



María Jesús Buxó Rey &
José Antonio González Alcantud
(coords.)



PANDEMIA Y CONFINAMIENTO

✻ APORTES
ANTROPOLÓGICOS
SOBRE EL MALESTAR
EN LA CULTURA
GLOBAL ✻



eug

MARÍA JESÚS BUXÓ REY &
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
(coords.)

PANDEMIA Y CONFINAMIENTO
APORTES ANTROPOLÓGICOS
SOBRE EL MALESTAR EN LA CULTURA GLOBAL

GRANADA
2020

COLECCIÓN ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS CULTURALES

(Segunda etapa de Biblioteca de Humanidades-Antropología)

DIRECTOR: José Antonio González Alcantud
(Universidad de Granada).

COMITÉ ASESOR:

Marc Abélès (EHESS, París), Alí Amahan (INSAP, Rabat) Roland Baumann (U. Libre de Bruselas), Barbara Cassin (CNRS, París), Gabriella D'Agostino (U. de Palermo), Emmanuel Désveaux (EHESS, París), Thierry Dufrêne (Institut National d'Histoire de l'Art, París), Elsa Guggino (U. de Palermo), Davydd Greenwood (Cornell University), Abdellah Hammoudi (Princeton University), Charles Hirschkind (U. de Berkeley), Lily Litvak (U. de Texas, Austin), Carmelo Lisón Tolosana (R. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid), Reyes Mate (CSIC, Madrid), Mohamed Métalsi (Institut du Monde Arabe, París), Leonardo Piasere (Universidad de Verona), Enric Porqueres (EHESS, París), Rafael Pérez Taylor (UNAM, México), François Pouillon (EHESS, París), Hassan Rachik (U. de Casablanca), Ricardo Sanmartín Arce (R. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid), Frédéric Saumade (U. Aix Marseille), Martine Segalen (U. de Nanterre), André Stoll (U. de Bielefeld), Bernard Traimond (U. de Burdeos-Víctor Segalen), Jean-René Trochet (U. París-Sorbonne), Fernando Wulff Alonso (U. de Málaga), Ignazio Buttitta (U. de Palermo), Alessandro Lupo (U. La Sapienza, Roma).

- © Los autores.
 - © Universidad de Granada.
- ISBN: 978-84-338-6747-6. Depósito legal: GR./1344-2020.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. 18071 Granada.
Telfs.: 958 24 39 30 – 958 24 62 20
web: editorial.ugr.es
- Maquetación: CMD. Granada.
Diseño de cubierta: Josemaría Medina Alvea.
Imprime: Gráficas La Madraza, S.L. Albolote. Granada.
- Printed in Spain* *Impreso en España*

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

Prólogo. PILAR ARANDA RAMÍREZ	9
M. J. BUXÓ REY & J. A. GONZÁLEZ ALCANTUD. <i>Introducción. El deber de lucidez, la melancolía y la técnica desde las ciencias sociales y humanas</i>	13

PODER Y PANDEMIA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD. <i>Catástrofe, azar y culpa. Pensamiento sobre las plagas históricas, incluida la Covid-19</i>	25
ROGELIO ALTEZ. <i>Pandemias, desastres y procesos históricos</i>	47
RAFAEL PÉREZ-TAYLOR Y ALDRETE. <i>La pandemia del Covid en México: reflexividad y consenso social en el entramado de la ciencia y la política</i>	73
LUIS CALVO CALVO. <i>Progreso, confinamiento y espectáculo</i>	93

CONFINAMIENTO, DISMOVILIDAD, VIRTUALIDAD DIGITAL Y EMOCIONES PÚBLICAS

MARÍA JESÚS BUXÓ REY. <i>Sociedad del Confinamiento: cultura, salud global y civismo</i>	117
--	-----

YOLANDA AIXELÀ-CABRÉ y CRISTINA LARREA KILLINGER. <i>Retóricas de confinamiento postCOVID19: dismovilidad, necropolítica y cuerpo</i>	139
MARTINE SEGALÉN. <i>La juventud francesa y la pandemia en una sociedad digital</i>	161
CATERINA PASQUALINO. <i>Vivir juntos frente al contagio emocional</i>	177

INDÍGENAS Y EPIDEMIAS

ANTONIO PÉREZ. <i>Indígenas y pandemia vírica</i>	195
FRANCISCO GINER ABATI. <i>Pandemia Covid-19 entre los últimos indígenas</i>	215

CONSECUENCIAS PARA LA ANTROPOLOGÍA

DAVYDD GREENWOOD. <i>Contagios universitarios: la pandemia, la «doctrina del choque» y una antropología de la reforma universitaria</i>	229
RICARDO SANMARTÍN ARCE. <i>Tierra madre</i>	247
BIO-BIBLIOGRAFÍAS.....	267

PRÓLOGO

La covid-19 y las Humanidades, el deber de la lucidez

DEBER de lucidez: Naturaleza, cultura y riesgo en tiempos de pandemia es el título que el catedrático González Alcantud dio a su Seminario Internacional Virtual de Antropología, celebrado a finales de abril de 2020, en el momento de mayor dureza y por ello el más doloroso de la pandemia de la covid-19. Y aun así, el profesor González Alcantud no renunció a algo fundamental, el deber de lucidez, incluso cuando los sentimientos, individuales y sociales, estaban en una ebullición difícil de controlar. Realmente, no se me ocurre mejor condición inicial para cualquier proceso de reflexión científica e intelectual que el imponerse la obligación de esa búsqueda de lucidez. Esa premisa con la que el profesor González Alcantud condicionó su seminario es garantía de éxito para cualquier proceso de análisis. Y, sin duda, así ha sido y ahora podemos leer las magníficas reflexiones y contribuciones de excelentes investigadores del ámbito de las humanidades.

Y ese es, precisamente, otro de los aciertos de este seminario: considerar las ciencias sociales y humanas como parte inherente a la solución de esta gran crisis sanitaria, social y económica donde las personas están en el centro mismo del problema. Aún no hemos salido de la crisis sanitaria, económica y social que supone la pandemia de la covid-19 cuando escribo este prólogo. Y por supuesto que no existen dudas en el papel fundamental que la investigación científica en medicina, farmacología y, en general,

en el ámbito sanitario tienen en el fin de esta crisis. Pero la importancia de estos campos de investigación no puede hacer olvidar la necesidad de que la Antropología Social y las Humanidades en general participen del debate y del necesario intercambio de ideas que de él se deriven.

El catedrático de Antropología Social de la Universidad de Granada José Antonio González Alcantud ha sabido liderar esta relación entre las humanidades y la pandemia, y en el mes de abril, en el momento más álgido quizá de la crisis, convocó a investigadores del más alto nivel en el Seminario Internacional Virtual de Antropología *Deber de lucidez: naturaleza, cultura y riesgo en tiempos de pandemia*, que tuvo el honor de inaugurar.

Hace años que la Antropología Social ha vuelto su mirada hacia las catástrofes y desastres, especialmente en América Latina. Pero en este caso, el ámbito de actuación de esta catástrofe contemporánea que es la pandemia de la covid-19 supera los límites de cualquier continente, para expandirse de modo global por todos los países del mundo. A mediados de julio de 2020, el Coronavirus Resource Center de la John Hopkins University ofrece la cantidad de 188 países afectados por la pandemia. En definitiva, el afectado es el mundo, en su totalidad. Y esto nos permite volver a algo que quizá sabíamos pero hemos olvidado, que el mundo tiene mucho en común y, más aún, cuando nos referimos a temores, emociones y enfermedades, entre otros asuntos.

El seminario que con tanto éxito ha organizado y dirigido el profesor González Alcantud ha servido para enfocar la investigación internacional sobre esta pandemia desde una dimensión plural desde el punto de vista disciplinar y metodológico, de modo que permita que quienes deben tomar decisiones que mejoren la vida de los distintos pueblos y culturas lo puedan hacer tomando en cuenta también consideraciones del ámbito de la Antropología Social y Cultural.

Felicito a José Antonio González Alcantud por su gran visión y capacidad de liderazgo, a su equipo en el Observatorio de prospectiva cultural (HUM-584) y a todos los que con su contribución científica han colaborado en el éxito de este seminario. Asimismo, agradecemos a la profesora María Jesús Buxó Rey, de la Universidad de Barcelona, que se haya volcado asimismo con la coordinación final del texto resultante. Sus contribuciones sirven, en definitiva, para que este mundo sea mejor y el sufrimiento sea menor.

PILAR ARANDA RAMÍREZ
Rectora de la UGR



INTRODUCCIÓN.
EL DEBER DE LUCIDEZ, LA MELANCOLÍA Y LA TÉCNICA
DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

MARÍA JESÚS BUXÓ REY &
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

DURANTE las últimas décadas las disciplinas humanísticas y sociales, si exceptuamos aquellas más directamente aplicables a la investigación empírica como la psicología experimental, han sufrido una creciente marginación. Su carácter fundamentalmente crítico, consustancial a su método indagatorio, opuesto a todo axioma y generalización, las ha puesto en una situación difícil cara a los poderes epocales, que las han visto como inútiles e incluso obstaculizadoras del progreso. Los ataques sufridos por nuestras disciplinas, y muy en particular por la Antropología social y/o cultural, han sido numerosos. La restricción de fondos públicos para la investigación y la marginalidad en los campus ha sido creciente, a pesar del aumento del interés público por la disciplina. Lejos de nosotros quedan los momentos históricos en los cuales las universidades americanas consideraban a la Antropología una ciencia interpretativa fundamental en la carrera por un establecer los fundamentos de una sociedad democrática.

Siempre recordaremos con cierta nostalgia el círculo boasiano, en Estados Unidos, y la red de antropólogos antifascistas del Museo del Hombre, en París. Sin embargo, no toda la responsabilidad de esta creciente marginalidad corre a cargo de los Estados y sus apuestas por un modelo de sociedad, donde la Antropología estaría de más. Una parte muy importante de la responsabilidad corresponde a la propia comunidad antropológica, que como Clifford

Geertz señaló en su momento, decepcionado por las condiciones humanas de los departamentos de Antropología de los ochenta, ha optado por el arribismo académico, haciendo caso omiso a que muchos estamos en la disciplina como una forma de comprender las culturas del pasado y los cambios en el trasiego constante de la aceleración glocal. A la Antropología como conjunto de profesionales le corresponde una cierta responsabilidad al haber contribuido a su propio descrédito en el campo de los valores colectivos.

Sirva lo anterior como recordatorio de los deberes de la sociedad para con la Antropología y viceversa. Sobre todos ellos, sobresale hoy el «deber de lucidez». Como una iniciativa surgida entre antropólogos, buscando explicaciones a las consecuencias culturales de un confinamiento decretado por un estado de alarma tras la declaración de la OMS de pandemia Covid-19, nació la idea de celebrar un coloquio que se realizó en red el 30 de abril de 2020 en una sala virtual de la Universidad de Granada.

Fue inaugurado por la Rectora de la Universidad de Granada, Pilar Aranda Ramírez, y fue uno de los primeros en celebrarse en la noosfera digital, en unos momentos en que la sensación de catástrofe golpeaba a nuestras puertas, y comenzábamos a aprender cómo era una reunión telemática. Convocados bajo el lema de *Deber de lucidez. Naturaleza, cultura y riesgo en tiempos de pandemia*, discutimos y aprendimos durante tres intensas horas, que parecieron siglos. Desde hacía años, y tras numerosas reuniones científicas, no habíamos conseguido mantener como ahora quietos en sus asientos durante esas tres horas a casi cincuenta personas. La fuerza del momento y la gravedad del tema nos llevó a pensar en la necesidad de sacar adelante un libro que iniciase un debate que se nos presentaba urgente.

La primera divisa es el «deber de lucidez», enarbolado frente al que en los últimos años más nos golpeaba: «deber de memoria», en aumento a raíz de la obra de Primo Levi,

sobre el desastre de Auschwitz, y las «formas del olvido», presente en textos de Paul Ricoeur, Tzvetan Todorov, Nicole Loraux y Marc Augé. En cierta forma se modelaban los «abusos de la memoria». El deber de lucidez responde a un viejo ideal ilustrado, de esas *Lumières*, que se abren paso frente a las tinieblas. Es el deber de no capitular, la razón razonante, igualmente la razón crítica, frente a la posibilidad de restauración de las creencias irracionales. Habida cuenta que la Antropología es una disciplina radicalmente crítica, puesto que su método mismo, nada axiomático, y muy vinculado al tropo cultural del oxímoron —«ni sí ni no», repetía nuestro amigo y maestro Carmelo Lisón Tolosana, fallecido el 17 de marzo, en plena pandemia—, debía encontrar su sentido y fundamentación al «deber de lucidez».

En un libro que precede a este habíamos argumentado sobre el particular en los siguientes términos (González Alcantud, 2011). Germaine Tillion cuando elaboró su libro sobre la experiencia y la lógica del *lager* de Ravensbrück, al que había sobrevivido, lo hizo para darse una explicación completa, lúcida. Ella explicaba a su madre y a sí misma igualmente cada mañana lo que ocurría en el campo de concentración, con el fin de no perder la racionalidad, que era una de las pretensiones del encierro concentracionario (Tillion, 2005). Precisamente, uno de los factores que convierten en distinto el universo actual de la pandemia es que el universo concentracionario no precisa del *lagery* y sus estructuras arquitectónicas, ni siquiera de la incomfortabilidad (Rousset, 1965), sino que ahora con las tecnologías invasivas telemáticas se nos puede mantener confinados, ergo en detención y vigilancia domiciliaria, incluso supervisados por la policía de barrio o de balcón del vecindario, dispuesto a asumir voluntariamente esos roles, de efectos muy parecidos a una vigilancia panóptica. No tratamos de indicar el camino de la crítica apocalíptica, pero el hecho está ahí, y sus peligros han sido señalados desde diferentes sectores, y conciernen a la combinación ya antigua y

conocida entre racionalidad burocrática y control social (Baumann, 1997).

Desde luego, en esa búsqueda de la lucidez dos imágenes nos pueden servir para estudiar el alcance de la oposición entre Naturaleza y Cultura que ha retornado con toda su crudeza. Con ella ha vuelto la melancolía, que es un padecimiento propio de las sociedades actuales, incrementado por la vida urbana, y el contraste que ofrece con la antigua vida natural.

«¿De dónde viene este sol negro?», se pregunta Julia Kristeva ante el hecho depresivo (Kristeva, 1987:13). Procede de una profunda insatisfacción, incrementada en las sociedades globalizadas que producen excentricidades nómadas, al igual que las barrocas también expulsaron las alteridades (Bartra, 2001). La vuelta de la vida animal a zonas donde había desaparecido, el silencio abrumador, el crecimiento desmesurado de la vegetación en áreas hasta hace poco holladas hasta el hartazgo por el ciudadano en perpetuo movimiento turístico y depredador, nos interpelan.

Todo ello es motivo de pensamiento antropológico. Existiría una suerte de oposición fundante entre el «pájaro mosca» o colibrí, muy presente en la obra mitológica de Lévi-Strauss (1968), ave híper activa, que no puede permanecer en reposo ni un minuto, siempre en movimiento, y el dandi, que, considerando desfasada la vida natural, se encierra en una atmósfera artificializada, con alfombras que ahogan el ruido, con perfumes que sustituyen a los olores naturales en su casa de la gran ciudad. Todo este ambiente lo recogió J. K. Huysmans (1980), escritor decadentista y probo funcionario del ministerio del interior francés en el fin de siglo XIX. Tensión entre la nerviosa vida natural y la calmada artificial, justo la inversión de lo que nosotros creemos hoy (González Alcantud, e.p.).

Frente a ese mundo la técnica nos ofrece hoy día instrumentos nuevos, a niveles micro, todo el mundo de lo nano, que alumbraba la posibilidad de encontrar nuevos territorios

de diálogo transdisciplinar (Buxó, 2015). Nunca estuvo más claro que los límites de la ciencia experimental y los de las disciplinas humanísticas y sociales son interrogados directamente por lo micro. El ya mencionado Lévi-Strauss había hecho notar la distancia no insalvable entre el telescopio, instrumento metafóricamente privilegiado de la Antropología, y el microscopio, instrumento sin el cual no se pueden entender la evolución de las ciencias físicas y biológicas en la modernidad. Uno nos acercaba a las estrellas, y con ello a las configuraciones sociales y míticas, y en otro a la vida ínfima, al detalle. Ampliamos con el telescopio de Lévi-Strauss, al que hacía alusión cuando hablaba de la «astronomía de las ciencias sociales», y microanalizamos con la «ciencia de lo concreto» (Lévi-Strauss, 1972:11-59). La actual pandemia nos pone encima de la mesa otra vez estas distancias, y sus nexos y pasarelas.

Ahora bien, en el terreno particular de la Antropología nuestro método, centrado en el contacto humano directo ha quedado en suspenso. Pero, confinados en nuestras casas y conectados en red los antropólogos sin instrumentos clásicos de trabajo empírico, hemos conseguido por primera vez realizar una observación no presencial en red, que es participante en plenitud, no sólo por ser simultánea y ubicua, sino porque implica la coparticipación de observantes y observados, compartir riesgos e incertidumbres en común y la convivencia en realidades domésticas cada vez más tecnosemejantes.

Sin olvidar, aquel método que ensayaron Margaret Mead (1954) y Ruth Benedict (1972), de la etnografía a distancia, jugando con modelizaciones e informaciones culturales propias. Ya eso nos atuvimos. Además, en la elaboración de un proyecto de esta naturaleza las respuestas dadas anteriormente constituyen una fuente narrativa para construir respuestas. Se impone, pues, la antropología histórica de los desastres. En Portugal en el año 2005 surgieron toda una serie de publicaciones de gran interés que

reflexionaban desde este punto de vista sobre el terremoto y maremoto de 2005. Años antes era prácticamente imposible encontrar ninguna publicación sobre el particular en Lisboa, a partir de ese año el terremoto de 1755 adquirió notabilidad.

Este libro es el resultado de un seminario internacional realizado el 30 de abril en la Universidad de Granada, organizado por el Observatorio de Prospectiva Cultural HUM-584. Agradecemos a los participantes en aquel seminario que durante la parte más dura de nuestro confinamiento colectivo nos permitió vislumbrar la problemática colectiva, mundial, en la que estábamos inmersos.

En el primer bloque, «Pandemia y poder», se agrupan aquellos capítulos que más tiene que ver con la realidad política culposa y sus epistemologías. J. A. González Alcantud, de la Universidad de Granada, indaga sobre la noción de culpa, que, partiendo de la teoría psicoanalítica, se desplaza hacia la antropológica; la búsqueda de culpabilidades políticas a la aparición y gestión de la pandemia ha sido una constante. Rogelio Altez, de la Escuela de Antropología, Universidad Central de Venezuela, nos hace ver que puestos en historicidad los desastres en América Latina nos permiten clarificar una epistemología, que como primera condición debe dejar escorados los aspectos ideológicos, tales como considerarla una expresión del fin del capitalismo. Rafael Pérez Taylor, del Instituto de Investigaciones Antropológicas, de la UNAM de México, aborda el momento político de la pandemia en su país, contemplado como parte de un enfrentamiento clásico entre las izquierdas y las derechas a propósito de dicho fenómeno y las políticas sociales. Luis Calvo, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en su texto se aproxima al confinamiento como una manera de confirmar la supremacía de unos sobre otros y legitimar discursos que avalasen la expansión colonial occidental, dando lugar a que se hayan promovido «posiciones y actitudes que niegan que *nosotros también somos ellos*».

El segundo gran apartado, denominado «Confinamiento, dismovilidad, virtualidad digital y emociones públicas», reúne los capítulos que tienen que ver directamente con los efectos antropológicos sobre la sociedad del confinamiento, surgida de la pandemia actual. M. J. Buxó, de la Universidad de Barcelona, se pregunta si el confinamiento global, desencadenado por la declaración OMS de pandemia Covid-19, genera modificaciones en los patrones y estilos culturales tendentes a virtualizar en red la vida doméstica y social, ya que el núcleo inductor de la transformación se sitúa en la aceleración metacultural, la transpolítica y la progresiva automatización IA de todos los sectores públicos atingentes a la salud, educación y economía, entre otros. Yolanda Aixelà y Cristina Larrea, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y de la Universidad de Barcelona, respectivamente, nos ponen frente al problema de la desglobalización, la vuelta atrás de la globalización, con sus políticas de control del cuerpo e incluso necropolíticas. Martine Segalen, de la Universidad de Nanterre, se pregunta por cómo abordarán los jóvenes el futuro tras este *shock*, que ha paralizado y desorientado sus vidas. Caterina Pasqualino, de la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, da cuenta del clima emocional que se da en el sur de Italia, en particular en Palermo, y que de alguna forma tiene que ver con otros contagios anímicos estudiados por la antropología para fenómenos estéticos y para-religiosos.

En el tercer apartado se aborda un tema propio de la Antropología en su relación con los estudios indigenistas. Antonio Pérez, antropólogo libertario, se cuestiona, sobre la base de su propia experiencia en regiones amazónicas, el lugar de las pandemias en el mundo indígena americano, e incide sobre la vulnerabilidad de las poblaciones indígenas, trayendo a colación su propia experiencia cuando entre 1979 y 80 intentó frenar una «una epidemia de sarampión que afectó a criollos, a pueblos indígenas

de la familia lingüística Arawaka y al pueblo Yanomami». Francisco Giner Abati, de la Universidad de Salamanca, se pregunta por el impacto hasta el momento de la pandemia del Covid-19 en los últimos indígenas, encontrando en los grupos que tienen mayor contacto con núcleos urbanos y acceso a comunicaciones, que alivian con remedios tradicionales, como en Amazonía y en varias regiones de África, amén del caso concreto de los Tau't Batú de Palawan, de Filipinas.

El último bloque, suerte de coda final, se remite a los problemas actuales que ha de encarar la antropología. El artículo de Dayydd Greenwood, de la Universidad de Cornell, procede a hacer una crítica al sistema universitario incapaz de poder seguir y dar satisfacción a debates y problemáticas como la de la pandemia, aplicando para ello la Shock Doctrine, de N. Klein, quien enfatiza que estos momentos trágicos de la Humanidad suelen ser empleados para realizar reformas radicales. El capítulo de Ricardo Sanmartín, de la Universidad Complutense, hace alusión a la relación esencial que mantenemos con la Tierra, relevante aún más en momentos de crisis ecológica como la actual.

En realidad, no sabemos si la avalancha de publicaciones que se nos vienen encima sobre la pandemia del Covid-19 aclarará algo el horizonte responsable de la Humanidad, pero nosotros al menos así lo hemos intentado con este libro querido, que nos ha permitido dialogar entre nosotros partiendo de nuestras soledades.

BIBLIOGRAFÍA

- Bartra, Roger (2001). *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona, Anagrama.
- Baumann, Zygmunt (1997). *Modernidad y Holocausto*. Madrid, Sequitur.
- Benedict, Ruth (1972, orig. inglés 1946). *El crisantemo y la espada*. Madrid, Alianza.
- Buxó i Rey, María Jesús (2015). «Consciencias: asunción del riesgo y transversalidad responsable en el amplio marco de la Nanotecnología». En: *Cultura y Conciencia. Revista de Antropología*, 2015, 1: 1-21.
- González Alcantud, J. A. (2011). *Deber de Lucidez. Fragmentos de radicalidad democrática en la edad del imperio*. Barcelona, Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (e.p). “El dandi y el colibrí. Objetivar y metaforizar una pandemia”. En: Del Campo Tejedor, Alberto (ed.). *La vida cotidiana en tiempos de la Covid. Una antropología de la pandemia*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Huysmans, J. K. (1980, orig.1884). *Contra Natura*. Barcelona, Tusquets. Prólogo de Guillermo Cabrera Infante.
- Kristeva, Julia (1987). *Soleil noir. Dépression et mélancolie*. París, Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude (1968). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México, FCE.
- Lévi-Strauss, C. (1972). *El pensamiento salvaje*. México, FCE.
- Métraux, R. y M. Mead (1954). *Thèmes in French Culture. A Preface of a Study of French Community*, Stanford University Press.
- Rousset, David (1965). *L'univers concentrationnaire*. París, Minuit.
- Tillion, Germaine (2005). *Ravensbrück*. París, Seuil.



PODER Y PANDEMIA



CATÁSTROFE, AZAR Y CULPA

PENSAMIENTO SOBRE LAS PLAGAS HISTÓRICAS, INCLUIDA LA COVID-19

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
Universidad de Granada

La reciente pandemia Covid-19 del año 2020 nos ha puesto a la Humanidad en su conjunto frente al espejo de debilidades, contingencias y desgracias olvidadas. Todas las certezas de esta suerte de eterno presente que habitamos en la tardomodernidad cayeron, y el debate ideológico ha vuelto a la actualidad con toda su fuerza, ahora mirando hacia el pasado para intentar vislumbrar el futuro. Un debate que necesariamente es transdisciplinar por integrado, y que va de la física a la medicina, y de estas disciplinas al psicoanálisis y a la historia. Frente a todas ellas la antropología, como disciplina hermenéutica de lo cultural adquiere toda su relevancia. La lectura antropológica que podemos hacer de la actual pandemia transcurre por los caminos rizomáticos de la tríada «catástrofe, azar y culpa». Una trama interpretativa que va de la materialidad a lo ideal sobre la que ha habido que desempolvar viejos textos, insuficientemente explotados, o sobre los que habíamos pasado con ligera frivolidad.

1. CATÁSTROFE, BORDE, AZAR

La catástrofe puede ser, según el parteaguas Naturaleza/Cultura, tanto «natural» o como «política». En la parte natural cabe que existan responsabilidades «ecológicas» por la sobreexplotación ambiental, y entonces deriva en

culpabilidad política. O simplemente, la catástrofe puede haber sido provocada en el ámbito de las actuaciones sociales. Las hambrunas derivadas de las guerras debiera ser el caso más claro. Pero, en general, la frontera entre la catástrofe natural y política es muy lábil, y fácilmente se traspasa sin apercibirse del tránsito de una a otra. La conciencia romántica poseía una percepción de lo catastrófico, lo abismal, que no posee la conciencia posmoderna (Argullol, 1983:21-22). Lo contemporáneo al liberarse de la culpa ha dejado de percibir en buena medida la catástrofe en toda su dimensión precisamente abismal.

Es evidente que en el mundo del optimismo globalizador el concepto de catástrofe fue progresivamente arrinconado, aunque ha hecho amagos de provocar debates coetáneos cuando ha tenido efectos sociales innegables. Accidentes nucleares como Chernóbil (1986) y Fukushima (2011), huracanes como el Katrina (2005), maremotos como el del Pacífico (2004), plagas como el Sida (1983), la gripe aviaria (1999-2009) o el virus ébola (2014), han puesto, entre otros, en alerta al mundo. Pero nunca había tomado los tintes apocalípticos que ahora ha adoptado con la irrupción en nuestras vidas del Covid-19. La vieja diatriba entre apocalípticos e integrados frente a las capacidades de la cultura contemporánea para asimilar todo pensamiento de hecatombe, trazada por Umberto Eco (1968), allá por los años del mayor optimismo histórico, ha quedado desfasada ante la inminencia de la catástrofe, la incertidumbre provocada, y ausencia de respuestas de futuro. En función de ello, las categorías del *ethos* inevitablemente globalizado, que pusieron por delante el triunfo de lo híbrido (Abélès, 2008a: 38-53), han sufrido un duro golpe. Hay que comenzar replanteándose algunos hechos que ya venían arrastrándose de atrás, y que corresponden al universo de lo apocalíptico retornado.

El concepto de «entropía», segunda ley de la termodinámica, que anuncia la caída en energía libre de los cuer-

pos, sería fácilmente aplicable a las catástrofes en cuanto creadoras de desorden. Pero, también ha de tenerse en cuenta que es creadora de orden, de nuevos equilibrios, regulados en buena medida por esta misma entropía. La catástrofe se enmarca en esa ley. En este punto para darle una explicación lógica a la regularidad de los desastres, René Thom ha distinguido entre «límite», que en sí mismo remite a la infinitud, y «borde», más adecuado para entender las catástrofes: «Hablar de límite lleva a considerar el infinito, en un cierto sentido (...) Borde es una cosa más concreta, más inmediata, más cerca de la física, en definitiva» (Thom, 1993:22).

El concepto de «borde» en teoría de las catástrofes resulta interesante en cuanto metáfora cultural para indicarnos el momento de la ruptura en términos de regularidad estadística (Saunders, 1983). Aunque posee condiciones sociales de producción en régimen de historicidad (Altez, 2020), en sí misma no nos consuela con «ultimidades». El único punto en el que la díada Naturaleza / Cultura continúa estando vinculada tozudamente es en la catástrofe, que en su regularidad cíclica afecta a las consciencias de los humanos, a sus mitologías y a sus logros técnicos.

Desde el borde contemplamos el fondo del abismo. Cuando uno se asoma temeroso, tras una caminata ascendente de horas al borde regular, geométrico, del monolito pétreo de Preikestolen, en Noruega, precipicio en rigurosa verticalidad que cae cientos de metros en picado sobre un fiordo, observa el verdadero sentido del vacío a sus pies. En su geometría prístina vemos reflejada la metaforización de las leyes físicas que se enfrentan en consecuencia a la discontinuidad, al accidente, a lo imprevisto, al azar. Los bordes habían introducido en la conciencia romántica de los paisajes de C.D. Friedrich la atracción por lo abismal, ya mencionado.

El alcance de los riesgos se apoya en la capacidad para proyectar estadísticamente las gráficas de una catástrofe.

La estadística, sin metáforas, se acoge a la idea de lo medio, fundamento de la estadística. El cálculo de probabilidades, cuyo origen se aventura en la Edad Moderna, que alcanza sus mayores logros en la contemporaneidad, ha desplazado al azar. Pero asimismo no deja de ser una ficción. Como Ian Hacking sostuvo habría que rehabilitar el azar presente en el hecho mismo del surgimiento del cálculo de probabilidades (Hacking, 1995). O tener en consideración la presencia del caos, como hizo G. Balandier para las ciencias sociales en general (Balandier, 1993).

Más allá de probabilidades y azares, el problema causal que se planea hoy, y que la periodista Naomi Klein ha situado hace unos años con su *Shock Doctrine*, reflexionando con el telón de fondo de una catástrofe probada, como fueron las dos guerras de Irak, es si las catástrofes «naturales», como el tsunami del Índico, y sus efectos en Sri Lanka, o el huracán Katrina a su paso por Nueva Orleans, no son aprovechadas para realizar profundas transformaciones sociales por parte de los poderes epocales. Según Klein recogió in situ, por ejemplo, para eliminar la pesca artesanal frente al turismo de masas resurgente, que es la verdadera apuesta de los gobernantes, se aprovechan los efectos catastróficos del tsunami (Klein, 2001). De alguna manera, los actuales mandatarios mundiales, desde los espacios globales hasta locales, observarían esos fenómenos desastrosos como Nerón viendo arder los barrios de Roma, o los sultanes de Constantinopla destruyendo mediante el fuego barrios enteros de casas de madera para higienizar física y socialmente la urbe.

Cierto que existen catástrofes anunciadas, y respuestas diversas a estas. Es el hecho de la *The Great Irish Famine* de 1845-1848, por lo que quiere decir de la vulnerabilidad de sistemas agrarios de monocultivo, en este caso de la patata en los campos irlandeses (Póirtéir 1995). En algunos países, el poder se identificó tradicionalmente con los silos, que permitían controlar los *Bad Years*, los años de malas

cosechas, de una recurrencia regular. El ejemplo es Marruecos donde el propio término de al-Majzén adjudicado al poder monárquico, que en castellano sería «almacén», lleva a pensar en esa capacidad de mitigar el sufrimiento colectivo debido a la previsión del Estado (Michel, 1997). Algunos otros ejemplos, como el de una cierta agricultura a pequeña escala, practicada en Vietnam, frente al monocultivo del arroz, nos sitúan cara a un sistema experto local de respuesta a los *Bad Years* (Scott, 1976). Las respuestas a las catástrofes inducidas por la acción humana pasan por lo local, la frugalidad y la previsión. En este ámbito es donde quizás funcionen mejor las ideas, tan fértiles en los años noventa y dos mil, de «riesgo» y «peligro» (Beck, 1992; Douglas, 1996).

No obstante, este régimen de historicidad, el debate queda trascendido, y sin respuesta en el terreno cognitivo, si no tenemos presentes conceptos como los precitados borde y culpa. A esta última dedicaremos las próximas páginas, puesto que con la Covid-19 ha vuelto a ganar actualidad en el lenguaje político diario.

2. DE LA CULPA RELIGIOSA A LA CULPA POLÍTICA, PASANDO POR EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD

Las fuerzas de la naturaleza fueron consideradas manifestaciones de esa lógica culposa. Evans-Pritchard cuando estudió la brujería entre los *azande* localizó, quizás por vez primera de una manera sistemática y científica, que aquella era una estructura del mal social que vehiculaba «el odio, la envidia, los celos y la avaricia». Generalmente, esto quiere decir que las acusaciones de brujería se suelen hacer entre iguales: «El hombre pelea con y tiene celos de sus iguales» (Evans-Pritchard, 1976:113-119). Las desgracias están individualizadas y la responsabilidad es igualitaria. El sentido de culpabilidad no se transfiere ni

a la divinidad ni al poder, sino a causas humanas y a sus agentes —genios malignos—.

A veces, se adjudica al máximo dirigente —el mayor portador local de la alteridad— la culpa, y se promueve un cambio. Ello, porque, tal como nos lo señala Luc de Heusch para las sociedades monárquicas africanas, estas están fundadas en el incesto, considerado un «acto monstruoso», el cual siempre penderá sobre la cabeza del monarca. Sobre todo, cuando sobrevengan años de plagas y malas cosechas, cuya causalidad se adjudicará a aquella transgresión primigenia fatal (Heusch, 1987:222-224).

Se dirige la atención en estas ocasiones hacia un colectivo marcado por la anomia, por algunos rasgos físicos disonantes, e incluso por ser portadores de enfermedades infecciosas, para hacerlo culpable como chivo expiatorio (Girard, 1986:29). Son varias las formas que adopta la culpa. Empero, cuando las responsabilidades son colectivas entonces se busca la culpa en los portadores de la diferencia. Judíos y gitanos han sido acusados con regularidad de provocar o expandir las plagas. Y pueblos estigmatizados como los cagotes pirenaicos fueron sospechosos de portar la lepra, plaga bíblica, y por ello fueron segregados sistemáticamente, incluso cuando ya se había perdido la memoria de la epidemia.

Sin lugar a dudas los libros sagrados más conocidos han sido construidos sobre la experiencia de grandes hecatombes. Fue la era del monoteísmo que se alzó sobre las fuerzas de la Naturaleza, buscando explicación en un *Deus ex machina*. Para las sociedades fundadas en el Antiguo Testamento el concepto de «pecado original» es fundamental para hacer caer la responsabilidad de los desastres en los propios hombres como colectividad, al haber roto el pacto con Dios. Según Jean Delumeau, por encima de otros asuntos como la eclesiología, la tradición o los sacramentos, lo que más alejaba a mitad del siglo XVI a luteranos y católicos era la diferente concepción del

pecado original, y las consecuencias derivadas del mismo. Jansenistas y molinistas entre los católicos, y arminianos y gomaristas entre los protestantes polemizaban agriamente a este propósito (Delumeau, 1983:227).

La aparición de una interpretación hermenéutica, y por ende, metafórica, de la Biblia fue un argumento esencial de la crítica protestante, frente a la omnisciencia de la lectura dogmática católica. Señala Gadamer que, según el humanismo surgido de esa tensión, «la hermenéutica no llega pues a su verdadera esencia más que cuando logra transformar su posición, al servicio de una tarea dogmática —que para el teólogo cristiano es la correcta proclamación del evangelio—, en la función de un *organon* histórico» (Gadamer 1991:230). Esta historización de la culpa desplazó el sentido de culpabilidad hacia el sujeto, que se confrontaba directamente con Dios en su responsabilidad a pesar de estar predestinada su vida.

Sin embargo, la centralidad del pecado en la historia de las mentalidades significa la importancia paralela, y quizás antropológicamente más profunda, de la culpa. Y no está reservada sólo al cristianismo. El historiador de las religiones Raffaele Pettazzoni, excepcionalmente hizo uno de los pocos estudios sobre el particular. Atribuye a la confesión de los pecados una historia muy antigua y muy extendida que iría desde los antiguos judíos y budistas hasta poblaciones precolombinas de América. Incluso nos dice Pettazzoni que los jesuitas en el siglo XVII habrían tolerado las confesiones indígenas y las habría orientado hacia el catolicismo (Pettazzoni, 1937:3). Al universalizar la confesión de los pecados, también lo hacía implícitamente con el sentimiento de culpabilidad, en una dirección muy cercana a Sigmund Freud. Pero esta afirmación exigiría muchos estudios etnográficos particulares, que aún no se han realizado, que sepamos.

En cualquier caso, habría que hacer una excepción en el concepto de culpa: el islam. En el islam no se interioriza

la culpa: si es un delito debe ser pagado de inmediato, mediante un sistema de sanciones directas, que emanan de la ley divina y consuetudinaria. Aunque existiese la noción de riesgo, e incluso la palabra misma procediese del árabe clásico, *rişz*, como se ha defendido recientemente, no puede vincularse únicamente a los espacios vacíos y a las prácticas comerciales a través de los desiertos y las aleatoriedades subsiguientes (Epalza, 1989; Mairal, 2020:2-18). Hay que tener presente asimismo el destino, el *mektoub* o *fatum*, y con la naturaleza del poder, que debe prever a través del sistema de silos y almacenaje bajo su directo control. Además, el problema del padre está tabuado en el islam, con lo cual no ha lugar a la aparición de la cuestión ardiente de la culpa (Benslama, 2004).

En definitiva, la culpa, como el pecado en el judeocristianismo, estaba claramente establecida en el *Génesis* en el tránsito del estado de inocencia al de civilidad, era el fin de mundo adánico, del grado cero de las conciencias. Ese punto de arranque del pecado original, ocasionó entre los ilustrados dieciochescos un profundo debate, quizás uno de los de mayor trascendencia de la filosofía de las Luces: si se abandonaba la culpabilidad teológica, señalada en el *Génesis*, ¿dónde residía el origen y principio del mal? Según el neokantiano Ernst Cassirer, los ilustrados confirmaron a la culpa un carácter social y cultural, desplazándola: «La idea del pecado original —dirá— es el enemigo común para combatir al cual confluyen las diversas corrientes fundamentales de la filosofía ‘ilustrada’» (Cassirer 1975:164). El descrédito y descreimiento del infierno fue simultáneo al abandono de la teología cristiana de la culpa. La iconografía medieval del infierno, representación directa, pedagógica y metonímica, del tropo cultural que asociaba fuego a culpa se fue extinguiendo.

En Jean-Jacques Rousseau se había abierto paso la idea de que la culpa es cultural, aunque en la superficie aún se combine con cierto deísmo. No podríamos explicar la

justificación rousseauniana del incendio de la Biblioteca de Alejandría por Omar, sino es porque asistimos a un desplazamiento semántico, ya que el fuego quiere extinguir la culpa cultural de haber salido del «estado de naturaleza» (Rousseau, 1977:72). El recurso a la destrucción en las rebeliones sociales, o en las resistencias diarias, constituye siempre una *performance* ritual que pretende abolir la culpa social mediante la iconoclastia.

Por su parte, la posición de Voltaire, en contra de la idea del misterio del pecado original, que subsiste entre otros en Pascal, pero también de la responsabilidad cultural esgrimida por Rousseau, es sortear, sin enfrentarse, a la idea del mal. «No podremos abstraernos al mal ni extirparlo —escribe Cassirer, interpretando a Voltaire—, pero debemos dejar marchar en su curso al mundo físico y a la moral, y acomodarnos de suerte que nos mantengamos en constante actividad frente a él, pues de ésta proviene toda la felicidad de que puede ser capaz el hombre» (Cassirer, 1975:171).

El movimiento romántico restauraría el *pathos* en toda su plenitud. La balsa de la Medusa, de Géricault, puso el acento en esa dimensión, poniendo de manifiesto el sufrimiento de quienes padecen un desastre colectivo, ya que en el pulso con la Naturaleza esta siempre acaba venciendo. Es la atracción del abismo, que se abre paso ante la imposibilidad de controlar la naturaleza. Habría que abandonar el *pathos* trágico que conlleva la catástrofe precisamente por su carácter incomprensible.

Freud, trascendiendo el *pathos* romántico, daría un nuevo giro al tema de la culpa. En especial lo trata en *El malestar en la cultura*, donde dirá: «La tensión creada el severo *súper-yo* y el yo subordinado al mismo lo calificamos de *sentimiento de culpabilidad*, se manifiesta bajo la forma de necesidad de castigo». Y que en ese contexto existen dos orígenes para el sentimiento de culpa: «Uno es el miedo a la autoridad; el segundo, más reciente, es el temor al *súper-*

yo». El primero obliga a renunciar a los instintos, «impulsa los castigos», pero en el segundo es posible «ocultar ante el súper-yo» los deseos prohibidos (Freud, 2002:121-123). Reconoce que la «cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo» y que la culpa se instala en su interior culpabilizándolo. Para Freud, la culpabilidad «reside en la intención, en una intención inconsciente», de manera que «el sentimiento de culpabilidad no es el resultado del crimen, sino todo lo contrario: el crimen es el resultado de la culpabilidad, de una culpabilidad que es propia de la intención criminal» (Winnicott, 1958). Es claro que el hecho de la culpa y de la culpabilidad resulta axiomático en la construcción freudiana del inconsciente.

Es más, con el retorno a la culpabilidad cultural aparece la responsabilidad colectiva. La diferencia que existiría con las antiguas concepciones de la culpa es que esta no es plenamente consciente, sino que su direccionalidad procede de un fondo llamado inconsciente, que a su vez está conectado con la moral colectiva. El *ethos*, terreno en el cual se maneja la antropología volviendo colectivo el sentimiento de culpa, es el determinante del sentimiento de culpa. Malinowski al estudiar el crimen y la costumbre en la aislada sociedad oceánica de las islas Trobriand desplaza la culpa y la sanción a la sociedad, que presiona consciente e inconscientemente sobre los individuos, los cuales no pudiendo resistir el peso de la culpa se autoinfligen ellos mismos el castigo (Malinowski, 1969).

En este punto cabría volver a Freud para preguntarse si realmente existe en su teoría un sentido de culpa colectivo, basado en el súper yo, trascendiendo el modo individual. Freud cuando lleva su reflexión al terreno de las «masas» toma en consideración al sociólogo Gustave Le Bon, el cual ponía en manos de las masas la suspensión de la razón y el peligroso auge de los elementos afectivos (Freud, 1988:2571). De manera, que en este medio donde el juicio racional queda suspendido es fácil que se actué

por fascinaciones, que tienen que ver con una relación cuasi hipnótica de las masas con el sujeto que las lidera. Lo que ocurriría poco después con la fascinación ejercida por el nazismo estaría en esa órbita. En cierta forma podríamos hablar de «deseo de catástrofe» —«la catastrophe accule la mémoire à sa propre transfiguration» (Jeudy, 1990:136)—, para explicar estas pulsiones culpabilizadoras que tienen presente la disolución de lo máspreciado: el yo.

Por otra parte, el temor al padre, encarnado en el Estado, es el terreno hacia el que dirige el freudiano Jacques Lacan sus dardos, ha dejado de ser temido en la posmodernidad política, y a él se orientan las reclamaciones. Jacques Lacan le da el giro cultural propiamente dicho a la idea de fantasma y fantasmática, que en el fondo retoma el diálogo con la dimensión política del psicoanálisis (Baïetto, 2006).

Karl Jasper, empujado por la hecatombe de la Segunda Guerra Mundial, hablaba de cuatro tipos de culpa: la criminal, la política, la moral y la metafísica. Lo hacía en el contexto de la culpabilización que se volvió colectiva en la Alemania posterior a la desnazificación. De la primera se infiere el castigo, de la segunda la responsabilidad, de la tercera, el arrepentimiento, de la cuarta, la transformación de la consciencia humana (Jaspers, 1998:53-57).

La impotencia, de la que dieron cuenta los ilustrados, sigue en el aire. El problema de la culpa no se ha resuelto satisfactoriamente. Se ha desplazado entre la Edad Moderna y la posmoderna, transformando los valores morales. A la responsabilidad colectiva ha seguido la del Estado, y esta ha dirigido de nuevo a la colectividad. Ya no es tanto una consecuencia del pecado, enmarcado en una teología más o menos política, que exigiría una rectificación individual para evitar nuevos flagelos y castigos divinos, sino de una falta contra la Naturaleza, que entendida eco-políticamente, ruge y exige una rectificación. Dios ha desaparecido del horizonte en la sociedad del desencantamiento, pero

su lugar lo ha ocupado otra vez la Naturaleza. Pero, la pregunta de Voltaire ante el terremoto de Lisboa de 1755, y ¿por qué?, sigue en el aire sin respuesta trascendente ni convincente. La culpa en el caso de la pandemia se vuelve una vez más hacia la política. La fuerza ya no corresponde a Dios sino al Estado.

3. LA CATÁSTROFE, ENTRE EL ACCIDENTE Y LA PROGNOSIS

En paralelo a la crisis de Chernóbil la discusión sobre el riesgo asumido racionalmente ocupó a las ciencias sociales desde Ulrich Beck hasta Mary Douglas. Se ha convertido en un clásico de nuestra disciplina: la sociedad del riesgo es democrática, porque socializa las tomas de decisiones, es racional porque se proyecta en análisis empíricos, y proyecta los escenarios de crisis ofreciendo respuestas. Evidentemente todo esto pone en juego factores no sólo racionales sino emocionales, fuente de irracionalidad, tanto en el sentido positivo como negativo. Queda por dilucidar dónde los sistemas expertos de gobernanza política y técnica pueden intervenir, y en qué medida los antropólogos pueden formar parte de ellos. Aquí habría que añadir la cuestión del sentido, y de las prácticas de este como contrapeso a la argumentación y toma de decisiones jerárquicas, prevaleciente hasta ahora. Quizás en un mundo en permanente incertidumbre habría que pensar en la supervivencia, como señala Marc Abélès, ya que esta «se ha transformado en nuestro destino» (Abélès, 2008b:13).

Las consecuencias de la culpabilidad alcanzaron a las «ultimidades», al sentido de lo humano:

«Chernóbil es un enigma que aún debemos descifrar —escribe la premio Nobel Alexiévich—. Un signo que no sabemos leer. Tal vez el enigma del siglo XXI. Un reto para nuestro tiempo. Ha quedado claro que además de los desafíos comunista y nacionalista y de

los nuevos retos religiosos entre los que vivimos y sobrevivimos, en adelante nos esperan otros, más salvajes y totales, pero que aún siguen ocultos a nuestros ojos. Y, sin embargo, después de Chernóbil algo se ha vislumbrado» (Alexiévich, 2015:47).

A pesar de Chernóbil, y de las preguntas que planea, llama la atención la pervivencia de la imprevisión. Yo, en particular, me he enfrentado a dos hechos vividos en primera persona, y que están regidos por el fatalismo. Un fatalismo que impide adoptar medidas de protección suficientes. El ejemplo perfecto es Nápoles y los Campos Flégreos, el área demográficamente más poblada de Europa, donde a pesar del inminente peligro volcánico no se adopta prácticamente ninguna medida frente a la amenaza del Vesubio y su entorno. O en las islas tailandesas, donde un anuncio señala que en caso de tsunami se debe llamar a un determinado teléfono. Respuestas ilógicas frente a destinos ciertos.

Se sabe lo que va a ocurrir, pero no se adopta ninguna medida evaluativa ni preventiva. Esto es lo sorprendente. Así, por ejemplo, llevando el argumento a nuestra actualidad, el mundo de las pandemias griposas ya había sido investigado previamente. Sin ir más lejos, uno de estos estudios, elaborado por un antropólogo del círculo de Lévi-Strauss, aparecido hace una década se titulaba *Le monde grippé*. En el mismo nos señala el autor, Frédéric Keck, que había realizado una investigación etnográfica entre 2007 y 2009 sobre la gripe que golpeaba China. Se trataba del H3N2 que acabó con un millón de personas en todo el mundo. El autor señala que, lógicamente, no va a entrar en temas biológicos, en los que no es experto, que suelen tener una continuidad, sino en la discontinuidad de la recepción social de las diversas pandemias (Keck, 2010). El aumento de la ganadería y de los intercambios serían dos poderosas razones para explicar que desde 1918 la gripe haya ocupado un papel estelar en el mundo

epidémico. Existiría, según Keck, un tránsito permanente entre el mundo animal y el humano, redefiniéndose de continuo. La catástrofe como tal tendría aquí una dimensión verdaderamente política, concerniendo a la relación entre lo animal y lo humano, cuyos nichos biológicos han sido modificados radicalmente.

Una suerte de destino crepuscular parece imponerse. Keck ha llamado la atención sobre la necesidad de volver a leer en esa clave al Lévi-Strauss de *Tristes Tropiques*, enfrentado a problemáticas relacionadas con el tránsito Naturaleza/Cultura (Keck, 2020). Este sería un motivo de reflexión importante: hasta qué punto estas catástrofes pueden ser conceptuadas de «naturales». Sabido es que Lévi-Strauss era un rousseaniano empedernido. Pero en el fondo siempre resolvió sus ecuaciones en clave volteriana, desplegando una distancia cínica con los acontecimientos. Una suerte de pesimismo histórico nos vuelve a enfrentar a problemas viejos; pesimismo que nunca ha abandonado a discípulos de Lévi-Strauss como Philippe Descola. Y que, aunque se ha procurado corregir con la perspectiva ecológica (Descola & Pálsson, 1996), ese destino no ha eliminado la impresión de una Humanidad crepuscular de la que sería simple notario el antropólogo.

Habiendo abandonado esta consciencia, una suerte de optimismo histórico ilimitado se adueñó de nuestras vidas con la globalización. La globalización era una oportunidad para la autoconsciencia y la reflexividad, gracias a la circulación de información. Con el desastre pandémico, son numerosas las acusaciones que se vierten y se reprochan sobre los actantes políticos en estos momentos. Quizás el que más la incapacidad de prever y de trazar una prospectiva o prognosis capaz de aventurar, con los sofisticados instrumentos que poseemos, situaciones de crisis. Y es por ello que todo el edificio conceptual se nos presenta ahora fundado en una falsa conciencia.

4. CODA DE ACTUALIDAD: LA CULPA DE LA CATÁSTROFE PANDÉMICA COVID-19

Si bien la gripe «española» de 1918, a pesar de su dimensión dramática pasó en buena medida subsumida en la historia por la propia catástrofe producida por el hombre con la guerra mundial, que mantuvo en una suerte de sonambulismo histórico a la Humanidad europea, ha sido la Covid, tras los ensayos previos que se venían produciendo desde los noventa, lo que nos ha enfrentado a un hecho sin precedentes en tiempos de globalización.

Olvidado lo anterior, antes de la pandemia de la Covid-19 el mundo en general se basaba en el crecimiento ilimitado, creencia que había sido compartida incluso bajo la Guerra Fría en todos los campos políticos (Tamames, 1974), y en la confianza también ilimitada en las capacidades de la tecnología. Algunos observadores de campo, como el antropólogo Gregory Bateson, compañero de Margaret Mead en sus estudios del Pacífico, había detectado muy prontamente las raíces de la «crisis ecológica». Esta crisis estaría fundada en puntos de vista falsos. Bateson señaló la cadena de falsedades en marzo de 1970 ante un comité del senado del Estado de Hawai, confrontado a la crisis ecológica de la isla. Según el autor de la «ecología del espíritu», nuestro pensamiento y acción se fundamenta en:

«a/Nosotros *contra* la economía; b/Nosotros *contra* los otros hombres; c/ Sólo importa el individuo (o el grupo o la nación en cuanto individualizados); d/ Nosotros *podemos* controlar unilateralmente el medio ambiente y nosotros debemos buscar ese control; e/ Nosotros vivimos en el interior de 'Fronteras' que podemos retomar indefinidamente; f/ El determinismo económico responde al sentido común; g/ La tecnología resolverá todos nuestros problemas» (Bateson, 1980:250-251).

Siguiendo esas pautas, resulta más lógico dirigir nuestras indagaciones hacia esas arraigadas creencias, adoptadas colectivamente, que hacia las teorías conspirativas que buscan obsesivamente desplazar la noción de culpa. Existe una culpa genérica, ya que la pandemia se descarta que pueda haber surgido por azar, ni puede ser adjudicada a algo o a alguien. Los primeros destinatarios del estigma culpabilizador fueron los chinos, sospechosos desde antiguo de amparar el «peligro amarillo», suerte de invasión silenciosa por la apertura de fronteras, que siguió al fin de las guerras del opio, en la segunda mitad del siglo XIX, y en la actualidad de llevar a cabo políticas de control discreto de la economía mundial. Samuel Huntington había agitado previamente con su «choque de civilizaciones» estas aguas (Huntington, 1997). Las acusaciones reiteradas del presidente americano Trump contra la República Popular China no se han hecho esperar, apuntalando la teoría conspirativa. Para acabar de perfilarla los movimientos bur-sátiles favorables a los intereses chinos en plena pandemia darían pábulo a estas hipótesis. Los chinos, por su parte, esgrimieron que los americanos habrían iniciado esta epidemia, como corroboraba Trump al decir al inicio de la misma que beneficiaba a la economía norteamericana.

Los ciudadanos de los países de la Unión Europea, por su parte, satisfechos a priori con su sistema sanitario de titularidad estatal y universalizado, al verse desbordados comenzaron a culpabilizar a la ineptitud de sus dirigentes, por diversas y variadas razones. La culpa pendía, una vez más, de su activación política. La imprevisión y la improvisación eran el caballo de batalla que ciudadanía y contendientes políticos se echarían en cara tras pasar los momentos más graves de la pandemia. Ya aún perdura, y va a durar por mucho tiempo.

Los intelectuales, por su parte, achacarían la aparición y auge de la pandemia al derrumbe de la globalización capitalista. En la mayor parte de las ocasiones respondie-

ron con argumentos viejos, proféticos, que auguraban el fin de la economía y sociedad de la abundancia, de la movilidad sin freno y del crecimiento ilimitado. Algunos de los más críticos fueron Noam Chomsky y Slavoj Žižek, que se prodigaron en medios de comunicación, ejerciendo el profetismo. Las últimas anotaciones del antropólogo italiano Ernesto de Martino antes de fallecer nos sitúan en el ámbito de considerar incluso al marxismo dentro de las ideologías apocalípticas (Martino, 2002: 417-422).

Un punto clave, en el caso español, en el momento de escribir este artículo, es el movimiento 8-M, relacionado con la lucha por los derechos de la mujer. En los últimos tiempos en España este movimiento ha tenido un auge creciente, probablemente sin parangón con ningún otro país europeo. Cada 8 de marzo, manifestaciones masivas e impresionantes salían a la calle exigiendo los respetos vitales y derechos personales y laborales para las mujeres. Este año de 2020 presentaba una singularidad, puesto que se acaba de constituir un gobierno de izquierda con participación socialista y de los populistas de izquierda, que habían hecho de los derechos de género uno de sus puntos programáticos más fuertes. El 8-M se había convertido incluso en un *tour de force* dentro del gobierno en torno a una precipitada ley que defendía los derechos de género. Los populistas de izquierda querían hacer de aquel día de 2020 un triunfo visible de sus políticas. Aunque ya se conocía la gravedad de la pandemia que sólo una semana después obligaría al decretar el estado de alarma y la inmovilidad de todo el país, dado que el virus golpeó brutalmente, las manifestaciones no fueron desconvocadas, sino alentadas. Es cierto que otros actos de masas fueron autorizados, pero ninguno de la envergadura de este. Y otros, además, habían sido prohibidos previamente aduciendo la gravedad de la situación.

Cuando la situación sanitaria se ha ido normalizando las acusaciones de la derecha, la extrema derecha y las

organizaciones de médicos y sanitarios han señalado con sus denuncias públicas y judiciales al gobierno de izquierda populista por sectarismo e imprevisión. Entre tanto el gobierno y sus organizaciones políticas han contratado señalando como culpables a las políticas previas de la derecha, recortando gastos sanitarios públicos, por mor de sus agendas neoliberales. Las grandes ausentes en este asunto han sido las confesiones religiosas que, por primera vez, en un país donde la mayoría de la población comienza a declararse atea o agnóstica, tras varios siglos de catolicismo dominante, no han sacado a relucir discursos mesiánicos, vinculados, como antaño, al pecado individual y colectivo. El debate de la culpa ha quedado, en consonancia, exclusivamente en manos de la política. Al contrario, del ámbito internacional previo en esta ocasión la epidemia no ha sido adjudicada a ninguna conspiración.

Como conclusión, hemos visto desplazarse el sentido de culpa, presente en muchas civilizaciones, prueba de lo cual es el cuadro de confesiones que elaboró Pettazzoni, liberándolo del ámbito del mundo mágico al mundo del *ethos*, y desplazándolo al de la política. El milagro casi ha sido desterrado con el desencantamiento del mundo maravilloso, a lo Max Weber (Gauchet, 2005). La aleatoriedad ha sido acotada mediante la aparición de la probabilidad, pero se ha producido una resurgencia de la misma, mediante la presencia de los bordes, reintroduciendo el debate sobre los límites, ahora políticos, de la culpa. De todas maneras, el sentimiento freudiano de culpabilidad sigue aflorando, ya que los más críticos en las sociedades contemporáneas no acusan tanto a los Estados y los gobernantes, como a quienes los eligen, y continúan explotando los recursos sin sentido alguno de responsabilidad culposa. Retorna el *ethos* y con él la Naturaleza.

Lo que parece retornar, además, es la certeza que a cada plaga corresponden profundas transformaciones. William H. McNeill inauguró hace varias décadas, en

1976, con su libro *Plagues and Peoples*, esta epistemología. El autor hacía depender los cambios históricos de la demografía y de las enfermedades epidémicas que la minaban, y los saltos en la historia en todos los órdenes, y más en particular en el político, de los avances habidos en el control de las plagas. Llegó a argumentar de esta guisa que, «la retirada de la peste y de la malaria, más la contención de la viruela, fueron pues preparativos esenciales para la propagación de ideas deístas, como las que se pusieron de moda en los círculos avanzados durante el siglo XVIII» (McNeill, 1983:259). Frente a ese destino determinado por el hecho catastrófico, la Humanidad ha procurado prever y explorar a través de la prognosis y la prospectiva el futuro, con el fin de adoptar medidas de protección. De manera que, por primera vez en la historia, la posmodernidad sigue plantando cara al problema de la auto consciencia individual y colectiva. Es decir, frente al estadio especular. La razón razonante debe pasar página del sentimiento de culpabilidad para llevarnos a la razón práctica, con cuyo concurso la antropología aporta la voz suplementaria al *common sense* (sentido común). Incluso cuando las previas teorías del riesgo han resultado insuficientes para explicar adecuadamente la catástrofe y su sentido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abélès, Marc (2008a). *Anthropologie de la globalisation*. París: Payot.
- Abélès, Marc (2008b). *Política de la supervivencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Alexiévich, Svetlana. (2015) *Voces de Chernóbil. Crónica del futuro*. Barcelona: Debolsillo.
- Altez, Rogelio (2020). «An epistemological proposal for the Anthropology of Disasters». In: Virginia García Acosta (ed.). *The Anthropology of Disasters in Latin America. State of the Art*. Londres: Routledge, 2020: 198-221.

- Argullol, Rafael (1983). *La atracción del abismo. Un itinerario por el paisaje romántico*. Barcelona: Bruguera.
- Balandier, Georges (1993). *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa.
- Baïetto, Marie-Claude. «Le sentiment de culpabilité». In: *Eres. Annalyse Freudienne Presse*, 2006, n° 14: 109-117.
- Bateson, Gregory (1980). *Vers une écologie de l'esprit*. París: Seuil. Volumen II.
- Beck, Ulrich (1992). *Risk Society. Towards a New Modernity*. Londres: Sage.
- Benslama, Fehti (2004). *La Psychanalyse à l'épreuve de l'islam*. París. Flammarion.
- Cassirer, Ernest (1975). *Filosofía de la Ilustración*. México: FCE.
- Delumeau, Jean (1983). *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XVII^e-XVIII^e siècles*. París. Fayard.
- Descola, Philippe (1993). *Les lances de crépuscule*. París: Terre Humaine.
- Descola, Philippe & Gísli Pálsson (eds.) (1996). *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- Douglas, Mary (1996). *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós.
- Eco, Umberto (1968). *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona: Lumen.
- Epalza, Mikel de. (1989). «Nota sobre la etimología árabe-islámica de 'riesgo'». In: *Sharq al-Andalus*, n° 1989: 185-192.
- Evans-Prichard, Edward E. (1976). *Brujería, magia oráculos entre los azande*. Barcelona: Anagrama.
- Freud, Sigmund (1988). «Psicología de las masas y análisis del 'yo'». In: *Obras completas*, vol. XIV, ensayos CXIII-CXXIV, pp. 2.563-2.610. Barcelona: Orbis.
- Freud, Sigmund (2002). *El malestar en la cultura*. Barcelona: RBA.
- Gadamer, Hans-Georg (1991, 4ª). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.
- Gauchet, Marcel (2005, orig.1985). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. París: Gallimard.
- Girard, René (1986). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- Hacking, Ian (1995). *El surgimiento de la probabilidad*. Barcelona: Gedisa.

- Heusch, Luc de (1987). *Ecrits sur la royauté sacré*. Bruselas: Université Libre de Bruxelles.
- Huntington, Samuel P. (1997). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- Jaspers, Karl (1998, orig.1965). *El problema de la culpa*. Barcelona: Paidós.
- Jedy, Henri-Pierre (1990). *Le désir de catastrophe*. París: Aubier.
- Keck, Frédéric (2010). *Un monde grippé*. París: Flammarion, 2010.
- Keck, Frédéric (2020). «Claude Lévi-Strauss, penseur incontournable des pandémies». In: *Libération*, 9 de mayo de 2020.
- Klein, Naomi (2001). *The Shock Doctrine. The Rise of Disaster Capitalism*. Nueva York: Henry Holt and Cia.
- Malinowski, Bronislaw (1969). *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. Barcelona: Ariel.
- Martino, Ernesto de (2002, orig. 1977). *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Roma: Einaudi. Ed. Clara Gallini. Introduzione C. Gallini & Marcello Massenzio.
- McNeill, William H. (1983). *Plagas y pueblos*. Madrid: Siglo XXI.
- Michel, Nicolas (1997). *Une économie de subsistances. Le Maroc précolonial*. El Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale.
- Póirtéir, Cathal (ed.) (1995). *The Great Irish Famine*. Cork: Mercier Press.
- Pettazzoni, Raffaele (1937) «La confessione dei peccati: metodi e resultati». Extracto de la revista *Scientia*.
- Rousseau, Jean-Jacques (1977, orig.1770). «Discurso sobre las ciencias y las artes». In: J. J. Rousseau. *Discursos a la Academia de Dijon*. Salamanca: Eds. Paulinas
- Saunders, P. T. (1983). *Una introducción a la teoría de las catástrofes*. Madrid: Siglo XXI.
- Scott, James C. (1976) *The Moral Economy. Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale Univ.Press.
- Thom, René (1993). *Prédire n'est pas expliquer*. París: Flammarion.
- Tamames, Ramón (1974). *Polémica sobre los límites del crecimiento*. Madrid: Alianza.
- Winnicott, Donald W. (1958). «El psicoanálisis y el sentimiento de culpabilidad». In: www.psicoanalisis.org/winnicott/psscencul.htm