregunta acerca de la pertinencia de mostrar o no la escultura de Colston en el espacio público o en el museo. Evitando tomar partido por los que apuestan por mantener los monumentos como único modo de preservar la historia o por los que solicitan retirarlos para evitar la violencia semiótica que los «pedestales despectivos»[194] producen en las víctimas del racismo sistémico, el museo se presenta como un

terreno neutral y neutralizante en el que el discurso dominante y el contradiscurso se tocan y a veces incluso se superponen.

Esta museificación de la crítica (o del «vandalismo político», dirían los «preservacionistas») podría ser una de las estrategias institucionales más interesantes si no fuera por la tendencia inevitable a resituar el monumento derribado junto con otros fragmentos de la historia (a veces símbolos incuestionados de un relato hegemónico) en un conjunto que se presenta erróneamente como pasado, muerto o inofensivamente inerte.

Sería posible imaginar otras estrategias de resignificación, como remplazar la estatua de Colón al final de las Ramblas de Barcelona por la escultura «Not Dressed for Conquering / Haute Couture 04 Transport» de Ines Doujak –que conozco y admiro por razones personales evidentes– en la que algunos creen ver una representación del exrey de España Juan Carlos I en abrazo sexual con la activista anticolonial boliviana Domitila Barrios y con el lobo del fascismo. Pero quizás esta fuera un reclamo demasiado turístico, y Barcelona necesita no solo descolonización, sino también desturistificación. Mejor sería jubilar a Colón y no remplazarlo sino por un espacio vacío que invite al debate público y a la crítica más que a la conmemoración, dejar el horizonte despejado y que la calle más universal de Barcelona se abra de verdad al Mediterráneo en signo de hospitalidad y no de conquista.

Porque con la iconoclastia hay que tener tanto cuidado como con las dietas rápidas: se quitan tres estatuas hoy para poner una docena mañana. Nos hace falta una iconoclastia lenta y profunda, que no sea un simple preámbulo a un remplazo de figuras. Habría que desmontar todas las estatuas monumentales conmemorativas de la modernidad petrosexorracial, absolutamente todas, las políticas, las militares y las eclesiásticas, que son la mayoría, los comerciantes de esclavos, los médicos y los gobernantes, los solemnes violadores y los eminentes genocidas; pero también las figuras científicas, que participaron en esa empresa como elaboradores de los lenguajes y las representaciones del poder, y crear con todas ellas, de Colbert a Colón, de San Martín de Porres a fray Junípero Serra, de Leopoldo II a Edward Colston, de Jefferson Davis a J. Marion Sim... –y esto para consuelo de los iconofílicos, que se inquietan por el destino de sus ídolos–, el Monumento a la Necropolítica Colonial Moderna. Saquemos también para la ocasión las esculturas escondidas, las decenas de Francos y Mussolinis guardados en los museos de la «memoria histórica».

Y que los pedestales y los museos queden vacíos. Que no se instale nada sobre

ellos. Es necesario dejar sitio para la utopía. Es necesario hacer sitio a los cuerpos vivos que llegan cada día. Poner menos metal y más voz, menos piedra y más carne.

Que todas, absolutamente todas las estatuas desmontadas sean colocadas en un mismo lugar, en el suelo, de pie, cara a cara, codo con codo, pero a un metro y medio unas de otras, como si tuvieran que guardar entre ellas una distancia semejante a la que preserva de la contaminación vírica –la violencia, el terror, el odio contaminan más que un virus–, de tal manera que los visitantes, las visitantes, les visitantes de ese silencioso Mausoleo del Terror Histórico Moderno pudieran pasar entre ellas, tocarlas, conocerlas, mirarlas a los ojos, quizás, algún día, perdonarlas.

De aquellas estatuas que hayan sido decapitadas, puesto que se cuentan ya decenas de cabezas caídas (y esto no es nuevo: por ejemplo, en Fort-de-France, Martinica, la estatua sin cabeza de la emperatriz Josefina ha estado expuesta desde que fue decapitada en 1991 por activistas que denunciaban su participación en el restablecimiento de la esclavitud por parte de Napoleón seis años después de su abolición); de aquellas estatuas decapitadas podrían recuperarse los miembros que faltan para que también fueran colocados junto a las otras de cuerpo entero. Así se haría palpable que, como sucede con la memoria en el trabajo del inconsciente, un fragmento puede ser a veces más poderoso que un cuerpo completo, una ausencia más significativa que una presencia.

Podríamos abrir un debate acerca de cuál sería el mejor lugar para colocar ese reciclado y gigantesco Monumento a la Necropolítica Mundial Moderna. Podríamos instalarlo en la plaza Mayor de Burgos, a dos pasos de la Casa del Cordón, donde se dice que Colón firmó el acuerdo con los Reyes Católicos para emprender el viaje transatlántico, o entre las Ramblas y el paseo marítimo de Barcelona; podría ser colocado en el puerto de Liverpool, o en la plaza de la Concordia de París, o frente a la Bolsa Marítima en Burdeos, o en los jardines del Palacio Real de Bruselas..., lugares no faltan, pero ninguno de ellos sería suficientemente grande para acoger todas las estatuas caídas y derribadas, todos los fragmentos mutilados. Por eso se me ocurre que el mejor lugar para acoger todas las esculturas y miembros es sobre una línea que dibuje exactamente la frontera de Europa y de Estados Unidos, tal como dichas líneas divisorias son definidas hoy por sus respectivos órganos de gobierno. Esa Muralla Perforada de la Infamia remplazaría las barreras y las zanjas, los muros y alambrados, la

policía de fronteras y las aduanas. Todas esas estatuas, colocadas a un metro y medio de distancia una de otra, a veces incluso más, quedarían allí, indicando que el territorio que ahora se define como Europa o Estados Unidos es el resultado de sus prácticas y discursos. Y allí estarían, como la última frontera del espanto, recordándonos de dónde venimos, hasta que un día cayeran empujadas por el viento, o sacudidas por los pasantes (a los que ya no habría que llamar migrantes), o se deshicieran bajo el envite de la lluvia.

Entretanto, mientras las estatuas derribadas y recolocadas se derriten, que los pedestales vacíos de todas las ciudades se usen como plataformas performativas a las que puedan subir otros cuerpos vivos. No sufrimos de un olvido de la historia normativa, sino de un borrado sistemático de la historia de la opresión y de la resistencia. No necesitamos más estatuas. No pidamos mármol ni metal para llenar los pedestales. Subamos a ellos para hablar y contar nuestra propia historia de supervivencia y de liberación.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora del Expolio Colonial, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Patrimonio Nacional Robado, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Saqueo Militar, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Antigüedades Egipcias del Museo del
Louvre, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Arte del Islam del Louvre, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Antigüedades Griegas, Etruscas y
Romanas del Museo Británico, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Friso Robado del Partenón, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Archivo de Indias, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las 20.000 Antigüedades de África,
Asia y Oceanía del Forum Humboldt, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Colección Colonial de la Familia
Hohenzollern, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Colecciones de Máscaras y Esculturas Rituales del Museo Quai Branly, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Restos Humanos que Nutren los
Museos de Historia Natural, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Colección Gurlitt Constituida por las
Obras de Arte
Expoliadas a los Judíos durante la Segunda Guerra Mundial, ruega por nosotros.

Tú que saqueas, robas y matas y nos muestras el objeto del
crimen como la más bella de tus propiedades, ten piedad de nosotros.

Freedom is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. Solo tres semanas después de que el virus hubiera azotado la ciudad de Nueva York, los gigantes de la informática, Apple y Google, dejaron de lado sus antagonismos comerciales y firmaron un acuerdo para poner en marcha una aplicación de trazabilidad viral de los usuarios de teléfonos móviles. Lo que durante unos meses parecía una distopía de ciencia ficción se acaba imponiendo como «nueva normalidad» y para junio de 2021 la mayoría de los Estados acceden a poner en circulación el pase sanitario y, después, un pasaporte inmunológico digital que puede ser presentado mostrando simplemente un código QR en el teléfono móvil. Si, como pretenden al unísono los distintos gobiernos del norte y del sur, se mundializa el uso de la aplicación de trazabilidad viral y del pasaporte inmunológico digital, se habrá abierto una era en la que la potencia técnica de los medios de vigilancia masivos socavará cualquier comprensión pre-covid-19 de lo que se entendía por derecho a la «vida privada» en los regímenes del capitalismo petrosexorracial desde el siglo XIX.

He aquí dos modalidades de existencia: la existencia analógica, en la que es posible todavía aplicar nociones modernas de privacidad y publicidad; y la existencia digital, en la que esas oposiciones tradicionales han dejado de tener sentido. Los Estados que legalicen el uso de estas aplicaciones entrarán en una forma de totalitarismo digital y lo harán por razones de salud pública y de seguridad nacional. La gestión del covid-19 habrá propiciado así el paso desde las democracias capitalistas neoliberales (sistemas que no aseguraban ni libertad ni igualdad, pero que trabajaban discursivamente con ambas utopías) hacia formas diversas de biovigilancia y control digital en las que las nuevas utopías son la seguridad y la inmunidad. La arquitectura digital de internet y las diversas interfaces y aplicaciones tanto gubernamentales como corporativas remplazan el rol de vigilancia y normalización que en el siglo XIX y principios del siglo XX tuvo la arquitectura disciplinaria física. La consecuencia del encierro doméstico

para los sectores privilegiados de la población, del trabajo obligatorio en condiciones de exposición al contagio para las clases más desfavorecidas y de la digitalización del control para todos podría ser la descomposición de las sociedades analógicas «democráticas» jerarquizadas petrosexorracialmente y la emergencia de una nueva forma de digitalocracia mundial.

Quizás esta asimetría entre lo analógico y lo digital y esta sacudida de la privacidad, uno de los términos centrales del liberalismo, explique por qué durante el periodo de confinamiento se opera también un desplazamiento en los usos de la palabra *libertad*.[195] Asistimos a la aparición de una nueva forma de neoliberalismo inmunitario en la que el derecho a no someterse a restricciones de movilidad, a no llevar mascarilla, o, dicho de otro modo, el derecho a contaminar al otro, se afirma, frente a las medidas de protección de los más vulnerables, como defensa de la «libertad individual». La presidenta de la Comunidad de Madrid, del partido de derecha nacionalcatólica PP, por ejemplo, hará de la capital del Estado español la «ciudad de la libertad» en plena crisis sanitaria al oponerse a que se impongan las restricciones profilácticas que rigen en otras ciudades de la península y Europa. Esta noción de libertad se extiende entre los partidos populistas de extrema derecha, desde la Norteamérica de Trump hasta el Brasil de Bolsonaro.

El 15 de abril de 2020, apenas tres semanas después del inicio del confinamiento en el estado de Michigan, el American Patriot Rally organiza una manifestación a bordo de vehículos (en su mayoría ruidosos y contaminantes todoterrenos) para defender el derecho de los ciudadanos americanos a «su libertad». El estado de Michigan era, ya para entonces, uno de los más afectados por la pandemia, con cuatro mil muertes. En el resto de país, se habían ya superado los sesenta y cinco mil fallecidos y el millón de contagios. El 1 de mayo de 2020, un grupo de personas armadas entran en el Capitolio de Michigan para protestar contra la extensión del confinamiento durante veintiocho días más. La fotografía del grupo en la puerta de la oficina de la gobernadora de Lansing, difundida primero por las redes sociales y luego publicada en todos los periódicos del mundo, muestra seis cuerpos humanos con armas de alto calibre, escopetas y ametralladoras. Llevan pantalones vaqueros o militares, chalecos antibalas; cuatro de ellos llevan viseras; uno de ellos, el más alto, el que va casi totalmente vestido de color caqui, lleva unas gafas de sol que le dan un aire tarantinesco.

Esta película podría llamarse *Freedom Bastards*. Todos ellos o ellas llevan

cubiertas la nariz y la boca. Podríamos pensar que llevan mascarilla para protegerse del contagio, pero se trata más bien de bandanas de camuflaje destinadas a preservar su anonimato. Si han venido a luchar contra el virus, lo van a hacer a cañonazos. Pero no es eso lo que han venido a hacer, sino a protestar por las medidas de profilaxis impuestas sobre el territorio de Michigan por su gobernadora demócrata Gretchen Whitmer. No sabemos si se trata de hombres o de mujeres (o de ninguna de las dos cosas), pero lo que sí es posible decir es que todos los manifestantes son blancos. En Michigan, dicen, es legal llevar armas siempre que estas sean visibles. Pero lo que olvidan decir es que solo es legal llevar armas en el espacio público si se es blanco. Un hombre racializado armado sería inmediatamente abatido por la policía. La presencia de este grupo armado en un edificio público del gobierno como es el Capitolio de Michigan no fue considerada por los oponentes republicanos como un problema, sino como una expresión adecuada de la insatisfacción popular que las «medidas de restricción de libertad» impuestas por la demócrata Whitmer generaban en la población. El presidente de la Cámara, el republicano Lee Chatfield, utilizó la expresión «desenfrenado y antidemocrático» para calificar no la entrada del grupo armado en el Capitolio, sino la propuesta de la demócrata de confinar de forma preventiva a la población de Michigan durante cuatro semanas más. Meses después entenderemos que este pequeño pero hiperbólico despliegue de medios en una institución supuestamente democrática era el anuncio de un ataque más importante que estaba todavía por venir. La defensa de la libertad individual se había convertido en el emblema del levantamiento neofascista.

El sociólogo afroamericano Orlando Patterson nos recuerda que la noción moderna (tanto económica como político-legal) de libertad emerge en las sociedades coloniales europeas, y después americanas, para diferenciar los privilegios coloniales de aquellos que pueden poseer (y por tanto, comprar y vender) esclavos, de aquellos que pueden ser vendidos y comprados como esclavos, pero también de las mujeres y de los extranjeros, que carecían del privilegio jurídico de poseerlos.[196] El fundamento legal y político del lenguaje liberal moderno no es la libertad, sino las formas de esclavismo que oculta. La noción moderna de libertad es una prerrogativa del propietario (una ficción soberana de «inmunidad») no solo colonial, sino también masculina. Solo él, en un sentido estricto, tanto económico como legal, podía ser libre. Las mujeres, los esclavos, los indígenas y los animales eran, en esta definición petrosexorracial de la soberanía, bienes muebles susceptibles de constituir una propiedad privada.

Heredera de estos discursos patriarcales y coloniales, la noción de libertad que utilizan los discursos de derecha (tanto neoliberal como autoritaria) es un privilegio petrosexorracial del cuerpo blanco, masculino y heterosexual, y de los ciudadanos con pasaporte europeo o norteamericano. Por eso, los movimientos antagonistas –anticoloniales, feministas, obreros, etc.– se van a construir como críticas de la libertad (del colono, del paterfamilias o del patrón burgués) entendida como privilegio y van a llevar a cabo procesos colectivos de emancipación destinados a limitar la «libertad» (el privilegio) de esclavizar y de poseer del sujeto colonial, patriarcal y burgués.

El enfrentamiento de las retóricas de la libertad de la extrema derecha y de aquellos que luchan por la democracia radical está basado en que, en el primer caso, la libertad se entiende como un privilegio social y político, como un derecho natural de ciertos cuerpos (ciertas clases sociales, cierto sexo, cierto género, cierta raza, cierta sexualidad, cierto cuerpo válido), mientras que, en el segundo, la libertad es el resultado de una práctica política y colectiva de liberación de distintas formas de opresión. La primera retórica corresponde a la noción político-legal romana de *liberos*, aquel que nace libre, de la que se deriva la noción de pueblo *(Leute*, término del que surgirá la palabra alemana que se escribe igual): el pueblo, en esta concepción, no equivale a la totalidad de la población, sino que nombra únicamente a aquellos privilegiados que han nacido libres. Frente a los nacidos libres, se encuentran los libertos, aquellos que han nacido esclavos y que aspiran a comprar o ganar su libertad. Se trata, por tanto, de dos formas radicalmente opuestas de libertad: la primera es la del privilegio y el poder, la segunda, la invención de un conjunto de prácticas que permitan liberarse de las técnicas de sujeción que nos oprimen.

Democracy is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. La democracia no funciona. Los parlamentos se han quedado vacíos (¿de qué habían estado llenos antes?) y los políticos se han vuelto obsoletos. ¿Sabían, pero no hicieron nada? ¿O no sabían nada y tomaron decisiones arbitrarias, basadas únicamente en la protección de sus derechos de clase? En el primer caso serían culpables de negligencia, en el segundo de corrupción y malversación. Esa disociación entre conocimiento y acción es la que caracteriza el crimen ético en el Antropoceno: la catástrofe, como sucederá con la explosión de Beirut, no es una sorpresa, sino la consecuencia de un plan político-criminal minuciosamente elaborado, de una combinación fatal de negligencia, abuso de poder y fraude.

Casi tres años después del comienzo de la pandemia no sabemos exactamente cuál fue la gestión política en Wuhan. ¿Cuántas personas murieron realmente durante la fase intensa de expansión del virus? La investigadora de la Universidad de Fudan, en Shanghái, y corresponsal del centro de investigaciones EHESS-ENS, en París, Jing Xie señala que el confinamiento impuesto a la ciudad de Wuhan, con el cierre total de una ciudad que no tenía equipos hospitalarios para ocuparse de todos sus pacientes, «puede ser calificado sin exageración de sacrificio humano. También se puede hablar en este caso de discriminación, como hacen muchos. Pero está claro que la división se convierte en unidad gracias a un discurso de reparto y reconocimiento que absorbe en gran medida el conflicto: se aplaude a la ciudad sellada como se aplaude al mártir. Por otra parte, las malas condiciones de los cuidadores y de las profesiones humildes pero indispensables, que en Francia se denuncian en términos de desigualdad e injusticia, puede concebirse y, por tanto, vivirse en China en términos positivos y unificadores de sacrificio».

En los contextos autoritarios, pero también en las democracias en crisis, la gestión de la pandemia permitió la extensión y la profundización de medidas de

vigilancia, control y represión de la población, un proceso que podríamos denominar «golpe de Estado sanitario». En China, el estado de excepción generado por la pandemia aceleró las condiciones de imposición de un totalitarismo digital de partido y permitió legitimar los «sacrificios» que este régimen de poder demanda. En Hungría, como ha señalado Mike Davis, el covid sirvió para legitimar la concesión a Viktor Orbán del poder de legislar por decreto sin límite temporal y de silenciar a la prensa de la oposición.[197] En Polonia, la pandemia aceleró el deterioro de las instituciones democráticas y justificó la imposición de cambios constitucionales de corte patriarcal y antisemita. En el resto de Europa, Brasil o Estados Unidos, a pesar de las diferencias entre Trump, Bolsonaro o Macron, por ejemplo, la gestión de la pandemia legitimó la introducción de medidas autoritarias dentro del funcionamiento «democrático» y la puesta en marcha de tecnologías de vigilancia digital estatales. Podríamos denominar «síndrome Boris Johnson» (una pandemia tan extendida entre los políticos como el covid) a la estúpida arrogancia con la que los políticos neoliberales o claramente dictatoriales condenaron a sus poblaciones al contagio masivo o impusieron medidas antidemocráticas de vacunación o de rastreo de inmunidad. El primer ministro británico se mostró, al principio, totalmente escéptico respecto a las medidas de prevención de la extensión del virus y tomó un conjunto de decisiones arbitrarias, que incluían el objetivo de alcanzar la inmunidad de grupo sin confinamiento ni testeo de la población, para proteger la economía nacional. Solo cuando él mismo cayó gravemente enfermo, el 27 de marzo de 2020, cambió de opinión y aplicó una de las políticas de confinamiento más estrictas de Europa. Todo ello, mientras celebraba fiestas secretas en pleno confinamiento. Hicieron falta más de dos años, varias fiestas y muchos escándalos para que Boris Johnson fuera retirado del gobierno por su propio partido para ser remplazado por Liz Truss, que no dudó en afirmar en su primera comparecencia pública que se debía prohibir a les niñes trans ir al colegio. Nunca nos representaron. Ni nos representan.

Sus cuerpos nunca fueron los nuestros. ¿Acaso había en sus parlamentos migrantes, niñes, transexuales, trabajadores sexuales, exiliados, afroeuropeos, enfermos mentales, yonquis, abuelas, discapacitados, desahuciados, animales, bosques o ríos? El privilegio social, político, económico, sexual y racial es una forma de depredación: el cuerpo soberano se alimenta de la vida de los cuerpos feminizados, trabajadores y racializados. Ahora es el virus el que reorganiza la

cadena trófica. La insuficiencia respiratoria es una insuficiencia política. El calentamiento climático, un calentamiento financiero. La séptima extinción es la extinción de la democracia. Wuhan está en todas partes.

Nosotros, los húngaros del oeste

Durante el *blackout* de los movimientos sociales inducido por la gestión de la pandemia, no lejos de nosotros, en suelo europeo, se produjeron algunas de las mutaciones más sofisticadas y brutales del neoliberalismo autoritario contemporáneo. Bajo la apariencia de medidas de prevención sanitaria, el confinamiento es un proceso de deshabituación y de incubación en el que, como en el estado larvario de algunos artrópodos, tiene lugar una metamorfosis epistémico-política: la transición desde la cultura analógica hacia la digital, quizás el cambio más importante de los últimos cinco siglos, pero también, quizás, y con suerte, el paso hacia un paradigma pospetrosexorracial o, por el contrario, la reactualización tecnificada de arcaicas formas de gobierno necropolítico. Polonia y Hungría son dos laboratorios europeos a escala real en los que se está poniendo a prueba esta involución en la que las técnicas de la violencia ancestrales vienen a hibridarse con las nuevas tecnologías de vigilancia y de modificación técnica de la estructura del ser vivo.

Mientras miles de personas se manifiestan desde hace meses en las calles de Varsovia o de Cracovia, acosados por bandas neofascistas armadas, ni el Parlamento europeo ni ninguno de los gobiernos de los distintos países europeos parecen considerar lo que está sucediendo a pocos kilómetros de nosotros como un problema al que debería darse tanta importancia, si no más, como al así llamado «peligro terrorista». Detrás del silencio y las restricciones impuestas por el estado de crisis sanitario se libra una feroz guerra sexual y racial. El periodo de la pandemia es el reino soñado de los nuevos dictadores democráticos: las declaraciones de estado de excepción política, que autorizan maniobras legales rápidas y sin necesidad de acuerdo parlamentario, la monopolización de la comunicación con los discursos de la prevención y la contaminación, así como las restricciones de uso del espacio público, que ilegalizan los encuentros en la calle y las manifestaciones, generan el contexto ideal para llevar a cabo reformas autoritarias en condiciones aparentemente democráticas.

Tan solo unos días después de que fuera firmada la Declaración del Acuerdo de Ginebra, el 11 de noviembre de 2020, el presidente de Hungría, Viktor Orbán, y su ministra de Justicia, Judit Varga, presentaron un proyecto de enmienda para

inscribir en la Constitución húngara la determinación del sexo en el momento del nacimiento, así como la imposibilidad de llevar a cabo cualquier modificación posterior. «Queremos que la Constitución reconozca también», declaró la ministra de Justicia, «que la madre es una mujer y el padre es un hombre.» El proyecto buscaba de este modo inscribir en la Constitución la ley aprobada por el mismo Parlamento en mayo de 2020, que ya establecía que el registro civil debía corresponder al «sexo al nacer, determinado por los cromosomas» y eliminaba la posibilidad de que este registro pudiera ser eventualmente modificado, ilegalizando todo proceso de transición de género. Se trataba, por tanto, de un golpe político que buscaba sacar la ley de mayo de 2020 del ámbito legislativo y llevarla al ámbito constitucional, haciéndola de ese modo inamovible y dejándola fuera del debate social.

El proyecto de enmienda de la Constitución húngara es el intento más claro (junto con el que ya es efectivo en la ley de la Federación Rusa) de llevar a cabo un triple proceso de legalización de las desigualdades y de las formas de violencia del heteropatriarcado por vía constitucional que incluiría: 1) el reconocimiento de la diferencia sexual binaria como única forma de encarnación corporal capaz de obtener reconocimiento civil y legal, negando el género como autodeterminación; 2) la naturalización de la familia heterosexual binaria como única institución donde la reproducción se reconoce como legal. Paradójicamente, la necesidad de inscribir en la Constitución que la madre debe ser una mujer y el padre un hombre deja al descubierto que existen otras formas de filiación y, por tanto, que maternidad y feminidad y paternidad y masculinidad no son relaciones biológicas sino político-legales; y, por último, 3) la criminalización de las prácticas tanto trans como no binarias, queer y de reproducción homoparental y transparental. En el caso de Polonia, la enmienda redefine la ciudadanía sexual en un marco teológico-político cristiano, mientras que en Rusia el marco es estrictamente estatal y casi «científico». El texto polaco, que, como sucede a menudo con las propuestas tecnopatriarcales contemporáneas, decía tener como objetivo la «protección de la infancia y el derecho del niño (imaginado siempre como de género binario y heterosexual) a un entorno amante y seguro», afirmaba que se trataba de «proteger el desarrollo sano del niño de las amenazas de las nuevas tendencias ideológicas del mundo occidental» y «promover la educación conforme a los valores fundados en la identidad constitucional de Hungría y en la cultura cristiana».

Los proyectos de Polonia, Hungría y de la Declaración del Acuerdo de

Ginebra de la que ambos países son miembros firmantes tienen en común la negación del cuerpo con útero potencialmente reproductivo como sujeto político y legal pleno y de los cuerpos intersexuales y no binarios a los que no es posible asignar sexo masculino o femenino en el momento del nacimiento, así como de la existencia de formas de relación sexual, social, reproductiva y de parentesco que exceden la familia heterosexual. Todas esas reformas incluían al mismo tiempo nuevas estrategias gubernamentales necropolíticas xenófobas, racistas, antisemitas y/o islamófobas, restricciones estrictas del cruce de fronteras y definiciones neonacionalistas del territorio estatal.

¿Cómo es posible que no haya reacciones políticas intracomunitarias significativas frente a las reformas violentas legales y constitucionales que están teniendo lugar en Polonia o en Hungría? En lugar de pensar Polonia o Hungría como entornos políticos periféricos, cuyas posiciones son minoritarias en Europa, es necesario entender ambos países como laboratorios contrarrevolucionarios en los que se estaba poniendo a prueba la posibilidad de llevar a cabo mutaciones neofascistas *dentro* de las instituciones democráticas. En lugar de afirmar absurdamente que Polonia y Hungría *no son Europa*, resulta urgente hacerse cargo de que la mutación europea neopatriarcal y neorracista que comenzó con las políticas de la frontera en Lesbos y Calais continúa activa en los parlamentos polaco y húngaro. Y desde allí apunta hacia un terrible futuro posible. Nosotros somos los húngaros del oeste. Como los wuhamitas son quizás los húngaros del este.

Machogolpe en el Imperio

No sabemos nada de la democracia. Conocemos el sometimiento, la violencia, la opresión, el rapto, la desaparición, la extorsión, la desposesión, la violación, la exclusión, el control, la ocultación, la mentira, el silencio, pero la democracia no. Quizás no podemos ni tan siquiera soñarla o imaginarla. Empezamos solo ahora a intuir cómo podría ser vivir de otro modo, pero nuestra memoria común no es una memoria de la democracia, sino de su ausencia.

Mi infancia está primero llena de imágenes de la dictadura, de la dificultad de llevar a cabo una transición democrática; después, de instituciones y rituales de partidos, reyes y jefes de las Fuerzas Armadas que en nada se parecen a la democracia.

Basta una sola imagen del asalto al Capitolio en Washington el 6 de enero de 2021 para que se desaten en mi mente una cascada de recuerdos. Los comentaristas norteamericanos evitan la expresión «intento de golpe de Estado» para calificar lo que está ocurriendo, pero mi memoria corporal infantil, que trabaja con el más sofisticado y visceral de los algoritmos de reconocimiento de imágenes, ya ha dado su veredicto.

El 23 de febrero de 1981 un grupo de guardias civiles armados liderados por el teniente coronel Tejero asaltaron el Palacio de las Cortes de Madrid durante la votación para la investidura del candidato de Unión de Centro Democrático Leopoldo Calvo Sotelo: los diputados y el gobierno fueron secuestrados y amenazados con armas. El golpe (los gritos, los disparos, el silencio) fue retrasmitido en directo por la radio durante toda la noche y solo dos días después, cuando ya había sido desactivado, las imágenes del golpe fallido fueron emitidas por Televisión Española. Yo tenía diez años: entendí lo que era un Parlamento al ver a los diputados tendidos en el suelo o escondidos bajo las sillas del hemiciclo, mientras el cuerpo de Tejero, uniforme verde botella con un tricornio negro brillante, elevaba el brazo con el arma y disparaba al techo. Un golpe de Estado es un happening necro-kitsch, una performance política de terror: el éxito de la operación de comunicación consiste en construir una imagen pública de omnipotencia, un ritual mediático que teatraliza la toma de poder sobre las instituciones democráticas. Mediante la violencia, el golpe desplaza el ritual del voto o de la toma de la palabra parlamentaria y dibuja otra imagen del poder, que se condensa en el cuerpo (eufórico, vertical, armado) de los golpistas. Un golpe de Estado no es solo una toma violenta de las instituciones parlamentarias y de los órganos de gobierno, sino también una performance de la masculinidad, un show patriarcal. La mañana después del asalto, mientras los diputados seguían secuestrados en el Palacio de las Cortes, los golpistas dejaron salir a cuatro mujeres diputadas que (entre trescientos treinta y seis diputados) se encontraban en la sala. Para los asaltantes, el poder (ya fuera democrático o militar) era cosa de hombres: las mujeres no solo podían, sino que debían abandonar el hemiciclo. Luego, durante días, lo único que vimos en la televisión fue la imagen del rey, como una salvapantallas o un biombo.

Así fue como crecí sin tener ni idea de lo que era o podía ser la democracia, pero sabiendo lo que era un dictador y un golpe de Estado, lo que podía ser un parlamento aterrorizado y un soberano.

Porque no sé nada de la democracia, no me interesa aquí hablar del asalto al

Capitolio como de un ataque a la democracia estadounidense. El sistema político norteamericano, fundado en la exterminación de los pueblos indígenas, en la esclavitud y el racismo, en la opresión de las clases trabajadoras, de las mujeres, los enfermos, los homosexuales, los cuerpos no binarios, los extranjeros..., no puede considerarse de ningún modo como un modelo democrático. Lo que me interesa es lo que el estilo hiperbólico de Trump, de sus seguidores y de los nuevos golpistas nos enseña acerca de la revolución en curso, así como del cambio de paradigma que estamos atravesando. Es el nuevo cuerpo fascista que los asaltantes han puesto en escena y su relación con las tecnologías cibernéticas lo que me interesa.

Es posible leer lo ocurrido en el Capitolio, el ataque, la cesación de poder, la ceremonia de investidura de Joe Biden no solo como un eco del pasado, en términos de la activación de la memoria de la guerra civil colonial en Estados Unidos, sino también como anticipación del futuro, un episodio en una guerra somatopolítica y digital en curso. En primer lugar, se trata de una batalla por la construcción y definición de un nuevo cuerpo soberano en una sociedad en proceso de total numerización. Lo que está ocurriendo no es solo el retorno traumático de un fantasma histórico colonial, es también la respuesta directa a los procesos de emancipación transfeministas y antirracistas en curso. Se trata, por tanto, no solo del retorno de una figura de la historia, sino también de un nuevo proyecto de reforma y de construcción de futuro tecnopetrosexorracial.

Por una parte, podemos entender lo sucedido en el Capitolio con la escritora afroamericana Carol Anderson no como un evento excepcional sino como el último episodio de la estrategia de la «rabia blanca» que atraviesa toda la historia de la indemocrática democracia de Estados Unidos: «Desde 1865 y la aprobación de la Decimotercera Enmienda», señala Carol Anderson, «cada vez que los afroamericanos han avanzado hacia la plena participación en nuestra democracia, la reacción de los blancos ha alimentado un retroceso deliberado e implacable de sus logros. El final de la Guerra Civil y la Reconstrucción fue recibido con los Códigos Negros y Jim Crow; la decisión del Tribunal Supremo en 1954 en el caso Brown contra la Junta de Educación fue acogida con el cierre de escuelas públicas en todo el Sur, mientras que los dólares de los contribuyentes financiaron escuelas privadas blancas segregadas; la Ley de Derechos Civiles de 1964 y la Ley de Derecho de Voto de 1965 desencadenaron una respuesta codificada pero poderosa, la llamada Estrategia del Sur, y la Guerra contra las Drogas, que privó del derecho de voto a millones de

afroamericanos mientras impulsaba a los presidentes Nixon y Reagan a la Casa Blanca, y luego la elección del primer presidente negro de los Estados Unidos, dieron lugar a la expresión de una rabia blanca que ha sido tan implacable como brutal.»[198]

El asalto al Capitolio es, siguiendo el argumento de Carol Anderson, la respuesta de las tradiciones racistas de la historia colonial estadounidense al levantamiento pacífico liderado por los movimientos Black Lives Matter y Black Trans Lives Matter durante los últimos meses, del mismo modo que la rabia blanca de Trump a partir de 2017 fue una respuesta al mandato de Barack Obama.

La estética (fake) del negacionismo

Esa dimensión reactiva es claramente visible en la semiología visual utilizada por los seguidores de Trump durante el asalto. La estética neofascista de los asaltantes negacionistas combina ruinas de historia colonial, referencias survivalistas, ritos apocalípticos y los nuevos accesorios tribales del capitalismo cibernético: telefonía móvil, conexión a internet y redes sociales a los que se aplican las técnicas del *cut-up* electrónico preconizadas por William S. Burroughs. Pero quizás lo más llamativo es que el nuevo fascismo reproduce toda la gama de significantes y de estilos vestimentarios del fascismo histórico mezclados con símbolos que responden directamente a los movimientos afroamericano, feminista, indigenista y queer bajo la forma de un gran collage performativo, combinando diversos elementos que provienen de épocas y de culturas diametralmente opuestas. El asalto al Capitolio es un caleidoscopio de gorras rojas y de cazadoras de cuero, de camisas de leñador, de tatuajes nórdicos, de vestimentas completamente militares estilo «Tormenta del Desierto» con la inscripción Oath Keepers («Guardianes de la Promesa») en el pecho y caros conjuntos de parcas North Face y botas de montaña, de cascos de montar en bicicleta multicolores y de chalecos antibalas paramilitares. En simbología animal, dominan las imágenes de lobos, y sobre todo del águila, emblema americano. Cromáticamente, prevalecen el rojo, el azul y el blanco, las banderas estadounidenses y confederadas, sobre un fondo general de tela de camuflaje. Los Proud Boys de corte de pelo hípster y barba han destronado la histórica cabeza rapada skin. Se trata de una muchedumbre mayoritariamente masculina

(independientemente de cuál sea su sexo), pero en la que no faltan figuras femeninas defensoras del naturalismo de género y de la heterosexualidad normativa. Entre las numerosas banderas es posible distinguir una que representa la ideología binaria heterosexual, inventada directamente en respuesta a la bandera trans: dos líneas, una rosa y otra azul, con los signos masculino y femenino enganchados. Definitivamente, esta no es una masa populista de clases obreras o pauperizadas, sino un estructurado bloque de activistas racistas, antifeministas, antiqueer y anti-trans de clase media y privilegiada. El periodista Brian Michael Jenkins de la RAND Corporation, un *think tank* de análisis estratégico que trabaja para el ejército americano, no duda en hacer referencia a la revolución feminista y sexual del 69 y, al comentar las imágenes del asalto, decreta: «Esto es el Woodstock de la derecha rabiosa.»

Estamos lejos de las estéticas de «la ley y el orden» de los años cincuenta o de los estilos de inspiración eclesiástica e inquisicionista del Ku Klux Klan. La estética de los asaltantes al Capitolio del siglo XXI es una fusión de signos que provienen de fuentes antagónicas y que de ningún modo pueden calificarse como «puros»: por una parte, los significantes heteróclitos de los relatos vikingos y nórdicos mezclados con la cacharrería del fascismo histórico del siglo XX, principalmente europeo, a los que hay que añadir, y esta es quizás la sorpresa, estrategias performativas típicamente feministas, afroamericanas o indígenas, que, frente a la opacidad habitual del cuerpo fascista militar o burocrático, ponen directamente el cuerpo desnudo en escena.

El teórico inglés Dick Hebdige nos ha enseñado a entender el «estilo» como la inscripción estética en el cuerpo de las tensiones políticas entre grupos dominantes y grupos subalternos: ciertos objetos se elevan a estatuto de iconos y se emplean como un manifiesto o como una blasfemia, hasta se convierten en signos públicos de una identidad proscrita.[199] La dificultad para calificar el estilo fake-fascista específicamente trumpista (y sus emulaciones francesas zemmurianas, o las españolistas de Vox) se debe a que los neosupremacistas blancos son al mismo tiempo representantes de una subcultura proscrita que, sin embargo, sigue siendo dominante. Aunque la política del cuerpo del fascismo (virilismo, exaltación del cuerpo nacional, propaganda de la violación, ideología racial, deseo de exterminación de los judíos, xenofobia, islamofobia, heterosexualismo misógino, misoginia, odio a los homosexuales y a las personas trans...) parece estar proscrita en la cultura dominante contemporánea, las formas institucionalizadas de racismo, de antisemitismo, de islamofobia, de xenofobia,

de misoginia, de transfobia y de homofobia son compartidas de modo transversal por los grupos neofascistas y por la cultura dominante. Por tanto, no se trata de grupos que reivindican un pensamiento minoritario, sino de colectivos que ponen al descubierto los fundamentos petrosexorraciales de las democracias occidentales y que, frente al presente cambio de paradigma, luchan por su reinscripción mediática e institucional en las nuevas formas de gobierno.

El cuerpo que condensa con más fuerza performativa todos estos significantes es el de Jake Angeli, actor y líder del movimiento conspiracionista QAnon. Angeli entra hasta el corazón del Capitolio con un megáfono en una mano y una lanza sobre la que ha colocado una bandera estadounidense en la otra, lleva guantes negros, zapatos sucios y un misterioso pantalón de pijama marrón sin cinturón que parece destinado a caerse en cualquier momento. Aunque Angeli pretenda hacer alarde de una estudiada performance de la masculinidad supremacista hetero blanca, su teatralización de la acción corporal se parece más a una caricatura macho-fake de las Femen, o a la de artistas antirracistas o indigenistas como Guillermo Gómez Peña o nuestro querido y lamentablemente fallecido Beau Dick. Eso es quizás lo que tiene ser un chamán-fake de extrema derecha digital: Q-Shaman ha remplazado las flores en el pelo de las Femen y las máscaras ceremoniales de Beau Dick por una cornamenta y una piel animal más próxima de los colectivos procaza. Como las Femen, Angeli exhibe su torso desnudo: la escritura de eslóganes feministas ha sido sustituida por tatuajes de símbolos que provienen del paganismo pop nórdico precristiano y de las tradiciones del fascismo europeo: un yggdrasil, el árbol de la vida en las tradiciones nórdicas, un martillo de Thor y un valknut, un montón de triángulos enredados, símbolo del padre de Thor, otro dios nórdico; todos ellos símbolos de poder destructor, pero también de fecundidad viril en las tradiciones indoeuropeas paganas. El único signo «auténticamente» estadounidense es la pintura nacional-tribal de la bandera sobre el rostro. La piel (blanca, masculina, tatuada, pintada) es el mensaje.

Quizás por esas referencias contradictorias, las cuentas de las redes sociales pro-Trump, como la de la portavoz republicana Sarah Palin, el abogado Lin Wood (ahora restringido en Twitter por incitar a la violencia) o el representante de la extrema derecha de Florida Matt Gaetz, se apresuraron a decir que Jake Angeli era la prueba de que la «manifestación» (así es como llamaban al golpe) del Capitolio había sido infiltrada por activistas antifascistas. Declaraciones contra las que Angeli reaccionó inmediatamente: «Soy un soldado de Qanon y

digital. Mi nombre es Jake y me manifesté con la policía y luché contra BLM y Antifa en PHX.»

La performance de Angeli, sin duda la imagen más fotografiada y difundida del asalto al Capitolio, ha dejado al descubierto las políticas del cuerpo de los neofascismos petrosexorraciales. Los supremacistas blancos tienen envidia del feminismo y de las tradiciones negras e indígenas americanas. Antes, cuando hablábamos de feminismo decíamos «lo privado es político». Ahora es necesario entender que ese eslogan feminista es también crucial para los movimientos antitransicionistas: el cuerpo blanco masculino heterosexual también es (violentamente) político y va a luchar por mantener su estatus de soberanía.

En un contexto semióticamente saturado, las mascarillas han acentuado la teatralidad de los últimos acontecimientos, funcionando como una suerte de accesorio identificatorio que permite reconocer a los bandos enfrentados. El desenmascaramiento de los asaltantes trumpistas no es solo una posición respecto a las normas en vigor de prevención de contagio vírico, sino que denota una política del cuerpo y del género, una concepción de la comunidad y de la inmunidad, y en último término funciona como una afirmación de autonomía y virilidad, independientemente del género del desenmascarado. Las armas de fuego y no las máscaras son las técnicas de protección de la inmunidad en el neofascismo: es necesario protegerse del otro femenino, homosexual, trans, judío, musulmán o no blanco (aquel cuerpo extranjero que es visto como una amenaza para la pureza de la comunidad heteroblanca), no del virus.

El rechazo de la máscara en casi todos los seguidores de Trump y de los atacantes del Capitolio es una muestra más de la relación entre cuerpo y soberanía en las políticas petrosexorraciales. «La mascarilla representa la sumisión», le dijo un seguidor de Trump a la periodista Brie Anna Frank hace unos meses. «Llevar mascarilla es ponerse una mordaza, mostrar debilidad, sobre todo para los hombres.» La soberanía del cuerpo hetero blanco se define por el uso sin restricciones de la boca, la mano y el pene, y de las prótesis de la masculinidad: las armas de fuego y las tecnologías cibernéticas. Los neopatriarcalistas y neocolonialistas no pueden cubrir la piel blanca, como no pueden, tampoco, negociar, ni llegar a acuerdos consensuales acerca de la emisión y circulación de sus flujos corporales (la saliva, el semen) y subjetivos (la palabra). De nuevo, aquí, la piel es el mensaje.

Del mismo modo que ni Trump ni sus seguidores pueden aceptar haber perdido las elecciones, los neofascistas fake no pueden aceptar un no por

respuesta a un avance sexual, ni aceptan llevar condón o mascarilla, porque cualquiera de estas restricciones supondría una reducción de su soberanía blanca y masculina y una caída en lo que ellos entienden como el fango de la feminidad, de la infancia, de la homosexualidad, de los pueblos semitas y de las «razas» inferiores.

Pocos días después del golpe, Judith Butler analizó la imposibilidad de Trump y de sus seguidores para aceptar la cesión de poder a Biden como el síntoma del rechazo masculinista a hacer el duelo no simplemente de la derrota en las elecciones de 2021, sino, de modo más general, del fin de la supremacía blanca en Estados Unidos.[200] En *Male Fantasies,* Klaus Theweleit explicaba cómo los perdedores de las guerras nacionalistas alemanas de principios del siglo XX que no pudieron hacer el duelo de la derrota fueron los que constituyeron el núcleo de las fuerzas no solo militares sino civiles que llevaron a Hitler al poder, e integraron después las cúpulas de las SS y las SA y pusieron en marcha la exterminación industrial de judíos, gitanos, homosexuales, enfermos mentales, discapacitados y comunistas. La misma imposibilidad para aceptar la derrota (al mismo tiempo epistémica y política, colonial y patriarcal) puede ser el germen del futuro fascismo americano.[201]

El golpe digital

Si algo caracteriza a las estéticas que las derechas neonacionalistas han adoptado durante los últimos años es (quizás para estar a la altura del reto epistémico) la hipérbole. No basta con sostener algo, es preciso amplificarlo, exagerarlo y dotarlo de las cualidades de lo extraordinario con el fin de suscitar la adhesión del receptor. Desde un punto de vista filosófico, la ventaja de ese estilo corporal y discursivo hiperbólico que ha caracterizado las intervenciones de Trump y de sus seguidores es que permite evidenciar la mutación de las tecnologías de gobierno desde un régimen disciplinario petrosexorracial capitalista hacia nuevas formas de control cibernético y farmacopornográfico, incluso cuando se trata de dar un golpe de Estado (o de detenerlo).

En términos del uso performativo del cuerpo en el espacio público y de su difusión a través de las tecnologías de la información, el asalto al Capitolio fue un happening tecnopatriarcocolonial diseñado para producir imágenes posteables en las redes sociales. Frente a los golpes de Estado tradicionales llevados a cabo

directamente por los aparatos represivos del Estado u otras instancias de gobierno (la policía, la Armada, una parte del ejecutivo, etc.) y retrasmitidos por órganos de comunicación relativamente centralizados (radio o televisión), el asalto al Capitolio fue el primer golpe de Estado de la generación internet. Por una parte, el golpe no fue llevado a cabo por generales de la Armada, sino por «soldados digitales» (como se define el propio Angeli): youtubers y tuiteros con millones de seguidores. Por otra, tenía como objetivo no tanto la toma del gobierno como la fabricación de una imagen, de un meme, de un videoclip de TikTok de una proeza fallida filmada en vertical (asaltar el Capitolio entendido como lanzar al aire la masa de una pizza y ver cómo se estrella contra el suelo), que pudiera ser digitalmente compartido sin pasar por las restricciones de los medios de comunicación dominantes. El golpe podría haber sido una cadena de vídeos de acciones increíbles de un grupo de usuarios de internet en el monumental decorado del Capitolio que, como si se tratara de vídeos de gatos haciendo gimnasia, activados por un algoritmo, se van reproduciendo en bucle.

Esta dimensión selfie del golpe de Estado explica por qué los asaltantes al Capitolio no dan un paso sin filmarse con sus teléfonos móviles. Todo es teatralmente rústico, pero al mismo tiempo visual y semióticamente efectivo. Fuera, los asaltantes instalan un precario patíbulo de madera con una soga para ahorcar como un decorado «photo op» con el que poder hacerse fotos con el Capitolio de fondo. Una vez dentro del edificio del Congreso, el activista de extrema derecha proarmas Richard Barnett se sienta en el despacho de Nancy Pelosi y se hace un selfie con las piernas cruzadas encima de la mesa. Frente a la conciencia performativa de algunos de los participantes, llama la atención la inexperiencia de otros: algunos de los asaltantes se pasean filmándose por los pasillos y las salas del Capitolio con la divertida expresión de alguien que aprovecha una furtiva visita al interior del Congreso para hacer explotar los likes de su Instagram, olvidando quizás que están filmando y difundiendo las que serán después las pruebas y evidencias de sus futuros juicios. Otros, vestidos con infantiles gorros azules y rojos se fotografían llevándose estrados parlamentarios de cincuenta kilos de peso como souvenirs del golpe, como si el Parlamento fuera Disneylandia y hubieran ganado un peluche democrático gigante. Mientras tanto, Tim Gionet, activista neonazi, asegura la retransmisión en directo durante veintisiete minutos desde el Capitolio. Si todo el mandato de Trump consistió en la producción de *fake news*, el golpe con el que acabó su mandato fue también un *fake coup*, es decir, un golpe de teatro fabricado única y exclusivamente para

ser difundido a través de las redes sociales y en internet –lo que no resta eficacia política ni repercusiones posteriores.

Intuitment

El cambio de paradigma que está teniendo lugar se manifiesta no solo por el choque entre el régimen de verdad petrosexorracial y los nuevos saberes desautorizados feministas, antirracistas, queer, trans, no binarios y ecologistas, sino también por el cambio de los procedimientos sociales a través de los que la verdad se fabrica y se difunde. La ruptura epistémica en curso se caracteriza porque el mercado, internet, las redes sociales (es decir, tanto cualquier usuario de internet como las corporaciones más sofisticadas del capitalismo cibernético contemporáneo), la inteligencia artificial... se afirman como los nuevos aparatos de verificación del régimen de verdad en el que estamos entrando: aquellos que pueden hoy establecer la diferencia entre lo verdadero y lo falso. Y lo hacen al mismo tiempo del modo más rizomático y horizontal, de la forma más espontánea y caótica, y en el marco cibernético más jerárquico, vigilado y controlado que existe, determinado por los algoritmos que rigen las aplicaciones en las plataformas móviles (Facebook, Twitter, Instagram, TikTok, pero también Telegram, Parler, MeWe, etc.), y todo ello en beneficio del gran capital.

Quizás el mejor ejemplo del protagonismo que tienen estos dispositivos digitales en la transición entre distintos regímenes de verdad sea la utilización de las redes sociales durante el mandato de Trump, así como en la organización y la transmisión del asalto al Capitolio, durante el periodo de resistencia a la cesión del poder y en la investidura de Biden.

Twitter no es simplemente un medio de comunicación, sino un aparato de verificación capaz de «fabricar la verdad» y una potente tecnología de gobierno. Por eso, el auténtico *impeachment* a Trump fue su *«intuitment»*:[202] la reducción de la *potestas* del presidente a través de la cancelación del acceso a sus cuentas de Facebook, Twitter y Google el 8 de enero de 2021. En un régimen de verdad en el que las redes sociales se han erigido en técnicas de fabricación de saber, la destitución no puede ser sino digital. Del mismo modo que se habla de fuerzas paramilitares para designar las milicias que se arrogan el uso de la violencia, podríamos hablar de «fuerzas paragubernamentales digitales» para designar el control y la restricción de la *potestas* que ejercen las redes sociales. Una vez que

la cuenta Twitter de Trump fue bloqueada tras el asalto, su *potestas* se vio completamente limitada. La presidenta del «antiguo» Parlamento de los Estados Unidos, Nancy Pelosi, advirtió que si el *impeachment* no fuera posible habría que impedir no solo que Trump pudiera seguir tuiteando, sino también que pudiera tener acceso al botón nuclear. Así quedaron patentes las dos técnicas fundamentales de gobierno (y las dos formas de *potestas)* del presidente norteamericano: la digital y la militar, la cibernética y la necropolítica. En 2022, cuando Elon Musk habla de la compra de Twitter, lo primero que evoca es el derecho a devolver a Trump la posibilidad de utilizar su cuenta. A mediados de 2022, tanto la compra de Twitter como el retorno de Trump a la plataforma siguen en suspenso.

La revolución (y la contrarrevolución) en curso, tanto cuando se trata de la difusión de imágenes de violencia policial, de declaraciones de Me Too o Me Too Gay, Me Too Incest, etc., como cuando se trata de las teorías conspiracionistas o del asalto al Capitolio, confronta dos tecnologías de gobierno: de un lado, la cámara de vídeo del teléfono móvil, y del otro, la policía nacional; de un lado, Facebook e Instagram, y del otro, el Parlamento y los procedimientos «democráticos» de voto, representación y recuento proporcional; de un lado, Twitter, y del otro, los juzgados. De un lado, internet, y del otro, las instituciones tradicionales disciplinarias. No se trata de que una de ellas sea más verdadera que otra: son dos tecnologías sociales y políticas complejas con sus formas específicas de enunciación, de subjetivación y de verificación. Por el momento se trata de tecnologías antagonistas, pero no creo hacer ciencia ficción si afirmo que en el futuro ambas tecnologías están llamadas a hibridarse hasta producir un parlamento digital. Pronto un Estado-nación será una red social, y un Parlamento, una aplicación compartida por un conjunto de «usuarios» que serán considerados (o no) como «ciudadanos» y «soldados» digitales. Es en el seno de esta transición donde se juega la revolución transfeminista, antirracista y ecologista contemporánea, pero también el proyecto de reforma petrosexorracial.

Aria posdemocrática (Notas sobre la ceremonia
de investidura del presidente norteamericano, 20 de enero de 2021)

Cincuenta y nueve veces
Teñida

Por las restricciones imputadas al covid y por las medidas de Seguridad que se impusieron después del Golpe
La inauguración presidencial
De Estados
U
N
I
D
O
S
Ha sido una de las más aburridas
(Y aterrorizantes)
(Y climáticamente frías)
Óperas políticas de los últimos años
Quizás la última ceremonia de toma de
Posesión
Posdemocrática del siglo viral

El asalto no es risa Risa no es llanto Twitter es bueno Pero no tanto

Añorante exotismo (Digital)
Expiación puritana (Fake)
Abnegación comunicativa
(NFT)
Condensación de lo metafísico y lo militar Tardía manifestación no de poder
Sino de pos
Poder
Y de optimismo
Intento de inmunización youtubesca
Después del alzamiento
Cibermitológico del Capitolio

Es un martes de enero del segundo año del virus

› hay desfile por la avenida de la Constitución porque
avenida y la Constitución están tomadas por la Armada

No hay baile inaugural
El centro de convenciones
Ha sido convertido en hospital de campaña

Servicio de Parques Nacionales de Estados Unidos ha denegado cinco solicitudes de permisos de la Primera Enmienda para organizar contramanifestaciones durante la toma presidencial presentadas por la Coalición Anti- Imperialista Answer *Act Now to Stop War and End Racism* Actúa Ahora para Parar la Guerra y Poner Fin al Racismo y por dos grupos pro-Trump

Media docena de banderas norteamericanas Enmascaran
La fachada del edificio de
Benjamin Henry Latrobe
Una tarta de crema de gran escala
Un palacio de porcelana
Con figuritas hechas de tres cuartos de miga de pan Y un cuarto de cocaína
La última ceremonia democrática tiene algo de
Eyes Wide Shut
Como si hubiera sido puesta en escena por
Kubrick en una versión
(Desgraciadamente)
Menos
Porno

El asalto no es risa Risa no es llanto
Facebook es bueno Pero no tanto

severidad del reparto de roles de género
bi-
rismo bi-
lor estilo
cuento de la criada
ternancia de abrigos negros para los cuerpos de género masculino
stidos de color para los femeninos

esde 1801

ıa horrible música de orquesta militar se impone al viento

Las cámaras se esfuerzan por enfocar el estrado Al que se acercan a hablar los participantes
Enmascarados
Primer plano obligatorio
Porque si el plano se amplía Se hace visible lo
Obsceno

La ausencia total de público
La explanada del National Mall Cerrada
Las verjas
Máscaras metálicas
Y veinticinco mil militares

Entre el Capitolio y el Monolito
Han plantado
Ecología nacionalista
Doscientas mil banderas de los Estados Unidos Máscaras sin rostro
Que ondean
Anónima y mecánicamente
En representación de los que
Ni pueden
Ni quieren
Ni tienen derecho
A acudir

El campo recuerda a las explanadas de
Cruces
Sin nombre
De los cementerios militares
O a una instalación
Blanca, roja y azul del artista conceptual Daniel Buren

La máscara genderizada
Negra o azul para los hombres

Conjuntada en color con el vestido para las mujeres
moda
s militares llevan mascarillas de camuflaje
lo de guerra
ıe cubre casi completamente la cabeza
eorge Butch lleva una mascarilla azul marina con una banderita del exterminio
ll Cliton desentona
mo siempre
n una máscara negra con estrellas
tán también los que llevan varias máscaras
trambótico suplemento de inmunidad
una celebración donde la mayoría de las sillas están vacías
donde el mayor riesgo es morir de vergüenza, de hipocresía
de frío

Para los participantes
Hermanos fratricidas
Las sillas son escasas y precarias
Los ciudadanos ya no están, y los que están
Sobre el césped
Están separados
Por cintas negras como si hicieran cola para coger un vuelo

La nación americana
Fascinación antes del naufragio Se sienta sola en todas las sillas Vacías

Los participantes civiles en la ceremonia no están O están
(Muertos)

Todas las variedades del fascismo ondean como esas banderitas

Y hay un cementerio de razones históricas Para cagarse de miedo

e día
Capitolio tiene algo de
plum neoliberal en tiempo de

ovid
ecorado
esinfectado
on gel Antifa
democracia ya es solo un género fílmico de aventuras históricas
cenario militarizado de *The Voice*
stituciones de tradición oral
ber artesanal del mal
político se confunde con el cantante
ayback rehervido
es cuartos de alcohol
un cuarto de petróleo
n figurantes
n reconocimiento y sin ovaciones
ro la industria de la guerra no falta a la cita

Recordemos que el mismo edificio fue uno de los Blancos
De los atentados del 11 de septiembre
El vuelo 93 de United Airlines
Gracias a la revuelta de sus desdichados pasajeros Vino a estrellarse
Por los pelos de la CIA
En un campo de Pensilvania

El Capitolio
Está maldito
Pero menos maldito que el resto del mundo

El asalto no es risa Risa no es llanto
Instagram es bueno Pero no tanto

productora de la ceremonia tiene un problema de localización

decorado es el mismo que el de la superproducción *Asalto al Capitolio* de hace tan solo unos días

la retina del espectador, se ha producido una conexión pavloviana entre la

arquitectura neoclásica del Capitolio y el Golpe. ¿Cómo filmar ahora una toma de poder presidencial en ese mismo decorado? Imposible no pensar en los cientos de personas saltando las vallas, las mismas vallas ahora protegidas por brigadas militares. Imposible no pensar en la policía dando marcha atrás y no ver a los seguidores de Trump caminando por los mismos pasillos por los que ahora caminan, rodeados por agentes de seguridad, Biden y Harris y sus respectivas parejas heterosexuales

misma moqueta azul y roja
odo esto podría ser la presentación de la colección de invierno de Balenciaga)
s mismas cortinas azules

s mismos suelos peligrosamente brillantes sobre los que la simpatizante de Trump Ashli Babbitt
Último baile
Murió al ser disparada por la policía

s participantes en la ceremonia de investidura también recuerdan esas imágenes
posible leer su miedo
el sigilo de sus pasos
el silencio y el cuidado con el que avanzan sin salirse nunca de la fila

El edificio lo recuerda todo
El cielo de un gris verdoso color dólar
El viento soplando eternamente sobre la hierba Inclinando los árboles hasta hacerlos caer
El miedo fantasmal de los pasillos
El instinto de muerte
Los cuadros coloniales como testigos
Cuyo deber es olvidar

Esa tarta de crema
Ese palacio de porcelana
Ya no volveremos a ver nunca del mismo modo ese lugar que La senadora Amy Klobuchar se empeña en llamar
Templo de la

De
Mo
Cra
Cia

El narrador de la ceremonia es una
Voz masculina
Tecnopatriarcal
Creada por inteligencia artificial que lee
Vibrando en los graves
Los nombres y cargos del nuevo Presidente y de su gobierno

¿Cómo sería la misma ceremonia narrada por la voz de una anciana
aunque fuera también creada por inteligencia artificial)
por la voz de una mujer trans
aunque fuera también creada por inteligencia artificial)?

Nunca una investidura ha dado tanto miedo

siquiera la de Trump
ausente contenido es más peligroso que lo presente exaltado

la primera vez desde 1877 que el actual presidente no se presenta para entregar
el testigo a su sucesor

a horrible música de orquesta militar se impone al viento

e Biden
visible empresario retirado que toma las riendas de una fábrica de muerte
quiebra
oleccionista de porcelana de Estado
Qué es hoy más arriesgado
a presidencia del gobierno
una residencia de ancianos?)
ojea ligeramente agarrado a la mano de una mujer rubia vestida de
rde turquesa pálido

frío invernal de Washington transforma el aire en finísimas briznas de nieve
helada se hace más palpable porque los escasos participantes
halan vapor silenciosamente
mo pingüinos pandémicos a los que se les ha prohibido acercarse entre sí
pantapájaros paralizados a los que la máscara confiere un estatuto de
udadanía higiénica

La democracia
Mala piel
Es una casa de subastas Sin compradores
Una cámara del tesoro Desvalijada

s tambores redoblan y las trompetas suenan
veces, si el telespectador cierra los ojos podría pensar que está oyendo la retransmisión de la ceremonia de la inauguración de una iglesia de un pueblo perdido en Nebraska

Todos los que hablan mencionan a Dios
Como el virus
Dios no ocupa lugar
No se ve
Ni se oye
A no ser que Dios sea el ejército
Hablan de las generaciones de americanos que dieron su vida por la patria
El mito principal
Se repite la bufonada religioso-patriarcal
Luego hablan de «resiliencia»
La palabra de moda para decir:
Aguanta lo que te ha tocado vivir
Cómete tu dosis de opresión sin pretender cambiar el sistema Ni pienses en la revolución
Cierra la boca frente a la injusticia
Haz de la miseria colectiva una riqueza personal
Transforma si puedes tu condición subalterna en una start-up

Dicen que Joe Biden va a restaurar «el alma de América» Quizás por eso la

ceremonia da miedo

Qué se encontraría Joe Biden si pudiera ver el alma de América?
Una piel humana negra arrancada y guardadita bien plegada dentro de una Biblia?

Michelle Obama lleva un cinturón de Wonder Woman
Sus pestañas son tan largas que se apoyan sobre su máscara Como la nariz de Bill Pinocho Clinton sobrepasa ligeramente la suya

El teatro democrático es una farmacia
Un hombre blanco limpiador
Un keli
Desinfecta el estrado entre dos hablantes Y por una vez no limpia
Una mujer
Ni una latina
Ni una negra
Porque las mujeres
Las latinas
Las negras
Esta vez están de cuota en el gobierno
Hay incluso un jesuita católico
Un amigo de Biden
Que viene a hacer una
Oración
Y es inevitable pensar que viene a entonar un *mea culpa* por la complicidad de la Iglesia con los abusos sexuales de cientos de millones de niños, por la complicidad de la Iglesia con el genocidio que permitió la fundación de la nación americana, por la complicidad de la Iglesia

Pero no

El cura cristiano
Viene para hablar de amor
Dice que el amor es patriotismo americano

Da asco ese tipo de amor

cluso Joe Biden, que también fue un día niño, parece asustado

lo repito
rque ni yo mismo acierto a creerlo
rededor del Capitolio
ostrando lo que realmente contiene y construye una nación hay
entos de miles de militares vestidos y armados para una guerra nuclear

El ejército se convierte en el marco de la democracia En el único PUEBLO
PAN-DEMOS
imagen es tan frontal que es difícil no pensar que el Capitolio es un decorado
.
nensional detrás del que no hay nada
osolutamente nada
esierto
ios
olpes
Golpe

El asalto no es risa
Risa no es llanto
El Metaverso es bueno Pero no tanto

Y como no hay pueblo hay divas Alternancia del crimen y la copla

Dos florecillas rojas sujetan la coleta de Lady Gaga

ega caminando del brazo de un marine
ıfundada en una desproporcionalmente larga y abombada falda roja
.caso ha olvidado Lady Gaga que el rojo es el color de los trumpistas?
ıltonismo político o arrogancia simbólica
ıizás su suprema pop-tencia esté convencida de que
rojo era suyo
ıtes de ser de Trump
ıaqueta azul marino
ıantes negros

vestido es tan convencional que casi nos sentimos inclinados a entenderlo como un
ensaje subliminal
(De rechazo)
(De aceptación)
(De indiferencia)
(De depresión)
(De confusión)
(De *drag* del enemigo)

ıa trenza rubia como
o de la reserva americana
ada sobre la cabeza de Lady Gaga con una cinta negra para que ella misma pueda llevar su cráneo
mo un bolsito de mano
mí sus trenzas, como penes retorcidos, me recuerdan a las de la artista turinesa Carol Rama
resto de la humanidad le deben de recordar más bien a las Femen o
ror de casting
Ivanka en un cameo inesperado
to podría ser una boda
dy Gaga preñada a la fuerza por el marine
ıntando una nostálgica oda a su vida de chica libre

Quizás por eso lleva un broche de paloma de la paz dorado Enganchado en su pecho
Que no logra echarse a volar
Eso no puede llamarse broche
La palomita tiene el tamaño de un pavo real

dos los himnos nacionales son fúnebres
ro en la voz de Gaga este adquiere una tonalidad sadomasoquista

Mientras Lady Gaga canta
La cámara enfoca las manoplas
Raídas

De lana
De Bernie Sanders
Abrigo de lona vieja Máscara desechable

Las manoplas son carne de mito digital
Y poco importa ya lo dorados que sean el micrófono Y la paloma de Lady Gaga
Singularidad de los artefactos
Requisito previo de un lujo
Ochentero
Que desentona en medio del apocalipsis fascista y viral

canción termina
s aplausos suenan a hueco, asordinados por los guantes negros del gobierno
ro son las manoplas de Bernie, convertidas en un meme, las que condensan todo el silencio de la ceremonia

Naomi Klein: «Lástima por los directores de arte, los estilistas y los directores de escena. Se invirtió mucho esfuerzo, estilo, estrategia y dinero en planificar la semiótica de la toma de posesión de Joe Biden... en un mar de máscaras exquisitamente combinadas, las viejas manoplas de Bernie Sanders las eclipsaron a todas, convirtiéndose instantáneamente en el mensaje visual más discutido, disfrutado y desquiciado de la histórica ocasión.»

Y concluye: «*¿Cuál es el significado, la mitonología de todo esto*?[203] El mismo día alguien cuelga en Instagram un fotomontaje en el que mi cuerpo reposa sobre las rodillas de Bernie Sanders con sus manoplas

sí, a través de las manoplas, entra el pueblo en la ceremonia vacía

Vuelve el keli para higienizar el micrófono y el estrado Porque todas las manos de los que hablan
Son culpables
De haber contaminado la democracia

ıtes había que proteger al Papa con el papamóvil
ıora la totalidad del Capitolio está protegida con una frontera acristalada

antibalas

El Capitolio está en cuarentena

s juramentos se convierten en una muestra retórica de las políticas de
egración y
ormalización de las minorías en Estados Unidos
todas las mujeres
nia Sotomayor
amala Harris
dice siempre que son las primeras
las repiten que no serán las últimas

Todos los políticos vienen siempre en parejas heterosexuales Todas las cantantes vienen acompañadas siempre por marines Este será el gobierno de la superación de la barrera racial
Pero no de la barrera sexual y de género

Lo llega con su marine vestida completamente de blanco
ra boda
se arranca con una baladita nacionalista
This land is your land. This land is my land. This land was made for you and me»
resulta que no, que esta tierra no era la tuya, ni fue hecha ni para ti ni para mí.
cogiendo una bocanada extra de aire arranca rápidamente en español
Una nación bajo Dios, indivisible, con libertad y justicia para todos»

Todas las baladas son mentira Para todos no, J.Lo
Para todos no

do acto escénico yace oculto bajo las manoplas de Bernie Sanders
asta que llega Kamala Harris
efinitivamente la protagonista de la tarde

ro solemnemente que apoyaré y defenderé la Constitución de los Estados Unidos contra todos los enemigos, extranjeros y nacionales; que tendré verdadera fe y lealtad a la misma; que asumo esta obligación libremente, sin ninguna reserva

mental o propósito de evasión; y que cumpliré bien y fielmente los deberes del cargo en el que estoy a punto de entrar. Que Dios me ayude.

s mejores planos son los que muestran las tropas vestidas para la guerra como único público de su discurso
ıe Dios te ayude

La banda del Ejército de los Estados Unidos Débil memoria de la humanidad
Toca cuatro volantes y florituras
Y veintiún cañones saludan a Biden

Vuelve el keli para higienizar el estrado

s tambores redoblan y las trompetas suenan
veces, si el telespectador cierra los ojos podría pensar que está oyendo la retransmisión de la fiesta mayor de Alcalá de la Vega, en Cuenca

El coleccionista de porcelana de Estado Se acerca al estrado

46.º
Presidente de los Estados
U-N-I-D-O-S
Joe Robinette Biden Junior

Los bancos siguen vacíos
Las metralletas cargadas
Las manoplas como gatitos hacen furor en internet

ientras las brigadas del ejército americano que antes estaban desplazadas a objetivos militares
ás o menos
janos
tán ahora ahí
ás cerca de lo que habían estado nunca
inging war home
ayendo la guerra a casa
Eso me recuerda al plato tradicional de Burgos La olla podrida

De la que Cervantes
Decía
Por boca de Sancho
Que cuanto más podridas son mejor huelen

veces, si el telespectador cierra los oídos, podría pensar que está viendo la retransmisión del entierro de un presidente del gobierno en un país en guerra

Dos docenas de militares
No seres humanos
Sino almas vestidas del Imperio
La cabeza baja
Las viseras apuntando al suelo
Uniformes de la misión Tormenta del Desierto
Quizás sin cuerpo
Rezan
O se avergüenzan
Botas de camuflaje plagadas de huellas del mundo
Chalecos antibalas hechos de las uñas de los niños migrantes

El asalto no es risa Risa no es llanto TikTok es bueno Pero no tanto

Es la voz robótica tecnopatriarcal la que demanda a los participantes que se sienten o que se levanten y estos lo hacen de la manera más ordenada y dócil que pueda imaginarse

El futuro presidente
Fósil para un futuro inmediato Dice

Día de historia y esperanza

Día de democracia

›mo quien habla de una utopía de la que nunca ha visto ni el forro dice

Celebramos el triunfo de la democracia

juramento presidencial en sí mismo adquiere el tono de una victoria

Pero ¿qué han ganado exactamente?

dos se felicitan como si hubieran estado a punto de no ser capaces de llegar ahí
der lo bien que hemos aguantado el golpe
si la cagamos
ebajo de las máscaras todos soplan y resoplan
Iedio respiran)
Iedio se ahogan)
Iedio aliviados)
Iedio preocupados)
Iedio deprimidos)
por primera vez oímos a un presidente americano decir que la democracia es

FRÁGIL

ce que en un año el covid se ha llevado tantas vidas como la Segunda Guerra Mundial
compara un virus con el mayor festival necropolítico de la historia de la humanidad
mo si nuestra propia violencia también fuera una gripe jodida contra la que no podemos hacer nada

Nombra los males que nos acechan *Political extremism*
White supremacy
Domestic terrorism
Extremismo político
Supremacismo blanco
Terrorismo doméstico

Todas cositas de las que él debe de saber bastante

siste en que hay que hacer de América el líder mundial que fue

No dice
Make America Great Again Exactamente de ese modo Pero dice de otro modo

Make America Great Again

Como en un confesionario
Secreto
En el que todo el planeta le escucha Hace la lista de sus cagadas
O de sus glorias
Epifanía de lo obvio
Guerra Civil americana
Segunda Guerra Mundial
Once de Septiembre
Ataque al Capitolio

Dice que no fracasarán
Que América nunca fracasa
Que América nunca ha fracasado

Los muertos han sido sustituidos por figurantes América nunca fracasa

El tío tiene la palabra fácil
Incluso un pelín de logorrea
Habla sin leer
Se enrolla sobre cualquier cosa
Cita a San Agustín
Más lejos no se puede ir en las referencias
Su discurso se convierte en una defensa de la lógica aristotélica Según este vidente la verdad y la mentira no son lo mismo
Como un guante y una manopla son distintos
Mientras la cámara enfoca a Bill Cliton que
Saliéndose
Como siempre
Del guión establecido
Duerme
Como si estuviera despierto
Poniendo en duda la hipótesis agustiniana
Dejando caer suavemente la cabeza hacia delante
Por un momento su máscara negra con estrellas blancas parece un bozal

den llama *uncivil war*
ıerra incivil
lo que está ocurriendo
.caso hay, ha habido o habrá guerras civiles que no sean inciviles?
repente Biden está del lado de la verdad y del amor y de la ayuda mutua
hay nada como tener un cabrón del otro lado para aparecer como una buena persona
ta la Biblia de nuevo
está claro qué versión
la romana, la evangélica o la apócrifa
merica has been tested and we have come out stronger»
ın puesto a prueba a América y hemos salido más fuertes
ce ahora salpicando de un poquito de Nietzsche
que no te mata te fortalece
estará hablando de la vacuna
de paso y con una sinécdoque
glute al resto del continente americano en Estados Unidos
mo no canta, ora
ternancia de la religión y la copla
merica, America, I gave my best to you»
todavía sigue arrojando palabras como si no pudiera parar
ecencia
gnidad
ız
nor
ıidad
peranza

nvicción
sticia

Parecía que iba a decir
Vigilancia
Tortura
Mafia
Petróleo

Industria armamentística
Prisión
Manipulación Especulación

Golpe

Pero no Dice

May God bless America and may God protect our troops
Que Dios bendiga América y que Dios proteja nuestro ejército

Amén

e Biden jura sobre una vieja Biblia gorda que pertenece a su familia
ɔn grilletes en forma de cruz como un
ɔssier de WikiLeaks y mientras lo hace
erra los ojos porque un tímido sol perfora las nubes y golpea su retina
. mujer rubia se acerca a él para besarle en la boca y él gira la cara
geramente

Vuelve el keli que higieniza el estrado Parece querer limpiarlo todo
También ese juramento
También ese beso

ıy una oración por los que han muerto de covid
ırth Brooks
ıa estrella del country tan conocida fuera de Estados Unidos
ɔmo Manolo Escobar fuera de la península
ımbrero negro y hebilla de cinturón de cowboy
ınta «Amazing Grace»
s banderitas clavadas en el césped susurran los últimos versos en el viento helado

Dicen: Transformaremos a nuestros enemigos en amigos
Y es inevitable pensar que lo contrario será también cierto
Hasta que sea imposible diferenciar entre los unos y los otros Grita: Aleluya,

gloria, Aleluya, Amén, pero no hay aplausos ni entusiasmos, sino silencio y luego otra vez la orquesta militar, el desfile de banderas

Transformaremos a nuestros amigos en enemigos

Un dron volador filma las mil banderas
Plantadas sobre el campo del National Mall
La imagen es abstracta
Los palitos metálicos son los cuerpos
Proverbiales huesos
Y las telas americanas son cabezas
Que sacuden sus cabelleras rojas blancas y azules en el viento

›arte de Kamala Harris
›s Obama (y detrás de ellos la CIA) son los verdaderos protagonistas de la ceremonia

Como esta ceremonia no la salven los afroamericanos La cosa ya no tiene arreglo

Llega
Festividad
Amanda Gorman
Niña de los Peines local Subiendo por la colina
El silencio no es siempre la paz
Y tú que lo digas
Abrigo amarillo
Una diadema roja que sujeta su pelo como un estandarte Sobre su cabeza
Una nación que no está rota
Que todavía no está acabada
Las banderitas la saludan con sus cabecitas chochas
Y ella les da de beber con sus consonantes oclusivas

Otro cura
Empresario
Reverendo

Pastor
Jefe de marketing
De la Iglesia Africana Metodista de Bethel, en Wilmington Delaware
Silvester Sexy Beaman
Con bigote gris y gafas de sol
Se encarga de bendecir todo el cotarro

Qué bien lo hacemos todo Bajo la mirada de Dios

ı viento, cada vez más frío, se impone a la horrible música militar

Doscientos cuarenta y cuatro años de Demo
Des
Cracia
Americana han sido suficientes

Translation is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. En el abismo que empieza a separar los términos de la vieja epistemología petrosexorracial y los de la nueva gramática transicionista, se instala el conflicto de la traducción. Después de la ceremonia de investidura de Biden, cuando ya han recogido las banderitas y guardado las vallas que protegían el Capitolio, resulta que el problema es la traducción de los poemas de Amanda Gorman por le escritore holandese Marieke Lucas Rijneveld.

Todo comenzó cuando la periodista y activista cultural afroeuropea Janice Deul hacía estallar la polémica al sugerir que Marieke Lucas Rijneveld no era la persona más apropiada para traducir a Gorman no solo porque

no fuera negra y mujer

(Marieke Lucas Rijneveld se ha definido públicamente como persona de género no binario)

sino porque no practicaba el *spoken word* y no tenía un conocimiento de primera mano del inglés. Las cadenas de tuits y posts de Instagram se hicieron inmediatamente eco de su crítica, reduciéndola a la imposibilidad para alguien que fuera blanco de traducir a una poeta negra. Janice Deul matizó sus declaraciones, pero ya era tarde. En la era de internet, un segundo después ya es demasiado tarde para rectificar. Las redes sociales y los medios de comunicación demandaban sangre. Marieke Lucas Rijneveld se retiraba del proyecto escribiendo un poema en el que invitaba a establecer alianzas entre las diversas luchas políticas.

Frente a la opinión según la cual estos debates solo alimentan una infructuosa crispación identitaria (aunque lo hacen), y pese a la violencia que cae injustamente sobre el traductor (es absurdo matar al mensajero, sobre todo si el mensajero es une autore no binarie cuya obra es en sí misma un acto de

resistencia política), quiero apostar por el carácter potencialmente productivo (y no destructivo) de estas polémicas, a condición de sacarlas de la dialéctica esencialismo/ universalismo y entenderlas como una ocasión de despatriarcalizar y descolonizar las industrias culturales.

Antes de poder dar una respuesta a la pregunta de quién puede traducir un texto, es preciso reconocer que la pregunta es en sí misma pertinente. Se trata de poner en evidencia la dimensión tanto artística como política de algunas de las prácticas invisibilizadas y degradadas de la industria cultural. La traducción y la corrección de textos son a la industria de la edición lo que la gestación es a la economía de la reproducción heteropatriarcal: el autor (y el editor) es el padre del texto; el traductor es simplemente una madre subrogada, que, llevándolo palabra a palabra de una lengua a otra, tiene la responsabilidad de alumbrarlo de nuevo. Como las madres, el traductor limpia, cuida y adecenta, pero el que pone el apellido y el que se lleva la pasta es el editor, metapadre de todos los libros, y solo de rebote, el autor. Visibilizar y reconocer el trabajo de los gestadores-traductores es una tarea urgente.

En segundo lugar, la traducción es siempre un proceso político. Nada permite entender mejor las políticas culturales de una nación que sus prácticas de traducción.

Pensemos simplemente, por ejemplo, en la resistencia que hubo en Francia entre 1980 y 2015 a la traducción de textos del feminismo negro, de teoría queer o de teoría poscolonial. Hemos tenido que esperar a la explosión digital mundial de Me Too y de los movimientos Black Lives Matter para que estos textos fueran considerados no solo como materia editorial potencialmente rentable. Ahora, de repente, todas las editoriales inauguran colecciones feministas, queer y antirracistas y la pregunta, pertinente, es quién puede traducir estos textos. El problema de traducir a bell hooks, Jack Halberstam o Saidiya Hartman no es una cuestión de identidad, o en todo caso no es una cuestión de ontología: no se trata de que el autor y el traductor compartan una «naturaleza» común, porque el sexo, el género y la raza no son naturalezas, sino construcciones políticas. El color de la piel no es un evento epidérmico, una verdad natural, ni una ontología de la pigmentación celular, sino una genealogía política de la desposesión, de la opresión, pero también de la lucha por la soberanía y la supervivencia. El problema es el mismo que suscitaría la traducción de la obra de Kafka por alguien que no tuviera ningún conocimiento del yidis –aunque Kafka escriba en alemán–. Las catastróficas traducciones de algunos de los textos capitales de la

teoría queer derivaron del desconocimiento de las prácticas culturales maricabolleras a las que esos libros hacían referencia y de la falta de buenos traductores, fueran del sexo y del género que fueran.

No es la identidad lo que debe ser preservado sagradamente cuando se traduce a Gorman o a cualquier otro autor que procede de las tradiciones somatopolíticas minoritarias, sino la experiencia literaria como superación de la asignación normativa a una identidad. Por ello, la cuestión de la representación política en las prácticas artísticas (de traducción, de adaptación, etc.) no puede zanjarse de una vez por todas a través de una ecuación esencialista que busca la equivalencia entre el autor y el traductor en términos de identidad. No hay una homogeneidad de la experiencia o del pensamiento sexual, racial o de género que asegure la fidelidad de la traducción.

Por otra parte, la cuestión de quién puede traducir no puede ser totalmente esquivada mediante el presupuesto que neutraliza y despolitiza el texto privilegiando, tras la excusa de la universalidad, las lecturas hegemónicas y normativas de este. La polémica en torno a Gorman muestra una vez más que los editores, funcionando como meros mercaderes en el capitalismo cultural, son representantes de la hegemonía política y desconocen las luchas que animan los textos que publican. Se ha hablado mucho de lo bien que Toni Morrison y James Baldwin fueron traducidos al francés por autores blancos –no tengo ninguna duda al respecto–. Pero no se ha dado ningún ejemplo de un eminente autor blanco que haya sido traducido por una mujer negra. Para poder ir más allá de las políticas de identidad es necesario, paradójicamente, introducir voces racializadas, de género y sexualmente disidentes dentro de la industria editorial. Yo no quiero que mis libros sean traducidos por personas no binarias. Pero quiero que haya excelentes traductoras y traductores no blancas y no binarias que puedan traducir y retraducir a Dante y Proust, Virginia Woolf u Octavia Butler, Kathy Acker u Horacio Castellanos Moya.

Por último, más allá de la improductiva dialéctica esencialismo-universalismo, es posible mirar con optimismo la polémica que nos ocupa, puesto que finalmente las obras de Amanda Gorman y de Marieke Lucas Rijneveld son en sí mismas representantes del cambio de paradigma que está teniendo lugar y están siendo publicadas, traducidas y leídas. Eso es lo que finalmente hará que cambien las cosas.

Inoculation is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. En medio de la improvisación política, de la especulación farmacológica, de la malversación administrativa, del caos comunicativo, la vacuna no aparece como la solución, sino como el enésimo problema. Mientras que cuando no había vacuna dominaba el lenguaje militar de confrontación con el virus (estábamos en guerra) y el imperativo de la protección por confinamiento (quédese en casa y teletrabaje), cuando la vacuna está disponible (en algunos países y para algunas personas) comienzan a circular las narraciones sobre la invulnerabilidad inmunológica y el rechazo de la inoculación por considerarla como envenenamiento. La escritora americana Eula Biss ha analizado los relatos históricos y sociales que construimos para hablar de los procesos de inmunización. Uno de esos relatos fundacionales es el mito de Aquiles. Tetis intenta proteger a su hijo Aquiles de una profecía de muerte bañándolo en las benéficas aguas del río Estigio, pero al sujetarlo por su pequeño pie evita sin darse cuenta que el agua moje su talón, haciendo que esa parte de su cuerpo sea su parte débil. Lo que la historia del talón de Aquiles nos cuenta, sugiere Biss, es que «la inmunidad es un mito, y que ningún mortal puede ser totalmente invulnerable».[204]

Aquellos que se niegan a vacunarse defienden a menudo la invulnerabilidad mítica de su propio sistema inmune, sin talón de Aquiles, o pretenden, defendiendo una idea de cuerpo natural búnker, que la vacuna puede introducir en sus cuerpos sanos elementos tóxicos (timerosal, aluminio, mercurio, formaldehido...) o principios genéticos virales –como si el cuerpo socializado del capitalismo petrosexorracial no estuviera expuesto ya desde el principio a una innumerable cantidad de sustancias contaminantes–. Algunos lo hacen movidos por un espíritu anarquista, con la voluntad de resistir a las arrogantes y casi siempre inexplicablemente aleatorias medidas del gobierno. Es difícil no emularlos. Otros están ellos mismos viralizados por los lenguajes de la extrema

derecha y del survivalismo pop. Otros, estudiosos y conocedores del funcionamiento de sus cuerpos, prefieren una homeostasis DIY, sin introyecciones farmacológicas industriales. Reclaman entonces el derecho a no vacunarse. Y tienen derecho a no hacerlo. Tienen derecho a no vacunarse, del mismo modo que los 1.216 millones de africanos, para la mayoría de los cuales de momento no se han suministrado vacunas, tendrían derecho a vacunarse si quisieran hacerlo. Del mismo modo que los casi quinientos millones de habitantes de América Latina, para la mayoría de los cuales de momento no hay vacuna, tendrían también derecho a vacunarse o a no hacerlo.

Es la relación entre capitalismo y farmacología en los procedimientos de fabricación de la vacuna, el índice de toxicidad de buena parte de los compuestos farmacológicos, la propiedad de las patentes y la distribución de las vacunas lo que debe ser cuestionado. En los próximos años, la fabricación de proteínas a escala atómica, la utilización de los hongos (como la penicilina en su momento) como posible tratamiento preventivo o antivírico o como refuerzo del sistema inmune, el reconocimiento de los llamados anticuerpos monoclonales, la aplicación de la inteligencia artificial a la identificación de la enfermedad y la individualización de la cura podrían cambiar por completo el tratamiento preventivo de los virus. Pero no la distribución mundial de la riqueza. Entre tanto, la industria farmacéutica, en alianza económica y política con los gobiernos neoliberales, ha impuesto vacunas contra el covid cuya eficacia está lejos de ser probada.

Los que rechazan la vacuna lo hacen a menudo defendiendo su derecho individual a no ser inoculados con una sustancia extraña a su organismo. Paradójicamente, la vacuna no se dirige a la protección de la inmunidad del cuerpo individual, sino de la inmunidad colectiva de una comunidad. Es la concepción liberal del cuerpo individual como propiedad privada que acaba en la piel la que una pandemia pone en cuestión. Ninguna vacuna podría producir inmunidad total en el individuo si no fuera porque una sociedad entera se vacuna, con la condición de que esa vacuna sea efectiva, cosa que no es posible afirmar hoy de las vacunas disponibles frente al covid. Las teorías de la inmunidad de grupo afirman hoy que una persona no vacunada está más protegida en una sociedad de personas vacunadas que una persona vacunada en una sociedad de personas no vacunadas. «La persona no vacunada», afirma Eula Biss, «es protegida por los cuerpos que la rodean, cuerpos a través de los que el virus no circula... No nos protege la piel, sino lo que hay más allá de ella.»[205] Lo

que nos protege no está dentro de nosotros, sino alrededor de nosotros. No nos protege nuestra propia inmunidad, sino la de la sociedad que nos acoge. El problema de las sociedades neoliberales cuando estas se confrontan con un virus letal es que no tienen una representación positiva de la inmunidad de la comunidad que no dependa de los ideales nacionalistas o de las retóricas de la guerra. Entre la crisis del covid y la invasión de Ucrania, Europa habrá gastado más recursos económicos en vacunas y en armamento que en ninguna otra medida de protección social, mientras los sistemas sanitarios, escolares o culturales no dejan de sufrir recortes estructurales.

Revisando los cambios en la historia reciente de la virología, el antropólogo británico David Napier ha identificado dos modelos conceptuales opuestos que sirven para pensar la relación del sistema inmune con el virus: la guerra y la cooperación. El primero domina las teorías epidemiológicas tempranas, surgidas a principios del siglo XX y marcadas por la experiencia de la Primera Guerra Mundial. En estas teorías, la relación con el virus es definida con el lenguaje de la lucha: el virus es el enemigo, el extranjero frente al que el cuerpo debe «aislarse» o combatir como un «soldado». Estas visiones reposan, según Napier, en una suerte de *xenofobia político-inmunológica*. El error que se esconde detrás de ellas es pensar que el virus es un agente exterior inherentemente nocivo que debe ser destruido. A pesar de esta idea demasiado comúnmente aceptada, el virus como entidad no es en absoluto agresivo, subraya Napier, sino al contrario: «Es totalmente inerte e incapaz de vida o de reproducción... Los virus no son más que trozos de información que cobran vida al entrar en contacto con nuestro cuerpo.»[206] La transferencia viral, insiste Napier, no es siempre mala, bien al contrario, en muchas ocasiones es esencial para incrementar nuestros procesos de adaptación y nuestra creatividad biológica.

Mucho antes de la aparición del covid-19, la inmunóloga Polly Matzinger había apostado por un cambio desde el modelo bélico y xenofóbico hacia un modelo inmunológico comunicativo. Para Matzinger, la estabilidad del sistema inmune no opone lo idéntico *(self, same)* a lo otro *(non-self, other)*, ni lo propio a lo extraño o lo extranjero, sino lo que ella denomina lo amigable *(friendly)* y lo peligroso *(dangerous)*.[207] Para Matzinger es necesario dejar de mirar el sistema inmune con las categorías políticas xenófobas que fundan las sociedades humanas en el capitalismo colonial: el sistema inmune no se ve afectado negativamente por todo lo que es extranjero o extraño, sino solo por aquello que supone un peligro. A diferencia del modelo xenófobo, el nuevo lenguaje de la

virología tiende a pensar el sistema inmune como un sofisticado aparato de transferencia y de comunicación. Según esta teoría semiobiológica, más próxima a Burroughs y a Derrida que a la virología de 1919, el virus es un fragmento de escritura, un mensaje, que se introduce en un texto vivo (somateca). «Cuando tu cuerpo entra en contacto con el virus», afirma Napier, «las células que crea como resultado de la información que recibe son células contagiosas: puedes transmitir esa información a otra persona por cómo vives, dónde vives y qué haces, es decir, por tus acciones sociales y las actividades que generan tus valores sociales. Pero el virus en sí no invade a nadie, ni en el pasado, ni ahora, ni nunca.» Inmunizarse no es, según esta segunda teoría, «aislarse», sino más bien aprender a comunicar con el virus, es decir, *escribir con elle*, generar los anticuerpos que nos permitan establecer una relación de comunicación y no de muerte con el virus. La inmunología nos presenta, por tanto, señala Napier, dos teorías sociales y políticas: la primera corresponde al liberalismo individualista, al nacionalismo racial y a la política de la guerra. La segunda tiene que ver con la cooperación libertaria y la diplomacia. Aunque la segunda es la más generalizada hoy en el ámbito bioquímico, es, sin embargo, la primera la que vehicula un modelo bélico y racista, la que es más utilizada por los gobiernos, los medios de comunicación y la industria farmacéutica. Wuhan está en todas partes.

Cooperación o guerra. Mutación o sumisión. Todo esto puede ser una mala noticia o una gran oportunidad. Es precisamente porque nuestros cuerpos son los enclaves del necrobiopoder y nuestros apartamentos las nuevas células de biovigilancia que se vuelve más urgente que nunca inventar nuevas estrategias de emancipación cognitiva y de resistencia colectiva y poner en marcha nuevos procesos antagonistas.

ORACIÓN FÚNEBRE

Nuestra Señora del Negocio del Fármaco, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Especulación Farmacológica, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Vacunación Obligatoria, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Protección de la Población, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Estado de Urgencia Sanitaria, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Confinamiento, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Certificado Autorresponsable de Desplazamiento, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Certificado Digital de Vacunación, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Patentes, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Experimentación Animal, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Técnica del ARN Mensajero, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Tijeras Genéticas CRISPR/Cas9, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Pfizer, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de BioNTech, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Moderna, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Merk & Co, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de GlaxoSmithKline, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Sanofi, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Novavax, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Bavarian Nordic, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de CSL, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de CVS Health, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de United Health Group, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de INOVIO Pharmaceuticals, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Purdue Pharma, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Mundipharma, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Mitsubishi Tanabe Pharma Corporation, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Emergent BioSolutions, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de Sinopharm, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Efectos Secundarios, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Primera Dosis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Segunda Dosis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Tercera Dosis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Cuarta Dosis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Onceava Dosis, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Apartheid de las Vacunas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Antivacunas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Doctrina Sanitaria, ruega por nosotros.

Tú que traficas con nuestro sistema inmune,
ten piedad de nosotros.

God is out of joint

Dentro, fuera. Lleno, vacío. Seguro, tóxico. Masculino, femenino. Blanco, negro. Nacional, extranjero. Cultura, naturaleza. Humano, animal. Público, privado. Orgánico, mecánico. Centro, periferia. Aquí, allí. Analógico, digital. Vivo, muerto. En el patriarcado colonial, el silencio había sido durante años la más eficaz de las técnicas de control y de dominio. Y ahora, ese régimen de poder, de captura cognitiva y de explotación sexual que se llama Iglesia católica empieza a derrumbarse. La publicación del informe CIASE sobre los cientos de miles de crímenes sexuales cometidos en y por la Iglesia francesa desde 1950 producen el efecto de una explosión en el lenguaje. No solo los enunciados están cambiando: los cuerpos antes silenciados se convierten ahora en sujetos de la enunciación. Contrariamente a lo que ocurrió, por ejemplo, con aquellos que fueron asesinados en los centros de educación para niños indígenas en Canadá o en Australia, les niñes abusades recuerdan y hablan.

La especificidad de esta guerra epistémica es que los que luchan son los más frágiles y lo hacen solo con su voz. Sus únicas armas son al mismo tiempo sus heridas: su memoria, sus afectos, sus cuerpos. Nunca ha habido una guerra semejante. Esta es la lección de esta revolución epistémica en la que estamos inmersos: un régimen de poder jerárquico, abusivo y violento se viene abajo cuando aquellos que están en la base de la pirámide, aquellos que son considerados como simples materias primas sexuales o económicas, inventan un nuevo lenguaje para nombrar lo ocurrido, para narrar su proceso de destrucción, pero también de supervivencia. Esta guerra se gana a través de la sofisticación de los afectos y de las palabras, que son como los nuevos drones de una batalla política. Ya no se dice autoridad, respeto, sumisión, orden natural, deseo divino. Ahora se dice pedofilia, violación, abuso sexual, violencia sistémica, violencia patriarcal. Esas palabras para definir el funcionamiento histórico de la Iglesia ya no son blasfemia, son REVOLUCIÓN.

El informe CIASE desmonta también los argumentos falaces que los defensores y representantes de La Manif Pour Tous llevan agitando durante años. Aquello que amenaza la integridad de la infancia no es la homosexualidad, la

identidad trans, ni el matrimonio homosexual, sino la Iglesia y la familia heterosexual patriarcal. Esos son los dos enclaves en los que se produce, hasta ahora con toda impunidad, mayor violencia sexual. Los padres violan, los papas violan, los obispos violan, los curas violan..., y no lo hacen porque sean desviados, sino porque el régimen de poder patriarcal que subyace a la Iglesia y a la familia heterosexual les confiere el derecho y el poder de hacerlo. Las violaciones y los abusos sexuales no se llevan a cabo con el espíritu, sino con el cuerpo sexual, con las pollas, los testículos, las bocas y las manos lujuriosas de los curas. La Iglesia ha hecho del cuerpo sexual al mismo tiempo el mal supremo y el objeto último de todo deseo. ¿Qué significa enseñar a los niños y niñas de siete años a confesarse sobre la masturbación, sino hacer de la sexualidad el objeto de todos los procesos de vigilancia, pero también de transgresión? Y no hablo aquí como un extranjero, sino que lo hago con la memoria de une niñe que creció y fue educade en el magma asqueroso del sistema deprepador y extractivo de la Iglesia católica. Si como muestra el informe CIASE la violencia sexual es una práctica sistémica de la institución eclesiástica, no basta entonces con pedir perdón, ni siquiera es suficiente con pagar (incluso económica o legalmente) por los crímenes cometidos. Esa tradición cristiana que es alabada por la extrema derecha como fundación de la Europa aria es en realidad una tradición de masculinismo, de racismo y de abuso sexual de niños y mujeres. Si la criminalidad sexual no es un accidente sino la arquitectura de poder misma de la institución eclesiástica, entonces es necesario demandar un proceso de DESTITUCIÓN de la Iglesia. Esto no es blasfemia, es REVOLUCIÓN.

Pero no cantemos todavía victoria, estamos solo al principio de la batalla. Hay todavía mucho camino por delante. Llama la atención que, al mismo tiempo que se dan a conocer los resultados del informe CIASE, se invite a todos los platós de televisión y a todas las radios a los representantes de la Iglesia de Francia para expresarse con plena autoridad y pleno derecho frente e incluso contra las víctimas. Sería algo así como si a los supervivientes de la Mafia siciliana que consiguieran hablar les hubieran hecho sentarse en una entrevista frente al capo Mariano Agate y hubieran tenido que aguantar que este dijera delante de ellos: «Qué vergüenza..., pero de pagar ya hablaremos, habrá que discutirlo con los jefes de la Cosa Nostra.» La violencia sexual es un crimen civil, no un secreto que la jerarquía eclesiástica deba evaluar internamente o una cuestión teológica que habrá que discutir. Los medios de comunicación están todavía bajo la

influencia del poder eclesiástico. El Estado es cómplice de esos crímenes. Y decir esto no es blasfemia. Es REVOLUCIÓN.

El proceso de emancipación corporal y cognitiva por el que estamos luchando supone profundizar la separación entre la Iglesia y el Estado que dio comienzo con la Revolución francesa y que llevó a la cesión de los bienes eclesiales al Estado. Aunque la Iglesia no tiene ya la propiedad de los edificios, conserva en todo caso la posesión moral y el dominio simbólico sobre esos espacios, que deberían pertenecer no solo a los ciudadanos, sino especialmente a las víctimas de la violencia sexual eclesiástica. Mientras que los arzobispos deciden cuánto vale cada violación y quién va a pagar por ellas, propongo que el Estado francés retire la titularidad de la catedral de Notre Dame de París a la Iglesia y transforme ese espacio en un centro de acogida feminista, queer, trans y antirracista y de lucha contra la violencia sexual y que sea llamado Nuestra Señora de los Supervivientes del Abuso Sexual y de la Violación. Y esto no es blasfemia, es REVOLUCIÓN.

SÚPLICA

Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes de la Violencia Sexual de la Iglesia, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes de la Violencia Cognitiva, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Patriarcado, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Heterosexualismo Obligatorio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Machismo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Binarismo Sexual Normativo, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes de la Normalización de Género, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes de la Mutilación Genital, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Incesto, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Abuso Sexual, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Bullying, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Supervivientes del Feminicidio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Intersexualicidio, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los, las y les Supervivientes del Transcidio, ruega por nosotros. Nuestra Señora de los Supervivientes del Racismo Institucional, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Putas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de les Trans, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Maricas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Lesbianas, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Marimachos, ruega por nosotros. Nuestra Señora de las Personas No Binarias, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Autodeterminación Sexual, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Pansexuales, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Asexuales, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Poliamor, ruega por nosotros. Nuestra Señora de las Madres Solteras, ruega por nosotros. Nuestra Señora de las Madres Trans, ruega por nosotros.

Nuestra Señora de los Padres Trans, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Mapas, ruega por nosotros. Nuestra Señora de las Mujeres Estériles, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Anticonceptivos, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Posporno, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de los Drag Kings, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de las Drag Queens, ruega por nosotros. Nuestra Señora del BDSM, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Condón, ruega por nosotros.
Nuestra Señora del Consentimiento, ruega por nosotros.
Nuestra Señora de la Liberación Farmacológica,
ruega por nosotros.

Tú que has sido testigo de tanta violencia y que nunca,
absolutamente nunca, has dicho nada, habla, joer, que ya es hora.

The narrator is out of joint

Y así pasó, a veces lento, a veces rápido, fuera del tiempo de minutos idénticos, a veces en silencio y a veces en el bullicio, un año de más de seiscientos días desde que vieron por primera vez a los wuhamitas cogiendo el metro con botellas de plástico cortadas por la mitad y puestas sobre la cabeza como si fueran escafandras. Un año desde que la idea de cerrar una ciudad les empezó a parecer normal. Un año desde que un radio de un kilómetro les empezó a resultar un espacio digno y suficiente para vivir. Un año desde que había caído enfermo. Un año desde que perdió la visión de un ojo. Recuperó la visión, pero la certeza de que aquello podría pasarle de nuevo no me había abandonado desde entones. Un año de dolores articulares y migrañas. Un año entero cansado. El cansancio convertido en la materia misma del tiempo. Un año aprendiendo a vivir con un extraño que era elle misme. Un año sin piel. Ya hacía un año desde que escribió y después tiró una carta de amor a la basura. Un año sin entender absolutamente nada de lo que pasa. Un año sin viajar. Un año sin Venecia, sin Hong Kong, sin Nueva York, sin San Francisco, sin Toronto, sin México DF, sin Río de Janeiro, sin La Paz. Un año en el que por primera vez en su vida tuvo miedo de morir. Un año con la maleta cerrada y el ordenador perpetuamente abierto. Un año en el que por primera vez en su vida deseó morir. Un año con los pies helados y la cabeza ardiendo. Un año esperando a que vacunaran a sus padres para poder abrazarlos. Un año de transfobia. Un año de insurrección de género y sexual. Un año de violencia racista. Un año de insurrección antirracista. Un año desde que supieron que querían levantarse y largarse de casi todas las instituciones en las que hasta entonces habían estado sentados. Mientras tanto, y por si acaso, un año de prohibición de manifestarse. Un año enviando mensajes desde el encierro para decir que los curas abusan sexualmente de su poder, que los padres abusan sexualmente de su poder, que los jefes abusan sexualmente de su poder, que los entrenadores deportivos abusan de su poder, que los artistas de renombre abusan sexualmente de su poder, que los políticos abusan sexualmente de su poder. Un año en el que las palabras

violación, *pedocriminalidad* e *incesto* se convirtieron en significantes públicos. Un año sin piel.

Un año desde que entendieron que un respirador eléctrico era igual a una vida. Un año enchufades: al ordenador, a la televisión, a la radio. Al ventilador eléctrico. Un año electrificades. Un año digitalizades. Un año mutando. Un año sin piel. Un año en el que bailaron, como la bolsa, al ritmo de Gilead Sciences, Altimmune, Amgen, CytoDyn, GlaxoSmithKline, Sinopharm, BioNTech-Pfizer, Oxford-AstraZeneca, Bharat Biotech International, Heat Biologics, Inovio Pharmaceuticals, Johnson & Johnson, Novavax, Regeneron Pharmaceuticals, Sanofi, Roche, Takeda Pharmaceutical Company, Vaxart y Vir Biotechnology. Un año de taylorismo sanitario y especulación de las industrias de la salud. Un año en el que dejaron definitivamente atrás el fordismo para entrar en el farmacopornocapitalismo. Un año esperando la vacuna. Un año esperando la segunda dosis. Un año preguntándose si hará falta una tercera, una cuarta, una quinta... Un año de absurdas discusiones entre los antivacunas y los provacunas. Un año biotecnológico y marciano. Un año en el que unos no salieron de casa y otros viajaron a la Estación Espacial Internacional, situada en órbita a cuatrocientos kilómetros de altitud sobre la Tierra. Un año soportando el autoritarismo político-sanitario de Xi Jinping, de Putin, de Bolsonaro, de Mario Draghi, de Macron... Un año de promesas y de amenazas. Un año de astronavegación y conspiranoia, de colapsología y astrología. Un año sin piel.

Un año en el que no tuvo que preocuparse por ser feo porque siempre podía ocultarse detrás de una máscara. Un año sin besar a nadie improvisadamente en una fiesta. Un año sin oler a nadie de cerca. Un año sin acostarse con nadie que no hubiera conocido previamente. Un año sin que nadie le sonriera por la calle. Un año sin conciertos, sin conferencias, sin exposiciones, sin teatro. Un año sin esperar nada nuevo de los días que pasan. Un año sin piel. Un año sin que le den las doce de la noche en plena calle después de haber caminado durante horas. Un año conteniendo la respiración. Un año en el que la mitad de la población perdió colectivamente la cabeza. Un año de Xanax. Un año de Valium. Un año de Lexomil. Un año de Likozam. Un año de Tranxene. Un año de Veratran. Un año de Victan. Un año de Lysanxia. Un año de Nordaz. Un año de Noctamide. Un año de Mogadon. Un año de Stilnox. Un año de Imovane. Un año de Nuctalon. Un año de Havlane. Un año de Rivotril. Un año de Buccolam. Un año de Anafranil. Un año de Deroxat. Un año de Prozac. Un año de Zoloft. Un año de Cymbalta. Un año en el que los uigures murieron en masa y no precisamente a

causa del virus. Un año en el que se suponía que vendría el *mundo de después* pero en el que solo había vuelto el capitalismo de siempre. Un año de obsolescencia del futuro. Un breve lapso de tiempo durante el que dejaron de oír a todas horas y por todas partes que la migración era el problema fundamental de Europa. Un año sin piel.

Luego las cifras –siempre las cifras, solo las cifras– de los contagios y las muertes mejoraron y poco a poco volvieron a la vida de siempre, a la incitación a la superproducción y al superconsumo de siempre, a la destrucción ecológica, al racismo de siempre, a la xenofobia de siempre, al nacionalismo que tanto habían echado en falta durante aquel año. Pero ya no tenían la piel de antes. Ya habían mutado.

Sex is out of joint

Tan pronto como aflojaron las restricciones de desplazamiento y me sentí suficientemente fuerte como para emprender un viaje, salí de París hacia Córcega. Viajé en tren y barco durante dos días, casi sin equipaje, con la máscara y el dichoso certificado de vacunación. Cuando por fin desembarqué en L'Île-Rousse era mediodía; el sol ardía sobre los barcos del puerto y destruía la poesía que reinaba en aquel mismo lugar a primeras horas de la mañana, cuando el cielo estaba tan limpio y fresco como un mantel recién puesto sobre la mesa del nuevo día. Aunque había venido a aquel lugar durante años ahora todo me parecía distinto. Era la capacidad de mi cuerpo para captar la belleza la que había cambiado. A pesar del entusiasmo que me generan siempre los viajes, una pequeña tristeza, atenuada por el murmullo del mar, se iba apoderando de mi pecho. El sentimiento de estar enfermo, de haber envejecido brutalmente, de haber perdido la vitalidad que caracterizaba la juventud y que hasta ahora me parecía una condición incuestionable. El virus y su gestión política habían hackeado mi sistema nervioso, activando una relación distinta de las sensaciones externas y de mis reacciones motoras. Llevaba la guerra dentro. Me di cuenta de que con la percepción de la realidad me ocurría lo mismo que con la percepción de mi relación con Alison. No era capaz de ver el presente. Seguía viendo únicamente la huella que el pasado había imprimido en mi sistema perceptivo. ¿Cómo sería el presente si fuera capaz de verlo? Y verlo significaría inmediatamente modificarlo, entrar en relación transformativa con él.

Había alquilado, gracias a unos amigos, una pequeña cabaña de pastor en un campo de olivos a menos de trescientos metros de la playa de Ghjunchitu. La caseta, porque no podía decirse que fuera realmente una casa, carecía de cualquier comodidad moderna, pero permitía a su habitante sentirse el receptor de una ópera sensorial inigualable. Se trataba de un espacio de no más de doce metros cuadrados construido sobre una roca al que se había conectado la electricidad y bajo el que se había instalado una cocina de gas y agua corriente. En su única habitación había un colchón, una mesita de noche y una silla. En la misma roca sobre la que estaba construida, crecía un viejo y retorcido enebro

que oficiaba de porche y protegía la casa del sol y junto a él se había instalado una ducha. Alrededor, el paisaje de matorrales bajos, compuesto de madroños, lentisco, tomillo, romero, java, lavanda, clemátide, brezo, mirto e hinojo, constituía la fragante escuela que yo necesitaba para recuperar poco a poco la memoria olfativa. Al caer la noche, sentado en el pequeño porche bajo una grandiosa cúpula nunca totalmente negra a través de la que se filtraban los últimos rayos de sol del día, tenía la impresión de desaparecer bajo la majestuosidad del universo, con su espectáculo de estrellas, luces y alegorías. Cuanto más caía la noche, más denso e invasivo se hacía el sonido de insectos, pájaros y pequeños animales que vivían en los matorrales circundantes. Todo estaba vivo.

Desde el amanecer, me entregaba durante horas a las olas para ahuyentar la fuerza traumática y repetitiva de la memoria del dolor. Avanzaba descalzo desde la casa a través del maqui espinoso hasta el agua buscando el encuentro con el mar para someterme a las sacudidas del agua, al choque de la espuma con mi piel, a la atracción de la marea tirando de la arena, desestabilizando mis piernas y arrojándome hacia el presente. Después, mientras me duchaba fuera de la casa, junto al enebro, con el agua de una reserva, veía el mismo mar que poco antes me había acunado chispoteando como si estuviera salpicado de purpurina, la luz amarilla pixelando las olas en diminutas estrellas resplandecientes, estallidos eléctricos. La sensación visual era discontinua. Los ojos no podían mirarlo sin cerrarse. La imagen siempre cambiante se rompía en colores y formas que centelleaban en mi cerebro produciendo una sensación efervescente y extrañamente feliz.

Cuando llovía el paisaje era aún más bello, como si hubiera cambiado la modalidad de impresión de la fotografía del mundo del brillo al mate. El sonido de la lluvia resultaba meditativo. Era cómico ver a los bañistas semidesnudos, corriendo con las toallas sobre la cabeza por el camino de madera que llevaba de la playa a las casas, como hormigas transportando hojas cortadas que se dirigían hacia su guarida.

Fue durante esos días cuando empecé a comprender de otro modo todo lo que leía y, al mismo tiempo, a leer exactamente aquello que necesitaba para seguir comprendiendo. Freud, Sándor Ferenczi, Helene Deutsch, Melanie Klein, Nancy Chodorow, Luce Irigaray..., pero sobre todo Deleuze y Guattari. *El Anti-Edipo* era luminoso, pero sus autores no dejaban de ser dos señores heterosexuales, más o menos casados con mujeres a las que consideraban seres más o menos extraños

que nunca estaban presentes en sus libros –más Deleuze que Guattari–, intentando devenir otras cosas, pero agarrándose a su condición masculina naturalizada. Había algo de todo aquello que me parecía, de repente, arqueológico. La perfecta descripción de otro mundo. Las tecnologías heteropatriarcales estaban obsoletas. ¿Podría una nueva tecnología del amor ser la respuesta colectiva al capitalismo mundial integrado?

Sin otra conexión a internet que la que mi teléfono lograba captar no siempre con éxito, la cabaña de Ghjunchitu estaba protegida de la intrusión constante de las videollamadas. Allí podía, sin necesidad de excusa, evitar la exigencia de estar constantemente presente para las teleentrevistas y las telerreuniones. Necesitaba dejar de ser visto, dejar de mirar. Necesitaba volver a aprender a escuchar, a oler. Poco a poco, cuando llevaba semanas solo en aquella cabaña con el sonido del mar, con los ruidos del bosque de matorrales, empecé a sentirme verdaderamente en casa.

Un día, casi de madrugada, caminé durante más de tres horas a pie desde la cabaña hasta el pueblo más cercano, ansiando tomar un verdadero café y ver llegar el pescado fresco al mercado. Una vez allí, al conectar mi teléfono móvil pude ver las fotos de la ciudad de Nueva York inundada, de una manifestación de mujeres afganas dispersada a tiros, de los fuegos persistentes en Grecia. Leí el titular «Kamala los llama para que vuelvan a casa» junto a una caricatura en la que la vicepresidenta estadounidense era representada como una flautista de Hamelín a la que siguen miles de soldados como si fueran ratones salidos de los oleoductos de Afganistán. Las tropas del Imperio desertaban de las fronteras del este. El mundo estaba cambiando, pero no era fácil todavía predecir hacia dónde se dirigía el cambio.

Y fue en ese café donde vi por primera vez a Sygma: se había remangado las mangas de la camiseta y al coger una caja de verduras y ponérsela sobre los hombros, sus brazos tatuados aparecieron al mismo tiempo gráciles y finamente musculosos. Se apartó con una mano el pelo largo y castaño de la cara que vino a caer en cascada sobre la caja de verduras, haciendo que su figura cobrara una cualidad felliniana. La miré levantando los ojos de la lectura y, como si respondiera a una pregunta que yo no le había hecho, me dijo, todavía con el rostro cubierto por la máscara: *«Parla italiano?»* No necesité decir más que la palabra *no* para que ella dijera, como un detective de acentos: *«Sei spagnolo! Possiamo parlare, tu in spagnolo e io in italiano, e capiremo tutto.»* Y añadió: *«Come te chiami.»*

–Paul –dije yo.

–Sygma –dijo ella.

–¿Como la letra del alfabeto griego?

–Sí –respondió ella, cerrando los ojos al mismo tiempo y avanzando los labios hacia delante como pronunciando una silenciosa u.

Solo cuando se quitó la máscara entendí, al ver la sombra de la barba sobre su mentón, que era una chica trans. La máscara, me contó, era la bendición de las chicas trans: puedes salir de casa sin maquillaje y sin miedo a que te insulten. Yo le dije que a los trans feos nos pasaba lo mismo, a lo que ella respondió: *«Se tu sei brutto, io sono un uomo.»* Quizás los dos teníamos el mismo sentido del humor. Dos días más tarde hicimos el amor por primera vez.

Pensé, mientras Sygma me pintaba las uñas de los pies, después de haber pasado la mañana follando, que ese era el polvo más honesto y, al mismo tiempo, más experimental que había echado en mi vida. Nuestros cuerpos, hechos del astillado, de la descomposición y del collage de trozos de los cuerpos normativos del antiguo régimen sexual, no se parecían en nada a lo que la sexología define como anatomía binaria. Habíamos aplicado la metodología del *cut-up* al sexo. Nos habíamos sampleado mutuamente, nos habíamos loopeado y reensamblado. Nos habíamos deshecho de Burroughs para unirnos a Genesis P-Orridge. Ninguno de les dos habíamos buscado reproducir con le otre, o a través de le otre, la coreografía ni heterosexual, ni lesbiana, ni gay de la sexualidad. No nos importaban una mierda esas taxonomías porque ya sabíamos que no podíamos acceder a ninguna de ellas. Nos habíamos distanciado de esas estéticas que ahora nos resultaban tan extrañas y kitsch como un abrigo de astracán. Follar sampleando es un proceso experimental porque los resultados potenciales no están dados de antemano: nos habíamos alejado de las prácticas y los placeres consensuales y habíamos producido nuevos afectos aleatorios, liberados de las limitaciones patriarcales. Les dos coincidíamos en que después de haber iniciado nuestros procesos de transición, no solo habíamos cambiado de género, sino que habíamos modificado radicalmente nuestras posiciones sexuales. Aunque el discurso de la psicología y la psiquiatría preconizaban que una transición de género conducía a la producción de una identidad heterosexual estable, les dos sabíamos por experiencia propia que esa supuesta heterosexualidad era solo una ilusión normativa. Al convertirnos en trans, habíamos dejado de ser homosexuales, sin habernos vuelto, por el contrario, heterosexuales. Una transición de género no era un paso de la feminidad a la masculinidad (o

viceversa) en un eje estable, sino un desplazamiento del eje. Algo así, dijo Sygma, como lo que los físicos cuánticos especulan que debe ser el paso a través de un agujero negro: la salida a otro espacio-tiempo. Los físicos llaman «horizonte de sucesos» al borde de un agujero negro. Una transición es un poco eso, tocar el borde político y sensorial del «horizonte del sistema sexo-género». Ser trans no constituía para ella una identidad. No le interesaba eso que los medios de comunicación empezaban a objetivar como «transidentidad». No le interesaba la detección temprana de la transidentidad, ni su tratamiento optimizado en vías de una normalización más eficaz. Me sorprendió la facilidad con la que Sygma utilizaba la gramática queer y trans, como si hubiera crecido leyendo a Judith Butler y Gayle Rubin. En realidad, lo había hecho. Sygma había nacido en las afueras de Roma hacía treinta y dos años y había estudiado periodismo, física e informática antes de empezar, hacía tres años, una transición de género.

El desplazamiento del eje hombre-mujer/heterosexualhomosexual suponía la invención de otro deseo, de otra forma de follar. La revolución sexual, de género y antirracista en la que estábamos inmerses no implicaba únicamente la crítica de los lenguajes petrosexorraciales. Estábamos inventando una nueva corporalidad, y con ella, nuevos lenguajes para nombrar otro modo de amar. La activista y escritora Bini Adamczak habla, por ejemplo, de «circlusión» para conferir agencia a la actividad opuesta a la penetración: succionar, encerrar un órgano (pene, dedo, lengua, pezón, dildo, pie, etc.) en una membrana anal, vaginal u oral.[208] Ya no se trataba de saber quién penetra y quién eyacula, sino de circludir y dejarse circludir. Yo circludo, tú circludes, él circlude, ella circlude, elle circlude..., elles circluden. Nosotres circludimos.

Tumbado con mi cabeza entre sus pechos, sentí oscilar en mi memoria todas las formas que mi cuerpo había tomado durante mi vida, femeninas, masculinas y otras... Me dije a mí mismo que todo aquello no había sido ni bueno ni malo, sino que había sido más bien insuficiente. Nuestros cuerpos desnudos juntos, al mismo tiempo fallidos y gloriosos, forman el museo de los supervivientes del régimen heteropatriarcal de la modernidad. Sigma había llamado a esa forma de follar expandida y desidentificada «pasar el test de Turing»: un polvo sin hombres y sin mujeres, sin órganos que se erigen en posición de dominación penetrante, orgásmica o reproductiva, una cooperación de cuerpos en *circlusión* donde la *potentia gaudendi* fluye sin objetivo productivo ni reproductivo. Ya no

éramos ni activos, ni pasivos, ni genitales, ni orales, ni penetrantes, ni penetrados. Ni todo lo contrario. Ni lo opuesto, ni lo complementario.

6. Mutación intencional y rebelión somatopolítica

No es fácil decir cómo empezó, no sabríamos si situar el comienzo de la revolución que viene en el primer hashtag de Me Too, o cuando un centenar de trabajadoras sexuales ocuparon la iglesia de Saint-Nizier, en Lyon, en 1975 o cuando la feminista negra Sojourner Truth se levantó en la convención de mujeres blancas de Akron en 1851 y gritó un contundente «¿Acaso yo no soy una mujer?», defendiendo por primera vez en la historia la libertad y el derecho al voto de las mujeres racializadas. Podría haber sido un poco antes, o un poco después. Depende de si se mira únicamente desde la perspectiva individual o cósmica, nacional o planetaria, y de si uno se sentía o no parte de una historia de resistencia que le había precedido y le continuaba. No resulta fácil decir exactamente cómo comienza un proceso de emancipación colectivo. Pero es posible sentir la vibración que produce en los cuerpos que son atravesados por él. Tampoco era posible resumirlo en una sola narración. Lo propio de los movimientos ecologistas, transfeministas y antirracistas es la multiplicación de voces, la diversidad de estrategias, la heteroglosia, la pluralidad de lenguajes.

Y con toda esa energía de resistencia y de lucha acumulada, en Europa, en medio del más viejo y rancio imperio petrosexorracial, y quizás en muchos otros lugares del mundo, estábamos, apenas cuarenta días antes de la llegada del virus, a punto de empezar un nuevo ciclo revolucionario transfeminista descolonial. Hace tan solo un par de décadas, los gurús de la izquierda radical de Tiqqun pronosticaron que «la jovencita» iba a ser la figura central de la domesticación consumista del capitalismo neoliberal: al mismo tiempo la ciudadana modelo y el cuerpo que mejor encarnaba la nueva fisionomía del capitalismo neoliberal.[209] Tiqqun incluía entre «las chavalas» (sin pensar caer por ello, ¿cómo iba a ser eso posible?, en formas de homofobia y racismo) al marica consumista y al chico racializado y proletario de los suburbios. Imaginaban a «la joven» como el producto de una correlación entre alto índice de opresión y máxima forma de sumisión complaciente que producía inevitablemente una mínima conciencia política. Nuestros amigos de Tiqqun no vieron venir que serían ellas, *elles*, las chicas, los maricas, los y las trans y las chavalas racializadas de la periferia, las que habrían de liderar la próxima revolución.

Un día, sin que ni los gurús de la izquierda ni los padres ni los patrones se lo

esperaran, las niñas violadas empezaron a sacar a los violadores del armario del abuso sexual. Allí dentro estaban por igual arzobispos y padres de familia, profesores y jefes de empresa, médicos y entrenadores, directores de cine y fotógrafos. Al mismo tiempo, los cuerpos que habían sido objeto de violencia racial, de género y sexual se levantaban por todas partes: los movimientos trans, lesbianos, intersexuales, antirracistas, de defensa de los derechos de las personas con diversidad cognitiva o funcional, de trabajadoras racializadas precarias, de trabajadoras sexuales, de niñes adoptades... El movimiento que estaba surgiendo estaba tomando la forma de una huelga general de minorías subyugadas: una huelga biopolítica total. La subcomandanta King Kong, denunciando la complicidad de las reformas neoliberales de Macron con las políticas de opresión de género, sexuales y raciales de las instituciones estatales, había nombrado la estrategia de deserción: «A partir de ahora nos levantamos y nos vamos.»

Y nos habíamos levantado y habíamos ido por millares a la marcha del «chocho de marzo». Habíamos tomado las calles y las noches y París se habían vuelto un aquelarre de tecnobrujas empoderadas, perseguidas por la policía. Nunca una marcha había sido tan bella: las abuelas y las nietas, las maricas y las heteras disidentes, las lesbianas y las trans, las afroeuropeas y los pálidos, las sillas de ruedas y las manos que hablan, las butchs y los trans, las migrantes y las proletarias. Ya no se trataba únicamente de saber si podíamos ir o no ir a ver las peliculitas de Polanski, estábamos hablando de hacer la revolución.

Sí, aunque fuera de los movimientos nadie se hubiera enterado, habíamos estado a punto de asistir a un levantamiento transfeminista descolonial, habíamos reunido los comandos y, como dicen los zapatistas, habíamos «administrado nuestra cólera». Pero eso fue antes del covid, antes de que fuéramos forzados a encerrarnos en nuestras casas, de que nuestros cuerpos fueran objetivados como organismos susceptibles de transmisión y de contagio, de que nuestras estrategias de lucha fueran descolectivizadas, y nuestras voces, fragmentadas.

Si el capitalismo petrosexorracial mundial hubiera podido organizar una estrategia transversal, de Hong Kong a Barcelona pasando por Varsovia, para disolver los movimientos disidentes no habría encontrado una fórmula mejor que la que impone el virus, con el confinamiento, los gestos barrera y la nueva trazabilidad digital de los teleciudadanos. La doctrina del shock anunciada por Naomi Klein, con sus etapas de instrumentalización de la catástrofe «natural»,

de decreto de un estado de excepción, de transformación de la crisis en modo de gobierno, de rescate a los bancos y las multinacionales (ahora a las farmacéuticas)... se desplegó entonces poco a poco frente a nosotros. Sus hipótesis eran ciertas, pero afirmarlas sin hacer notar la posibilidad de una resistencia estratégica, sin tener en cuenta el impacto que la crisis del covid-19 podía suponer sobre la conciencia individual y colectiva, implicaba también naturalizar la opresión, darla por hecha, firmar al capitalismo neoliberal un cheque en blanco para el apocalipsis.

¿Qué podemos aprender de la gestión neoliberal del covid cuando lo examinamos desde una perspectiva transfeminista descolonial? Es precisamente en momentos como estos cuando es necesario, por decirlo con la feminista Françoise Vergès, activar el pensamiento utópico, como energía antagonista y como fuerza de levantamiento, como sueño emancipador y gesto de ruptura. La gestión de la crisis del covid-19 generó no solo un estado de excepción político o una regulación higiénica del cuerpo social, sino también lo que podríamos llamar, siguiendo a Félix Guattari y Suely Rolnik, un estado de excepción micropolítico, una crisis de la infraestructura de la conciencia, de la percepción, del sentido y de la significación del mundo.

Metafísicas caníbales en el capitalismo farmacopornográfico

Todas las culturas, en diferentes momentos de la historia, han inventado procesos de cuarentena, de ayuno, de ruptura de los ritmos alimenticios, sexuales y productivos de la vida, que funcionan como técnicas de modificación de la subjetividad activando un proceso de sacudida de la percepción y del sentido que en último término genera una «metamorfosis», un devenir-otro. Algunos lenguajes del chamanismo amerindio denominan a este proceso «parar el mundo». Y esto es literalmente lo que sucedió durante la crisis del covid-19. El mundo capitalista global se detuvo.

El sociólogo alemán Hartmut Rosa, que ha analizado la relación estructural entre aceleración y capitalismo, ha calificado la crisis del covid-19 como la experiencia colectiva más importante del último siglo, puesto que muestra que podemos, a través de un conjunto de decisiones políticas coordinadas, frenar la aceleración capitalista.[210] Y esta brusca desaceleración no tiene solo un impacto económico: produce también otras formas de subjetivación.

Si observamos, de la mano del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, los diferentes rituales chamánicos de distintas sociedades amerindias para «parar el mundo», podríamos decir que la mayoría de ellos contienen al menos tres etapas: en la primera de ellas, el sujeto se confronta con su condición finita y mortal; en la segunda, ve su posición dentro de la cadena trófica y percibe los vínculos energéticos que unen a todo lo vivo, y de los que él mismo forma parte; y en la tercera y última, antes de la metamorfosis, modifica radicalmente su deseo, lo que en último término le permitirá devenir-otro.[211] No se trata de comparar el *desajuste* (lo que el lenguaje psiquiátrico podría llamar la disforia) que introdujo la gestión mundial de la crisis del covid con una experiencia religiosa, puesto que no dependía de ningún saber teológico o transcendente. Bien al contrario, es posible entender los cambios sociales y políticos que la gestión de la pandemia ha generado como una suerte de gigantesco ritual tecnochamánico para «parar el mundo», capaz de introducir modificaciones significativas en nuestras tecnologías de la conciencia. Las tres etapas de los chamanismos tupí podrían haber funcionado a escala global como antesala de una metamorfosis política de la conciencia para un cambio de paradigma planetario.

Primera etapa: la finitud del sujeto petrosexorracial

Como la feminista boliviana María Galindo ha señalado, lo que hace específica esta pandemia no es su alto grado de mortalidad, sino que amenaza a los cuerpos soberanos del norte capitalista globalizado: los hombres blancos europeos y norteamericanos de más de cincuenta años.[212] Cuando el sida sacudió el mundo en los ochenta, ningún político movió un dedo institucional porque consideraron que los que se estaban muriendo (homosexuales, toxicómanos, personas racializadas, trabajadoras sexuales, personas trans...) estaban mejor muertos que vivos. No se aplicaron entonces medidas de prevención ni de cura, sino estrictamente de estigmatización, exclusión y muerte. Lo mismo ocurre hoy cuando el ébola, la tuberculosis, el dengue o el sida extienden la muerte en los países del sur global con sistemas de salud inexistentes o fragilizados por las políticas neocoloniales del extractivismo, de la deuda y de la austeridad. Durante los momentos álgidos de la pandemia, por primera vez desde que se descubrió la penicilina, las sociedades opulentas del norte y de los antiguos imperios

coloniales europeos se vieron confrontadas con la muerte de forma generalizada. A pesar de capturar el 90 % de la riqueza mundial, el cuerpo soberano del capitalismo petrosexorracial del norte también se había convertido en vulnerable y mortal. Frente al virus, ni los activos financieros ni sus reservas de capital podían salvarle. La crisis del covid representó una crisis de la soberanía de ese cuerpo masculino, blanco y heterosexual en el capitalismo petrosexorracial. Esa crisis se extendía también a todos aquellos que desde otras posiciones corporales o de identificación compartimos de un modo u otro los privilegios soberanos del norte. Las filas de cadáveres en sacos de plástico y las fosas comunes de la isla de Hart en el estado de Nueva York, las incineraciones sin posibilidad de ritual funerario ni de duelo, colocaron brutalmente al cuerpo soberano de las sociedades capitalistas y petrosexorraciales del norte en la situación en la que han estado y siguen estado los cuerpos de los refugiados, migrantes, de las clases pauperizadas, feminizadas y racializadas del sur colonizado y global. Esa es la primera enseñanza: solo será posible transversalizar la lucha, cuando hayamos transversalizado también las experiencias de desposesión, opresión y muerte que el capitalismo petrosexorracial genera.

Segunda etapa: Ver la cadena trófica

En los rituales de «metamorfosis» chamánica, a través del uso de plantas psicotrópicas y de otras técnicas del cuerpo (ayunos, danzas, escarificación, tatuajes, modificaciones de la apariencia corporal, repeticiones del lenguaje), el iniciado, para poder cambiar, tiene primero que tomar conciencia de su posición dentro de la cadena de producción, reproducción y consumo de energía de la vida. Eso es lo que los antropólogos han denominado «ver la cadena trófica». El iniciado entiende, por ejemplo, que extrae vida y energía de los vegetales o animales (o humanos, en el caso de las culturas antropófagas) que mata para comer o para otros fines. En algunas sociedades tupí, la toma de conciencia pasa por entender la diferencia entre «matar para comer» y «matar para acumular poder». Para cambiar, es preciso que la pulsión de acumulación de poder que se ha apoderado del deseo del sujeto sea percibida poco a poco como un pulsión de acumulación de muerte, como un veneno cuya reserva amenaza el equilibrio de la vida.

La crisis del covid, con la amplificación de las formas de opresión y con la

puesta en evidencia de las disfuncionalidades institucionales de las democracias neoliberales, dejó al descubierto la cadena trófica del capitalismo petrosexorracial. La trayectoria de expansión del virus y los efectos exponenciales que este ha tenido sobre la economía mundial nos ha permitido «ver» la conexión entre deforestación y contaminación vírica, entre la industria agroalimentaria y la industria farmacéutica, entre la explotación y la desposesión de la masa de trabajadores pobres del sur global y la explotación de los cuerpos racializados en el norte, entre las políticas de transporte y las economías del petróleo, entre teletrabajo y pornografía digital. Wuhan es uno de los talleres centrales de la industria del automóvil global; China, India y Pakistán son el taller textil del mundo, y el sur del continente americano y África continúan siendo el principal centro de extracción de los metales raros y de las materias primas necesarias para la fabricación de la más alta tecnología mundial.

Desde la expansión imperial de Europa hasta nuestros días, decía Eduardo Galeano, «todo se ha trasmutado siempre en capital europeo, y más tarde, norteamericano... Todo, la tierra, sus frutos y sus profundidades ricas en minerales, los hombres y su capacidad de trabajo y de consumo, los recursos naturales y los recursos humanos».[213] Pero lo específico de la crisis del covid y de la crisis ecológica que ya ha comenzado es que el metabolismo colonial y neocolonial se está invirtiendo. La cartografía del imperio está cambiando de forma. Hasta ahora, la extracción de los metales preciosos y de las materias primas se llevaba a cabo en las colonias o en los países del sur global y venía a enriquecer las arcas de Europa o de Norteamérica. La alquimia colonial y neocolonial hacía que Europa y Norteamérica extrajeran el oro y sacaran el alimento del Sur y de Oriente y dejaran allí solo chatarra y veneno. Ahora, los flujos del capitalismo se han saturado: la basura llega a las playas del norte y el virus está en nuestros platos. El veneno colonial está volviendo por las venas del capitalismo hasta el centro del viejo imperio. El covid viajó tan rápido como el capital financiero, tan rápido como antes lo hicieron los agentes comerciales, tan rápido como las mercancías baratas que consumimos a diario, y se hizo cuerpo y capital en los colonos de la vieja Europa, y después en el gigante americano. Este cambio del sentido de la circulación de la muerte nos indica que China ya no es parte de los suburbios económicos del mundo, sino el nuevo corazón del capitalismo tecnodigital.

La crisis ha dejado también al descubierto el funcionamiento antropófago del capitalismo petrosexorracial. La modernidad colonial ha segmentado los cuerpos

vivos en especies, clases, razas, sexo, sexualidades, discapacidades, nacionalidades..., y ha instalado una economía-mundo donde algunos son situados en una posición naturalizada de predadores y otros en una de presas. La violencia sexual, racial y de clase muta con el virus. Las instituciones democráticas destinadas supuestamente a proteger a los más vulnerables (niñes, enfermos, personas mayores, personas con diversidad funcional o psíquica) revelan su complicidad con las estructuras del capitalismo petrosexorracial y se comportan como el Estado lo ha hecho siempre en los contextos totalitarios o coloniales: abandonando, extorsionando, oprimiendo, mintiendo, administrando castigo y muerte. Las instituciones fragilizadas por la privatización neoliberal mutan y se fagocitan unas a otras: la guerra de la que hablan los gobiernos es la que las instituciones neoliberales han declarado contra sus ciudadanos. Los hospitales se vuelven trincheras; las casas, jaulas de violencia doméstica; las residencias de ancianos, morgues; los centros deportivos, centros de retención de indigentes; las prisiones, muros de fusilamiento viral.

La crisis del covid y su capacidad para mostrarnos la estructura intrínsecamente conectada de todas las formas de opresión permite dibujar los contornos de un nuevo sujeto de la revolución planetaria donde las formas de opresión raciales, sexuales, de clase o de discapacidad no se oponen entre sí, sino que se entrelazan y amplifican. En los últimos dos siglos, ha habido cientos de luchas, pero todas ellas han estado fragmentadas. Vistas retrospectivamente, las políticas de emancipación se caracterizan por haberse estructurado de acuerdo con la lógica de la identidad. Los principales movimientos de expansión del horizonte democrático se han constituido en torno a posiciones binarias que han acabado renaturalizando los sujetos políticos de la lucha y creando exclusión: el feminismo para las mujeres heterosexuales y blancas, por no decir homófobas, tránsfobas y racistas; las políticas LGBT para los homosexuales, sobre todo blancos y de clase media y solo en menor medida para las lesbianas, las personas trans y bisexuales; las políticas antirracistas para los racializados... y para el resto del lumpen. Por otra parte, hasta ahora, las luchas se han estructurado de acuerdo con las tensiones modernas entre reconocimiento y justicia, entre libertad e igualdad, entre naturaleza y cultura. Las políticas de clase se han opuesto a las políticas de género. La liberación feminista se ha instrumentalizado para legitimar políticas racistas y antimigración.

En un intento por sobrepasar las reductivas oposiciones tradicionales entre movimiento obrero y feminismo, entre descolonización y ecologismo, voces tan

distintas como las de Silvia Federici, Françoise Vergès y Donna Haraway nos invitan a imaginar la clase obrera contemporánea como un conjunto extensísimo de cuerpos mineralizados, vegetalizados, animalizados, feminizados, y racializados que llevan a cabo el trabajo devaluado de la reproducción sexual y social de la tecnovida sobre el planeta Tierra. Esta perspectiva transecofeminista y descolonial implica también modificar la representación del sujeto político y de su soberanía. La revolución que viene no es una negociación de cuotas de representación o de grados de opresión. La interseccionalidad no puede ser simplemente una suma de identidades subalternas. La interseccionalidad es un proyecto de emancipación posidentitario. La revolución que viene sitúa la emancipación del cuerpo vivo vulnerable en el centro del proceso de producción y reproducción social y económico.

Al haber naturalizado la esfera de la reproducción social y sexual, las filosofías políticas tanto del marxismo como del liberalismo se han centrado en el control de los medios de producción. Solo los lenguajes políticos del fascismo han hecho de la violenta captura de los medios de reproducción de la vida (de la definición de la masculinidad y de la feminidad, de la familia, de la «pureza de la raza») el centro de su discurso y de su acción política. Nos enfrentamos ahora, de la Rusia de Putin, al Brasil de Bolsonaro, pasando por la Polonia de Andrzej Duda y la Turquía de Erdoğan, a la expansión de formas de totalitarismo neonacionalista y tecnopatriarcal. Nos enfrentaremos también, y brutalmente, con la sumisión farmacológica preventiva, el «tracking» telefónico, a la expansión mundial de formas de tecnototalitarismo y de vigilancia biodigital.

Frente a ambos totalitarismos, los productivismos petrosexorraciales tanto neoliberales como socialistas no podrán actuar como verdaderas fuerzas antagónicas, porque comparten con ellos el mismo ideal de productividad y de crecimiento económico y postulan el mismo cuerpo soberano: un sujeto blanco, binario y heterosexual. Los unos quieren dar marcha atrás. Los otros quieren acelerar. Ninguno de ellos quiere cambiar. Esta puede ser la enseñanza más importante de este ritual tecnochamánico de haber «parado el mundo». Solo una nueva alianza de las luchas transfeministas, anticoloniales y ecologistas será capaz de hacer frente al mismo tiempo a la privatización de las instituciones, la economía de la deuda y la financiarización del valor del neoliberalismo y a los discursos del totalitarismo neonacionalista, tecnopatriarcal y neocolonial. La revolución somatopolítica transversal es la única capaz de un verdadero antagonismo.

Tercera etapa: Mutación de la función deseante

Esta tercera etapa de los rituales chamánicos era la que permitía construirse como otro, activando un proceso de metamorfosis que podía implicar un cambio de nombre, un desplazamiento institucional, un exilio, una deriva... La última enseñanza de la crisis del covid como ritual global tecnochamánico era que solo una modificación radical del deseo podía poner en marcha la transición epistemológica y social capaz de desplazar el régimen capitalista petrosexorracial. Angela Davis decía que durante los años de la segregación racial en Estados Unidos lo más difícil era ser capaz de imaginar que las cosas podían ser distintas de como eran. El problema fundamental al que nos enfrentamos es que el régimen capitalista petrosexorracial ha capturado la función deseante y la ha puesto al servicio de la producción de significados trascendentes: Dios, la nación, el nombre del padre, el capital, el yo, el sujeto, la identidad, el código.

Es necesario iniciar un proceso de autonomización de la función deseante.

A finales del siglo XIX, la función deseante (demasiado frecuentemente confundida con la sexualidad) fue arrancada por la psicología y la psiquiatría del dominio de la ley y de la religión, lo que hizo que las variaciones sexuales y de género, pero también las variaciones del *carácter*, fueran construidas como enfermedades en lugar de como crímenes o como pecados. Ahora, los procesos de emancipación feminista, queer, trans, tullidas y antirracistas han empezado a arrancar la sexualidad, el género, la discapacidad y la raza de manos de la psicología, de la psiquiatría, de la medicina y de la antropología petrosexorraciales. De este modo, las variaciones de género, sexuales, corporales y raciales han empezado a ser construidas no ya como crímenes o pecados, ni como enfermedades o desviaciones, ni tampoco como diferencias antropológicas o grados de humanización, sino como formas de oposición política a la norma heteropatriarcal, capacitista y supremacista blanca. Pero ese proceso tenía lugar al mismo tiempo que otra apropiación estaba sucediendo: la función deseante en su conjunto y las modulaciones corporales, de género, sexuales y raciales inventadas por la modernidad estaban siendo absorbidas por el mercado digital. El virus ha generado una nueva taxonomía médico-político-digital general en la que todos los cuerpos son tratados como potencialmente enfermos, considerados

como receptores universales de vacunas y tratamientos farmacológicos estandarizados, y en el que el encierro y el seguimiento digital de la salud han sido decretados por ley. *Dysphoria mundi*.

Es necesario extraer el aparato somático (la somateca, que incluye lo que antes denominábamos cuerpo y psiques, pero no como hechos naturales sino como construcciones históricas, junto con sus extensiones culturales y tecnológicas) y la función deseante de la captura tecnomercantil. Por eso la batalla que estas luchas emergentes tienen que librar es tan compleja, porque es necesario luchar al mismo tiempo contra la religión y contra la ciencia, contra el psicoanálisis y contra la farmacología, contra la narración histórica hegemónica y contra el negacionismo fascista, contra el masculinismo y contra el feminismo naturalista.

Es el deseo (y su potencial metamórfico y revolucionario) el que ha sido fabricado al servicio de la producción de capital y de la reproducción heterosexual y racial. Y es este deseo el que entró en crisis con el «parón del mundo» que la gestión del virus generó. En los años setenta, Mafalda, otra niña rabiosa, popularizó el eslogan «Paren el mundo que me bajo». Ahora sabemos que es posible hacerlo. La pregunta es: ¿queremos realmente bajar?

Abrir las píldoras: rebelión en la era farmacopornográfica

Contrariamente a lo que se podría imaginar, nuestra salud no vendrá de la imposición de fronteras o de la separación, no vendrá de la guerra o de la medicalización, sino de una nueva comprensión de la comunidad, de un nuevo equilibrio con otros seres vivos del planeta. Necesitamos un parlamento de los cuerpos planetario, un parlamento no definido en términos de políticas de identidad ni de nacionalidades, un parlamento de cuerpos vivos (y, por tanto, no totalmente inmunes) que habitan en el planeta Tierra. La curación y la recuperación no pueden ser un simple gesto inmunológico negativo de retirada de lo social, de cierre de la comunidad. La curación y el cuidado solo pueden surgir de un proceso de transformación política. Seguir con vida, mantenernos vivos como planeta, frente al virus, pero también frente a lo que pueda suceder, significa poner en marcha formas estructurales de cooperación planetaria. Como el virus muta, si queremos resistir a la sumisión, nosotros también debemos mutar.

Es necesario pasar de una mutación forzada a una mutación intencional. Debemos reapropiarnos críticamente de las técnicas necrobiopolíticas y de sus dispositivos farmacopornográficos. En primer lugar, es imperativo cambiar la relación de nuestros cuerpos con las máquinas de biovigilancia y biocontrol: estas no son simplemente dispositivos de comunicación. Tenemos que aprender colectivamente a alterarlos. Pero también es preciso desintoxicarnos: dejar de desear de acuerdo con los imperativos del capitalismo petrosexorracial. Los gobiernos llaman al encierro y al teletrabajo. Nosotros sabemos que llaman a la descolectivización y al telecontrol. Las industrias farmacológicas imponen el consumo generalizado de vacunas como único modo de hacer frente a la pandemia. Pero no tenemos acceso ni a las formas de producción y distribución de las vacunas, ni a la nacionalización de patentes. Utilicemos el tiempo y la fuerza del encierro para estudiar las tradiciones de lucha y resistencia minoritarias que nos han ayudado a sobrevivir hasta ahora. Demos la vuelta a los móviles, preprogramemos internet. Hagamos el gran *blackout* frente a los satélites que nos vigilan e imaginemos juntos la revolución que viene. Wuhan está en todas partes.

Lejos de producir distopías paranoicas de desempoderamiento o control total, la dimensión necrobiopolítica de las pandemias debería ayudarnos a entender que, precisamente porque se trata de entidades social y políticamente construidas, podemos actuar sobre ellas. Las luchas que aparecieron durante la crisis del sida nos proporcionan un modelo interesante de agenciamiento crítico. Los primeros años de experimentación y tratamiento farmacológico del VIH fueron un laboratorio extraordinario de invención de nuevas estrategias de lucha y resistencia política. A partir de mediados de los años ochenta, distintos colectivos como Act Up, Aides, Gran Fury, Fierce Pussy, Lesbian Avenger o The Sisters of Perpetual Indulgence desafiaron la gestión gubernamental y comenzaron a intervenir activamente sobre los discursos y las prácticas médicas y mediáticas acerca de la pandemia. Quizás uno de los ejemplos más claros de lucha performativa sea el cambio de términos de la ecuación SIDA = MUERTE, que parecía determinar toda la comunicación acerca de la pandemia en la década de los ochenta, a SILENCIO = MUERTE, SABER = PODER, subrayando de este modo que es la falta de información y de un contradiscurso antagónico al de las instituciones gubernamentales, médicas y farmacológicas lo que acaba matando, mientras que el conocimiento produce empoderamiento y amplía las

posibilidades de vivir. Pero el conocimiento no es solo teórico. El conocimiento es una práctica colectiva.

Act Up y los distintos colectivos de lucha contra el sida fueron pioneros en inventar lo que hoy se denomina la «participación de los consumidores» *(consumer participation)* y la implicación de las comunidades de afectados *(community involvement)* frente a la industria farmacéutica, pero también frente a la gestión estatal de la pandemia. La politización de los enfermos que participaron en los ensayos del AZT –la primera molécula destinada a tratar el VIH que se comercializó en Estados Unidos– condujo a inventar un conjunto de acciones de guerrilla semiótico-farmacológicas que fueron denominadas «activismo del tratamiento» *(action treatment)* y que podrían guiarnos en la acción contemporánea no solo frente a la gestión gubernamental y farmacológica de la pandemia de covid, sino también frente a la expansión del capitalismo cibernético. El denominador común de estos distintos grupos y estrategias es que todos ellos rompieron con los modelos caritativos, de autoayuda y médicos que habían dominado hasta entonces los movimientos sociales de enfermos. Aquí las estrategias de acción provienen de los colectivos de lucha contra la guerra de Vietnam, de los movimientos antisistema, feministas, de liberación sexual, pero también de la antipsiquiatría y de los procesos de politización de personas con diversidad funcional en el Movimiento de Vida Independiente. Uno de estos precedentes fue la asociación de enfermos psiquiátricos SPK (Colectivo de Pacientes Socialistas), fundada por Wolfgang Huber en torno a los pacientes de la Policlínica de la Universidad de Heidelberg, en Alemania: se trataba, decían, de tomar conciencia de que los «enfermos» eran una clase política dentro del capitalismo industrial y denunciar el sistema de encierro psiquiátrico y la complicidad de la industria farmacológica con los estándares de producción y normalidad de la sociedad neoliberal.[214]

Ya no podemos aprender nada de los sanos. Solo los enfermos y los supervivientes, solo aquellos que han superado una adicción o que viven con el virus pueden enseñarnos algo. El AZT (azitromicina) era un medicamento desarrollado en la década de los sesenta por un investigador estadounidense como tratamiento del cáncer. Se trataba de un compuesto molecular que tenía como objetivo introducirse en el ADN de las células cancerosas para interferir en su replicación y parar el proceso de proliferación de células tumorales, pero que se había mostrado no solo ineficaz sino potencialmente dañino. A pesar de esas evidencias, dos décadas después, la empresa farmacéutica Burroughs Wellcome

no dudó en iniciar una prueba masiva con una versión del AZT original llamada «compuesto S», en un intento de poder comercializarlo como tratamiento posible para el VIH. El problema para poner el supuesto medicamente en el mercado era cómo sobrepasar los estrictos procesos de evaluación de la Administración de Alimentos y Medicamentos (FDA) norteamericana, que podían durar más de diez años. Pero en 1985, ante el anuncio de Burroughs Wellcome de que había una posible esperanza para los millones de enfermos de sida que en ese momento estaban condenados a una muerte casi segura, la FDA aceleró los procesos de prueba y aceptó que el AZT fuera suministrado en fase de prueba a un grupo selecto de pacientes.

Los protocolos farmacéuticos clásicos de ensayos controlados aleatorios (ECA) exigían crear un grupo de control con placebo en doble ciego: es decir, un grupo, sin saberlo, recibiría pastillas de AZT, mientras que otro, sin saberlo tampoco, tomaría pastillas placebo a base de azúcar durante seis meses –si es que con suerte lograban sobrevivir todo ese tiempo–. Los participantes en los ensayos clínicos llevaron a cabo dos procesos casi simultáneos de crítica de los procedimientos científico-técnicos y de su complicidad con el mercado. En primer lugar, pusieron en cuestión la dimensión ética del uso de placebos en un contexto donde los enfermos estaban condenados a muerte. Frente a la supuesta «moralidad» de los ensayos de doble ciego, los enfermos se apropiaron del proceso de investigación y decidieron *abrir las píldoras* que les habían sido recetadas en las diversas pruebas para verificar por sí mismos si se trataba del placebo o de la molécula activa. Aquellos que encontraban píldoras con moléculas activas reducían sus dosis a la mitad para poder compartirlas con los que habían recibido el placebo. Estos colectivos iniciaron un giro performativo y epistemológico sin precedentes: críticos de los ensayos clínicos, los activistas reclamaron el deber ético de dar acceso al AZT, poniendo de manifiesto otro modo de producir conocimiento científico y de representar y construir el cuerpo seropositivo en comunidad. Al mismo tiempo, las prácticas artísticas y literarias se convirtieron en espacios en los que articular la prevención, el saber experto, las prácticas seguras y de riesgo, el duelo o el placer.[215] Inventaron así nuevas líneas de acción que serán reactivadas más tarde por los movimientos intersexuales, de personas con diversidad funcional, trans y no binarios. Y que hoy podríamos utilizar colectivamente frente a la gestión farmacopornográfica del covid.

Tras la aprobación del AZT en 1987, surgió una segunda vía para el

antagonismo: activistas y funcionarios de salud pública plantearon su preocupación por el coste tanto estatal como individual del medicamento. Con un precio de entre ocho mil y diez mil dólares al año, el AZT se convertía en el medicamento más caro de toda la historia de la farmacología. Act Up acusó públicamente a Burroughs Wellcome de explotar a una población de pacientes ya vulnerable y de hacer negocio con la muerte. En enero de 1989, los activistas de Act Up solicitaron un encuentro con los dirigentes de Burroughs Wellcome y al no obtener respuesta ocuparon pacíficamente las oficinas centrales de la compañía, en Carolina del Norte, de donde fueron desalojados por la policía. El 14 de septiembre de 1989, los y las activistas entraron vestidos de «hombres de negocios» en la Bolsa de Nueva York para protestar por la vertiginosa subida en bolsa de las acciones de Burroughs Wellcome gracias a la comercialización del AZT y lanzaron una campaña nacional para boicotear otros productos de la compañía, como los populares antigripales Sudafed y Actifed. Se abrió así una batalla por el acceso a los fármacos, que continúa hasta hoy, con la liberación de las patentes *(«Medication for all nations», «Medication without borders»)*[216] y la fabricación de moléculas activas en África, China o India.

Los activistas del régimen farmacopornográfico ya no son héroes de guerra, no son cuerpos privilegiados nacidos libres, no son cuerpos viriles e invulnerables que luchan contra un enemigo representado en términos de identidad, sino grupos de enfermos informados, cuerpos mortales y vulnerables, disfóricos de todo, adictos a todo, conectados a las prótesis comunicativas que los subjetivan y los oprimen; no son cuerpos inmunes y cerrados, son anos, bocas, vaginas, pieles... Están abiertos y atravesados por distintas líneas de opresión que no pueden ser reducidas únicamente a una identidad, que colectivizan su conocimiento, y deciden desindividualizarse, desidentificarse y escapar de su rol de cobayas anónimas para tomar decisiones que les vinculan a otros colectivamente. Esa es la primera enseñanza de la crisis del sida que podríamos extender a la condición farmacopornográfica contemporánea: abrir las píldoras supone atreverse a descodificar e intervenir en las tecnologías necrobiopolíticas que nos constituyen. Se trata de rechazar la doble posición neoliberal de individuo y consumidor para reconocer la posición de «simbionte relacional», de productor y destructor (cuando produces, destruyes; cuando consumes, destruyes). Abrir y descodificar las tecnologías que nos constituyen sirve tanto para la química como para el código. Se trata de participar en una multiplicidad de prácticas disidentes (experimentación, reparación y cuidado)

que están inventando otra epistemología desde la que producir lo social. He aquí algunas de estas estrategias, que ya están en marcha:

Desidentificación: rechazo de las normas de producción de identidad de acuerdo con las taxonomías petrosexorraciales. Dar prioridad a la invención de prácticas de libertad antes que a la producción de identidad.

Desnormalización: cuestionar la definición normativa de la enfermedad. Explicitar los procesos de construcción cultural y política de la vulnerabilidad y de la salud. Entender que «tu normalidad» y «tu salud» tienen un coste y producen la enfermedad y la vulnerabilidad de otros.

Emancipación cognitiva: crear redes de producción de conocimiento y de representaciones alternativas a las producidas por los discursos médicos, farmacéuticos, psicoanalíticos, psicológicos, gubernamentales y mediáticos.

P.A.I.N. (Prescription Addiction Intervention Now): el consumo (toda forma de consumo, no únicamente el de estupefacientes) es adicción. No consumas pasivamente. La comunicación es adicción. No comuniques pasivamente. Interviene. Actúa. Ahora.[217]

Colectivización de la somateca: crear, fuera del control tanto estatal como corporativo, redes de intercambio de cuidados y afectos, pero también de gestos, de saberes corporales, de técnicas de supervivencia, de células, de fluidos, etc., necesarios para la producción y la reproducción de formas de vida descarbonizadas, despatriarcalizadas y descolonizadas. Estas redes incluyen prácticas de cura y de restitución frente a la violencia petrosexorracial.

Desmercantilización de las relaciones sociales: inventar prácticas de producción de valor que no estén semiotizadas por la economía, el mercado o incluso el trueque.

Destitución de prácticas institucionalizadas de violencia: la inscripción de la diferencia de género en los documentos de identidad en el nacimiento es una forma de discriminación legal y debe ser abolida. Las instituciones de origen patriarcal y colonial (como el matrimonio, la prisión, la institución psiquiátrica o el mercado financiero) deben ser radicalmente transformadas o abolidas.

Restitución de lo expropiado, reparación de lo destruido: del mismo modo que las prácticas que producen violencia deben ser destituidas, aquello que fue expropiado violentamente debe ser restituido para que pueda comenzar un proceso de reconstrucción de los mundos disidentes.

Acción por deserción: retirarse de las cadenas de reproducción social y política

de la violencia.

Secesión: fomentar la ruptura de lo que ha sido normativamente unido de acuerdo a la lógica binaria o las categorías normativas de la epistemología petrosexorracial (hombre y mujer, animal y humano, heterosexual y homosexual, etc.) y que fundan la mayoría de las instituciones de las democracias occidentales (matrimonio, familia, granja...). La secesión puede operar a través de la destitución o de la fuga.

Creación de supercuerdas: como es necesario romper las unidades identitarias que han sido formadas normativamente, es pertinente también unir lo que ha sido separado. De ahí que las asociaciones de series heterogéneas aparezcan como potencialmente revolucionarias. La creación de supercuerdas une lo distante y lo disonante, asocia, por ejemplo, los practicantes de *body-building* y los movimientos de lucha por la vida independiente, los jubilados y las adolescentes, las jóvenes migrantes y exiliados y los equipos de fútbol, los recolectores de trufas y las asociaciones de defensa de los perros, los teletrabajadores y las líneas calientes de escucha, las trabajadoras sexuales y la clínica antipsiquiátrica, los participantes de Narcóticos Anónimos y la puesta en marcha de una red cooperativa planetaria.

Hibridación antidisciplinaria: como la taxonomía capitalista petrosexorracial funciona por segmentación de valores, cuerpos y poderes, es pertinente hibridar lo que ha sido separado para provocar mutaciones intencionales. Esto sirve para las artes (literatura, cine, música, vídeo, performance, teatro, etc.), la filosofía, las ciencias, pero también para las prácticas institucionales. Por una parte, el cine debe volverse filosofía, la filosofía poesía, la poesía teatro, la música historia social... Por otra, un museo puede convertirse en la mejor clínica, una clínica puede volverse teatro, un teatro devenir un laboratorio, un laboratorio una orquesta, una start-up un centro de movilización social, etc., en una transformación de formas y de funciones que escape a la economía capitalista.

Politización de la relación con las prótesis energéticas de subjetivación (cibertecnologías e inteligencia artificial, algoritmos...), del teléfono móvil hasta el satélite más lejano al que está conectado.

Autobiohackearse: nada se hará sin un cambio de tu propia estructura cognitiva y de su relación con las prótesis de subjetivación técnica. Nada se hará si no cambias el modo en el que usas lo que erróneamente consideras tu propio cuerpo: tu cuerpo no te pertenece más que tu móvil, no es propiedad y

privacidad lo que debes buscar para emanciparte sino transformación del uso y conectividad crítica.

Utiliza tu disforia como plataforma revolucionaria.

Si es cierto que los cambios necesarios son estructurales (cambios en los modos de producción, en la agricultura, en el uso de las energías fósiles, en la construcción de tejidos urbanos, en las políticas de reproducción, de género, sexuales y raciales, en las políticas migratorias) y que, en último término, demandan un *cambio de paradigma*, ninguno de estos cambios podrá ser operado si no es a través de prácticas concretas de transformación micropolítica. No hay cambio abstracto. No hay futuro. La revolución siempre es un proceso. Ahora. Aquí. Está sucediendo. La revolución o la muerte. Ya ha empezado. Wuhan está en todas partes.

7. Carta a les nueves activistes. Posfacio

Amigues míes, estoy llene de alegría. No porque las cosas vayan bien, como podéis imaginaros. No hay un solo espacio social en el que los signos del avance de las tecnologías de la muerte no puedan sentirse ya como amenaza inminente a todo lo vivo. Hemos destruido más el ecosistema en los últimos dos siglos que en dos millones de años, durante toda la historia del Holoceno. Lo que hasta ahora hemos llamado neoliberalismo debe ser redefinido como necrohumanismo: la especialización de las tecnologías de gobierno capitalistas petrosexorraciales en transformar la vida, toda la vida, en capital muerto, trabajo reproductivo y placer muerto. Hemos hecho de la biosfera y de todo lo que en ella habita una fuente de energía que buscamos extraer y acumular. Hemos arrancado de la Tierra cada uno de sus órganos y extraído cada uno de sus fluidos. Racialización y sexualización jerárquica de la especie humana, explotación minera, tala de bosques, destrucción del ecosistema marino, industrialización de la reproducción animal y humana, desarrollo de las industrias de la guerra... Y por si esto fuera poco, nos gusta vivir así: somos adictos al consumo de capital muerto y extraemos placer de este proceso de fabricación de la muerte.

No hay, me reprocharéis de inmediato, razones para el optimismo. Pero el optimismo no es un sentimiento psicológico de esperanza, ni la convicción tranquila que surge del desconocimiento del estado de destrucción del mundo. El optimismo es una metodología. Tenemos la capacidad colectiva de tomar conciencia de lo que está pasando y, por primera vez en la historia, de compartir esa experiencia a escala planetaria: intercambiar tecnologías sociales, conocimientos, preceptos, afectos, y hacer que las prácticas y los saberes que hasta ahora eran subalternos puedan ser compartidos transversalmente. Tomar conciencia supone, como nos enseña Judith Butler, dejar de sentirnos exteriores: entender que somos parte del problema que queremos resolver, que «estamos implicados en las relaciones de poder a las que nos oponemos».[218] Y, por tanto, aceptar que no habrá cambio posible sin una mutación de nuestros propios procesos de subjetivación política, de nuestros modos de producción, de consumo, de reproducción, de nominación, de relación, de nuestras maneras de representar, de desear, de amar. Tomar conciencia es hacerse cargo de que

nuestro propio cuerpo vivo y deseante es la única tecnología social que puede llevar a cabo el cambio. Nosotros somos las grietas de los polos, el Amazonas deforestado. Somos el fuego que crece en los campos de California o de Galicia. Somos el desierto que avanza en Madagascar. Somos el agujero de la capa de ozono.

Por eso, mientras tiemblo, en medio del desastre, me invade el más radiante de los optimismos. Porque aunque algunos dirán que ya demasiado tarde, el desplazamiento, la fuga y la secesión frente a las formas dominantes del capitalismo mundial ya han comenzado. El deseo y el placer están mutando y con ellos nuestra capacidad de salir de la adicción capitalista y petrosexorracial.

Os he visto salir por centenas del metro de la Place Clichy, llegar por todas las calles, desde el norte y desde el sur, desde las *banlieues* y desde el centro de París, caminar soles, en grupo, llegar en bici, en patinete o a pie, y reuniros en el parque como una bandada de pájaros que vuelan y se posan al unísono. Os he visto avanzar sin miedo hasta el tribunal judicial para gritar juntes, en mil lenguas, el nombre de Adama Traoré. Os he oído gritar, del otro lado del Atlántico, los nombres de George Floyd, Jamal Sutherland, Patrick Warren, Kevin Desir, Erik Mejia, Randy Miller. Os he visto escribir sobre los muros los nombres de Patsy Andrea Delgado, Alexa Luciano Ruiz, Serena Angelique Velázquez, Layla Peláez, Yampi Méndez Arocho, Penélope Díaz Ramírez, Michelle Michellyn Ramos Vargas, Selena Reyes-Hernandez, Valera, Ebeng Mayor... Os he visto salir a las calles en Valparaíso, ocupar la plaza Taksim de Estambul, en el Cerro de Bolivia, en Los Ángeles y en San Francisco, en la Puerta del Sol de Madrid y frente a la Escuela Normal de Ayotzinapa.

Habéis iniciado un levantamiento mundial contra el uso de la violencia y de la muerte como forma de gobierno de la Tierra. Os atrevéis a deserotizar la opresión y la violencia sexual. Estáis desracializando la piel. La historia de la violencia se detiene en vuestra mirada. Una revolución comienza así, con una sacudida del tiempo que hace que la repetición obstinada de la opresión se pare para que pueda empezar un nuevo ahora. Todo tiene que cambiar. Al caminar entre vosotres, tengo la certeza de que se está fraguando una nueva alianza somatopolítica que puede llevar a cabo la transición hacia un nuevo régimen. «La Historia no ha hecho más que empezar.»[219]

He caminado con vosotres.

El aparente sujeto de la revolución que está teniendo lugar se confunde a veces con las mujeres, o las personas trans, o las personas racializadas o los

migrantes..., pero el espacio político hacia el que apunta la lucha está más allá de esas identidades inventadas por la taxonomía petrosexorracial de la modernidad. Habéis sido sexualizades, racializades, binarizades, criminalizades..., y quien no se sienta parte de este lumpen somatopolítico no tiene más que explicar por qué, no tiene más que decir si hay alguna otra cosa que quiere reivindicar y si no que se una a vosotres. Ya no sois ni una clase social, ni un género o un sexo preciso, no sois exactamente proletarios, ni solo exactamente mujeres, ni simplemente homosexuales, negras o trans. No buscáis resolver los antagonismos a través de una relación dialéctica. Sois una secesión creativa. Vuestra tarea política será la de articular estas diferencias heterogéneas sin totalizarlas, ni unificarlas falsamente bajo una supuesta identidad o una ideología. Ser una banda de intensidad apasionada a través de la que pasa el deseo de cambiarlo todo. Salir de los significantes despóticos de la identidad. Ya no es Nietzsche: todos los nombres de la historia son tu nombre. Es Gloria Anzaldúa: la historia todavía no conoce vuestro nombre.

Otras veces cuando he hablado de esta alianza posible me ha tachado de ingenuo, de utópico. Pero este movimiento ya no es una simple manifestación por una reforma legal; es un programa de transformación radical. No habéis venido para pedir la igualdad ante la ley o la paridad de los salarios. Siguiendo el movimiento liderado por Angela Davis en Estados Unidos, pedís la destitución de la policía y de las instituciones punitivas del Estado. No habéis venido para impulsar una economía verde, pedís la destitución total del sistema de producción capitalista. La revolución ecologista, transfeminista y antirracista que estaba germinando antes del virus es quizás frágil, pero resulta imparable. Estáis aquí, rodeándome.

Por eso ya no tengo miedo de lo que pueda ocurrir.

Sois jóvenes, casi niñes, y os atrevéis a mirar a la cara a los policías que os rodean. ¿Acaso se avergüenzan los maderos de estar vestidos para la guerra frente a vosotres, una multitud de chiquilles desarmades, casi desnudes? Me refiero a vosotres en género no binario no porque entre vosotres no haya cuerpos a los que se les haya asignado género masculino o femenino o que no se identifiquen como no binarios. Lo hago para restituiros la no binaridad que os merecéis. La que os es debida y os ha sido robada. Y para subrayar que es el cuerpo vivo en rebelión contra la epistemología petrosexorracial el que se alza ahora contra el pasado.

Durante años me he dirigido a vosotres primero como lesbiana, luego como

trans, como cuerpo de género no binario, como migrante, como extranjero... Ahora quiero hablaros como ser vivo, no como organismo objeto del discurso biológico o médico, ni como fuerza de reproducción o de producción. Sino como potencia deseante, como cuerpo sensible que excede a las taxonomías binarias de la modernidad. Y os interpelo como todo lo que sois, situados en la densa red de poderes económicos, raciales, sexuales, corporales. Con vuestra propia historia de opresión y de supervivencia.

Dicen, como escribió June Jordan, que tenéis la edad equivocada, la piel equivocada, el sexo equivocado, el pelo equivocado, el velo equivocado, el género equivocado, el deseo equivocado, el sueño equivocado, los papeles equivocados, los zapatos equivocados, el bikini equivocado, los pronombres equivocados, las prótesis equivocadas, los códigos equivocados, los gustos equivocados, los intereses equivocados, las relaciones equivocadas, la memoria equivocada, los gestos equivocados, las intenciones equivocadas, las imágenes equivocadas, las lecturas equivocadas, que estáis en el suelo equivocado, en el continente equivocado, que habláis la lengua equivocada, que coméis la comida equivocada, que amáis de manera equivocada. Pero no estáis equivocades, vuestro nombre no está equivocado.[220]

Os he visto y ahora sé que sois más radicales y más listes, más belles y más híbrides de lo que nunca fuimos nosotros antes o incluso de lo que nunca imaginamos que podríamos ser. Digo belles, pero no se trata de los estándares de belleza heteronormativos y coloniales del fascismo ario con los que nosotros crecimos: el cuerpo blanco, delgado, el pelo rubio, los ojos claros. Simétrico, sonriente, válido. No. Vuestra belleza la estáis inventando al reivindicar otras vidas y otros cuerpos, otros deseos y otras palabras. Es la belleza del cuerpo gordo, de la silla de ruedas, del pelo afro, del cuerpo enfermo, del músculo femenino y de las curvas masculinas, de la voz ronca o dulce, pero sobre todo la belleza de la inteligencia y de la memoria, del cuidado y de la ternura que tenéis les unes por les otres. Me sorprende que seáis capaces de tanta ternura en medio de esta guerra. Si esa afección es posible, entonces quizás sea posible hacer esta revolución.

Los ideales políticos patriarcocoloniales nos llevarían a imaginar la figura del revolucionario como un cuerpo atlético, un cuerpo viril, vigoroso y autoritario que lucha con determinación, pero vuestra revolución ha empezado en las camas, en los hospitales y en los cementerios, en las discotecas y en los suburbios, en los bosques quemados y en las cuencas de los ríos contaminados,

en las pateras y en los campos de refugiados. La artista coreano-americana y enferma crónica Johanna Hedva[221] y el activista transtullido francés Zig Blanquer[222] nos han enseñado a desconfiar de esa idealización del cuerpo del militante moderno como parte de una ideología «capacitista» que rehúye la finitud y excluye la diferencia corporal. No será con el cuerpo heroico de la modernidad, sino con el cuerpo herido por la violencia petrosexorracial y la destrucción ecológica como tendremos que hacer la próxima revolución.

Os he visto y no puedo sino saludar vuestro coraje, la precisión de vuestras palabras, vuestra generosidad, la inteligencia con la que os habéis distanciado del ideal de éxito neoliberal para uniros ahora a la red de los monstruos y del micelio, a la cooperación fúngica, vegetal, animal y mineral. No sois víctimas. Sois supervivientes. Habéis sobrevivido al abuso, a la violación, al deseo que tienen los padres coloniales de acabar con les hijes, pero lo más importante es que por primera vez habéis encontrado palabras para nombrar ese dolor, y con esas palabras, con vuestro dolor no bruto sino transformado, con vuestro dolor no nombrado con sus categorías patologizantes sino con vuestras propias palabras, habéis descubierto también una nueva fuerza, un nuevo deseo que ya no se puede reducir ni a las profecías patriarcales de Freud ni a la lucha de clase del comunismo de partido.

Y, al miraros, deseo alejarme de la generación que ha sido la mía para unirme a la vuestra.

Quiero acercarme a vosotres y dejar el mundo que conocí, porque si estamos como estamos es por nuestros errores. Hablo de mi generación y de la de mis progenitores. Fuimos nosotros y vuestros padres los que preferimos olvidar que nuestro libre mercado reposaba sobre la esclavitud y la opresión, que nuestras democracias se asentaban sobre los crímenes de la colonización y del genocidio. Preferimos olvidar que habíamos vencido al nazismo lanzando dos bombas atómicas. Que nuestra riqueza se construía a base de explotación, expolio y destrucción. Preferimos banalizar la tortura e institucionalizar la violencia, afirmar la diferencia entre lo nacional y lo extranjero, con tal de asentar nuestros privilegios económicos y raciales. Aceptamos que la familia monógama era la mejor (y casi la única) institución afectiva y de filiación normal y luchamos por acceder a ella. Creímos que nuestra libertad vendría al acceder como consumidores al mercado, como ciudadanos a la nación y como esposos y padres a la familia.

Incluso la izquierda dijo que primero había que hacer la revolución de clase,

que las luchas sexuales y raciales vendrían después; pero lo que vino después, deprisita y corriendo, no fue la revolución de clase, sino la privatización de todo, y, con ella, el neoliberalismo. Fue la izquierda la que consideró que las luchas feministas, homosexuales y trans no eran suficientemente viriles y patrióticas, la que prefirió calificar la «cuestión racial» como «peligro comunitarista». Fue mi generación la que prefirió pasar los días y las noches luchando por el derecho al matrimonio gay en lugar de por la adquisición de un derecho de ciudadanía igual y justo para todos los cuerpos vivos del planeta, fueran de donde fueran y vinieran de donde vinieran.

En eso vosotres no habéis participado: habéis llegado ya a un mundo que había tomado decisiones normalizadoras, racistas y destructoras, que había firmado un contrato con el diablo financiero. Nuestra adicción primero al consumo y a la comunicación –que no es sino otra forma de consumo, esta vez semiótico–, nuestro deseo de ser representados y aceptados por la mayoría, os los hemos inculcado desde la cuna. Os hemos dado de mamar petróleo, os hemos alimentado con plástico y con el flujo constante de internet. Os hemos metido en vena la heroína electrónica. Y ahora os toca emprender a vosotres la única tarea posible si queréis sobrevivir: desintoxicaros. Cambiar de cuerpo y de régimen cognitivo, desear de otro modo, romper el código, amar lo que nosotros os enseñamos a odiar.

Hasta ahora os habían enseñado a avergonzaros de vuestra inadecuación y de vuestra disforia. Pero vuestra historia de la opresión es vuestra riqueza, debéis estudiarla y conocerla, hacer de ella un archivo colectivo para el cambio y la supervivencia. Vuestra disforia es vuestra resistencia a la norma, en ella reside la potencia de transformar el presente. Solo el saber que surge de ese trauma y de esa violencia, de esa vergüenza y de ese dolor, de esa inadecuación y de esa anormalidad puede salvarnos.

Vuestra herencia revolucionaria no viene de vuestros padres genéticos, sino de una transmisión subterránea y lateral de afectos y de saberes, un contrabando cultural y bastardo que desafía los clanes, los genes, las fronteras y los nombres. Os miro hablando calmadamente a una multitud y sé que sois les hijes de Sojourner Truth, las marrones que escaparon del esclavismo, tenéis la sabiduría de esa fuga, conocéis el camino. Sois les hijes de Emma Goldman y de Voltairine de Cleyre, preferís sin ninguna duda la cooperación que el éxito individual. Sois les hijes que habrían tenido Malcolm X y Martin Luther King si hubieran podido amarse carnalmente, habéis hecho posible la convergencia de la

desobediencia civil y de la afirmación del orgullo de la cultura negra. Sois les hijes que Fanon hubiera tenido con Foucault si el profesor francés no hubiera estado en el armario y no hubiera exotizado los cuerpos racializados y si el militante argelino no hubiera sido tan machito y tan homófobo. Quizás por eso vosotres vais mucho más lejos de lo que ellos pudieron nunca ir, inventáis otro movimiento y otro mundo. Sois las *supercuerdas*. Sois les hijes que James Baldwin, Jean Genet y Binyavanga Wainaina tuvieron por recombinación cultural, es vuestra imaginación la que os guía más allá de vuestra memoria, por eso ya no tenéis que ocultar haber sido violades, ya no tenéis que disculparos por vuestro lesbianismo, por vuestro exceso de deseo sexual, porque sabéis que ese deseo es también el que alimenta la transformación que viene.

Y yo siento al veros caminando hacia el tribunal, tomando las plazas, llenando los muros de grafitis... que tengo que abandonar a mi generación para unirme a la vuestra.

No puedo daros muchos consejos útiles para un tiempo de mutación como el vuestro. No sois vosotres quienes tenéis necesidad de mis consejos. Soy yo quien necesita los vuestros. Excepto deciros –puesto que soy un mutante y toda la felicidad que he conocido ha venido de la mano de esa condición– que abracéis intensamente la mutación en lugar de preocuparos por reformar las instituciones existentes. Nosotros ya perdimos demasiado tiempo en integrarnos en la cultura capitalista y heteropatriarcal dominante, lidiando con sus lenguajes, negociando pequeños márgenes de maniobra. Perdimos demasiado tiempo con las políticas de identidad y con el feminismo conservador.

El feminismo ya no es solo insuficiente, sino que, convertido en ideología de la diferencia sexual naturalista, se ha vuelto un freno para los proyectos de transformación radical. La feminista chicana Chela Sandoval tenía razón al recordar que si la heterosexualidad eurocéntrica era dominante en la sociedad patriarcal estaba determinada también a serlo en las luchas feministas. Sin un proyecto transversal antirracista, de crítica del binarismo y anticapitalista, la extensión pop del feminismo eurocéntrico y cristiano genera, como efecto colateral, la exclusión de las «malas chicas» del feminismo: las mujeres trans, las trabajadoras sexuales, las lesbianas, las migrantes, las mujeres musulmanas, pero también las personas no binarias, los hombres trans, las personas intersexuales, las maricas proletarias y racializadas... Hacer la revolución feminista no significa simplemente alcanzar una masa crítica en la que todas las mujeres (racializadas, lesbianas, discapacitadas, trabajadoras sexuales, migrantes, obreras, trans)

aceptarán como propias las demandas de libertad y de igualdad de las mujeres blancas cristianas de clase media en la sociedad heterosexual. No solo no es necesario que la enunciación sea homogénea para hacer la revolución, sino que, más bien al contrario, solo la heterogeneidad de la enunciación puede alejar nuestro proceso revolucionario del peligro del totalitarismo, de la represión de la disidencia y de la purificación del sujeto del feminismo. Vuestro levantamiento no es el de las mujeres que luchan por traspasar el techo de cristal de los ámbitos corporativos y académicos, ni el de aquellas que desean que se incremente la vigilancia y la fuerza punitiva del Estado patriarcal para proteger a las víctimas de la violencia sexual. Vuestra revolución es la de todos los cuerpos vivos que han sido considerados como abyectos por la modernidad petrosexorracial.

La dimensión de la destrucción capitalista y petrosexorracial de la vida exige cambiar la compresión de lo político, profundizar en los niveles de la lucha, para pasar de los lenguajes identitarios segmentados que hasta ahora diferencian e incluso oponen las luchas anticapitalistas, ecológicas, antirracistas y antipatriarcales, trans..., a imaginar el conjunto de procesos de mutación (lingüística, cognitiva, libidinal, energética, institucional, relacional...) necesarios para reorganizar la transición a un nuevo régimen epistémico, lo que implica transformar la taxonomía jerárquica de los cuerpos vivos y el acceso diferencial a la energía. Esta revolución *transicionista* es también aquella en la que la alianza de las luchas antirracistas, ecologistas y transfeministas permitirá definir un nuevo marco de inteligibilidad para los cuerpos vivos.

Daos prisa y hacedlo vosotres mismes. No esperéis nada de las instituciones: están muertas, o más bien son órganos vampiros del propio dispositivo petrosexorracial contra el que necesitamos luchar. No esperéis nada de la familia como familia. No es como padres o hijos, como madres o hermanos como podréis cuidar los unos de los otros. Porque esas relaciones están ya mediadas por redes de poder, propiedad, explotación y herencia. Es de aquellos con los que no sabéis cómo relacionaros, de aquellos que escapan a los protocolos institucionales normativos, de los que puede venir la transformación. Aprended de todo lo que no es humano y de sus formas de extraer y distribuir energía. No quiere esto decir que tengáis que abandonar a vuestros padres y hermanos, sino que debéis establecer con ellos la misma relación que establecéis con los árboles, los hongos, los pájaros, las abejas, y viceversa, solo así podremos inventar un nuevo vínculo. Tratad a vuestros padres y hermanos como árboles y abejas, y a las abejas y los árboles como si fueran vuestros padres y hermanos.

No perdáis el tiempo organizando juicios electrónicos a los y las representantes del antiguo régimen petrosexorracial. La transfobia de las feministas no merece un gasto de energía mutante. Concentraros más bien en diseñar la mutación, en reparar lo destruido e inventar nuevas prácticas y nuevas formas de relación, mientras los y las TERF del Capitaloceno se rompen la cabeza para saber si sois hombres o mujeres, si sangráis o no por el orificio genital. Ya no sois nada de lo que los y las de todo tipo se esfuerzan por designar. Sois todos los orificios habidos y por haber. Sois el ano y la vagina universales. Y nada de eso necesita ser probado o defendido. Simplemente es. Por eso, amigues míes, estoy llene de alegría.

No estoy diciendo que sea fácil. Sé de dónde venís, porque no he olvidado de dónde vengo. Sé que la vida no nos ha hecho regalos. Más bien nos ha cortado las piernas y tallado las alas. No pretendo afirmar inocentemente que en casi todos los parlamentos no haya representantes considerados democráticos que aún deseen y preparen nuestra muerte. Por odio, por desconocimiento, por estupidez. Pienso en vosotres que crecéis como niñes y adolescentes no binarios en familias católicas, judías o musulmanas, conozco vuestra vergüenza, vuestro miedo. Pienso en vosotres, chiques afeminades que vivís en lugares donde el alarde de la conquista heterosexual, la fuerza y la violencia son obligatorias para aquellos cuerpos que han sido marcados como masculinos en el nacimiento. En vosotres que queréis ser llamados por otros nombres por vuestros padres, vuestros profesores o por el sistema de salud médico. En vosotres que esperáis durante meses para poder acceder a las hormonas legalmente o durante años para poder obtener un cambio de identidad de género administrativa y legal. En vosotres que intentáis defender los ríos y los bosques mientras os confrontáis a la indiferencia, cuando no al desprecio, de vuestros mayores. En vosotres que compráis píldoras del día después por internet sin saber si lo que vais a tomar es realmente un abortivo o una dosis de veneno. Pienso también en les que no estáis en las manifestaciones. Me pregunto ¿dónde estáis: en qué centro de internamiento, en qué clínica, en qué trinchera, en qué soledad o en qué encierro? ¿Qué silencio guardáis en vuestro pecho, qué palabras no podéis decir?

Pienso en vosotres, herides como estáis, casi rotes. Y os elijo a vosotres como mis únicos ancestros, al mismo tiempo como herencia y legado, como mi única genealogía y como mi único futuro. Vuestro destino no puede ser más nebuloso de lo que parecía ser el mío cuando yo era niñe. Y si yo pude salir de ahí y desbinarizarme, si yo pude sobrevivir a esa violencia y he logrado vivir una vida

distinta a la que había sido trazada para mí, entonces os digo que también vuestros sueños son posibles. Nunca es tarde para acoger el optimismo revolucionario de la infancia. Cuando tenía ochenta y cuatro años Günther Anders escribió: «Escuché en la radio que cierto estadista alemán había calificado de infantiles a los cientos de miles de personas que se manifestaban por la paz. Tal vez sea un signo de infantilismo por mi parte si considero que tal afirmación demuestra que su autor ha superado la edad de cualquier pasión por el bien, y es por tanto "adulto" en el sentido más triste de la palabra. En cualquier caso, he seguido siendo un niño toda mi vida, o mejor dicho, no he seguido siendo un niño a propósito [...]. He seguido siendo un infantil crónico. Como niño de ochenta años, entrego este libro a mis muchos amigos que ya son lo suficientemente *maduros* como *para unirse a las filas de "les niñes".*»[223]

Pero sobre todo recordad que no estáis soles. Existe un panteón de santos y brujas feministas, queer y trans, y, aunque fui maldecido por la cultura en la que crecí y negado durante años por mi familia, siempre me sentí protegido por ellos. Casi no hay un solo día en el que los santos queer no se manifiesten en nuestras vidas. Esa catedral de santos malditos es más fuerte que la cultura nacional, más acogedora que la familia biológica, más protectora que la Iglesia, más hospitalaria que la ciudad en la que nacisteis. Es esa genealogía de apestados la que os ofrezco ahora como contribución a vuestra lucha. Estoy con vosotres. Dondequiera que yo esté, podéis venir. Os tenderé la mano y os abrazaré. Si queréis algo de lo que yo he aprendido de las tradiciones de resistencia política y de la cultura de los disidentes, os lo daré. Esa tradición también es la vuestra. Y esa cultura también os pertenece. La he preservado para vosotres. Si tenéis hambre, os alimentaré. Si habéis perdido la esperanza, os leeré a Leslie Feinberg. Si necesitáis coraje, escucharemos las canciones de Lydia Lunch. Si buscáis alegría, os llevaré a ver a Annie Sprinkle y Beth Stephens. Os daré todo lo que soy, porque lo he construido para vosotres. Mi cuerpo, mi corazón, mi amistad. Mis órganos vivos y prostéticos, si los necesitáis, son vuestros. Podéis venir con vuestras heridas y vuestros recuerdos, también con vuestra amnesia o con vuestra dificultad para hablar. Os voy a acoger igual. No tengo que hacer esfuerzo alguno. Me gusta la disforia y su exaltación contra la norma porque es lo que conozco desde la infancia. La disforia es mala. Es nuestra miseria. Es exigente. Es dolorosa. Nos destruye. Nos transforma. Pero también es nuestra verdad. Hay que aprender a escucharla. Es nuestra riqueza, la disforia. La intuición que nos permite saber qué es lo que hay que cambiar. Por vuestra

disforia os reconoceré. Nunca me molestaréis. No tengo nada más que hacer. Así que puedo, a partir de ahora mismo, seguiros a donde queráis ir. Podéis arrastrarme con vosotres en el torbellino. Si venís a buscarme. Os reconoceré.

... y aquí estoy sentade preguntándome
qué parte de mí sobrevivirá
a todas estas liberaciones.[224]

AUDRE LORDE,
«Quién dijo que era fácil», 1973

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer a todes aquelles personas que me animaron a escribir este libro y a les que me ayudaron a mejorarlo con sus referencias, comentarios y correcciones: Olivier Nora, Silvia Sesé, Marc García, Susana Pellicer, Carmen Echevarría, Pauline Perrignon, Camille Decisier, Ethan Nosowsky, Jacques Testard, François Samuelson, Marie Lannurien, Julián Nossa, Michel Feher, David Velasco, Cécile Dumas, Jade Lindgaard, Jean-Max Colard, Mathieu Potte-Bonneville, Chloé Siganos, Margarita Tsoumo, Wojciech Puś, Anne Pauly, Julien Delmaire, Itziar González Virós, Annie Sprinkle y Beth Stephens, María Galindo, Sylvie Sénéchal, Dominique Gonzalez-Foerster, Judith Butler, Tania Salvador, Virginie Despentes y Clara Deshayes. También quiero mostrar mi agradecimiento al Centro Pompidou, donde pude leer públicamente las primeras versiones de algunos de los textos que forman este libro, así como a los periódicos *Libération*, *Médiapart*, *Internazionale* y *El País*; y a las revistas *Artforum*, *purple*, *e-flux journal*, *Arch +*, *Les Inrockuptibles* o *apartamento*, en las que se han publicado borradores de algunos de los fragmentos de este libro.

[←1]
Enfermero Diplomado de Estado.

[←2]
Masajista y fisioterapeuta.

[←3]

Emil Kraepelin, *Psychiatrie. Band 3*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1923; Eugen Bleuler, *Textbook of Psychiatry*, The Macmillan, Co., Nueva York, 1924. Breuler, eugenista como Kraepelin y cercano a Freud, es también el creador de los términos «esquizofrenia» y «autismo».

[←4]

Harry Benjamin, «Transvestism and Transsexualism», *International Journal of Sexology*, 7 (1953), pp. 12-14.

[←5]

Véase Norman Fisk, «Gender Dysphoria Syndrome – The Conceptualization that Liberalizes Indications for Total Gender Reorientation and Implies a Broadly Based Multi-Dimensional Rehabilitative Regimen», *The Western Journal of Medicine*, vol. 120, n.º 5 (1974), pp. 386391. Véase también D. Laub, «A rehabilitation for gender dysphoria syndrome by surgical sex change», *Journal of Plastic and Reconstructive Surgery*, abril de 1974; y N. Fisk, P. Gandy y D. Laud (eds.), *Proceedings of the Second Interdisciplinary Symposium on Gender Dysphoria Syndrome*, Stanford University Medical Center, Palo Alto, 1973.

[←6]

Hochmann se refiere aquí al alemán Emil Kraepelin, considerado el fundador de la psiquiatría científica moderna y creador de la noción de disforia.

[←7]
Jacques Hochmann, *Histoire de la psychiatrie*, PUF, París, 2017, pp. 117-118.

[←8]
Idem, p. 122.

[←9]

Miguel Morey, «Del pensar como forma de patología superior», introducción a Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, trad. de Alberto Cardín, Júcar, Gijón, 1988, p. 15.

[←10]

Mark Fisher, *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa*?, trad. de Claudio Iglesias, Caja Negra, Buenos Aires, 2016.

[←11]

Con esta noción trato de transversalizar las obras de Angela Davis, *Mujeres, raza y clase*, trad. de Ana Varela Mateos, Akal, Madrid, 2005; Monique Wittig, *El pensamiento heterosexual*, trad. de Javier Sáez y Paco Vidarte, Egales, Madrid, 1992; Colette Guillaumin, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Côté-femmes, París, 1992; Judith Butler, *El género en disputa*, trad. de M.ª Antonia Muñoz García, Paidós, Barcelona, 1999; Edward Said, *Orientalismo*, trad. de María Luisa Fuentes, Debate, Madrid, 2016; Eric Williams, *Capitalismo y esclavitud*, trad. de Martín Gerber, Traficantes de Sueños, Madrid, 2011; C. L. R. James, *Los jacobinos negros. Toussaint L'Ouverture y la revolución de Haití*, trad. de Ramón García, Fondo de Cultura Económica, México, 2003; Paul Gilroy, *Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*, trad. de José María Amoroto, Akal, Madrid, 2014; Denise Ferreira Da Silva, *Toward a Global Idea of Race*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007; Achille Mbembe, *Crítica de la razón negra*, trad. de Enrique Schmukler, Futuro Anterior, Barcelona, 2016; Lisa Lowe, *The Intimacies of Four Continents*, Duke University Press, Durham, 2015.

[←12]

Véase Andreas Malm, *Capital fósil*, trad. de Emilio Ayllón Rull, Capitán Swing, Madrid, 2020.

[←13]

Jacques Rancière, *La división de lo sensible: estética y política*, trad. de Antonio Fernández Lera, Centro de Arte de Salamanca, Salamanca, 2002.

[←14]

Félix Guattari, *Las tres ecologías*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Pre-Textos, Valencia, 1990.

[←15]

Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, trad. de Stella Mastrangelo, Katz Editores, Madrid y Buenos Aires, 2010.

[←16]

J. G. Ballard, «What I believe», *Interzone*, n.º 8, verano de 1984. Poema en prosa, publicado originalmente en francés en *Science Fiction*, n.º 1, enero de 1984.

[←17]

Tim di Muzio, *Carbon Capitalism: Energy, Social Reproduction and World Order*, Rowman & Littlefield, Nueva York y Londres, 2015.

[←18]

Véase David R. Boyd, *Derecho a un medio ambiente limpio, saludable y sostenible: el medio ambiente no tóxico*, Consejo de Derechos Humanos, 2022. https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G22/004/51/PDF/G2200451.pdf?OpenElement

[←19]

Roland Barthes, *Mitologías*, trad. de Héctor Schmucler, Siglo XXI, Madrid, 1980.

[←20]

Cara Daggett, «Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire», *Millennium. Journal of International Studies*, vol. 47, n.º 1, junio de 2018, pp. 25-44.

[←21]

En inglés *«stored sunshine»*: Alfred Crosby, *Children of the Sun: A History of Humanity's Unappeasable Appetite for Energy*, W. W. Norton, Nueva York, 2006, p. 62.

[←22]

Carol J. Adams, *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*, Asociación Cultural Derramando Tinta, Madrid, 2016.

[←23]

Bruno Latour, *Où atterrir. Comment s'orienter en politique*, La Découverte, París, 2017, p. 10 [trad. esp.: *Dónde aterrizar: cómo orientarse en política*, trad. de Pablo Cuartas, Taurus, Madrid, 2019].

[←24]
Idem.

[←25]
Idem, p. 19.

[←26]

Gayatri Spivak, *Crítica de la razón poscolonial: hacia una historia del presente evanescente*, trad. de Marta Malo de Molina, Akal, Madrid, 2010.

[←27]

Walter Mignolo, «The geopolitics of knowledge and the colonial difference», *The South Atlantic Quarterly*, vol. 101, n.º 1 (2002), pp. 57-96.

[←28]

Donna Haraway, *Seguir con el problema: generar parentescos en el Chthuluceno*, trad. de Helen Torres, Consonni, Bilbao, 2019.

[←29]
Idem.

[←30]

Anna L. Tsing, *La seta del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*, trad. de Francisco J. Ramos Mena, Capitán Swing, Madrid, 2021.

[←31]

Véase Richard P. Feynman, *Electrodinámica cuántica: la extraña teoría de la luz y la materia*, trad. de Ana Gómez Antón, Alianza, Madrid, 2020.

[←32]

Judith Butler y Nancy Fraser, *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, trad. de Marta Malo y Cristina Vega, Traficantes de Sueños, Madrid, 2017.

[←33]

En inglés *«trans exclusionary radical feminist»:* feminismo radical transexcluyente; dicho de otro modo, discursos feministas que se caracterizan por excluir a las mujeres trans de la categoría de mujer.

[←34]
https://www.theguardian.com/world/2017/aug/28/electronicheroin-china-boot-camps-internet-addicts

[←35]

John Giorno, *Great Demon Kings: A Memoir of Poetry, Sex, Death, and Enlightenment*, Farrar, Strauss and Giroux, Nueva York, 2020

[←36]

William S. Burroughs, *La revolución electrónica*, edición digital Trips, p. 15. Véase también *Electronic Revolution*, Expanded Media Editions, Bonn, 1976.

[←37]

Derrida afirmará que la escritura es el virus que infecta la palabra hablada. Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Éditions de Minuit, París, 1967, p. 442 [trad. esp.: *De la gramatología*, trad. de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI, Buenos Aires, 1971].

[←38]
William S. Burroughs, *La revolución electrónica*, *op. cit*., p. 15.

[←39]

William S. Burroughs, *The Soft Machine*, Olimpia, París, 1962 [trad. esp.: *La máquina blanda*, trad. de Marcelo Cohen, Minotauro, Barcelona, 1995]. *«The soft machine is the human body under constant siege from a vast hungry host of parasites with many names but one nature being hungry and one intention to eat»*, apéndice 4.

[←40]

William S. Burroughs desarrolla su concepción de la adicción como modelo para pensar la relación del sujeto contemporáneo con el poder en todos sus libros, pero más específicamente en *El almuerzo desnudo*, en la trilogía *Nova* (de la que forma parte *La máquina blanda)* y en *Yonqui*. Véase Davis Schneiderman y Philip Walsh (eds.), *Retaking the Universe. William S. Burroughs in the Age of Globalization*, Pluto Press, Londres, 2004.

[←41]

Sobre la deuda, véase David Graeber, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, trad. de Joan Andreano Weyland, Ariel, Barcelona, 2014.

[←42]

Elaboré la noción de control farmacopornográfico en 2004 para pensar, siguiendo a Foucault y a Deleuze y Guattari, las mutaciones del capitalismo en la era de la reproducción biotecnológica y cibernética. Paul B. Preciado, *Testo yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Espasa Calpe, Madrid, 2004 (reeditado por Anagrama en 2020).

[←43]
William S. Burroughs, *La revolución electrónica*, *op. cit*., p. 26.

[←44]
https://www.nytimes.com/2019/07/26/technology/hong-kongprotests-facial-recognition-surveillance.html

[←45]

Günther Anders, *Hiroshima est partout*, trad. de Denis Trierweiler, Françoise Cazenave, Gabriel Raphaël Veyret y Ariel Morabia, Seuil, París, 2008. p. 17 [trad. esp. parcial: *El piloto de Hiroshima*, trad. de Vicente Gómez Ibáñez, Booket, Barcelona, 2012].

[←46]
Idem, p. 73.

[←47]
Idem, p. 69.

[←48]
Idem.

[←49]

Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 1998.

[←50]

Günther Anders, *Nosotros, los hijos de Eichmann*, trad. de Vicente Gómez Ibáñez, Paidós, Barcelona, 2001.

[←51]
Jean-Pierre Dupuy, prefacio a *Hiroshima est partout*, *op. cit.*, p. 29.

[←52]
Hal Foster, «Seriality, Sociability, Silence», *Artforum*, Nueva York, diciembre de 2020, pp. 161-163.

[←53]

Véase Stefano Harney y Fred Motens, *The Undercommons: Fugitive Planning & Black Studies*, Minor Compositions, Wivenhoe, 2013 [trad. esp.: *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro*, trad. de Cristina Rivera Garza, Juan Pablo Amaya y Marta Malo, Cooperativa Cráter Invertido, Ciudad de México, 2018].

[←54]
Rasha Salti, «Libanon: Mein Leben als Kollateralshaden», *Die Zeit*, 21 de agosto de 2020.

[←55]

Véanse Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, 1. *La voluntad de saber*, trad. de Ulises Guinazú, Siglo XXI, Madrid, 1992, y Michel Foucault, *Vigilar y castigar, El nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Cominos, Siglo XXI, Madrid, 1994.

[←56]

Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. de Luciano Padilla López, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p. 9.

[←57]

Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. de Carlos Rodolfo Molinoni Marotto, Amorrortu, Buenos Aires, 2003.

[←58]

Emily Martin, *Flexible Bodies. The Role of Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of Aids*, Beacon Press, Boston, 1994.

[←59]

Sobre la figura del virus en la obra de Derrida, véase: Jacques Derrida, «Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides – A Dialogue with Jacques Derrida», en *Philosophy in a Time of Terror,* Giovanna Borradori (ed.), University of Chicago Press, Chicago, 2003, p. 94 [trad. esp.: *La filosofía en una época de terror*, trad. de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Taurus, Madrid, 2003]; «The Rhetoric of Drugs», en *Points: Interviews, 1974-1994*, Elisabeth Weber (ed.), trad. de Peggy Kamuf y otros, Stanford University Press, Stanford, 1995; y J. Hillis Miller, «Derrida's Politics of Autoimmunity», *Discourse*, 30/1-2 (primaveraverano de 2008), pp. 208-225.

[←60]

En 2020 un editor pirata recopiló ilegalmente un conjunto de ensayos escritos por varios filósofos (incluidos algunos míos) durante los primeros meses de la crisis del covid y lo llamó, sin previo consentimiento de los autores, *Sopa de Wuhan*. La portada, con la imagen de un murciélago, contribuyó, contra el deseo de los autores, a difundir la hipótesis de que el virus fue «cocinado» en Wuhan y que estaba ligado exclusivamente a los hábitos alimentarios chinos.

[←61]

Sobre la noción de biopolítica antes y después de Foucault, véase Thomas Lemke, *Foucault, Governmentality, and Critique*, Routledge, Nueva York, 2015, y *Biopolitics: An Advanced Introduction*, Nueva York University Press, Nueva York, 2021 [trad. esp.: *Introducción a la biopolítica*, trad. de Lidia Tirado Zedillo, Fondo de Cultura Económica, México, 2017].

[←62]
Achille Mbembe, «Necropolitics», *Public Culture*, vol. 15, n.º 1 (invierno de 2003), pp. 11-40.

[←63]
«Habla Marcos: Entrevista con el Sub-comandante Marcos», *Revista Cambio*, 25 de marzo de 2001.

[←64]

Luego sabremos que se trata de Zhong Nanshan, conocido mundialmente por su papel en la lucha contra el SARS en 2003.

[←65]

Cindy Patton, *Inventing Aids*, Routledge, Nueva York, 1990, p. 22. Véase también *Globalizing Aids*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002.

[←66]

Susan Sontag, *La enfermedad y sus metáforas. El sida y sus metáforas*, trad. de Mario Muchnik, Debolsillo, Barcelona, 2015.

[←67]

Michael S. Gottlieb, «Discovering AIDS», *Epidemiology*, vol. 9, n.º 4 (julio de 1998), pp. 365-367.

[←68]

Las interpretaciones geopolíticas de la pandemia han acentuado la repartición del mundo en una nueva guerra fría en la que China habría suplantado (o habría tomado bajo su ala) a una Unión Soviética cada vez más debilitada pese a sus excesos bélicos.

[←69]

Jan Zita Grover, «AIDS: Keywords», en *The State of the Language*, Christopher Ricks y Leonard Michaels (eds.), University of California Press, Berkeley,1990, pp. 140-157.

[←70]

Mirko D. Grmek, *Historia del sida*, trad. de Stella Mastrangelo, Siglo XXI, México, 1992.

[←71]

Sobre los cambios introducidos por la PrEP en la gestión política del sida, véase C. J. Gomolka, «The queer aesthetics of la PrEP: iconography, the pharmacopornographic regime, and (safe) sex in the French neoliberal Marketplace», *Contemporary French Civilization*, 46, 2 (2021), pp. 213-231.

[←72]

Sobre la transformación de las nociones de inmunidad en tiempos del sida, véase Pauline M. H. Mazumdar (ed.), *Immunology 1930-80: Essays in the History of Immunology*, Wall and Thompson, Toronto, 1989.

[←73]

Pensemos que existen condiciones físicas o psíquicas que no funcionan con la lógica de la identidad, como la insuficiencia renal o la insuficiencia coronaria, mientras que otras fueron construidas históricamente de acuerdo con ella e insertadas en redes necropolíticas, es decir, que producen exclusión y muerte, como por ejemplo la esquizofrenia, la ceguera, la sordera, la paraplejia, la supuesta «disforia», etc. Es interesante pensar en aquellas condiciones físicas que se están construyendo ahora con esta lógica de identidad necropolítica, como la obesidad o la anorexia-bulimia. Sobre la relación entre política de la identidad y sida, véase Steven Epstein, *Impure Science. AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*, University of California, Berkeley, 1996.

[←74]

Sobre la invisibilización de las mujeres durante los primeros años de la epidemia del sida, véase Gilbert Elbaz, «Women, AIDS, and Activism Fighting Invisibility», *Revue française d'études américaines*, n.º 96 (2003/2), pp. 102-113. https://www.cairn.info/revue-francaise-d-etudesamericaines-2003-2-page-102.htm

[←75]

Sobre el paso de la invisibilidad del sida en África a la transformación del continente en el nuevo laboratorio de investigación farmacológica mundial ver: Johanna Taylor Crane, *Scrambling for Africa: Aids, Expertise, and the Rise of American Global Health Science,* Cornell University Press, Ithaca, 2013.

[←76]

Recordemos que la homosexualidad sale del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM)* de la Asociación de Psiquiatría Americana (APA) en 1973. En España se despenaliza en 1979, con la transición democrática, y en Francia se legaliza en 1981, con la llegada de los socialistas al poder.

[←77]
Paul B. Preciado, *Testo yonqui. Sexo, droga y biopolítica, op. cit.*

[←78]

Es necesario evitar la romantización normativa del «movimiento», que podría llevarnos a un activismo capacitista: incluso allí donde no es posible el movimiento corporal, donde los músculos no funcionan de acuerdo con las mismas convenciones sociales del mundo de los capaces, la insurrección, como nos hace entender el activista Zig Blanquer, puede comenzar con la resistencia a ser movido, a ser institucionalizado o «aparcado», a ser tratado como un objeto. Blanquer nos invita a pensar el movimiento en agenciamiento político con las prótesis vitales, como pueden ser las sillas eléctricas u otros soportes funcionales. Véase Zig Blanquer, «La culture du valide (occidental)». https://clhee.org/2016/04/ 28/la-culture-du-valide-occidental-par-zig-blanquer/; y «L'administration est dans ton corps», entrevista con Zig Blanquer. https://www.jefklak. org/ladministration-est-dans-ton-corps/

[←79]

Judith Williamson, «Every Virus Tells a Story: The Meanings of HIV and AIDS», *Taking Liberties*, Erica Carter y Simon Watney (eds.), Serpent's Tail, Londres, 1989, p. 78.

[←80]

Paul Stamets, *Mycelium Running: How Mushrooms Can Help Save the World*, Ten Speed Press, Berkeley, 2005.

[←81]

Michel Foucault, «Las relaciones de poder penetran los cuerpos», entrevista realizada por L. Finas en *La Quinzaine Littéraire*, n.º 247, 1-15 (enero de 1977). «¿Por qué una arqueología de la psiquiatría funciona como antipsiquiatría, mientras que una arqueología de la biología no funciona como antibiología?», en *Microfísica del poder*, trad. de Julio Varela y Fernando Álvarez Uría, La Piqueta, Madrid, 1992, p. 161.

[←82]

Véase Ed Rybicki, *A Short History of the Discovery of Viruses*, Apple iBooks, junio de 2015.

[←83]

«A virus is a piece of bad news wrapped up in a protein», citado en Dorothy Crawford, *Viruses. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 28.

[←84]

David Morens, Peter Daszak y Jeffery Taubenberger, «Escaping Pandoxa's Box – Another Novel Coranavirus», *The New England Journal of Medicine*, 328 (2 abril de 2020), citado por Mike Davis, *The Monster Enters: Covid-19, Avian Flu and the Plagues of Capitalism*, OR Books, Nueva York y Londres, 2020, p. 3 [trad. esp.: *Llega el monstruo. Covid-19, gripe aviar y las plagas del capitalismo*, trad. de Maria Julia Bertomeu y Lucía Barahona, Capitán Swing, Madrid, 2020].

[←85]

El coronavirus es definido como virus con ARN simple de polaridad positiva. En biología molecular, se dice que la polaridad del ARN es positiva cuando la secuencia viral es idéntica a la del ARN mensajero que es susceptible de traducirse en proteínas. En el caso de los coronavirus, por ejemplo, pueden producir directamente proteínas por la traducción del ARN viral sin tener que pasar por una enzima ARN polimerasa dependiente.

[←86]

En francés la noción *hauntologie* es más precisa, puesto que está formada por las palabras *hanté*, «perseguido por fantasmas», y *ontologie*, «ciencia del ser». Jacques Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*

[←87]

Véase el clásico de Edward Holmes, *The Evolution and Emergence of RNA Viruses*, Oxford University Press, Oxford, 2009.

[←88]

Alexander R. Galloway y Eugene Thacker, *The Exploit: A Theory of Networks*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007, p. 87.

[←89]

Donna Haraway, «Cyborg Manifesto», en *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York, p. 254 [trad. esp.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. de Manuel Talens, Cátedra, Madrid, 1995].

[←90]

Podríamos decir que la ingeniería genética desarrollada en laboratorio es en realidad *envidia de virus*, puesto que su ideal recombinatorio buscaría operar transferencias horizontales de material genético.

[←91]

Warwick Anderson e Ian R. Mackay, *Intolerant Bodies: A Short History of Autoimmunity*, John Hopkins University Press, Baltimore, 2004; Dedre Gentner y Susan Golding-Meadow (eds.), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, MIT, Cambridge, 2003.

[←92]

Frank Macfarlane Burnet, «The Darwinian Approach to Immunology», *Molecular and Cellular Basis of Antibody Formation*, J. Sterzl, (ed.), Academic, Nueva York, 1967, p. 17. Citado por Warwick Anderson, «Getting Ahead of One's Self. The Common Culture of Immunology and Philosophy», *Isis*, vol. 105, n.º 3 (2014), pp. 606-616.

[←93]
Mike Davis, *The Monster Enters*, *op. cit.*, p. 3.

[←94]

Raymond Gozzi, «The computer virus as metaphor», *A Review of General Semantics*, vol. 47, n.º 2 (verano de 1990), pp. 177-180.

[←95]

La cita del *New York Times* corresponde a la edición del 13 de noviembre de 1988. Raymond Gozzi, «The computer virus as metaphor», *op. cit.*, p. 178.

[←96]

El creador del primer «gusano» informático fue Robert Tappan Morris, un estudiante universitario de Harvard y el hijo de un experto en seguridad de programas que trabajaba para el gobierno norteamericano diseñando el sistema UNIX –precisamente el que había sido atacado–, lo que llevó también a los medios de comunicación a interpretar la invención del primer virus y el ataque en términos edípicos. Morris fue perseguido por la justicia y declarado culpable de fraude y abuso en 1990.

[←97]

Sobre la historia cultural de internet, véase Jonathan Bourguignon, *Internet année zéro. De la Silicon Valley à la Chine, naissance et mutations du réseau*, Divergences, París, 2021.

[←98]

Sobre el sistema inmune como objeto posmoderno, véase Donna Haraway, «The Biopolitics of Postmodern Bodies: Constitutions of the Self in Immune System Discourse», *Simians, Cyborgs, and Women, op. cit.,* p. 207.

[←99]

Jeffrey A. Weinstock, «Virus Culture», *Studies in Popular Culture*, vol., 20, n.º 1 (octubre de 1997), pp. 83-97.

[←100]

Emily Martin, «End of the Body?», *American Ethnologist*, 1989, vol. 19, n.º 1 (febrero de 1992), p. 123.

[←101]

Susan Stryker ha documentado el levantamiento de las minorías trans en Estados Unidos desde mediados de los años sesenta. Susan Stryker, *Historia de lo trans: las raíces de la evolución de hoy,* trad. de Matilde Pérez y M.ª Teresa Sánchez, Continta Me Tienes, Madrid, 2017.

[←102]

Véase la introducción de Susan Stryker a la reedición de la biografía de Christine Jorgensen, *A Personal Autobiography*, Cleis Press, San Francisco, 2000.

[←103]

Jan Morris, *Conundrum: From James to Jan. An Extraordinary Personal Narrative of Transsexualism*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York, 1974 4 [trad. esp.: *El enigma*, trad. de Ana Mata Buil, RBA, Barcelona, 2011]; Canary Conn, *Canary: The Story of a Transsexual*, Nash Publishing, Los Ángeles, 1974; Nancy Hunt, *Mirror Image*, Holt, Rinehart and Winston, Nueva York, 1978; Christine Jorgensen, *Christine Jorgensen: A Personal Autobiography*, Paul S. Eriksson, Nueva York, 1967; Mario Martino, con Harriett, *Emergence: A Transsexual Autobiography*, Crown Publishers, Nueva York, 1977. Al margen de las historias individuales mediatizadas cabe señalar la creación de la asociación Street Transvestite Action Revolutionaries (STAR) por Sylvia Rivera y Martha P. Johnson en Nueva York en 1970. En Francia es importante señalar el colectivo Gasolines, surgido del Front Homosexuel d'Action Revolutionnaire en 1972, en el que participaron activistas trans como Hélène Hazera, Paquita Paquin, Marie France o Jenny Bel'Air. Véase Paquita Paquin, *Vingt ans sans dormir*: *1968-1983*, Denoël, París, 2005.

[←104]

En *El género en disputa*, a partir del análisis de las performances de las drag queens de la cultura latina y afroamericana de los *ball rooms* que Jennie Livingston documentó en la película *Paris is Burning*, Judith Butler hace del cuerpo travesti el modelo conceptual para analizar la producción performativa de la identidad de género y el ejemplo paradigmático de un conjunto de prácticas de subversión de la relación normativa entre anatomía sexual e identidad de género.

[←105]

Janice Raymond, *The Transsexual Empire: The Making of the SheMale*, Teachers College Press, Nueva York, 1994. En 1988 la teórica de la cultura cíber Sandy Stone publica *The Empire Strikes Back: A Posttranssexual Manifesto,* la respuesta más contundente y elaborada a la transfobia dentro del feminismo. Otros textos claves del pensamiento trans que aparecieron inmediatamente después son: Susan Stryker, «My Words to Victor Frankenstein above the Village of Chamounix: Performing Transgender Rage», *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 1, n.º 3 (1994), pp. 237-254; Kate Bornstein, *Gender Outlaw: On Men, Women and the Rest of Us*, Routledge, Nueva York, 1994 [trad. esp.: *Disidentes de género*, trad. de Julia Michelle Serrano, Continta Me Tienes, Madrid, 2018]; Leslie Feinberg, *Transgender Liberation: A Movement Whose Time has Come*, World View Forum, Nueva York, 1992 [trad. esp.: «Liberación transgénero. Un movimiento cuyo tiempo ha llegado», en *Políticas trans. Una antología de textos desde los estudios trans norteamericanos*, Pol Galofre y Miquel Missé (eds.), Egales, Madrid, 2017].

[←106]

Jean Baudrillard, *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, trad. de Joaquín Jordá, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 9.

[←107]
Idem, pp. 13-14.

[←108]

Zach Blas, «Virus, Viral», *Women's Studies Quarterly*, vol. 40, n.º 1/2 (primavera-verano de 2012), pp. 29-39.

[←109]

Jussi Parikka, *Digital Contagions: A Media Archaeology of Computer Viruses*, Peter Lang, Nueva York, 2007.

[←110]

Alexander Galloway y Eugene Thacker, *The Exploit: A Theory of Networks*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2007.

[←111]

Michel Foucault, «Friendship as a Way of Life», en *Ethics: Subjectivity and Truth*, New Press, Nueva York, 1997.

[←112]
Zach Blas, «Virus, Viral», *op. cit.*, p. 31: *«a form of «viral ascesis, that is, a creative styling of viruses»*.

[←113]

Tim Dean, *Unlimited Intimacy: Reflections on the Subculture of Barebacking*, University of Chicago Press, Chicago, 2009, pp. 88-89.

[←114]

David Napier, «Rethinking vulnerability through COVID-19», *Anthropology Today*, vol. 36, n.º 3 (junio de 2020). Véase también David Napier, *The Age of Immunology: Conceiving a Future in an Alienating World*, Chicago University Press, Chicago, 2003.

[←115]

Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard/Seuil, París, p. 5 [trad. esp.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007].

[←116]
Gilles Deleuze, *Foucault*, trad. de José Pérez Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987, pp. 34-35.

[←117]
Idem, p. 36.

[←118]
Idem, pp. 38-39.

[←119]

Alain Badiou, *Petit Panthéon portatif*, La Fabrique, París, 2008, p. 120 [trad. esp.: *Pequeño panteón portátil*, trad. de Alejandro Arozamena, Brumaria, Madrid, 2008]. La tarea de la deconstrucción (en este sentido no tan distinta de la genealogía foucaultiana), dice Badiou, habría sido «localizar un punto de inexistencia».

[←120]
Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 21.

[←121]

Georges Didi-Huberman, *La invención de la histeria, Charcot y la iconografía fotográfica de la Salpêtrière*, trad. de Tania Arias y Rafael Jackson, Cátedra, Madrid, 2007.

[←122]
Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 99.

[←123]
Idem, pp. 100-101.

[←124]

Arjun Appadurai, *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*, trad. de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira, Tusquets, Barcelona, 2007, pp. 16-18.

[←125]

Sobre Playboy como laboratorio de mutaciones farmacopornográficas, véase Paul B. Preciado, *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*, Anagrama, Barcelona, 2010.

[←126]

El «capacitismo» (en inglés, *ableism)* es un régimen somatopolítico que discrimina los cuerpos de las personas con diversidad funcional o neurológica, estableciendo una diferencia de naturaleza entre el cuerpo normal y el patológico y excluyendo a los llamados «cuerpos patológicos» del acceso a las tecnologías de gobierno y de producción de conocimiento. Esta discriminación afecta a una multitud de cuerpos «minoritarios» con paraplejia, tetraplejia, amputación, sordera, ceguera, pero también obesidad, esquizofrenia, autismo, trisomía, así como enfermedades crónicas o incluso vejez, lo que hace de la «discapacidad» una condición al mismo tiempo invisibilizada y minorizante y potencialmente universal. Véase Elizabeth Barnes, *The Minority Body. A Theory of Disability*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 5.

[←127]

A partir de la Segunda Guerra Mundial, con la expansión de las tecnologías cibernéticas y digitales se llevará a cabo la transformación farmacopornográfica de este ojo paterno necropolítico. Véase Paul B. Preciado, *Pornotopia*, Anagrama, Barcelona, 2014.

[←128]

Angela Y. Davis, *Mujeres, raza y clase*, trad. de Ana Varela y Pastora Filigrana, Akal, Madrid, 2022; Maria Puig de la Bellacasa, *Matter of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2017; Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y lucha*, trad. de Carlos Fernández Guervós y Paula Martín Ponz, Traficantes de Sueños, Madrid, 2013.

[←129]

Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica, Cartografías del deseo*, trad. de Florencia Gómez, Traficantes de Sueños, Madrid, 2006, p. 149.

[←130]

Günther Anders, *Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse*?, Allia, París, 2010, p. 71 [trad. esp.: *Si estoy desesperado, ¿a mí qué me importa*?, trad. de Elena Martínez Rubio y Nano Sánchez Grassa, Besatari, Bilbao, 2012].

[←131]
Günther Anders, *Hiroshima est partout, op. cit.*, p. 37.

[←132]

Svetlana Alexiévich, *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*, trad. de Ricardo San Vicente, Debolsillo, Barcelona, 2015, p. 16.

[←133]

Franco *Bifo* Berardi, *Respirare. Caos y poesía*, trad. de Darío Bursztyn, Prometeo, Buenos Aires, 2020.

[←134]

Manuel Jabois, «El minuto cero de un mal bicho que cambió nuestras vidas», *El País*, 26 de abril de 2020.

[←135]

Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 1996, p. 25.

[←136]

Timothy Snyder, «The American Abyss», *The New York Times Magazine*, 9 de enero de 2021.

[←137]

Michel Foucault, *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, ed. de Henri-Paul Fruchaud y Danièle Lorenzini, prólogo de Frédéric Gros, Vrin, París, 2016 [trad. esp.: *Discurso y verdad*, trad. de Edgardo Castro y Horacio Pons, Clave Intelectual, Madrid, 2022].

[←138]

Donna Haraway, *Crystals, Fabrics, and Fields. Metaphors of Organicism in Twentieth Century Developmental Biology*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1976.

[←139]

Londa Schiebinger, *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*, Beacon Press, Nueva York, 1993.

[←140]

Jacques Derrida, *La bestia y el soberano. Seminario (2001-2002)*, trad. de Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010.

[←141]
Franco *Bifo* Berardi, «What Abyss Are We Talking About», *E-Flux*, 13 de enero de 2021.

[←142]

Michel Foucault, curso del 7 de enero de 1976: *Dits et Écrits*, tomo III, texto 193.

[←143]

Virginie Despentes, «Rien ne me sépare de la merde qui m’entoure», texto leído en el clúster revolucionario, Centre Pompidou, 6 de marzo de 2020.

[←144]

Véase Donna Haraway, «Cyborg Manifesto», *op. cit.*, p. 235.

[←145]

VNS Matrix, «Manifiesto de la Zorra Mutante», en *Ciberfeminismo. De VNS Matrix a Laboria Cuboniks*, Remedios Zafra y Teresa López Pellisa (eds.), Holobionte, Barcelona, 2019, p. 57.

[←146]

Constatino Cavafis, «La ciudad», en *Poesía completa*, trad. Pedro Bádenas de la Peña, Alianza Tres, Madrid, 1991, p. 55.

[←147]

Bruno Latour, «Is This a Dress Rehearsal?», *Critical Inquiry*, vol. 47, n.º 52 (invierno de 2021).

[←148]

Jonathan Crary, *Las técnicas del observador: visión y modernidad en el siglo XIX*, trad. de Fernando López García, Cendeac, Murcia, 2008.

[←149]

Camilla Grudova, «Unstitching», en *The Doll's Alphabet*, Fitzcarraldo Editions, Londres, 2017, pp. 11-13 [trad. esp.: *Abecedario de las muñecas*, trad. de Eugenia Vázquez Nacarino, Lumen, Barcelona, 2019].

[←150]

John Hyatt, «Beijing Overtakes New York City As City With Most Billionaires: Forbes 2021 List», *Forbes*, 23 de julio de 2021.

[←151]

Jenny Chan, Xu Lizhi y Yang, *La machine est ton seigneur et ton maître*, Éditions Agone, Marsella, 2015, p. 7 [trad. esp.: *La máquina es tu amo y señor*, trad. de Paula Martín Ponz, Virus, Madrid, 2019].

[←152]

El nuevo prototipo de celda de alta seguridad compartido por Europa, Estados Unidos y China se conoce como «3 x 3 x 6»: tres metros por tres metros, seis cámaras de vigilancia, que permiten monitorizar los movimientos del encarcelado. Esta técnica de encierro analógico y vigilancia digital dio nombre al proyecto de la artista Shu Lea Cheang para el pabellón de la Bienal de Arte de Venecia en representación de Taiwán. Véase el catálogo de la exposición: *3x3x6, de Shu Lea Cheang*, ed. de Paul B. Preciado, Taipéi, 2019.

[←153]

Jenny Chan, Xu Lizhi y Yang, *La machine est ton seigneur et ton maître*, *op. cit*., pp. 2-3.

[←154]

Twitter de Jagadish J. Hiremath, 23 de marzo de 2020, citado por Mike Davis, *The Monster Enters*, *op. cit.*, p. 39.

[←155]

Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998, p. 380.

[←156]
Idem.

[←157]

Rob Wallace, *Grandes granjas, grandes gripes: agroindustria y enfermedades infecciosas*, trad. de J. M. Álvarez-Flórez, Capitán Swing, Madrid, 2020.

[←158]

Sobre los procesos a través de los que los veterinarios, los productores agroalimentarios y los gobiernos «trabajan» conjuntamente para (producir) o detectar las diferentes cepas virales, véase Frédéric Keck, *Les sentinelles des pandémies*, Seuil, París, 2021.

[←159]

Véase el ensayo firmado por más de una veintena de científicos «How the Covid-19 highlights the necessity of animal research». https:// www.cell.com/current-biology/pdf/S0960-9822(20)31184-2.pdf

[←160]

Patrick Radden Keefe, «The Family that Built an Empire of Pain», *The New Yorker*, 23 de octubre de 2017.

[←161]
Idem.

[←162]
Idem.

[←163]
Véase http://feeltankchicago.net

[←164]
https://itadsistemica.com/adicciones/incremento-consumo-psicofarmacos-en-espana-debido-al-covid19/

[←165]

«La técnica es nuestra hija», dice Anders. Günther Anders, *Nosotros, los hijos de Eichmann*, *op. cit*., p. 68.

[←166]

https://www.imperial.ac.uk/media/imperial-college/medicine/ mrc-gida/2020-10-29-COVID19-Report-34.pdf

[←167]
https://www.nature.com/articles/s41467-020-17436-6

[←168]
Victor Castanet, *Les fossoyeurs*, Fayard, París, 2022.

[←169]

Laure Adler, *La voyageuse de nuit*, Grasset, París, 2020, p. 15 [trad. esp.: *La viajera de noche*, trad. de Isabel de Miquel Serra, Ariel, Barcelona, 2022].

[←170]
Marlène Thomas, *Libération*, 30 de abril de 2020.

[←171]

Véase Agnieszka Żuk, *France Culture*, 6 de abril de 2020. https://www.franceculture.fr/societe/agnieszka-zuk-comment-defendreses-droits-alors-quon-est-pris-en-otage-par-le-virus

[←172]
https://www.youtube.com/watch?v=uQdLkDvyv2s&feature= emb_title

[←173]

Geneva Consensus Declaration, llamada así porque se pretendía que tuviera lugar en Ginebra antes de que se aplazara la reunión de la Asamblea Mundial de la Salud debido a la crisis del covid.

[←174]

Véase el texto de Hermann Heller en Hermann Heller y Carl Schmitt, *Du libéralisme autoritaire*, trad. de Grégoire Chamayou, Zones, París, 2020.

[←175]

Sobre las relaciones históricas entre útero y feminidad, véase Barbara Duden, *Disembodying Women: Perspectives on Pregnancy and the Unborn*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, y Karen Newman, *Fetal Positions: Individualism, Science, Visuality*, Stanford University Press, Stanford, 1996.

[←176]

Marge Berer, «Making Abortion a Woman's Right Worldwide», *Bulletin of the World Health Organization*, 78, n.º 5 (2000), pp. 580592.

[←177]

Véase Ewa Majewska, «Poland Is in Revolt Against Its Abortion Ban», *Jacobin*, 27 de octubre de 2020. https://jacobinmag.com/2020/ 10/poland-abortion-law-protest-general-strike-womens-rights

[←178]

Véase Bruno Latour, Martin Guinard y Eva Lin, «Coping with Planetary Wars», *E-Flux*, n.º 114 (diciembre de 2020). https://www.eflux.com/journal/114/366104/coping-with-planetary-wars/

[←179]
Jean-François Lyotard, *La diferencia*, trad. de Alberto Bixio, Gedisa, Barcelona, 2009.

[←180]

Isabelle Stengers, «We are divided», *E-Flux*, n.º 114 (diciembre de 2020). https://www.e-flux.com/journal/114/366189/we-are-divided/

[←181]
Idem.

[←182]

Gracias a Ewa Majewska, Wojciech Puś, Adam y Marysia Szymczyk por las referencias y los relatos desde el frente revolucionario en Polonia.

[←183]

Derek Walcott, «The Sea is History», en *Selected Poems*, Farrar, Straus and Giroux, Nueva York, 2007.

[←184]

El Código Negro es la ordenanza mercantil que reguló el comercio de esclavos en las islas de la América francesa entre los siglos XVII y XIX. Colbert padre empezó a redactar la primera versión, y su hijo la completó y publicó en 1685.

[←185]

Sebald, aludiendo a una cita de Elias Canetti sobre la arquitectura del fascismo alemán, dice: «La arquitectura de Speer, a pesar de su tendencia a la eternidad y de su enormidad, había contenido en su disposición la idea de un estilo arquitectónico que solo desarrolla toda su grandeza en un estado de destrucción», W. G. Sebald, *Campo Santo*, trad. de Miguel Sáenz, Anagrama, Barcelona, 2010, p. 71.

[←186]

Arianne Shahvisi, «Colonial monuments as slurring speech acts», *Journal of Philosophy of Education*, vol. 55, n.º 3 (junio de 2021), pp. 453-468.

[←187]

Me refiero aquí a la noción ético-política acuñada por le filósofe Judith Butler, *Cuerpos que importan*, Paidós, Buenos Aires, 2010. Butler busca entender a través de qué acuerdos normativos se produce la diferencia entre los «cuerpos que importan» y los «cuerpos abyectos» que quedan excluidos del contrato democrático.

[←188]

David Harvey, «The Political Economy of Public Space», en *The Politics of Public Space*, Setha Low y Neil Smith (eds.), Routledge, Nueva York, 2005.

[←189]

Michel Foucault, «Les têtes de la politique», en *Dits et Écrits*, tomo III, texto n.º 167, 1976.

[←190]

Sobre los modelos en la pintura barroca, véase, por ejemplo, T. P. Olson, «Caravaggio's Coroner: Forensic Medicine in Giulio Mancini's Art Criticism», *Oxford Art Journal*, vol. 28, n.º 1 (2005), pp. 83-98.

[←191]

Félix Guattari y Gilles Deleuze, *El Anti-Edipo*, trad. de Francisco Monge, Paidós, Barcelona, p. 47.

[←192]

Véase Robert Smithson, «A Tour of the Monuments of Passaic, New Jersey (1967)», en *Robert Smithson: The Collected Writings*, Jack Flam (ed.), University of California Press, Berkeley, pp. 68-74.

[←193]

Este debate se conoce en el contexto anglosajón como la controversia entre los *preservationists* y los *removalists*. Sobre este debate en Estados Unidos acerca de los monumentos confederados, véase Timothy J. Barczak y Winston C. Thompson, «Monumental changes: The civic harm argument for the removal of Confederate monuments», *Journal of Philosophy of Education*, vol. 55, n.º 3 (2021), pp. 439-452.

[←194]

Como Arianne Shahvisi, Ten-Herng Lai considera los monumentos como actos de habla violentos y denomina «pedestales despectivos» *(derogatory pedestaling)* a la imposición discursiva de un relato de poder en el espacio público a través de una escultura monumentalizada. Véase Ten-Herng Lai, «Political vandalism as counter-speech: A defense of defacing and destroying tainted monuments», *European Journal of Philosophy*, vol. 28, n.º 3 (2020), pp. 602-616.

[←195]

Sobre las mutaciones en los usos discursivos de la «libertad», véase Maggie Nelson, *On Freedom. Four Songs of Care and Constraint*, Graywolf Press, Nueva York, 2021 [trad. esp.: *Sobre la libertad. Cuatro cantos de restricción y cuidados*, trad. de Damià Alou, Anagrama, Barcelona, 2022].

[←196]

Véase Orlando Patterson, *La libertad. La libertad en la construcción de la cultura occidental*, trad. de Oscar Luis Molina, Andrés Bello, Santiago de Chile, 1993.

[←197]
Mike Davis, *The Monster Enters, op. cit.*, p. 47.

[←198]

Carol Anderson, *White Rage: The Unspoken Truth of Our Racial Divide*, Bloomsbury, Nueva York, 2017.

[←199]

Véase Dick Hebdige, *Subcultura. El significado del estilo*, trad. de Carlos Roche Suárez, Paidós, Barcelona, 2004.

[←200]

Judith Butler, «Why Donald Trump Will Never Admit Defeat», *The Guardian*, 20 de enero de 2021.

[←201]

Klaus Theweleit, *Male Fantasies, 1. Women, Floods, Bodies, History*; y *Male Fantasies, 2: Male Bodies: Psychoanalyzing the White Terror*, trad. de Stephen Conway, con Erica Carter y Chris Turner, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1987 y 1989.

[←202]

Agradezco a Dominique Gonzalez-Foerster la sugerencia de este término.

[←203]

«What is the meaning, the mittenology of it all?»: juego de palabras resultado de mezclar los términos *mitten* («mitón», «guante») y *mythology* («mitología»). Véase Naomi Klein, «The Meaning of the Mittens: Five Possibilities», *The Intercept*, 21 de enero de 2021: https://theintercept. com/2021/01/21/inauguration-bernie-sanders-mittens/

[←204]

Eula Biss, *On Immunity. An Inoculation*, Graywolf Press, Minneapolis, 2014, p. 5 [trad. esp.: *Inmunidad*, trad. de Luca Ponce de los Reyes, Dioptrías, Madrid, 2015].

[←205]
Idem, p. 20.

[←206]
David Napier, «Rethinking vulnerability through COVID-19», *op. cit.*

[←207]

Polly Matzinger, «Friendly and dangerous signals: is the tissue in control?», *Nature Immunology*, vol. 8, n.º 1, 2007, pp. 11-13.

[←208]

Bini Adamczak, «Come on. Diskussion über ein neues Wort, das sich aufdrängt und unser Sprechen über Sex revolutionieren wird», *Analyse & Kritik*, n.º 614 (15 de marzo de 2016). www.archiv.akweb.de/ak_s/ak614/04.htm

[←209]

Véase Tiqqun, *Primeros materiales para una teoría de la jovencita: seguido de hombres máquina de empleo*, trad. Diego L. Sanromán, Ediciones Acuarela y Antonio Machado, Madrid, 2012.

[←210]

https://www.liberation.fr/debats/2020/04/22/hartmut-rosanous-ne-vivons-pas-l-utopie-de-la-deceleration_1786079/ Véase también Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, trad. de Estefanía Dávila y Maya Aguiluz Ibargüen, Katz Editores, Madrid y Buenos Aires, 2016.

[←211]

Véase Eduardo Viveiros de Castro, *Las metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, trad. de Stella Martragelo, Katz Editores, Madrid, 2010.

[←212]

María Galindo, «Desobediencia, por tu culpa voy a sobrevivir». https://lavoragine.net/desobediencia-por-tu-culpa-voy-a-sobrevivir/

[←213]

Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, Siglo XXI, México, 1971, p. 16.

[←214]

El SPK fue acusado de fabricar explosivos y de utilizar los círculos de la asociación como cobertura de las actividades terroristas de la Baader-Meinhof. Varios de sus miembros fueron detenidos y el colectivo fue disuelto.

[←215]

Sobre la relación entre arte y activismo en torno al sida, véase Élisabeth Lebovici, *Ce que le sida m'a fait. Art et activisme à la fin du xxème siècle*, Jrp, París, 2017; y el proyecto *Anarchivo sida*, Equipo re (Aimar Arriola, Nancy Garín y Linda Valdés): http://www.anarchivosida.org/ index_es.php; y *Attention Fragile*, catálogo de exposición, MAC VAL, Val-de-Marne, 2018.

[←216]

Estas fueron algunas de las campañas activistas: «Medicación para todas las naciones», «Fármacos sin fronteras».

[←217]

P.A.I.N. es el nombre de la asociación creada por la artista Nan Goldin, dedicada a denunciar los excesos de la comercialización de drogas farmacéuticas y a alertar y aconsejar a los usuarios adictos.

[←218]

Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford, 1997, p. 17 [trad. esp.: *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, trad. de Jacqueline Cruz, Cátedra, Madrid, 2001].

[←219]

Derek Walcott, «The Sea Is History», en *Selected Poems, op. cit*.

[←220]

June Jordan, «Poem About My Rights», *Directed By Desire: The Collected Poems of June Jordan*, Copper Canyon Press, Port Townsend, 2005.

[←221]
Johanna Hedva, «Sick Woman Theory», 2017.

[←222]
Zig Blanquer, «La culture du valide (occidental)»: *op. cit.*

[←223]
Günther Anders, *Hiroshima est partout, op. cit.*, p. 65.

[←224]

Audre Lorde, «Who Said It Was Simple», en *From a Land Where Other People Live*, reproducido con la autorización de la Charlotte Sheedy Literary Agency.

Edición en formato digital: octubre de 2022

© imagen de cubierta, Paul B. Preciado

© Paul B. Preciado. CASANOVAS & LYNCH AGENCIA LITERARIA, S. L. info@casanovaslynch.com, 2022

© EDITORIAL ANAGRAMA, S.A., 2022
Pau Claris 172, Principal 2ª
08037 Barcelona

ISBN: 978-84-339-9964-1

Composición digital: www.acatia.es

anagrama@anagrama-ed.es
www.anagrama-ed.es