

Claudia Calquín Donoso
Escuela de Psicología
Universidad de Santiago de Chile
claudia.calquin@usach.cl

Negros e infectados: teratología y orientalismo en la producción de *lo haitiano* en medios de comunicación durante la pandemia Covid-19 en Chile.

Black and infected: teratology and orientalism in the production of Haitian in the social media during the Covid-19 pandemic in Chile.

Resumen

En este trabajo de reflexión discuto y problematizo las estrategias y representaciones discursivas de “lo haitiano” en algunas noticias sobre el contagio del Covid-19 en Chile. A partir de los conceptos de *standpoint*, nomadismo, orientalismo y otras conceptualizaciones elaboradas por los estudios críticos de la raza y la blanquitud (SWC), analizo la producción política de la diferencia cultural en los medios informativos, y su performatividad para la conformación de posiciones-sujetos del yo y lo otro, así como sus efectos de estigmatización y exclusión de las comunidades migrantes racializadas. Cruza el ensayo, la crítica a las políticas de integración y el rescate de la potencia afirmativa de los otros y lo monstruoso como claves para una política *queer* de la raza.

Palabras clave: Racismo, *Standpoint*, Orientalismo, Blanquitud, Nomadismo, Sujetos haitianos, Medios de comunicación

Abstract

In this reflection work, I discuss and problematize the strategies and discursive representations of "the Haitian" in some news about the contagion of Covid-19 in Chile. From the concepts of standpoint, nomadism, orientalism and other conceptualizations elaborated by critical studies of race and whiteness (SWC), I analyze the political production of cultural difference in the media, and its performativity for the conformation of subject-positions of the me and the other, as well as its effects of stigmatization and exclusion of racialized migrant communities. The essay is crossed by the critique of integration policies and the rescue of the affirmative power and subversive of others and the monstrous as keys to a queer politics of the race.

Keywords: Racism, Standpoint, Orientalism, Whiteness, Nomadism, Haitian subjects, social media

Introducción

El Covid -19 es más que un organismo biológico. Antes que todo es un código, que designa a un nuevo tipo de virus que recién a partir del 11 de febrero del 2020 pasó a tener existencia social. En una entrevista al diario BBC, el director de la OMS Tedros Adhanoo cuenta que bautizar al virus, no fue una tarea fácil, pues la acción de nombrar la entidad dependía menos de sus características biológicas y más, de cuestiones políticas e inclusive de psicología social -el problema del estigma-, señalando que "...teníamos que encontrar un nombre que no se refiriera a una ubicación geográfica, un animal, un individuo o un grupo de personas, y que también fuera pronunciable y relacionado con la enfermedad" (BBC, 2020). Ese efecto mágico de las palabras -una verdadera taumaturgia de las palabras- y que Austin (2016) nos heredó con el sugestivo "hacer cosas con las palabras" abre la posibilidad de pensar los modos de existencia del virus en medio de la acción de múltiples prácticas sociales, discursivas y no discursivas; semióticas y materiales; en otras palabras, afirmar con toda seguridad que, la relación con los virus y sus efectos en la vida biológica, no es una relación inmediata, sino que mediada por aparatos de diversos órdenes que instauran cuestiones claves, como su definición o las explicaciones sobre su remedio, propagación y contagio. Esta base constructorista y semiótica, no debe confundirse con una idea absurda de que el virus no tenga una existencia material, o que sea una invención para acabar con occidente-aunque la invención de nuevas vidas a partir de la decodificación del gen es perfectamente concebible en el mundo actual. No se trata de eso, sino indicar, que los procesos de contagio y los sujetos que se visibilizan en esos procesos, más que estar distribuidos según una norma biológica y homogénea, por el contrario, revelan, historias de luchas y exclusiones en el campo de la representación (Hall, 1997). Así, la semántica del enemigo peligroso o el de la lucha heroica, con la cual frecuentemente se habla del virus y el contagio, no son simples estrategias retóricas, declaraciones o descripciones ingenuas sino prácticas performativas que producen aquello que dicen representar (Austin, 2016).

Este carácter performativo del discurso, sobre el contagio, es lo que me interesa indagar acá y de forma puntual, abordar críticamente las representaciones mediáticas de los cuerpos marcados por la raza, los cuerpos haitianos, en el contexto de la pandemia, y que conforman, siguiendo a Foucault, un archivo sobre "lo haitiano", que, bajo sus propias condiciones discursivas, produce y reproduce concepciones hegemónicas del yo y el otro, procesos de

atribución, estigmatización y exclusión sobre el sujeto extranjero racializado, y una relación específica de estos colectivos con la enfermedad. Dicho así, presento algunas reflexiones sobre las estrategias discursivas y las relaciones paradigmáticas entre el contagio y las estructuras sociales de producción de significados, en algunos textos informativos producidas por los medios de comunicación de masas –televisión y diarios– recogidos durante el periodo de la pandemia en Chile.

Discurso del contagio, la teatralidad de la infoesfera y diagramas de poder.

Tal como adelanté, el contagio del Covid-19, no puede reducirse solo a una esfera médica, o mejor dicho, esa esfera médica conserva otras funciones que le dan forma como experiencia social. De las múltiples funciones, me interesa destacar aquellas que están directamente relacionadas con el campo de la comunicación: una social y otra representacional que se refuerzan a la vez. Al hablar de una función social, no hablo de una dimensión aislada del contagio, o en donde ocurrirían cosas sociales que se distinguiría de cosas no sociales como cosas, médicas, psicológicas, personales o políticas. No se trata de eso. Se trata, al decir de Dona Haraway, que la producción de un modo de ser del contagio y su dimensión de acontecimiento singular, moviliza conexiones, articulaciones, parentescos y relaciones insospechadas. Entre las más evidentes, relaciones entre organismos micromoleculares no humanos, humanos, tecnologías médicas y de información. A la vez que provoca esta máquina social/articuladora, en sus formas de gestión neoliberal provoca su revés: la desarticulación, el aislamiento, la sospecha hacia el otro, y un cierto retorno a la retórica decimonónica de la peligrosidad social. De ahí, la segunda función señalada, la función representacional. Esta indica que el contagio está saturado de tropos y figuraciones; de esta forma, esa condición socio-articuladora (la función social) no puede ser separada de la acción de aparatos discursivos que son más que un mero soporte de la significación: textos, protocolos médicos, diarios, imágenes, inclusive objetos que movilizan representaciones culturales más amplias, que le dan forma y delinean sus contornos, estableciendo un marco de posibilidades de lo que se dice y no se dice sobre él. El contagio de esta manera se organiza en formaciones discursivas que desde el punto de vista de sus contenidos proposicionales, sus función expresiva y sus enunciados, no circulan libremente, al punto que por

ejemplo, los “datos” sobre el avance del contagio o sobre los sujetos contagiados, entre otros, han sido fuertemente controlados por el gobierno, y muchos de ellos se siguen manteniendo ocultos; la metodología de medición (es decir, las formas en que aparece a la realidad estadísticas) se torna tema de discusión pública que inclusive hace tambalear la credibilidad del propio gobierno. Pareciera entonces, que los datos y sus máquinas productoras, o el mismo virus, en tanto acontecimiento, nos quisieran decir algo más allá de lo que hablan y que es precisa vigilar y controlar. Ya Michel Foucault se preguntaba respecto a esa actitud moderna de controlar la peligrosa *materialidad del discurso*.

Los discursos, siguiendo la perspectiva crítica discursiva, son prácticas sociales que movilizan, reproducen y son resultados de relaciones de poder, a nivel de la producción de la identidad, formación de hegemonías y modos de dominación social a través de las cuales se establecen los límites entre el yo y el ellos; entre el nosotros y los otros. Como señala Van Dijck (2009), el ejercicio crítico en la perspectiva crítica discursiva, no se conforma con develar cómo es representado determinado grupo en cierta/s situación/es comunicativa/s, sino, determinar en qué relación del eje de dominación se encuentra uno y otro grupo, es decir, puntualizar cómo los sectores hegemónicos establecen los marcos de interlocución discursiva para reproducir su propia hegemonía. Esto, en términos metodológicos, consiste en analizar las estrategias usadas en el proceso de representación para producir y mostrar una diferencia devaluada y situar a los sujetos como yo o como otro; como familiar o extraño o forastero; como sujeto de la enunciación u objeto del enunciado, como mayoría o minoría, etcétera. Volviendo a Foucault, los discursos conforman aparatos de verificación que establecen el juego de lo verdadero y lo falso, lo normal y anormal, inclusive lo deseado de lo desviado. De ahí que, el discurso no es simplemente un traductor de las luchas y los sistemas de dominación, sino aquello “por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 2005; 6).

El campo de la enfermedad, ha sido particularmente fructífero para la producción discursiva, en tanto el cuerpo enfermo crea un desorden de la seguridad ontológica (Le Breton, 2002) y el padecimiento se torna superficie y reflejo de nuestros más enquistados temores e incertidumbres; a la vez que instala la certeza de la finitud. De esta manera, la enfermedad y las prácticas médicas, constituyen uno de los modos de sujeción y subjetivación que marca nuestra

modernidad. Podemos decir entonces, que las sociedades modernas han tomado forma gracias a todo un conjunto de terminologías médicas y biológicas, tropos biomédicos, formas de mirada; a la vez que, las racionalidades políticas se han alimentado de las racionalidades médicas y viceversa, para forjar un orden moral y social específico (Estrada, 2015). De ahí que las prácticas (discursivas como no discursivas) sobre la enfermedad, rompen sus propias fronteras para colarse en la vida social y política, al punto que su particular y singular forma de entender el cuerpo, la vida y la muerte, se erige como modelo hegemónico de gobierno de la sociedad y espacio en que el cual se dirime lo verdadero y lo falso. Deviene diagrama de poder¹ que tiene la especificidad de ser científico, o de presentarse como científico. Pero en pleno siglo XXI, pareciera, tal como indicamos al principio, que el aparato de verificación del Covid-19 no se reduce a la esfera científica, podríamos aventurarnos, que es fuertemente mediático y sin duda, mercantil². Notamos que nuestro saber sobre el virus, proviene en gran parte de los medios de comunicación. Varios estudios de mercado, destacan que en los últimos meses ha habido un aumento explosivo del consumo de los medios televisivos, a lo que se suma el hecho, de que estos han situado a la pandemia como tema único de debate, orientando nuestras miradas hacia un lugar común y a una determinada forma de construir la esfera pública. Si a cada diagrama de poder corresponde una definición de cuerpo enfermo y cuerpo sano, una forma de distribución de los cuerpos y una forma de relación entre el enfermo y las tecnologías de poder, podríamos agregar que también

¹. En *Vigilar y Castigar* Foucault (2006), presta atención a dos diagramas de poder; según sus propias palabras, no deben ser considerados como dos épocas históricas, sino dos diagramas en que se organizan las relaciones de poder en torno al cuerpo enfermo y que despliegan prácticas sociales, de control y gestión, diferenciadas. De esta forma apreciamos, que cada diagrama define qué cuerpos son sanos y enfermos, así como qué tipos de actuaciones requieren cada uno de estos cuerpos. Así las actuaciones sobre el contagio de la *lepra*, se organizan en torno a “rituales de exclusión” y una partición binaria entre sanos y enfermos, que dieron, nos dice, la forma general del gran encierro. El leproso es sacado y confinado a un lugar otro, o es encerrado y separado bajo el sueño de una sociedad pura, libre de los peligros de aquello que se rechaza. Se trata del modelo básico de la desviación social y la partición normal/anormal. Por otro lado, se encuentra la peste, que abandona esta práctica de exclusión, e introduce la división disciplinaria caracterizada por una división múltiple, ya no binaria; cada oveja con su pareja, cada uno en su lugar. Así afirma que “El exilio del leproso y la detención de la peste no llevan consigo el mismo sueño político” y “El gran encierro de una parte, el buen encauzamiento de la conducta de otra. La lepra y su división; la peste y su reticulado”. Foucault, avanza en estos esquemas de ejercicio de poder y nos dice que son esquemas diferentes, pero no incompatibles, al punto que el leproso puede ser tratado comoapestado, y elapestado como leproso, tal como veremos más adelante. Este modelo, en los seminarios del Collège de France y compilado bajo el texto *Seguridad, territorio y población* (2014), es retomado y ordenado, introduciendo una tercera enfermedad y su gestión: la viruela y la inoculación. Acá el problema, es en cambio el de las epidemias y las campañas médicas a través de las cuales se intenta erradicar los fenómenos. El problema, no será imponer una disciplina, ya sea en su forma de encierro/exclusión o cuadrícula -aunque se solicite el auxilio de estas- sino cuantificar y contar.

corresponde una forma de informar la enfermedad. Es plausible hablar entonces de una producción mediática de la enfermedad, que la recubre de significados específicos forjados en medio de una exposición y un consumo compulsivo de imágenes e informaciones, a veces cruzadas por el espectáculo, y que superan hasta cierto punto, nuestra capacidad de elaboración crítica y emocional. Si bien, el acto de ver las noticias puede conducirnos a diferentes maneras en que ocurren los procesos de recepción (desde el punto de vista de la construcción de los significados hasta las formas en como se ve televisión –por ejemplo, el zapping–), lo cierto es que a pesar de esas diferencias, todos dirigimos la atención hacia ese objeto compartido, configurando una forma de comunidad que tiene que ver en primer lugar, con el acto de “mirar hacia” y en segundo lugar, con la posición diferencial de ser sujeto u objeto de la representación, sujeto voyeurista u objeto fetiche del espectáculo médico. Citando a Marshall McLuhan, Franco Berardi (2017) no dice que la estructura técnica de la semiótica, es decir el formato de emisión de los flujos semióticos, moldea la percepción y la imaginación. En ese sentido, nuestras percepciones, así como las modalidades de los mensajes– a diferencia de lo que señala la psicología– no son actividades puras de un cerebro encapsulado y desprovisto de politicidad. Para Berardi, por el contrario, la percepción está moldeada por regímenes artificiales de imágenes y por técnicas que producen y hacen circular representaciones del mundo, a lo que podríamos agregar que, en su repetición, van conformando la apariencia de que el sentido de ese mundo, es independiente de los actores. Berardi habla de una *infoesfera*, universo de transmisores que se articulan a un universo de receptores (seres humanos, redes neuronales, cuerpos vivos) que intentan por todos los medios acelerar y adaptar sus respuestas cognitivas. Retomando el concepto de simulación de Baudrillard, esta infoesfera se caracterizaría por una no referencialidad del signo, y, al igual que el proceso de autonomización del dinero característica del capitalismo financiero hay una “emancipación de la semiosis de la referencialidad” (Berardi, 2017; 172-173). Esta pérdida de materialidad del signo como proceso de desarticulación de lo semiótico-material, permite la aceleración y flujo constante del signo, a tal punto que arrastra nuestra “sensibilidad al vértigo de la estimulación simulada” (Berardi, 2017; 47). Este proceso de estimulación desmaterializada se intensifica aún más, cuando el sujeto se ve desprovisto de filtros o estructuras –propios del campo de la cultura en la modernidad– que permitan una actitud

crítica frente a los flujos acelerados de información. A pesar de que el discurso informativo, como una forma particular de construcción del mensaje, se define como un discurso objetivo y cargado de referencialidad, la lectura de Berardi nos conduce a lo contrario. En efecto, los medios de comunicación de masas y los aparatos discursivos en general, modelados por las reglas del mercado, no informan de una realidad previa que se vuelve autoevidente; son simuladores de una ontología que asume la forma de una única realidad que hace tambalear los límites entre la ficción y lo documental. Por otro lado, la fuerza de los medios para marcar la dirección de la mirada o lo que se llama opinión pública, controlar el acontecimiento y pausar el devenir de lo público, supone problematizar los mismos procesos de recepción de la audiencia, para indagar en las mediaciones efectivas que ocurren en la relación entre emisor y receptor. Si bien, se insiste inclusive desde la psicología, en que el proceso de descodificación es un proceso complejo y que es posible captar un resto que se fuga a la interpretación dominante, asumimos con Berardi, que esas mediaciones son cada vez más precarias y no están libres de los flujos capitalísticos de destrucción de alternativas, pues como decíamos, los medios, en esa repetición compulsiva modelan tanto los contenidos proposicionales como la dirección de la mirada consolidando una sola perspectiva que crea el efecto de una coherencia colectiva, sin fisuras –por ejemplo, el uso recurrente de apelar al sujeto colectivo “los chilenos”. De ahí que, para cierta teoría crítica, se puede hablar de un capitalismo sin afuera o siguiendo a Fisher (2018), de un realismo capitalista, que actúa como barrera para un pensamiento genuino.

En el caso del contagio Covid-19 los medios han orientado la atención a los aspectos tanatológicos o *gore* de la pandemia–siguiendo a Sayak Valencia (2010) y su formulación de *capitalismo gore*- y lo más problemático, es que este imaginario tanatológico ha sido fuertemente domiciliado en algunas poblaciones ya excluidas de Santiago–como la población haitiana, quienes son la materia del espectáculo y el recurso que aumenta el rating y la producción de valor; de ahí que los flujos tanatológicos se articulan a una teratología social y racial, en tanto se configura al sujeto al cual se dirige la atención, como un sujeto monstruoso y anormal. Tal como decíamos, la incesante repetición de contenidos, sujetos y perspectivas es central, no solo para crear y objetivar significados, también, afecciones melancólicas e inclusive paranoicas, y que niegan posibilidades de emergencia de un verdadero acontecimiento. Si pensamos a Berardi con

Fisher y con Valencia apreciamos que lo *gore* en los medios chilenos es la hiperbolización repetitiva de la diferencia peyorativa y destructiva, y la devaluación de la propia potencia diferenciante de la diferencia, para subvertir el orden de lo mismo.

Ahora bien, si la diferencia, fue una preocupación y pregunta fundamental de la modernidad, lo cierto es que la mirada moderna, que Foucault ubicó en la mirada clínica –tal como se aprecia en su análisis de Herculine o en el mismo caso de la Saartjie Baartman, también llamada Venus de Hottentot informada por Georges Cuvier– se ha modificado. Si la mirada clínica se sustentó en la espesura de la materialidad de la diferencia, que fascinó a los médicos del siglo XIX en los estudios sobre el hermafroditismo o la raza –los órganos genitales en ambos casos –, el escenario actual, atravesado por las lógicas neoliberales del mercado, obliga a repensar esta mirada. Desde mi perspectiva, se trata de la espectacularización de diferencias *teatralizadas*, que hace visible marcas corporales, pero para decir otra cosa que ya no es carne, por ejemplo, la llamada diferencia cultural, identidades, estilos de vida, entre otras; así, la diferencia neoliberal gestionada y multiplicada por el mercado, se elabora con esa liviandad tardo capitalista que Berardi denuncia y a lo que podemos agregar, que se sirve de la misma falta de referencialidad y no sustancialidad de las categorías de poder como el género o la raza.³

Chilenos apolíneos, haitianos dionisiacos. Migrantes contagiados se niegan a realizar cuarentena en cité de Quilicura...y toman cerveza!

En Chile, las tecnologías de poder para intervenir en la prevención del contagio del Covid-19, si bien han desplegado todos estos diagramas que Foucault nos enseña –cuarentena, encierro y control epidemiológico–, desde cierto punto de vista, están altamente estratificadas según comunas y poblaciones, al punto que pareciera que en ciertos colectivos humanos hay un retorno a formaciones soberanas y necropolíticas (Mbembe, 2011). A la vez, como señalábamos, el aparato de verificación y sus efectos de producción de sujetos y significados de la enfermedad se realiza en un registro mediático-sanitario, que poco tiene que ver con lo que Foucault describe

³ Para Butler, a partir de su lectura performativa, las identidades no tienen una posición ontológica distinta de los diversos actos que conforman su realidad, y la repetición de esos actos, son los que le dan apariencia de sustancia y naturalidad, ocultando su propia historia y condiciones de producción; siguiendo la huella de Foucault, el actor ya está arrojado al escenario, con un guion que él no creó pero que tampoco se le impone sin su intervención pues el actor no precede a la acción sino que se constituye como agente en la acción. De esta forma no hay sustancia ni naturaleza, sino más bien efectos de sustantivación y de naturalización.

en *Vigilar y castigar*; sin embargo, comparte muchos de los mecanismos de vigilancia, control y castigo.

El 21 de abril del 2020, Canal 13 transmitió una noticia titulada *Migrantes contagiados se niegan a realizar cuarentena en cité de Quilicura* en la que se aprecia a un grupo de haitianos, hacinados en un conventillo supuestamente con diagnóstico de Covid-19. Se trata de un operativo sanitario en un sector del norte Santiago altamente vulnerable, acompañado de un gran contingente de periodistas, médicos, carabineros, militares y vecinos. La noticia, transmite a través de una serie de artilugios escénicos –música de suspenso, la locación en vivo, nerviosismo del periodista, expectación de los vecinos, vestimenta usada por los funcionarios de salud que evocan imaginarios cinematográficos, entre otros aspectos– el ambiente de tensión entre los vecinos y la comunidad haitiana en cuestión, que, según la noticia, se debe a la identificación de 30 personas contagiadas y la llegada de la Seremi de salud para identificar otros posibles contagiados entre las más de 100 personas extranjeras que habitan este espacio. El periodista intenta entrevistar a un par de hombres haitianos. Uno de ellos señala que no tienen síntomas de fiebre y nada que indique que efectivamente han contraído el virus. A otro joven, le pregunta: – mientras este mira su teléfono celular– “¿Es verdad que la municipalidad te hizo el examen y dio positivo?”, “Si”, responde el joven, “¿Y qué piensas tú?” pregunta el periodista, “¡Mentira!” contesta firmemente el joven. A continuación, es entrevistado el concejal de la comuna, Dino Belman quien declara: “*hoy día tenemos un foco de contagio gravísimo, fue detectado, la Seremi vino el otro día, 33 contagiados es lo que se dice, pero el nivel de hacinamiento de acá habla claramente que debe haber muchos más*”. El periodista a cargo de la nota señala, a la par que la cámara, intrusa, intenta captar el adentro de las viviendas: “*La Seremi ofreció hospitalización a las personas que lo necesitaran, pero no hubo ciudadanos haitianos que presentaran síntomas graves*”. Luego se muestra al subsecretario de salud indicando, que hay disponibilidad de residencias sanitarias para aquellos que lo requieran. Acto seguido, nuevamente vemos la imagen del conventillo esta vez con la voz en off del periodista: “*a pesar del ofrecimiento, decidieron quedarse sin tener, por ahora, alguna cuarentena obligada o restricción para salir a la calle*”. Una segunda toma del concejal, en que declara “*hoy los vecinos de Quilicura están expuestos a que la gente –indica el conventillo– salga, que se busque comprar para alimentarse y nadie*

controla eso” Luego de finalizado el operativo, la noticia muestra que los vecinos “increparon a los haitianos”, destacando una fuerte pelea y otra voz en off –que ya no es la del periodista sino que la de un vecino– con un tono exclamativo: “*la verdad es que esto es ya un caos, porque más encima están con cerveza , ¡están tomando!, ¡el de rojo! ve ahí está con una cerveza*”.

Cabe destacar, que tres semanas antes, el Colegio Saint George –colegio privado ubicado el sector acomodado de la ciudad de Santiago– fue considerado el primer cluster de contagio; también el gobierno los responsabilizó por no tomar medidas restrictivas. Pero lo interesante, desde mi punto de vista, es que frente al mismo hecho epidemiológico y las mismas acciones que provocan repudio moral, el tratamiento informativo no fue el mismo, ni se tomaron las mismas medidas militares-sanitarias ni de desplazamiento forzado; inclusive a diferencia del caso de los haitianos, se aseguró el anonimato de la identidad de las personas contagiadas. Finalmente, la directiva del colegio se reunió con la subsecretaría de salud para establecer ciertas medidas y acuerdos. A diferencia de los haitianos, la comunidad de este colegio tuvo la posibilidad no solo de hablar sino de deliberar. Por otro lado, el protocolo del Ministerio de Salud indica que se debe asegurar la confidencialidad de la identidad de los contagiados para evitar actos de discriminación, cuestión que evidentemente en la noticia, así como en el operativo haitiano claramente se vulneró. Vemos de esta forma que el tratamiento del contagio y las condiciones de aparición de la comunidad interpelada, para una buena parte de la población se realiza bajo un esquema de cuarentena –según Foucault– pero para el caso de los haitianos se realiza bajo la forma de la exclusión más cruda y ejercicios de soberanía que toman la forma de una campaña militar. Se recurre al desplazamiento forzado, a la exhibición de armamento pesado, a la amenaza de agresión, bajo un deseo común de extirpación de cuerpos signados como peligrosos, excesivos, que no acatan –como también se escucha en la noticia– un orden jurídico, pese a que se ponen en suspenso gran parte de los derechos asegurados al resto de la población nacional.

Standpoint y la economía de lo visible: esa oscura vida radiante

Esta noticia, y el tratamiento radicalmente distinto respecto al Colegio Saint George, revelan que el cuerpo negro extranjero, es más que un cuerpo colorido. Es una marca significativa, elemento central para cierto imaginario teratológico/racial del contagio que emerge, desde un

determinado punto de vista, incardinado con apariencia de ningún lugar que oculta sus condiciones de producción y que engendra un pesado marco de representación. Este punto de vista, actúa como un fondo constitutivo, al modo de un Gestalt figura-fondo. Traigo a colación el tropos del punto de vista (*standpoint*), no solo porque el archivo al que hago referencia es producto de la acción de máquinas visuales –que incluye la interface entre el ojo editorial y el ojo de la cámara- sino porque esta noción, a partir de los años 70s del siglo pasado, es central en las teorías antirracistas feministas encarnadas en autoras como Patricia Hill Collins, Rosi Braidotti o Donna Haraway, entre otras, para explicar las relaciones entre modos de percepción, políticas de la verdad y producción de un sujeto subalterno y que permite a la vez amplificar al situar de mejor forma los efectos críticos de la teoría de la infoesfera como la de las tecnologías del contagio. El *standpoint* es un marco descriptivo y normativo que despeja la relación de los grupos oprimidos con el discurso, entendido como lugar de la visibilidad. El alegato que instala el *standpoint*, es, que, a diferencia de lo que se defiende desde las epistemologías objetivistas, realistas y universalistas, el discurso emerge cuando surge un determinado punto de vista, no individual sino colectivo. Esto, sería el punto de partida para la conformación de la negatividad de la crítica feminista a la vez que de su positividad (Braidotti, 2015) pues el *standpoint*, a la vez que denuncia y se opone a las representaciones y ejes de poder que ubican a los colectivos subalterizados en determinadas posiciones-sujetos, construye una política de autoafirmación de la identidad subalterna que se inicia –no se agota– en las mismas contra-identificaciones hacia esas identidades impuestas por las formaciones discursivas hegemónicas. Esta especie de perspectivismo, hace visibles las relaciones sociales de poder y los esfuerzos de los grupos oprimidos para volverse reconocibles en las narrativas y estructuras hegemónicas: por ejemplo, las minorías étnicas o las minorías migrantes para ser integradas desde la lógica estatal, deben incorporar la lengua de la cultura dominante que los reconozca como sujetos y luego, como sujetos de derechos, pero no ocurre lo mismo al revés, el sujeto dominante no tiene dicha obligación⁴. Hablar la propia lengua o inclusive, resistirse a hablar la lengua hegemónica, y en el caso de la noticia el “mentira” que exclama el joven haitiano frente a la pregunta sancionadora

⁴ Y podría afirmar que esa es la falla de las políticas de integración migrante, dado que, si es el extranjero el sujeto que debe aprender del yo, y no al revés, se instala estructuralmente una relación de desigualdad en el orden del saber y la verdad.

del periodista, implica resistir, a lo que Preciado (2019) llama el performativo hegemónico e imaginar espacios disidentes en que sea posible producir otras fuerzas performativas de construcción del yo. El “¡mentira!” como acto de habla, se muestra como algo más que un acto declarativo y contestatario, es un acto que marca la auto constitución del yo. Si seguimos a Austin, “¡mentira!” sería un acto ilocucionario que constituye su objeto en el momento de su enunciación; es decir el sujeto que dice “¡mentira!” realiza el yo en esa negación.

El *standpoint* por lo tanto, es más que una forma de ver las cosas; es una forma que emerge desde un punto de localización en los diagramas de poder que en tanto flujos de fuerza, anima a una posibilidad inmanente⁵ de subvertirlos. En ese sentido, el tratamiento de los apestados como si fueran leprosos, no trata sobre una diferencia fundada en un rasgo del sujeto, sino de una máquina productora de diferencias que organiza estructuras de desigualdad basadas en la homogenización del otro subalterno, en que uno se construye como lugar de enunciación y otro como lugar de enunciado; uno, como la recta y el otro como la derivada, uno como autoevidente que no necesita ser explicado y otro, rodeado de explicaciones.

Esta noticia, se engarza a otra que aparece días después titulada, *Quilicura: trasladan a más de 30 personas contagiadas*. Aquí observamos cierto giro en la trama sobre los haitianos contagiados, pues esta vez el *standpoint* se intenta situar desde una supuesta comprensión del otro extraño y desde la pregunta *¿por qué los haitianos no siguen la cuarentena?*; el problema es que este punto de vista reelaborado, que podríamos denominar como una *perversa comprensión*, amplifica la distancia entre el uno y el otro pues, es el otro el que requiere ser explicado. El gesto esta vez, consiste en visitar nuevamente el conventillo acompañados de un intérprete de origen haitiano, con el cual, de acuerdo a la voz femenina en off, “intentaron dialogar”... y zas!, esto permitió la explicación de su desdichado comportamiento: la diferencia cultural. La voz en off, afirma tajantemente que “*estas diferencias podrían explicar comportamientos que denuncian vecinos cercanos al cité*”. La diferencia explica, pero no es explicada, y explica, exclusivamente al otro, pero no al yo.

Diferencias para la mismisidad: Orientalismo y exotización del haitiano

⁵ Recordar que, para Foucault (2000), las resistencias se elaboran en el seno mismo de las relaciones de poder, o se alimentan de las mismas fuerzas que actúan en la sujeción.

Si bien, las teorías y discursos racistas hasta el siglo XX, sostuvieron esta diferencia en una raza naturalmente dada, la extrañeza del cuerpo negro contemporáneo se organiza desde otro punto de vista, que ya no naturalista, sino culturalista –lo que algunos llaman un racismo sin raza. De esta forma, la aclamada *diferencia cultural* que permitió el desenlace de la trama de la noticia sobre los haitianos, posee un estatus ambiguo en el discurso de los medios, que le sirve tanto a las políticas de inclusión como a formas dramáticas de exclusión, expulsión y encierro. Por ejemplo, los haitianos nuevamente aparecen en una noticia del 21 de mayo del 2020 intitulada *Día Mundial de la Diversidad Cultural: ¿cómo son y dónde viven los migrantes internacionales en Chile?* En ella se señala que la ONU ha decretado el día de la diversidad cultural como una forma de mejorar el entendimiento y la cooperación entre las gentes de diferentes culturas. La noticia brinda una serie de datos respecto a la población migrante; nada indica que son diferentes o en qué consistiría dicha diferencia –se muestran estadísticas de casamientos, edades, trabajos, etc. lo que indica que el extranjero se casa, tiene edad y trabaja. Por el contrario, se constata dicha diferencia y se elabora como lugar de partida, al punto que pareciera que no hay ningún rasgo común entre los sujetos humanos o que la diferencia necesariamente es disyuntiva; se insiste en “su” cultura y en “su” lengua como obstáculo per se para las relaciones y la cooperación, taponeando –paradójicamente– cualquier posibilidad de imaginar una sociedad multicultural y multilingüística. En esa configuración que elabora la diferencia como distancia, el otro solo puede verse como un punto en el horizonte, en que la misma acción de integrar al otro y a “su” cultura, mantiene y refuerza dicha distancia. Frederic Jameson (2016) llama la atención sobre los efectos de exclusión de la apelación a la cultura del otro. Nos dice que la cultura no es una sustancia que un grupo posee y que el estigma hacia el otro, emerge cuando la cultura se proyecta como algo que define al otro, de esta forma el yo pareciera que no tiene cultura “pues lo que hacemos nos parece natural y no necesita motivarse y racionalizarse a través de esa extraña entidad internalizada” (Jameson, 2016; 52). Jameson propone, por el contrario, pensar la cultura y la diferencia cultural, como “un espejismo objetivo que surge de la relación entre al menos dos grupos” (Jameson, 2016; 52), la cultura es el “halo” que un grupo percibe cuando entra en contacto y observa a otro; se trata de una relación que oscila entre la envidia y el desprecio. La envidia, como alternativa al desprecio, implica ver lo que el otro tiene no necesariamente como

acto de rechazo. Siguiendo, algunas lecturas psicoanalíticas, la envidia puede implicar una ampliación del yo, en que el otro es incorporado ampliando el alcance de nuestra propia experiencia cultural e inclusive borrando los límites.

Es interesante que Jameson invierta los términos de la relación entre yo/otro y naturaleza/cultura en el racismo moderno que opera por medio de una atribución de cultura al yo y de naturaleza al otro. Como hemos defendido hasta ahora, el problema para los medios es la diferencia no de razas, sino cultural del otro. Esto nos advierte que los términos de naturaleza-cultura son móviles y dicha movilidad depende de los usos y del acontecimiento que se quiere explicar. Si bien, podemos hablar de un racismo sin raza, también es cierto que la negritud es una marca amplificadora en nuestro país. Es la marca por excelencia. Para salir de esta aporía quizás es necesario desplazar el foco de atención, no ya en la dicotomía naturaleza-cultura sino en la conformación de la otredad y para ello me es inevitable, recurrir a esa matriz orientalista que Edward Said analiza en el clásico y libro "Orientalismo" (2016). El orientalismo es un concepto polisémico y una "institución colectiva" que permite actos de autoridad en el seno de la representación; el actor en dicha representación es clave, pues indica una doble matriz de significado: hablar por o sustituir –al otro–, y exponer un tema vívidamente –sobre el otro. Nos dice que esa relación entre Oriente y Occidente es una relación de poder, en la que el primero se subordina al segundo, el cual emite la noción colectiva que define el "nosotros" contra todos aquellos los "otros". De esta forma, el orientalismo hacia lo haitiano, establece que la diferencia entre las dos culturas, primero crea un muro infranqueable y segundo, propone un nosotros como autorizados para ejercer el control de los signos, la dominación y el gobierno, ya que se posee un conocimiento y una cultura superior. Las comunidades haitianas son significadas, si bien no desde la raza, desde su extraña cultura, en una diferencia abismante respecto a una supuesta cultura chilena más familiar, conocida y homogénea en que los cuerpos negros son naturalmente responsables del contagio, porque "su cultura los hizo así" y en el cual se justificaría su expulsión de la comunidad.

Es así como el sujeto negro, integrante de un grupo radicalmente distinto, por su color y su idioma, se hace legible y homogéneo gracias a la diferencia cultural, que explica sus comportamientos signados como desviados –no tomar medidas de aislamiento y entregarse al

vicio y al alcohol— aunque sean muy similares al resto de la sociedad chilena y a la comunidad del colegio Saint George. Esto, que la noticia llama “su cultura” —al estilo que Jameson señala, de algo que se porta o se carga—, se reifica a un uso instrumental para la fabricación de una ontología diferencial, a la vez que un régimen policial y de vigilancia que “determina, fija jerárquica y estáticamente a los vivientes, define lo que cada ser es y a partir de ahí determina funciones y responsabilidades éticas y políticas que tenemos con respecto a ellos” (Yáñez, 2018; 9). Fluri (2018) indica, además, los aspectos disciplinarios, no solo biopolíticos del racismo, pues los cuerpos racializados existen dentro de regímenes de hiper vigilancia —“super-surveillance” los denomina— en que sus actuaciones o motivaciones se colocan bajo lo que podríamos traducir un microscopio del poder y la autoridad, que las hace notar y castigar con mayor severidad. En ese sentido, el aparecer compulsivo de estos cuerpos marcados como diferentes en los medios de comunicación, denotan que los efectos de las políticas de visibilización del subalterno pueden inclusive fomentar aún más el estigma social, si no se cuestionan ni se problematizan o modifican sus condiciones de aparición en el espacio público, siguiendo a Arendt. A la vez, esta visibilización los conforma en archivo, que permite hacer declaraciones inauditas sobre el sujeto haitiano, describirlo, espectacularizarlo, expulsarlo y decidir sobre él, y que devuelve una supuesta superioridad sanitaria y moral de los chilenos y una imagen de comunidad nacional que supera sus propias contradicciones de clase y raza, a través de promesas y fantasías inmunitarias.

La blanquitud transparente y las personas de color: Blomkamp con Fanon

Apreciamos entonces que las identidades de leprosos, apestados o virulentos (siguiendo la metáfora de Foucault) no son lugares fijos; son posiciones-sujetos, altamente movibles y podríamos quizás afirmar, desterritorializadas. El *punctum* que quiero destacar en este apartado, son, las mismas poblaciones empobrecidas chilenas, quienes reclaman la expulsión de las comunidades negras a partir de acciones y gestos de identificación con el yo hegemónico. Una línea de investigación interesante pero muy poco explorada en nuestro país son los llamados *Critical Whiteness Studies* (CWS) que, desde la década de los 90s, especialmente a partir del libro editado por Richard Delgado y Jean Stefancic, *Critical White Studies: Looking Behind the Mirror* (1997), inauguran un punto de partida para observar lo blanco como categoría racial.

Estos estudios indican que las personas denominadas como blancas a menudo no se piensan a sí mismos en términos raciales. De esta manera, la blancura se concibe como transparente, sin raza y solo adjudicando la raza a los miembros de los grupos minoritarios, al otro, movilizándolo la creencia de que la blanquitud es neutral lo que le permite actuar como norma a la vez que impide ver que esas normas están saturadas de racialidad. En el caso de la noticia apreciamos, que si bien los sujetos empobrecidos que reclaman la expulsión de los otros, no obedecen al fenotipo racial de la blancura, lo cierto es que el racismo como fenómeno relacional, nos indica que la blanquitud es una posición-sujeto, no un sujeto, que puede ser ocupado, incompletamente, por sujetos que, en otros contextos, serían considerados no blancos, es decir marcados por su raza. Así, la blanquitud, al igual que la negritud, no es un color de piel al modo de una característica corporal, como si el lugar de la ausencia, de la norma y de lo que se desea; en tanto objeto de deseo, siguiendo la estela freudomarxista del fetichismo, la blanquitud se afirma como un objeto causa del deseo que en cuanto tal, adquiere propiedades mágicas, en tanto pareciera que por solo hecho de identificarse con ella o desearla, se adquirirían mágicamente sus privilegios.⁶ Por otro lado, la blanquitud, siguiendo a Ahmed (2019), como efecto de ausencia del archivo orientalista, es una marca espacial, una marca de lo cercano y lo familiar, si pensamos al orientalismo como una alineación entre raza y espacio (oriente). De ahí que es posible hablar de una “geografía social de la raza” (Frankenberg, 1994) que sugiere que los paisajes, lugares y territorios están poblados por procesos de diferenciación racial. En estricto sentido, la blanquitud, es no lo marcado, la autoevidente, el centro ausente, en torno al cual todos los otros aparecen como desviación. En otras palabras, Ahmed nos dice “mientras que el otro lado del mundo es asociado con la otredad racial, los otros raciales, son asociados con el otro lado del mundo” (2019; 168).

Rosi Braidotti, quien aborda desde un feminismo pos identitario la complejidad de la subjetividad en contextos migratorios y diaspóricos, propone la figura del “sujeto nómada” como figuración problematizadora de las dinámicas móviles de las hegemonías. El nomadismo remite a la presencia simultánea –interseccionalidad– de ejes de poder como clase, raza, etnia, género y edad, entre otros, a la vez que la afirmación de la identidad como un *mapa de lugares*, en los

⁶ Es inevitable hacer referencia, al impasse del chileno en Estado Unidos en medios de las revueltas recientes por el asesinato de George Floyd, quien, en un video que se transformó en viral y luego motivo de burlas, señala que “nosotros los blancos tenemos miedo”

cuales el sujeto transita y reconstruye, a modo de una serie de pasos recorridos en un itinerario. Nos dice que el nómada y el cartógrafo, proceden de manera semejante, dado que comparten una necesidad situacional donde los itinerarios del yo ya no son supervisados y unificados por una categoría fija que brinda la apariencia de unidad al sujeto. Esto es significativo en el contexto de la pandemia, pues como veremos, el sujeto haitiano es construido como un otro extraño –desde el eje de la raza– por las mismas comunidades subalterizadas por el eje de la clase, pero cuya marca es invisible, creando así una cadena sin fin de producción de otredades. Si desde la dimensión interseccional que propone, las categorías de raza y de clase se conectan y se coadyudan –doble discriminación podríamos decir– desde el punto de vista del segundo aspecto, que indica Braidotti –posiciones sujetos, la relación de estos ejes es disyuntiva, pues las comunidades empobrecidas -chilenas– se mueven por medio de prácticas de rechazo y desprecio siguiendo a Jameson, hacia las comunidades extranjeras que son racializadas. En ese sentido, los contextos diaspóricos complejizan las posiciones-sujetos subalternas volviéndolas mucho más móviles, pues desestabilizan al sujeto unificado por un eje de poder, a la vez que revelan la fuerza que tiene la conformación del estado/nación como comunidad imaginada (Anderson, 1983) que, en estas noticias, vuelve implícitamente foco de tensión.

El film “*Distrito 9*” de Neill Blomkamp, director sudafricano, escenifica críticamente la problemática que Braidotti instala en su teoría nómada. La historia habla de una invasión alienígena fracasada al punto que estos invasores reciben ayuda humanitaria del gobierno, pero con el tiempo se ven obligados a vagar por la ciudad robando, revolviendo en la basura y buscando comida. La población de Johannesburgo, en su mayoría negra, muestra cada vez más rechazo hacia los alienígenas, y tras las quejas generalizadas son recluidos y encerrados en un área militarizada llamada, Distrito 9. Pero esta ubicación temporal genera más problema, tráfico de armas, tráfico de sexo entre humanas y alienígenas y se decide desplazarlos al Distrito 10, desplazamiento que queda en manos de la *Multi-National United* (MNU), una compañía privada, cuyo interés es explotar económicamente el armamento alienígena sólo operable con su ADN. Wikus, es asignado como encargado de la operación de desplazamiento forzoso. Funcionario repelente a las prácticas militares, con aura de bondad y torpeza, comienza la operación entregando las notificaciones de desalojo a estos habitantes de chabolas. Durante el proceso, un

alienígena y su pequeño hijo están destilando un líquido obtenido a partir de piezas de tecnología y accidentalmente, se contamina por el fluido al manipular el recipiente. Aquí apreciamos todo un giro de la trama, pues vemos a Wikus en lo que resta de la película, en medio de un proceso de mutación y transformación alienígena.

Para quienes conocen la historia de Sudáfrica, es evidente el gesto que la película realiza. No se trata solo de una crítica hacia el especismo, como algunos hermeneutas más jóvenes la han interpretado (son alienígenas con forma de langostas), sino de una crítica al Apartheid (*separación* en afrikáans) como sistema de segregación racial que dominó por décadas a la población negra sudafricana; consistía en la división marcada de los diferentes grupos raciales. Se trata de uno de los grandes encierros del aparato colonial. De hecho, el título hace referencia a Distrito Seis, una zona residencial en Ciudad del Cabo, que fue declarada exclusivamente para blancos por el gobierno en 1966, y en el que fueron 60.000 personas desplazadas por la fuerza y trasladadas a Cabo Flats, a 25 km de distancia. A la vez, el traslado de los alienígenas, implica un aparataje burocrático de conteo e identificación, que se aprecia en la misma labor de Wikus y materializado en la presencia de un libro de registros, como un objeto que amplía y delimita la acción de este aplicado funcionario que se opone a las operaciones militares basadas en la fuerza bruta, lo que muestra además los cortes e inconsistencias en el poder cuando analizamos sus elementos capilares. La película utiliza de esta forma, la alegoría del alienígena para denunciar el racismo y todas las formas en que se produce al otro/extraño por parte de sujetos liberados del apartheid, pero que esta vez se sitúan desde el yo, la no raza y la identificación con la blanquitud. El alienígena que habita Distrito 9 es pobre, disruptivo tanto desde el punto de vista social – genera caos– como sexual, dado que la prostitución y el tráfico sexual interspecie es parte del listado de adjetivos con los cuales se organizan los límites espaciales de este nuevo apartheid. Se trata de una alegoría a un modo de ser que adquiere el contagio y que esta vez tiene que ver con la distancia para rechazar la mezcla racial. De ahí que el miedo al contagio, implica el miedo a la pérdida de la pureza y las angustias del fallo de la disciplina, como técnica de individualización y práctica ordenadora de la relación entre los cuerpos. Es sintomático que la metáfora biológica usada actualmente, de que el virus ataca, por un lado, y traspasa nuestra epidermis, por otra, para fusionar su membrana grasosa con la membrana de la célula y con esto replicar su material

genético, es un excelente ejemplo de cómo los relatos de pureza racial inundan las teorías científicas sobre el Covid-19. El trabajo de Donna Haraway y su figura del Cyborg, metáfora de lo liminal, la mezcla, los parentescos no autorizados, etc. descubren que la pesadilla de la razón colonial no solo es “repartir los privilegios”, como temía nuestra primera dama, sino que impedir cualquier posibilidad de mezcla y de impureza racial con otro que se piensa al borde de la humanidad –*alien*, extraño. No es menor que la elite chilena represente, en palabras de la primera dama, a las masas proletarias y empobrecidas como un otro radical –alienígena– que pone en juego los límites fluctuantes de lo humano.

Si retomamos el trabajo de Franz Fanon, podemos situar de mejor manera los esquemas generales que Foucault delinea. En su primer trabajo, *Piel negra, máscaras blancas* (2009) parte diciendo que “El negro no es un hombre”. Con esto, Fanon quiere sugerir que existe una dimensión en la que se *es* más allá del mero reconocimiento formal. Es decir, no basta con reconocer en una declaración jurídica o un carnet de identidad, que todos somos seres humanos. Según su planteamiento, cuando alguien *es* implica que se trata de un sujeto capaz de predicar, un sujeto de discurso, y el negro no *es* en el sentido, de que no participa de tal dimensión discursiva. De ahí que señala la famosa distinción entre la zona del ser y la zona del no ser. Cito textual: “Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una cuesta esencialmente despoblada a cuyo término puede nacer un auténtico surgimiento”. (Fanon, 2009; 29). El problema para Fanon, es que el negro no puede contar el drama existencialista al estilo del nihilista blanco, básicamente porque *no puede contar*, es decir no tiene estatus de sujeto de lenguaje (un *infans* diríamos). Así, desde el punto de vista imperial, no todos los cuerpos comparten la misma ontología. Desde mi perspectiva, las maneras en que se despliegan los tres modos de gestión de la enfermedad señalados por Foucault están cruzadas, y refuerzan a la vez, las posiciones sobre o bajo la línea del ser que identifica Fanon en el registro colonial. Esta relación, no sería de causalidad sino más bien mutuamente dependiente y performativa, pues estos cuerpos significados como *sobre* o *bajo* la línea del ser, no serían anteriores a las prácticas de clasificación, control y gestión corporal de esos modelos, sino que, desde cierto punto de vista, estas prácticas ayudan a constituir a dichos cuerpos en seres sobre la línea o bajo la línea del ser. Si bien, existe la compulsión de ubicar el racismo en zonas fijas geográficas al modo de un centro

de radiación –que negaría los colonialismos internos– Fanon nos enseña, que se trata más bien de relaciones y como decíamos anteriormente con Braidotti, de posicionamientos móviles que obedecen a tecnologías de poder específicas, situadas y altamente espacializadas.

El tratamiento mediático de los haitianos provocó respuestas críticas inmediatas y con ello un giro en la trama, que se hizo gracias a la voz del discurso del otro que no solo reclamó las prácticas de discriminación, tanto en el operativo de salud como en las representaciones mediáticas, sino que introdujo otros marcos de interpretación del problema haitiano y de cómo lo haitiano deviene problema. El trabajo de sensibilización de Emmanuel Mompoin, médico haitiano residente en Chile e integrante del grupo *Médicos haitianos en Chile*, destaca como un *standpoint* crítico y especialmente afirmativo que ha contribuido a la proliferación de otros discursos de la alteridad. De esta forma Emmanuel participó de varias entrevistas y encuentros en que denunció el racismo en el caso de Quilicura –*Si fuesen italianos no habría sido*–, expresó en el noticiero de Canal 13, ubicando el problema de las resistencias haitianas no en la cuestión de la lengua, ni en la diferencia cultural, sino en el *choque cultural*. Es interesante, la noción de choque que este médico usa como cartografía del conflicto y para hablar de las representaciones de la enfermedad, que no solo son distintas, sino implicadas en juegos de poder. El verbo chocar nos lleva primero a una acción y segundo, a una disputa y a un sacudir violento. De esta manera, el choque es relación de fuerzas; plantea un modelo de guerra de la relación intercultural que no pone el acento en la distancia, sino en el encuentro, problemático, entre prácticas culturales sanitarias; al situar la relación en la acción de disputar, Mompoin introdujo en la trama una suerte de *efecto Rashomon*⁷ que reveló, al modo de un final sorpresa, que los haitianos hablan, saben de medicina y tienen un punto de vista para afrontar la mirada blanca; que los medios son racistas, pero por sobre todo, una actitud de atrevimiento y agenciamiento que reviste de cultura al yo no marcado –ocupar el lugar del amo, en palabras de Fanon– haciendo visible la cultura de los grupos que se erigen desde el lugar del yo transparente, desnaturalizando y des-neutralizando la blanquitud.

Concluyendo: (des) Orientaciones y pasajes queer

⁷ Se trata de un efecto que evoca a la película *Rashomon* de Akira Kurosawa (1950), según la cual si diversos individuos que han vivido una misma situación cuentan su propia versión, ninguna coincidirá en su totalidad pero todas serán verídicas, y por tanto ninguna será falsa.

Estas producciones del otro extraño, monstruoso de los imaginarios pandémicos, no pueden ser desligados de historias anteriores. El sujeto haitiano ya había sido objeto de sospecha y vigilancia a propósito de un rebrote de la lepra (La tercera, 2017), considerada dentro de la normativa sanitaria chilena una “enfermedad rara”. Las noticias destacaron esta condición de rareza; el sujeto haitiano no solo marca una diferencia cultural y una distancia, como en las representaciones anteriores, sino que habita el espacio de lo raro, lo obliquo, lo *queer*. El orientalismo, la teratología y las líneas que marcan las zonas del ser/no ser, implica recibir una orientación y también ser determinado por la orientación (Ahmed, 2019). Así, tal como el yo, es evidente y necesario, y el otro, es cultural y fabricado, el yo, es deslocalizado y el otro, localizado, en un territorio extraño en el que se siembra su enigmática cultura. No es menor que el cine de zombis, explotó la imagen de Haití como escenario para las historias de muertos vivientes, magia negra y vudú. Si seguimos a Jack Halberstam en *La ética queer del fracaso* (2011) –un gesto hacia el Foucault de *Los anormales*–, las vidas haitianas serían un fracaso de la ruta correcta, y una aberración, es decir, un acto de extraviarse, un acto de apartarse de la dirección habitual, del curso normal o una transgresión de los límites asumidos como naturales. Lo importante, y para finalizar, es que, esa habla atrevida que “hace cosas con las palabras” y figura un choque por sobre una pura y blanca diferencia, inspira lo que podríamos llamar una voluntad de *queerizar* la raza y el racismo, una política del cuerpo que no le interesa exigir o implorar un lugar en esas historias de pureza e integración, sino desmontar y desafiar –tal como lo hace el joven haitiano que exclama ¡*mentira!* –, el régimen de verdad que habla en la boca de los medios. Celebrar la orientación desviada y su don para introducir fisuras en lo dado, induce pensar las vidas racializadas que se organizan y denuncian el racismo, con la potencialidad de las vidas *queers*; como desvíos de un trayecto que rompen y delineen otros mundos y direcciones.

Bibliografía

- Ahmed, Sara. (2019) *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Bellaterra
- Anderson, Benedict. (1983) *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE
- Austin, John. (2016) *Cómo Hacer Cosas con Palabras*. Madrid: Paidós
- Berardi, Franco. (2017) *Fenomenología del fin. Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra
- Braidotti, Rossi. (2015) *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Madrid: Gedisa
- Fanon, Frantz. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal
- Fisher, Mark. (2018) *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Caja negra
- Fluri, Jennifer. (2018) "Feminist political geography and geopolitics", en *Feminist Spaces. Gender and geography in a global context*. New York: Routledge, 131-153
- Foucault, Michel. (2005) *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquet
- Foucault, Michel. (2006). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (2000) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (2006) *Seguridad, territorio, población*. Curso en el Collège de France 1977-1978. Buenos Aires: FCE.
- Frankenburg, Ruth. (1998) *White Women, Race Matters The Social Construction of Whiteness*. London: Routledge
- Haraway, Donna. (1998) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Valencia: Cátedra
- Halberstam, Jack. (2011). *El arte queer del fracaso*. Barcelona: Egales.
- Hall, Stuart. (1997) *El trabajo de la representación*. Londres: Sage.
- Le Breton, David. (2002) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Madrid: Nueva visión.
- Mbembe, Achille. (2011) *Necropolítica*. Barcelona: Melusina
- Preciado, Paul. (2019) *Un departamento en Urano*. Madrid: Anagrama
- Said, Edward. (2016). *Orientalismo*. Madrid: Debolsillo
- Valencia, Sayak. (2010) *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina

Noticias

Redacción (16 de marzo 2020). Coronavirus: por qué covid-19 se llama así y cómo se nombran los virus y las enfermedades infecciosas, *BBC*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-51912089>

Canal 13 (21 de abril 2020). Migrantes contagiados se niegan a realizar cuarentena en cité en Quilicura. Recuperado de <https://www.t13.cl/videos/nacional/video-migrantes-contagiados-se-niegan-realizar-cuarentena-cite-quilicura>

Canal 13 (22 de abril 2020). Quilicura: trasladan a más de 30 personas contagiadas. Recuperado de <https://www.t13.cl/videos/nacional/video-quilicura-trasladan-mas-30-personas-contagiadas>

Canal 13 (22 de abril) Médico haitiano y tensa situación por contagios en quilicura: si fuesen italianos no habría sido así. Recuperado de <https://www.t13.cl/videos/nacional/medico-haitiano-contagios-quilicura-si-fuesen-italianos-no-habria-sido-asi>

La Tercera (31 de julio de 2017) La llegada de la lepra a Chile y los casos confirmados en el año. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=dpxcf2zs_40