



ITINERARIOS INTERPRETATIVOS SOBRE BIOPODER, PANDEMIA Y MIEDO: DESDE LA EUROPA TARDO MEDIEVAL Y MODERNA AL PRESENTE. ALGUNAS REFLEXIONES DESDE URUGUAY

Lourdes Peruchena¹

Profesora Adjunta del Departamento de Historia
Universidad de La Republica (UdelaR), Uruguay

RESUMEN

Desde mi lugar de profesora e investigadora especializada en la historia europea de la Edad Media y la Modernidad, y desde los temas y problemas que estudio en esos marcos, el cuerpo y el Estado, dedico este artículo a reflexionar sobre el problema que nos ha acuciado a nivel mundial en el presente año: la pandemia de COVID 19. Me propongo repasar un itinerario de interpretaciones y explicaciones de diverso origen disciplinar (filosófico, histórico, sociológico) desde el cruce cuerpo y Estado que, sumado a la experiencia adquirida respecto de lo que tantas y tantas veces fue nada más que un relato o una información planteados en clase, nos permita re pensar sobre la historia como un presente y al presente como una historia. Asimismo, a partir de considerar el miedo como hilo conductor de esas reflexiones en tanto primera y principal consecuencia de la pandemia, aprovecho a homenajear la memoria del destacado historiador Jean Delumeau -fallecido en enero del corriente año-, autor de *El miedo en Occidente*, obra de ineludible consulta y más aún en este momento.

Palabras clave: pandemia; miedo; cuerpo; Estado; Europa Medieval y Moderna; presente.

RESUMO

Do meu lugar como professora e pesquisadora especializada na história europeia da Idade Média e Modernidade e dos temas e problemas que estudo nesses quadros, no corpo e no Estado, dedico este artigo para refletir sobre o problema que nos veio ao mundo este ano: a pandemia COVID 19. Pretendo rever um itinerário de interpretações e explicações de diferentes origens disciplinares (filosóficas, históricas, sociológicas) do corpo e cruzamento do Estado e afirmar que, além da experiência adquirida em relação ao que eram tantos e tantas vezes nada mais do que uma história, nos permite pensar na história como um presente e presente como uma história. Provavelmente, ao considerar o medo como um fio comum dessas reflexões como a primeira e principal consequência da pandemia, aproveito para honrar a memória do proeminente historiador Jean Delumeau - morreu em janeiro do ano atual, autor de *História do medo no Ocidente*, obra de consulta inescapável e ainda mais neste momento.

Palavras-chave: pandemia; medo; corpo; Estado; Europa Medieval e Moderna; presente.

I. INTRODUCCIÓN

La peste marcó para la ciudad el comienzo/de la corrupción... Nadie estaba dispuesto/a perseverar en lo que antes consideraba el/bien, porque creía que tal vez podría morir/antes de alcanzarlo.

Tucídides

La peste del hombre es el convencimiento de saber.

Montaigne

La lucha milenaria entre el microbio y el hombre se reduce a esta sencilla cuestión: ¿quién domestica a quién?

Santiago Ramón y Cajal

A fines del 2019, y como suele suceder, las academias del Cono Sur estábamos cerrando un año de duro trabajo docente y de investigación. Ahora bien, ni en los balances del año ni en las prospecciones y planes para el 2020, se nos ocurría (a la mayoría, al menos) pensar en la rápida difusión y llegada hasta este rincón del continente americano, de una pandemia que, por entonces, parecía no ser otra cosa que una epidemia que atacaba una región de China. Y, sea como fuere, aun contando con lo más avanzado en medios de comunicación y haciendo de esa comunicación transmundial un hábito cotidiano, China sigue estando “lejos”: no supimos o no quisimos darnos cuenta que aquella epidemia “lejana” estaba a la vuelta de la esquina y nos invadiría más temprano que tarde.

Cuando, por el mes de marzo, la presencia del coronavirus era innegable en Montevideo -y pronto en otros departamentos del Uruguay-, generando la necesidad de aplicar diferentes medidas tendientes al confinamiento

voluntario de la población, investigadores y docentes fuimos atravesados por ese “vendaval” llamado COVID 19. Las clases y unos cuantos proyectos de investigación o investigaciones en curso vieron cómo sus estructuras saltaban por los aires y rápidamente debían ser sustituidas por novísimas estrategias.

Yo fui una de esas docentes de la Universidad y del Instituto de Formación Docente que vio descomponerse los planes del semestre de una noche para el día siguiente, cuando se suspendieron las clases presenciales hasta nuevo aviso. ¿Por qué traigo a colación mi experiencia? Porque soy historiadora especializada en Historia Europea Moderna desde hace veinticinco años y docente de Historia Medieval desde hace más de diez años. Por lo tanto, hablé, enseñé, reflexioné, sobre la “peste” en innumerables instancias a esta altura de mi trayecto profesional. Sin embargo, con no ser la primera pandemia que vivo, obviamente, fue sí la primera pandemia que vivo al modo de las que tantas veces enseñé. Por ello, frente a la convocatoria de la revista *Labirinto*, intento pensar un poco sobre “nuestra” pandemia, en sentido amplio: qué reacciones y sentimientos despertó, qué preguntas y debates abrió, a qué interpretaciones socio-históricas y filosóficas dio lugar en los intentos de ser explicada, de ser comprendida. Esta pandemia en el sur de América del Sur y en el ultrapolitizado Uruguay donde vivo, me/nos atravesó de la forma más parecida a la que imagino y que he transmitido para las sociedades medievales y modernas.

¿Qué significa esto? El aumento de la agresividad, de la desesperanza y su correlato, el suicidio, la profunda crisis económica que envió al desempleo y hundió en la pobreza extrema a cuantiosas fracciones de la población que, con mucho esfuerzo, se había logrado “rescatar” luego de la grave crisis económica del 2002, la rápida formación de bandos opuestos a la hora de evaluar la gestión de las autoridades frente a la epidemia.

A lo precedente debo añadir que para quienes centramos nuestras investigaciones en torno a las cuestiones del Estado y del cuerpo, esta instancia se reveló en toda su riqueza. Por varios motivos. Uno, la oportunidad de vivir, de experimentar en carne propia uno de los problemas claves en lo que hace al cruce entre cuerpo e institución estatal: la enfermedad en su versión de extrema difusión y efectos mortíferos, es decir, una pandemia. Dos, la oportunidad de estudiar tanto singular cuanto comparativamente, todos los vectores de ese cruzamiento, propiciando la relectura y el nuevo análisis de fuentes medievales y modernas ya revisadas, a veces en exceso, bajo una nueva luz, la de la experiencia que acabo de indicar: para empezar, los conceptos de salud, enfermedad, curación, muerte y para seguir, miedo, pecado, salvación, castigo. Tres, la oportunidad de estudiar tópicos y de utilizar herramental metodológico nuevo, en el sentido de poco transitado, o incluso inesperado, por su aparición en el repertorio de análisis, reafirmando la esencial historicidad de los conceptos; me refiero a conceptos tales como

distancia, estigma, infamia, higiene, tocar, contaminación/contagio, alimentación, aire, agua, entre otrosⁱⁱ. Cuatro, la oportunidad de revisar y sobre todo, de volver a pensar esos tópicos y su tratamiento historiográfico apuntando a insertarlos en nuestro presente, en definitiva, de pensar la pandemia desde nuestro lugar de historiadores.

En esta ocasión, quisiera repasar someramente un itinerario historiográfico desde el cruce cuerpo y Estado que, sumado a la experiencia adquirida respecto de lo que tantas y tantas veces fue nada más que un relato, nos permita re-pensar sobre la historia como un presente y al presente como una historia.

118

II. EL CUERPO Y LA “PESTE”: TODOS LOS MIEDOS, EL MIEDO

El antropólogo David Le Breton, en *Cuerpos sensibles*, sostiene la esencialidad del cuerpo en la condición humana:

Materia de identidad en el plano individual y colectivo, el cuerpo es espacio que ofrece vista y lectura, permitiendo la apreciación de los otros. Por él somos nombrados, reconocidos, identificados a una condición social, a un sexo, a una edad, a una historia. La piel circunscribe el cuerpo, los límites de sí, estableciendo la frontera entre el adentro y el afuera, de manera viva, porosa, puesto que es también apertura al mundo, memoria viva. (...) El cuerpo es la fuente identitaria del hombre; es el lugar y el tiempo en que el mundo se hace carne. (...) toda relación del hombre con el mundo implica la mediación del cuerpo. Hay una corporeidad del pensamiento como hay una inteligencia del cuerpo. Desde las técnicas del cuerpo a las

expresiones de la afectividad, desde las percepciones sensoriales a las inscripciones tegumentarias, desde los gestos de higiene a las prácticas del artesano, desde las maneras de mesa a las del lecho, desde las maneras de presentarse hasta las de asumir la salud o la enfermedad, desde el racismo a la eugenesia, desde el tatuaje al piercing, el cuerpo es materia inagotable de prácticas sociales, representaciones, imaginarios. El cuerpo es el ‘instrumento general de la comprensión del mundo’, dirá Merleau-Ponty.”(LE BRETON, 2010,17-18)

Por su parte, el historiador francés Jean Delumeau (fallecido el pasado mes de enero) en su reconocida obra *El miedo en Occidente* plantea que, si pretendemos entender la sicología de una población golpeada por el flagelo de una epidemia, es necesario tener presente que en tales circunstancias se produce forzosamente lo que denomina “disolución del hombre medio”. Ello implicaba que se era un cobarde o se era un héroe, sin demasiadas posibilidades para encontrar un punto medio, resultando abolido el “universo del justo medio y de las medias tintas”: unos se mostraban malvados, agresivos, vengativos, otros al contrario, absolutamente generosos, solidarios, sublimes. Así lo revelan las crónicas tardo medievales y de la Modernidad. Relatando la peste de 1348 en Francia, el fraile francés Jean de Venette en sus *Crónicas* afirmaba que los curas, llenos de temor, huían de las ciudades. Lutero, cuando la peste azotó a Wittenberg en 1539, constataba con desolación:

Huyen unos tras otros y apenas si puede encontrarse alguien para cuidar y consolar a los enfermos. En mi opinión, ese miedo, que el diablo pone en el corazón de estas pobres gentes, es la peste más temible. Escapan, el miedo perturba su cerebro, abandonan su

familia, su padre, sus parientes; sin duda alguna ése es el castigo de su desprecio al Evangelio y de su horrible codicia (DELUMEAU, 2015, 127).

O Daniel Defoe refiriéndose a la peste en Londres en 1665:

Era una época en que la salvación particular ocupaba de tal forma el espíritu que no había tiempo de pensar en las miserias de los demás... El instinto de conservación de su propia vida parecía verdaderamente el primer principio. Los hijos abandonaban a sus padres, incluso cuando los veían languidecer (...) y se vio algunas veces, pero con menos frecuencia, a padres hacer lo mismo con sus hijos (DELUMEAU, 2015, 128).

Los testimonios de Lutero y de Defoe nos conducen al miedo, elemento central que Delumeau asocia, entre otros vectores, con la peste.

Porque [como afirma] no sólo los individuos tomados aisladamente, sino también las colectividades y las civilizaciones mismas, están embarcadas en un diálogo permanente con el miedo (DELUMEAU, 2015, 6).

Y agrega que los historiadores no necesitamos realizar una búsqueda demasiado exhaustiva para encontrar rastros del miedo en los comportamientos grupales, desde los pueblos primitivos hasta las sociedades contemporáneas. Retomando la asociación máscara-miedo que hace el escritor y sociólogo Roger Caillois, propone la existencia de las máscaras -que, con frecuencia, reproducen formas y gestos terroríficos y que han sido utilizadas por diversas civilizaciones en sus rituales- como prueba de la presencia del miedo. Caillois considera que las personas utilizan las máscaras para ocultar sus miedos, en tres sentidos: para traducirlos, para defenderse de ellos y para difundirlos. Frente a

esas evidencias, retoma Delumeau, los investigadores descubrimos “el número y la importancia de las reacciones colectivas del miedo” (2015, 16).

Junto a la constatación de que el miedo es una comparecencia constante a lo largo de la historia, Delumeau destaca la dificultad intrínseca de estudiarlo, que se incrementa al investigar miedos colectivos, más allá de los individuales. Se pregunta, por ejemplo, si las civilizaciones pueden morir de miedo como los individuos (2015,18). “Manifestación exterior y experiencia interior a la vez, la emoción de miedo libera, por tanto, una energía inhabitual y la difunde por todo el organismo. Esta descarga es en sí una reacción utilitaria de legítima defensa...”, pero la cuestión es si un cuadro clínico del miedo en los individuos puede aplicarse en el plano colectivo, además de ser necesario definir previamente qué se entiende por “colectivo”. El historiador distingue dos sentidos en dicho adjetivo, ya sea que designe una multitud (por ejemplo aquella que ha sufrido una derrota de magnitud u otra que ha sido atemorizada al extremo por un sermón que amenaza con el infierno), ya sea que designe a un individuo cualquiera como representante de un grupo, con autonomía de las reacciones personales de los miembros de dicho grupo (2015, 18-19). Ante esta disyuntiva, Delumeau concluye que el concepto “miedo” adoptaría, en su pasaje al plano colectivo, un sentido menos específico y más amplio que al tratarse de casos individuales, transformándose así en “el hábito

que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o a cual amenaza (real o imaginaria)” (2015, 19). Finalmente, el historiador considera oportuno distinguir, para el plano colectivo, entre miedo y angustia, a partir de enlistar los “miedos particulares” o “miedos nombrados”. “El temor, el espanto, el pavor, el terror pertenecen más bien al miedo; la inquietud, la ansiedad, la melancolía, más bien a la angustia. El primero lleva hacia lo conocido; la segunda, hacia lo desconocido” (DELUMEAU, 2015, 20).

Debido a la dificultad casi insuperable de convivir con la angustia, el individuo tiende a fragmentarla en miedos particulares o nombrados, como precisaba más arriba, de modo que, según G. Delpierre en *La peur et l'être* (1974), el “espíritu humano fabrica permanentemente el miedo” para eludir o poder convivir con el peso alienante de la angustia. Y a ello correspondería el proceso que se vive en una civilización, como la occidental: “En una secuencia larga de traumatismo colectivo, Occidente ha vencido la angustia ‘nombrando’, es decir, identificando, incluso ‘fabricando’ miedos particulares” (DELUMEAU, 2015,21).

Asimismo, vínculos propios del plano individual, como aquel que se teje entre el miedo y la angustia por un lado, y la agresividad por el otro, se verifican también en el plano colectivo. La falta de afecto, los fracasos, las frustraciones, las represiones e inhibiciones, experimentadas a nivel de grupo, generan en éste una acumulación de rencor que, como en el individuo, libera el miedo o la angustia, predisponiéndolo a

responder violentamente a la agresión sufrida (DELUMEAU, 2015,21).

El clima de “malestar” en el cual, según Delumeau, vivió Occidente desde la peste negra (siglo XIV) hasta las guerras de religión (siglo XVII) es pasible de análisis aplicándole un test propio de la psiquiatría infantil conocido como *Test del país del miedo y del país de la alegría*. De acuerdo a la primera parte de la díada, el niño manifiesta su angustia mediante símbolos cósmicos (cataclismos por ejemplo), del bestiario (hombres-lobo, lechuzas, etc.), objetos maléficos (ataúdes, cementerios, etc.), de seres agresivos (diablos, fantasmas). Instrumental que considera útil para aplicar al plano colectivo europeo entre los siglos XIV y XVII, correspondiéndole al historiador concretar la doble trasposición del plano singular al plural o colectivo y de lo contemporáneo a lo pasado:

En cuanto al sentimiento de inseguridad, pariente cercano de un temor al abandono, ¿no está explicitado por los innumerables juicios finales y las evocaciones del infierno que han acosado la imaginación de los pintores, de los predicadores, de los teólogos y de los autores de artes moriendo? ¿No fue acaso porque temía ser arrojado a las llamas eternas por lo que Lutero se refugió en la doctrina de la justificación por la fe? Pero los temas de la agresión, de la inseguridad y del abandono tienen por inevitable corolario el de la muerte. Y la obsesión de ésta ha estado omnipresente en las imágenes y las palabras de los europeos en el inicio de los tiempos modernos: tanto en las danzas macabras como en el Triunfo de la muerte de Brueghel, en los Ensayos de Montaigne como en el teatro de Shakespeare, en los poemas de Ronsard como en los procesos de brujería: otras tantas luces sobre una angustia colectiva y sobre una civilización que se sintió frágil, mientras que una tradición demasiado simplista sólo retuvo durante mucho tiempo el éxito del Renacimiento. (DELUMEAU, 2012,26)

Eran tiempos de fragilidad en el continente europeo. En el siglo XIV la peste -que ya había sabido azotar el continente en siglos anteriores- reapareció explosivamente pero instalándose por largo tiempo, a lo que se sumaron condiciones climáticas negativas, repercutiendo en un ciclo de repliegue agrícola y de malas cosechas. Como era de esperar, la reacción fue el estallido de revueltas rurales y urbanas, de guerras civiles e internacionales, que alimentaron la devastación y entregaron a Occidente al círculo de epidemias y carestías (traducidas en hambres y hambrunas por doquier). Desgracias o males a los que se agregó la amenaza turca y el Gran Cisma (1378-1417) en el seno de la Iglesia católica.

121

Más allá de que Europa se recuperó demográfica y económicamente entre los siglos XV y XVI, las epidemias y hambrunas no desaparecieron completamente, como tampoco desapareció la amenaza turca. Y, si bien se remedió el Gran Cisma, estalló la Reforma protestante. De donde los vectores que alimentaban el miedo y la agresividad colectivos, continuaron presentes.

Por otro lado, Delumeau (2015, 27) distingue diversos miedos experimentados por buena parte de la población (miedos espontáneos), a los que divide en dos grupos: permanentes (al mar, a los presagios, entre otros) y cíclicos (a la peste, al hambre, a la guerra, etc.). Mientras que los primeros eran compartidos por individuos de todos los sectores

sociales, los segundos, a veces, castigaban a unos sectores (los pobres) más que a otros. Esa “acumulación de las agresiones” generó en la sociedad europea en su conjunto:

un estremecimiento psíquico profundo del que son testigos todos los lenguajes de la época -palabras e imágenes-. Se constituye un ‘país del miedo’, en cuyo interior una civilización se sintió ‘a disgusto’ y lo pobló de fantasmas morboso. [...] Podía provocar en ella fenómenos de inadaptación, una regresión del pensamiento y de la afectividad, una multiplicación de las fobias, introducir en ella una dosis excesiva de negatividad y de desesperación. En este aspecto resulta revelador ver con qué insistencia libros de piedad y sermones combatieron entre los cristianos la tentación del desaliento en las cercanías de la muerte: prueba de que este vértigo de la desesperación existió con toda nitidez en una escala bastante amplia y que muchas gentes experimentaron un sentimiento de impotencia frente a un enemigo tan temible como Satán. (DELUMEAU, 2015, 27)

También corresponde a los historiadores preguntarse por los caminos que aquellas sociedades tomaron para salir de ese “país del miedo”, los que Delumeau designa como “olvidos, remedios y audacias”, pensando en cuál o cuáles de esos insumos primarán como vías de salida en nuestro presente. ¿Olvidar? ¿Remediar? ¿Osar?

III. EL CUERPO Y EL ESTADO: BIOPOLÍTICA, SEGURIDAD, ESTADO DE EXCEPCIÓN

El término epidemia, según la etimología, proviene del griego “demos” que refiere al pueblo como un cuerpo político, se presenta como un concepto eminentemente político. Así

lo reflejaba Homero cuando aludía a la guerra civil como la *polemos epidemios*. En el presente -casi me atrevería a decir como siempre, aunque tal vez haya ganado en evidencia- la epidemia devino un claro terreno de la política, donde incluso se lleva adelante una suerte de guerra civil, en el sentido de que potencialmente todos somos el enemigo ya que podemos ser portadores del virus y tenemos la capacidad de enfermar a otros (AGAMBEN, 2020, 79).

En la década de 1970, Michel Foucault comienza a manejar en sus conferencias y clases el concepto de biopolítica. En el *Nacimiento de la Biopolítica* parte de analizar formas de gobierno propias del Estado moderno (siglos XVI y XVII) en lo que concierne a la práctica del poder de este, es decir, en torno a la “razón de Estado”, que implica la articulación de mecanismos de control en la regulación de la vida de la poblaciónⁱⁱⁱ. De allí surgen dos formas emparentadas de poder, la anatomopolítica y la biopolítica. La primera se ocupa del control disciplinario de los cuerpos mediante diversas instituciones operando desde el interior del Estado, a saber: la escuela, la fábrica, el ejército, entre otros. La segunda, desde mediados del siglo XVIII, promueve la intervención y el control de la población en su conjunto o del cuerpo como especie. De modo que estamos frente a un mecanismo de poder que apuesta al control de la vida en su totalidad. Se trata de cuerpos y poblaciones y, como aclara Foucault, el poder deja de ser únicamente un vector jurídico para ser también uno material al tener

que ocuparse de elementos reales, los cuerpos, la vida humana. En resumen, la biopolítica reúne un conjunto de tecnologías y mecanismos que apuntan al cuidado de la vida y, por lo mismo, será muy delgada la línea que distinga la preservación de la vida de un exceso de cuidado que termina desembocando en la tanatopolítica. Ello quiere decir, según Giorgio Agamben, que el Estado moderno llega a un punto en que sus decisiones sobre la vida de la población se vuelven decisiones sobre la muerte, transformándose en tanatopolítica, una política de muerte. En ese marco, el Estado clasifica los cuerpos instalándolos en ordenamientos jerárquicos y en economías de la vida y de la muerte, según los cuales decide quiénes viven y quiénes mueren, qué vidas se defienden y se protegen y cuáles se abandonan a la muerte. Esas formas de la inclusión y la exclusión presuponen instrumentar la gestión con base en la violencia. El axioma biopolítico “hacer vivir” promueve la legitimación de diversas formas de violencia. Para Agamben, como veremos más adelante, el lugar por excelencia de la biopolítica moderna radica en los Estados totalitarios. Para encajar esto en el presente, diríamos, la autodenominación “de excepción” que adoptan los Estados frente a la pandemia.

El filósofo y teórico político camerunés Achille Mbembe, en el ensayo *Necropolítica* publicado en 2006, toma el concepto de biopoder

foucaultiano en tanto régimen que tiene por propósito el bienestar de la población y el control corporal y sanitario de los ciudadanos, antecedente delo que él designa como “necropoder”.

Este ensayo plantea la hipótesis de que la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quien debe morir. Hacer morir y dejara vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos. La soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder. He aquí un resumen de lo que Michel Foucault entendía por biopoder, ese dominio de la vida sobre el que el poder ha establecido su control. (MBEMBE, 2006, 19-20).

El objetivo del Estado moderno es el control y la gestión de la población como recurso **123** fundamental para su propia existencia, junto al territorio y los bienes que en él se encuentran. Para ello genera y pone en acción técnicas de “desacralización” de los aspectos biológicos y demográficos, especialmente a través de la ciencia y de la estadística. Mbembe sostiene que los regímenes políticos actuales siguen el esquema de “hacer morir y dejar vivir”. Refiere el origen de esta forma de control al período colonial, instancia que define como de desestructuración de los límites entre la vida y la muerte donde el cuerpo humano resultó “silenciado”. De manera que la necropolítica podría entenderse como una especie de contrabiopoder ligado al capitalismo contemporáneo, que sólo apunta a la acumulación de capital prevaleciendo sobre cualquier otra lógica.

Mbembe plantea algunas preguntas claves respecto a las condiciones concretas en que se ejerce ese poder de matar, de dejar vivir o de exponer a la muerte, y de quién es el sujeto de ese derecho. Además de presentar con crudeza que la “noción de biopoder” da cuenta de cómo “la política hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror”, para resumir señalando que luego de haber leído la política “como un trabajo de muerte” define a la soberanía “como el derecho de matar”. Sostiene su argumento uniendo la noción foucaultiana de biopoder con otros dos conceptos: “el estado de excepción y el estado de sitio”, convencido de que el primero de ellos y la enemistad conformaron la base jurídica del derecho de matar, de donde sostiene que:

En la formulación de Foucault, el biopoder parece funcionar segregando a las personas que deben morir de aquellas que deben vivir. [...] opera sobre la base de una división entre los vivos y los muertos, este poder se define en relación al campo biológico, del cual toma el control y en el cual se inscribe. (MBEMBE, 2006, 21-22)

Siguiendo este hilo argumental, esa capacidad soberana de matar y los mecanismos de los cuales se sirve el biopoder para hacerlo, forman parte intrínseca de los Estados modernos, en tanto “elementos constitutivos del poder del Estado en la modernidad” (23). A ello debe sumarse un factor más, que suele funcionar como motivador o desencadenante: el Otro, cuando lo percibo como un peligro para mi propia vida o seguridad, “como una amenaza mortal o un

peligro absoluto cuya eliminación biofísica reforzaría mi potencial de vida y de seguridad”, que, para Mbembe, puede considerarse “uno de los numerosos imaginarios de la soberanía propios tanto de la primera como de la última modernidad” (2006, 24).

En 2013 se publicó *Tempêtes microbiennes* del historiador y sociólogo francés Patrick Zylberman, donde este describió el proceso según el cual la seguridad sanitaria-que hasta entonces parecía mantenerse más o menos al margen de la ingeniería política- se estaba transformando en un componente clave de las estrategias políticas a nivel internacional. Se trataba de instalar una especie de “terror sanitario” como instrumento de gobierno, el cual se estructuraría, según Zylberman a partir de tres factores: a) construcción de un escenario ficticio de un posible riesgo donde los datos se plantean de forma de requerir conductas que permitan gobernar en ese contexto, b) adoptar la lógica de “lo peor” como base de la racionalidad política y c) organización del cuerpo de la ciudadanía con vistas a que refuerce al máximo su adhesión a las instituciones de gobierno, generando una especie de “civismo superlativo” donde las pruebas y sacrificios que se exigen a los ciudadanos sean entendidos y practicados como demostraciones altruistas en la línea de que la salud ya no es un derecho sino una obligación, principio nuclear de la bioseguridad.

Hace pocos meses, Giorgio Agamben reunió, en el volumen titulado *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*, “los textos que escribí durante los meses del estado de excepción por la emergencia sanitaria” (2020,5): un conjunto de ensayos, artículos y entrevistas donde el reconocido filósofo expone sus reflexiones sobre “las consecuencias éticas y políticas de la llamada pandemia”, al tiempo que define “la transformación de los paradigmas políticos que las medidas de excepción estaban diseñando” (2020,5)

No obstante las referencias al caso de Italia, las líneas generales de su pensamiento, específicamente respecto de la acción y definición estatal, son completamente transferibles o al menos pertinentes para pensar la situación más allá de su país, más allá de Europa occidental, incluso. Además de que ha transcurrido suficiente tiempo como para “considerar los acontecimientos que hemos presenciado en una perspectiva histórica más amplia” (2020,5). Allí recupera dos conceptos que considero ineludibles para un ejercicio en esa perspectiva: bioseguridad y estado de excepción.

Agamben introduce, a su vez, otros dos elementos que resultan controversiales: la instalación de lo que denomina “terror sanitario” y de “una especie de religión de la salud”, donde lo que había sido un derecho ciudadano en el marco de las democracias burguesas, la salud, se vuelve “una obligación legal religiosa que debe cumplirse a cualquier precio”. Esto lo conduce a

definir la bioseguridad como “el dispositivo de gobierno que resulta de la conjunción de la nueva religión de la salud y el poder estatal con su estado de excepción”, al que considera como un “dispositivo jurídico-político” y al que valora como “el más efectivo en la historia de Occidente hasta la fecha” (2020,7). Asimismo, Agamben se confiesa sorprendido por la facilidad con que frente a una amenaza para la salud, las sociedades actuales parecen aceptar “limitaciones de la libertad que nunca soñaron que podrían tolerar”, incluso en el marco de las dos guerras mundiales o de las dictaduras (8). Y señala, finalmente, que tanto el estado de excepción como la ciencia en el lugar de una suerte de religión, los vínculos sociales fueron confiados a la tecnología digital y donde la estructura de las relaciones humanas es definida con base al “distanciamiento social” (2020,9)^{iv}. De donde, quienes no están “conectados” resultan excluidos y marginalizados.

Ya desde una posición abiertamente política y ciertamente controversial, Agamben sostiene que una vez agotado el pretexto del terrorismo como motivo para aplicar medidas de excepción, los Estados necesitaban encontrar otro -incluso para ampliar dichas medidas a su máxima extensión- y lo identifica con la pandemia de COVID 19:

[...] la condición de inseguridad y miedo que evidentemente se ha extendido en los últimos años en las conciencias de los individuos y que se traduce en una necesidad en sentido estricto de estados de pánico colectivo, al que la epidemia ofrece una vez más el pretexto ideal. Se diría que una

gigantesca ola de miedo, provocada por el más pequeño ser existente, está recorriendo la humanidad, y los poderosos del mundo la guían y orientan según sus fines. (AGAMBEN, 2020,14)

En esa lógica, Agamben introduce el factor “contagio”, la base para tomar y aplicar las medidas de excepción diseñadas por los gobiernos a efectos de evitarlo. El de contagio es un concepto que se retrotrae a los mismos tiempos de conformación del Estado moderno, en el marco de la peste que asoló varias ciudades italianas en los siglos XVI y XVII, bajo la figura del *untore*, el agente de contagio (recuperado por el escritor Alejandro Manzoni en su ensayo sobre la *Historia de la columna infame* y en su novela *Los novios*) (2020,16). Figura que, en el presente, es posible identificar en cada uno de nosotros, que nos volvemos todos y cada uno, potenciales untadores, potenciales agentes de contagio, si nos atenemos a las disposiciones que toman las autoridades obligando al distanciamiento social y al uso de distintas medidas de protección. (AGAMBEN, 2020,17)^v.

Junto a esta figura nos encontramos con otra que, en un primer momento, resulta invisible: es el portador asintomático, quien contagia sin saberlo y sin que podamos distinguirlo y defendernos de su potencial de contagio como lo podemos hacer respecto de un individuo declaradamente enfermo. Las libertades resultan altamente limitadas por las disposiciones de los gobiernos para evitar el contagio y por ende la difusión del virus, en un entramado en el cual otro individuo, quienquiera que sea, miembro de la familia o completo

desconocido, deviene en potencial arma letal como señalaba Mbembe y por lo tanto, debemos evitar su cercanía, evitar tocarnos, debemos marcar distancia entre nosotros y los otros, incluso si esos otros resultan ser nuestros seres queridos, con lo que la idea de “prójimo” sale severamente dañada, menoscabada (AGAMBEN, 2020, 18).

Y entonces aparece el miedo, “un mal consejero”, en palabras de Agamben, que provoca que aflore aquello que uno desearía no ver, y lo primero que en este caso ha quedado de manifiesto “es que nuestra sociedad ya no cree en nada más que en la nuda vida” (2020, 20). Recordemos que el de “nuda vida”^{vi} es un concepto central en el discurso agambiano y sobre el cual, el autor precisa que la “nuda vida”¹²⁶ y el miedo a perderla:

no es algo que una a los hombres, sino que los ciega y los separa. (...) Los demás seres humanos, como en la pestilencia descrita por Manzoni, se ven ahora sólo como posibles untadores que hay que evitar a toda costa y de los que hay que guardar una distancia de al menos un metro. (...) ¿Y qué es una sociedad que no tiene más valor que la supervivencia? (AGAMBEN, 2020,21)

Esta pregunta tan crucial nos retrotrae a la plena Modernidad y al discurso de Thomas Hobbes, donde una sociedad que, movida por un “perpetuo estado de miedo e inseguridad” sacrifica todos sus derechos por “razones de seguridad”, por mantenerse con vida, en definitiva por salvar la nuda vida, está dispuesta a sacrificar incluso la libertad individual, y deposita el control de los dispositivos de

seguridad en el Estado^{vii}. Así lo expone Hobbes en el capítulo XVII de la Segunda Parte del *Leviatán*, titulado “De las causas, generación y definición de una ‘República’”:

La causa final, meta o designio de los hombres (que aman naturalmente la libertad y el dominio sobre otros) al introducir entre ellos esa restricción de la vida en repúblicas es cuidar de su propia preservación y conseguir una vida más dichosa; esto es, arrancarse de esa miserable situación de guerra que se vincula necesariamente (como se ha mostrado) a las pasiones naturales de los hombres, cuando no hay poder visible que los mantenga en el temor, o por miedo al castigo atarlos a la realización de sus pactos y a la observancia de aquellas leyes de la naturaleza expuestas en los capítulos XIV y XV(1980,263).

El Estado, y en ello radica su esencia, su razón de ser, se yergue en protector de la vida de la población; debe protegerla de los males y peligros internos pero también de aquellos que provienen del exterior. Asumir la defensa de la población implica que la guerra se vuelve una de sus funciones fundamentales. Según fuera el enemigo, la peste o un invasor, esa guerra se llevaba adelante con medidas sanitarias tanto como con armas de fuego.

Pierre Bourdieu en *Sobre el Estado*, dedica un fragmento a plantear el rol de las epidemias en la consolidación del Estado, acudiendo para ello a estudios del antropólogo, sociólogo e historiador holandés Abram de Swaan respecto del papel de las grandes

epidemias en el nacimiento de la institución estatal:

(...) las epidemias, como los accidentes nucleares –la analogía es interesante–, no tienen fronteras de clases. Los accidentes nucleares cruzan las fronteras, es quizá de ellos de los que podemos esperar un Estado universal porque todo el mundo tiene un interés universal (en todo caso todos los dirigentes de todos los países tienen bastante conciencia y bastante interés) en limitar la difusión de los peligros, y lo mismo debemos esperar en cuanto a las epidemias. A las epidemias debemos, por ejemplo, el sistema de alcantarillado. (...) El sistema de alcantarillado, que es una invención típica del Estado, es una respuesta colectiva organizada al hecho de que las clases peligrosas son objetivamente peligrosas: son las portadoras de microbios, de enfermedades, etc. (,)

Asimismo, el contagio, uno de los ítems que Agamben considera claves en la gestión **127** actual de la pandemia, es referido por Bourdieu en relación con el higienismo decimonónico, una política que sin ser siempre de Estado, con gran frecuencia se asociaba directamente al diseño e instrumentación de las políticas sanitarias estatales (notoriamente en el último tercio del siglo XIX y primero del siglo XX en los países del Cono Sur de América, Argentina, Brasil y Uruguay):

En la política conforme al interés bien entendido de los filántropos del siglo XIX, siempre había una parte de esto: las clases peligrosas, las clases dominadas, son objetivamente peligrosas ya que son portadoras de miseria, de contagio, de contaminación, etc.

[...] uno de los motores de la filantropía y, al mismo tiempo, del WelfareState -y ésta ha sido siempre una de las dimensiones del papel de los filántropos, que se interesaban por la política sanitaria [...]. Un papel importante de la escuela del siglo XIX consistía en minimizar la peligrosidad, como

decimos hoy, de los dominados. Una de las maneras de minimizar esta peligrosidad era precisamente la de tener en cuenta todos los casos en los que los intereses de los dominantes y de los dominados eran interdependientes, como, por ejemplo, el del cólera (BOURDIEU, 2014, 297).

El historiador Lucien Febvre, en una reseña publicada en *Annales* en 1956 -hace bastante tiempo lo que, sin embargo, no ha disminuido su plena vigencia-, destacaba la importancia de tener presente y por ende, de estudiar o de incluir en nuestros estudios, el concepto de seguridad. Advierte, sin embargo, que ubicar los orígenes del “sentimiento” como le llama, es fundamental para definir de que hablamos. El sitúa esos orígenes con el nacimiento de la Modernidad, es decir, coincidiendo con la conformación del Estado Moderno y de la obra hobbesiana:

la necesidad de seguridad se expresaba en el dominio espiritual tanto como en el temporal. No sin razón, puesto que esa necesidad se manifestó de manera tal que desembocó en la organización de ‘seguros’ en el sentido que nosotros le damos a ese plural -fue menester que previamente se operara una especie de transferencia del cielo a la tierra (FEBVRE, 1956, 245)

Transferencia en la que los pininos del capitalismo cumplió un papel clave:

De hecho, en la misma época y cada vez más firmemente, asistimos a otro cambio. Tuvo lugar cuando una ganancia fue una ganancia y no un don recibido por la gracia del Todopoderoso, tuvo lugar cuando una pérdida fue simplemente el resultado de un error de cálculo, una bancarrota la consecuencia de una mala gestión; en una palabra: cuando se manifestó el espíritu capitalista (FEBVRE, 1956, 246)

A lo que Febvre agrega el rol de la Reforma religiosa:

no fue por azar que el desarrollo de los seguros en tanto promesa de seguridad, fue contemporáneo no sólo de la génesis del espíritu capitalista sino también del esfuerzo dramático de Lutero por obtener la certeza de la Salvación, o del esfuerzo desesperado de Calvino por imponer a quienes le seguían una confianza ciega en su doctrina de la Predestinación... (1956, 247).

Comenzó entonces un largo proceso de evolución del sentimiento de seguridad que, puesto que el ser humano es un todo como nos advierte Febvre, conviene a los historiadores tener presente este sentimiento, necesidad y reclamo propio de los seres humanos, en nuestros análisis. A ello podríamos sumarle la **128** íntima relación entre seguridad y miedo, las dos caras de la medalla, y que, según lo aborda estupendamente la investigadora colombiana María Teresa Uribe en “Las incidencias del miedo en la política: una mirada desde Hobbes”, debería leerse no solo como el origen del discurso y el proyecto hobbesiano, sino como el fundamento del Estado moderno:

Lo que Hobbes propone es el abandono del hombre aristotélico y el descubrimiento de la condición humana, temerosa y deseante. Por estas razones, el autor propone fundar la política y el poder en el miedo; en el temor que suscita el saberse iguales a los demás hombres y por tanto vulnerables ante sus deseos y necesidades, de allí que proponga como destino último para los seres humanos ‘el cuidar de su propia preservación y conseguir una vida dichosa’; es decir, conservar la vida, procurarse la seguridad y la tranquilidad pues solo en una sociedad pacificada y desarmada es posible producir bienes materiales, relacionarse con otras naciones, desarrollar las artes y las ciencias

y conseguir una vida más plena. No obstante, para que ello ocurra, se requiere intervenir en el desorden propiciado por las pasiones humanas e introducir un principio de orden social; de mando y obediencia, que apoyándose en el miedo casi permanente, incline a los hombres, razonablemente, hacia la invención del Leviatán.

Esto querría decir que el Estado Moderno, más que de la guerra dice del miedo; según Hobbes, el único argumento racional que podría inducir a los hombres a la obediencia, a la aceptación de un poder por encima de ellos o a renunciar a su libertad total, es el terror a la propia muerte situación inminente y continuada allí donde la soberanía está en disputa y predominan en consecuencia los estados o situaciones de guerra. El deseo de vivir, la pasión por la preservación física, el pavor de no poder disfrutar de los resultados de su trabajo o de perder lo que se tiene a manos de un enemigo cualquiera, esa sensación permanente de inseguridad (...) es lo que viene a constituirse en el fundamento del orden político de la modernidad (URIBE,2002, 29-30).

Por lo cual, en el presente, no nos sorprende que los gobiernos utilicen una terminología bélica para referirse al virus, del mismo tipo que cuando se referían al terrorismo o a invasores extranjeros. No obstante, como bien aclara Agamben, se trata hoy de un enemigo invisible que puede radicarse en cualquier individuo más cercano o más lejano a nosotros, incluso nosotros mismos podemos ser portadores del enemigo, lo que nos transforma en potenciales enemigos y ejército enemigo puesto que, al llevar la enfermedad y poder contagiarla, devenimos en potenciales armas letales. “Es, en verdad, una guerra civil. El enemigo no está fuera, está dentro de nosotros.” (AGAMBEN, 2020, 22) Es, al mismo tiempo, un enemigo interno y externo y ha potenciado el carácter biopolítico de la política moderna, extremando el alcance del miedo y de la protección a la vida, en

tanto mayor bien o mínima expresión de vida, que está en juego. Con la novedad de que, aclara Agamben (2020,35) “la salud se está convirtiendo en una obligación jurídica que debe cumplirse a toda costa”.

REFLEXIONES FINALES

Imaginemos, intentemos imaginar, trasponiendo a nuestros días lo que sería, en aglomeraciones como las de París o Londres, cuatro o cinco millones de muertos en algunos meses de verano; los supervivientes, agotados, tras semanas de espanto, repartiendo las herencias, hallándose por consiguiente menos pobres de lo que antes eran, precipitándose a casarse y a procrear; se observa una prodigalidad de nacimientos en el año que siguió a la hecatombe. Sin embargo, no fueron colmados los vados; se había instalado la enfermedad y rebrotaba periódicamente cada diez o veinte años con igual furia. ¿Qué hacer? Había grandes médicos junto al papa de Aviñón y en París junto al rey de Francia, que se interrogaban ansiosos en vano. ¿De dónde viene el mal? ¿Del pecado? Son los judíos, que han envenenado los pozos e indiscriminadamente se les mata. Es la cólera de Dios: hay que flagelarse para apaciguarlo. Las ciudades se encogieron dentro del cinturón de sus murallas, se emparedaron. Se mataba a los que querían colarse por la noche o por el contrario se salvaban en bandas errantes, enloquecidas. En todo caso el espanto, el paro, la gran fractura. (DUBY, 1986, 130).

129

Una vez terminado este itinerario que, por supuesto, admite su continuación hacia los lados o hacia atrás o hacia adelante -y es la idea, promover el intercambio, abrir el debate-, reconozco que a lo que apunto es a pensar respecto de cómo los seres humanos gestionamos nuestra relación con la enfermedad y la muerte, con el miedo y la esperanza, con el poder y la obediencia, en diferentes tiempos y espacios.

Porque estoy convencida de que una de las tareas, más aun, una de las responsabilidades esenciales de nosotros, en tanto historiadores, consiste en proveer insumos para la reflexión al conjunto de nuestras comunidades de pertenencia.

Lo interesante del virus como enemigo - hoy específicamente el COVID 19-, es que, aun siendo invisible a los ojos reúne diversos caracteres de los efectores del miedo a lo largo de la historia: representa el Otro (ya fuera el judío, el extranjero, el mercader, la prostituta, el leproso, etc.): es la marca, el estigma, sólo que ahora lo llevamos todos. Todos somos al mismo tiempo Yo/salud y el Otro/enfermedad. la enfermedad.

Para evitar el posible contagio, el virtual sería el único contacto posible entre nosotros, desalentando cualquier forma de tocamiento, concepto éste que ha reconocido también doble esencia: si me toca el enfermo me contagia, me hace su presa; si me toca el rey, me cura (los reyes taumaturgos). El poder soberano alcanza unos niveles de confianza por su asociación con lo divino, que implican la posibilidad de sanar, uniendo en una sola figura, fe y política, cielo y tierra. Hoy el virus reconfirma esta asociación, el Estado, a través de la gestión gubernamental, toma medidas tendientes a la salvación o a la sanación que indica la ciencia, en tanto nueva “religión”. Se ha generado una suerte de oposición entre lo biopolítico y lo biológico, oposición construida - en parte al menos - por el protagonista de la biopolítica, el Estado, que

parece insistir en “obligarnos” a optar por la biología. Es decir, aquel que tuvo su origen en salvar la vida de la población (y reproducirla), a efectos de asegurarla da un giro frente a la amenaza de este virus: devuelve a cada individuo la responsabilidad de asegurar su vida y la de los otros, en una suerte de empoderamiento individual más bien compuesto por la cuota de responsabilidad, miedo y culpa, que por la de dominio y toma de decisiones.

En definitiva, advierto otra demostración de la capacidad performativa del Estado para generar -sin ocupar necesariamente los primeros planos y desde un aparente retraimiento- nuevos mecanismos y estrategias para enfrentar problemas que afectan incluso su razón de ser. Deposita en el individuo la que había sido su función primordial, asegurar la vida humana aunque, por lo mismo, ejerciendo tal vez su mayor cuota de poder (aquel internalizado en cada individuo y que lo vuelca a la obediencia indiscutida); mediante la cual elude la responsabilidad y eventual fracaso de su gestión, pero reafirma su existencia para cuando, superada la pandemia, emerja al primer plano y recoja los autoadjudicados laureles celebratorios del triunfo de la vida.

De marzo a setiembre. Seis meses vertiginosos aunque en los tres primeros hayan primado en Uruguay diversas formas de no-actividad -o al menos del enlentecimiento de la actividad-, debido al distanciamiento social ordenado desde el gobierno como estrategia esencial para enfrentar al enemigo, el COVID

19, y evitar su expansión. Vertiginosos digo, y reafirmo, porque para muchos de quienes pertenecemos a la academia en su rama de las humanidades, las lecturas, los debates, la búsqueda de explicaciones, las especulaciones, las producciones intelectuales, en general atravesadas por el vector político -como es casi natural en mi país-, estuvieron a la orden del día. Algunas preguntas han sido respondidas, otras seguramente no, y nuevas interrogantes habrán sido formuladas. Este artículo pretende ser apenas una modesta contribución a esas reflexiones, a esos aprendizajes necesarios, para transitar estos tiempos atravesados por la tensión entre las dos emociones básicas de las que ya en su siglo XVII nos hablara Spinoza: el miedo y la esperanza. Recurriendo a las cuales Boaventura de Sousa Santos define la incertidumbre en tanto “la vivencia de las posibilidades que surgen de las múltiples relaciones que pueden existir entre ambas”. Enunciación que entiendo ajustada al tiempo que vivimos. De incertidumbre, sí, pero apostando siempre a la esperanza.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer IV, 2. El uso del cuerpo*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017.
- AGAMBEN, G. *¿En qué punto estamos? La epidemia como política*. Quodlibet.it (sitio web), 2020.
- BOURDIEU, P. *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Barcelona, Anagrama, 2014.
- DELUMEAU, J. *El miedo en Occidente. Una ciudad sitiada (siglos XIV-XVIII)*. España, Taurus, 2015.
- DELUMEAU, J. “Miedos de ayer y hoy” en Jean DELUMEAU et al. *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Corporación Región, Medellín, 2002, pp. 9-21.
- DE SOUSA SANTOS, B. “La incertidumbre, entre el miedo y la esperanza”. En *Casa de las Américas*, n°285, octubre-diciembre 2016, pp. 89-95.
- DUBY, G. *Europa en la Edad Media*. Paidós, España, 1986.
- FEBVRE, L. “Pour l’histoire d’un sentiment: le besoin de sécurité” En *Annales. Economies, sociétés, civilisations*. 11. année, 247; N. 2, 1956. pp. 244-247.
- FOUCAULT, M. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires, FCE, 2007.
- GIORGIO, G. y RODRIGUEZ, F. (compiladores) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. Deleuze, Foucault, Negri, Zysek, Agamben*. Buenos Aires, Paidós, 2007.
- HOBBS, T. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional. 1980.
- LE BRETON, D. *Cuerpos sensibles*. Santiago de Chile, Ed. Metales Pesados, 2010.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. España, Melusina, 2011.
- Instituto de Historia de España Claudio Sánchez Albornoz *Sobre pestes y pandemias: de la Peste Negra (1348) al COVID 19 (2020)*. Buenos

Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2020.

SOLORZA P. S. “El Estado-Hospital: corporalidades anárquicas, biopolítica y violencia en *Impuesto a la carne* de Diamela Eltit” En *Raudem -Revista de Estudios de las Mujeres* - Vol. 2, 2014 ISSN: 2340-9630, pp.159-171.

URIBE, M. T. “Las incidencias del miedo en la política: una mirada desde Hobbes”: En Jean DELUMEAU et al. *El miedo. Reflexiones sobre su dimensión social y cultural*. Corporación Región, Medellín, 2002, pp.25-46.

ZYLBERMAN, P. *Tempêtes microbiennes. Essai sur la politique de sécurité sanitaire dans le monde transatlantique*. Paris, Gallimard, 2013.

NOTAS

ⁱ Profesora Adjunta del Departamento de Historia Universal del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Directora Interina del Departamento de Historia Universal del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de La Republica (UdelaR), Uruguay.

ⁱⁱRespecto de este ítem quisiera destacar la pertinencia y utilidad del trabajo del Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz” (bajo la dirección del Dr. Mariano Rodríguez Eloy) de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, que ha generado la reciente aparición del volumen titulado *Sobre pestes y pandemias: de la Peste Negra (1348) al COVID 19 (2020)*, donde se recogen cuatro estudios de muy alto nivel sobre pestes y pandemias en tiempos tardomedievales y de la modernidad.

ⁱⁱⁱRefiriéndose al curso del año 1978, cuyo tema era la “biopolítica”, Foucault explicaba: “yo entendía por ello la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... Es sabido el lugar creciente que esos problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se

conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días. Me parece que no se puede disociar esos problemas del marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su agudeza. A saber, el ‘liberalismo’, pues fue con respecto a este que aquellos tomaron la apariencia de un desafío. En un sistema preocupado por respetar a los sujetos de derecho y la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo puede tomarse en cuenta el fenómeno ‘población’, con sus efectos y sus problemas específicos? ¿En nombre de qué y de acuerdo con qué reglas se lo puede manejar? El debate suscitado en Inglaterra a mediados del siglo XIX con respecto a la legislación sobre la salud pública puede servir de ejemplo” (FOUCAULT, 2007, 359).

^{iv}Me parece importante referir el llamado a la reflexión de Agamben respecto del concepto de “distanciamiento social”: “Dado que la historia nos enseña que todo fenómeno social tiene o puede tener implicaciones políticas, es oportuno registrar con atención el nuevo concepto que ha entrado hoy en el léxico político de Occidente: el «distanciamiento social». Aunque el término se ha producido probablemente como un eufemismo para la crudeza del término «confinamiento» [...] [convendría] preguntarse de qué ordenamiento político basado en él podría tratarse” (2020, 38).

^vNuestro autor menciona la obra *Masa y poder* (1960) del escritor búlgaro Elias Canetti, donde este “define la masa en la que se basa el poder a través de la inversión del miedo a ser tocados”. Se alude allí a que los individuos temen “ser tocados por el extraño y todas las distancias que los hombres instituyen a su alrededor surgen de este temor, la masa es la única situación en la que este miedo se invierte en su opuesto”. Y cita al propio Canetti: “Sólo en la masa puede el hombre redimirse del miedo a ser tocado [...]. Desde el momento en que nos abandonamos a la masa, no tenemos miedo a ser tocados por ella [...]. Cualquiera que se nos acerque es igual a nosotros, lo sentimos como nos sentimos a nosotros mismos. De repente, es como si todo ocurriera dentro de un solo cuerpo [...]. Esta inversión del temor a ser tocado es peculiar de la masa. El relieve que se extiende en ella alcanza una medida llamativa cuanto más densa es la masa”.(AGAMBEN, 2020, 39-40)

^{vi} Para profundizar en el concepto de nuda vida remitirse a Giorgio Agamben *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-textos, 1998.

^{vii} En “El monstruo político. Vida desnuda y potencia”, Antonio Negri plantea que “la teoría de la «vida desnuda» constituye un escenario que repite el que está en la base del *Leviatán* de Hobbes. Un escenario de vida indefensa y arrojada al límite de una resistencia imposible; un nuevo *Leviatán* que habría aparecido y se haría cargo de dicha situación. Este *Leviatán* mostraría todas las pretensiones del viejo, pero de una manera más radical: ya ni siquiera promete la «paz», sino simplemente la «vida». Lo cual revela la paradoja y la mistificación de la «vida desnuda»: cuando el pensamiento del hombre y de su experiencia ha

investido la vida, volviéndola común, potenciándola en la *plenitud* de su constitución singular y creativa, es entonces cuando el lenguaje del poder político tiene que anular la potencia del hombre sobre la vida para reducir su capacidad efectiva de resistencia y para someter de nuevo su fuerza productiva. La «vida desnuda» representa al hombre, o más bien, presenta los cuerpos al borde de un peligro y de una miseria indecibles”. En GIORGI, G. y RODRIGUEZ, F. (comps.) *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida. Deleuze, Foucault, Negri, Zyzek, Agamben*. Buenos Aires, Paidós, 2007, p.123.

Recebido em: 15/10/2020.

Aprovado em: 21/11/2020.

Publicado em: 31/01/2021.