

Alyne Costa\*

## Fronteras entre vida y no vida: El virus en el Antropoceno

Diciembre de 2019, víspera de Año Nuevo, China. Un caso de neumonía de origen desconocido se detecta en la provincia de Wuhan y se informa a la Organización Mundial de la Salud (OMS). Investigaciones subsiguientes descubren que el agente causante es un nuevo tipo de virus, que recibe el nombre de SARS-Cov-2. La infección respiratoria que genera, llamada Covid-19, se mostró luego altamente contagiosa. Al esparcirse rápidamente por más de 115 países, el brote fue clasificado como pandemia poco más de tres meses después del primer caso. Diversos gobiernos declararon el estado de emergencia e implementaron medidas para contener su propagación –que van desde la recomendación de evitar aglomeraciones hasta restricciones severas de circulación–, temiendo la sobrecarga de los equipos de salud y la muerte de miles de personas.

Diciembre de 2019, víspera de Año Nuevo, Australia. Un gran incendio iniciado en septiembre ya había devastado más de 4 millones de hectáreas en todo el país, destruido más de 2000 casas y obligado a evacuar a más de 100.000 personas. Hasta el último día del año, 11 personas habían muerto; cuando los focos de incendio fueron controlados, dos meses

después, este número llegó a 33 y el total de animales muertos se estimó en más de 1 billón. Imágenes de paisajes en llamas bajo inmensas nubes de humo o bajo un cielo rojo sangre recorrieron todo el mundo, generando una gran conmoción en torno a la que se consideró la peor temporada de incendios en la historia del país. Los científicos fueron categóricos al atribuir la intensidad de la devastación a los cambios climáticos, fenómeno responsable de la combinación fatal entre temperaturas muy elevadas, vientos fuertes y una sequía ineluctable. Si con las alteraciones en los patrones climáticos globales los eventos extremos como este se volverán más frecuentes, las imágenes de Australia en llamas durante el cambio de año fueron una especie de prefiguración de las tribulaciones que el Antropoceno –la nueva época geológica en que las actividades humanas se convirtieron en la fuerza dominante de los procesos ecológicos planetarios– nos reserva.

Aunque a primera vista esos efectos, que se asemejan a historias de ficción distópica, no parezcan conectados más allá del momento en el que ocurrieron, quisiera explorar posibles aproximaciones entre ellos o, más



específicamente, entre la figura del virus y el Antropoceno, y esto por diversas razones. La primera de ellas es que, aunque no parezca ser el caso de la actual pandemia, diversos estudios científicos indican que uno de los efectos más preocupantes del calentamiento global es una mayor propagación de enfermedades infecciosas, en especial las respiratorias. Además de eso, como demuestran innumerables

trabajos en los campos de la historia ecológica y de la biología, hay una estrecha correlación entre los disturbios ecosistémicos causados por procesos de antropización de paisajes y la proliferación de plagas y virus. Aunque la necesidad de actuar cuanto antes y de modificar profundamente nuestros hábitos cotidianos para impedir que el brote se propague ofrezca analogías de lo que podría hacerse para frenar

\* Doctora en Filosofía, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

los cambios climáticos e impedir las catástrofes que el Antropoceno preanuncia, es preciso que la preocupación por los más vulnerables a los efectos de esas mutaciones prevalezca sobre el temor de eventuales pérdidas económicas generadas por la reorganización urgente de nuestros modos de vida. Y esto porque, tanto en caso del Covid-19 como en el del calentamiento global, la urgencia por contener el problema solo se volverá obvia para la mayor parte de la gente cuando ya sea demasiado tarde para impedir su agravamiento.

Más allá de las comparaciones circunstanciales, hay al menos dos razones más, de carácter filosófico, que justifican pensar el Antropoceno a partir de la figura del virus. La primera de ellas es que, a mi modo de ver, podemos concebir el SARS-Cov-2 como una entre las innumerables entidades desconocidas que parecen proliferar en medio de las mutaciones ecológicas de nuestro tiempo, entidades que es preciso abordar con precaución si queremos impedir que se vuelvan contra nosotros. La otra razón es que, acercando los diagnósticos sobre el colapso climático emprendidos por Elizabeth Povinelli (2016) y Bruno Latour (1994, 2015), pretendo demostrar que la figura del virus arroja luz sobre la actual inoperancia de algunas de las oposiciones fundamentales a la organización de la sociedad moderna, como aquella establecida entre naturaleza y cultura, y entre vida y no vida (o biología y geología), desafiándonos a imaginar y crear otros modos de existir junto a los demás seres que, con nosotros, habitan la Tierra.

Bruno Latour abre su ya clásico ensayo *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica* (1991/1994) comentando lo que él denomina la “proliferación de los híbridos”, fenómeno que, en su opinión, ha causado un fallo en el sistema operativo de las sociedades herederas de la modernidad. Tal sistema (o *constitución*, como suele decir) organizaba el mundo según dos dominios ontológicos distintos: por un lado, estaría la naturaleza, abrigo

de seres de los cuales solo interesa su existencia física, sea porque ofrecen un conocimiento confiable sobre la realidad, sea porque pueden ser explorados como *recursos*. Por otro, estaría la cultura, dominio de los seres dotados de subjetividad y razón, únicos capaces de hacer política y de integrar una sociedad. De acuerdo con esa dual distinción ontológica, por consiguiente, el papel que cada ente podría desempeñar en la sociedad moderna estaba establecido de antemano: los seres naturales eran, entonces, considerados meros elementos del telón de fondo para el desenvolvimiento de la acción humana, destituidos de entidad o intencionalidad, mientras a los seres humanos se les garantizaría la exclusividad de la intervención en el mundo.

El problema –argumenta Latour– es que tal organización bicameral se muestra inadecuada cuando examinamos el carácter híbrido de los seres, fenómenos y objetos que nos rodean. Tomemos como ejemplos las vacunas, las investigaciones genéticas, los objetos tecnológicos y el calentamiento global: ¿cómo determinar si son naturales o culturales? ¿Cómo ignorar que antes no humanos (microbios, genes, chips electrónicos, gases atmosféricos) son agentes políticos que modifican nuestro comportamiento, nuestra visión del mundo, nuestras reglas de convivencia? Más que pertenecientes a uno de los polos opuestos, esos y otros tantos agentes de nuestro entorno asumen la forma de “mixtos” de naturaleza y cultura. Y tales híbridos se vuelven particularmente visibles en el Antropoceno: debido a las colosales interferencias antropogénicas, procesos otrora considerados naturales vienen sufriendo profundos desarreglos, suscitando reacciones, interacciones y reorganizaciones que confunden las entidades e impiden discernir claramente a cuál dominio pertenecen los seres implicados.

En ese sentido, el Antropoceno es la época en que la humanidad parece haberse convertido en una fuerza geológica en la que las fronteras entre lo humano y lo natural, entre

biología y geología parecen borradas. Más allá de eso, la ruina de la constitución moderna evidencia que el universalismo por ella aspirado la ha convertido en un instrumento de colonialismo: más que nunca, es preciso reconocer que aquellos pueblos para los que los seres *naturales* están dotados de intencionalidad y entidad no están presos en meras representaciones culturales: ellos habitan y conforman mundos legítimos, aunque estos estén regidos por órdenes diversos en relación con el mundo denominado occidental. El *nuevo régimen climático* del que Latour (2015) viene hablando recientemente, por consiguiente, concierne a las innumerables transformaciones políticas, socioeconómicas, epistemológicas y metafísicas que acompañan las mutaciones ecológicas que han arrojado una palada de cal sobre aquel ya moribundo orden bicameral.

Como Latour, Elizabeth Povinelli (2016) ve en la oposición entre *bios* y *geos* un fundamento importante de la organización del modo de vida moderno. Esa oposición concede a los seres ubicados en el primer polo el atributo de la vitalidad, lo que los torna pasibles de cierta consideración ética, social o política, incluso cuando se trata de no humanos, como la lucha por los derechos de los animales. A su turno, los seres ubicados en el otro polo –tierras, ríos, montañas, etc.– son tratados como mera materia inerte, pasible de ser explorada hasta el agotamiento. No obstante, frente al colapso ecológico en curso, pasamos a temer la posibilidad de que la vida se convierta en no vida/extinción, lo que debilita la –hasta entonces autoevidente– distinción entre aquellos dos dominios. Comienzan a ganar espacio, así, discursos, políticas e imaginarios que dispensan una mayor consideración y atención a seres otrora considerados desprovistos de vida.

Una de las figuras conceptuales que permean esos discursos, esas políticas y esos imaginarios emergentes es la del virus, junto con la del desierto y la del animista. La imagen del desierto expresa el miedo de los fenómenos de

desertificación y extinción en masa –la vida volviéndose no vida– exacerbada por el Antropoceno; pensemos en la serie de películas *Mad Max* (Miller, 1979, 1981, 2015; Miller y Ogilvie, 1985), por ejemplo. La figura conceptual del animista, a su vez, expresa la confianza de que incluso los seres inorgánicos pueden estar dotados de alguna especie de vida. Esa es la figura movilizada en diversas interpretaciones contemporáneas de las cosmologías indígenas, en los neopaganismos, en los nuevos materialismos y en las teorías que conciben a los seres no humanos como *actantes* (notoriamente, la suscripta por Latour). Finalmente, la imagen del virus complica la toma de posición por la vida o por la no vida, en la medida en que esa dicotomía no lo define o limita: es capaz de expandirse o de entrar en latencia, según las circunstancias.

En ese sentido, mientras la figura del desierto centra la problemática ecológica en una no vida y el animista la aprehende desde el punto de vista de la vida, la figura del virus invita a transitar entre diferentes perspectivas para vislumbrar las entidades y los intereses divergentes y superpuestos en las dinámicas establecidas entre vida y no vida. Cuando se afirma, por ejemplo, que los humanos son una plaga desde el punto de vista del planeta –metáfora recurrente en los discursos ecológicos–, es la imagen del virus la que está siendo movilizada; recordemos también el filme *Matrix* (L. Wachowski y L. Wachowski, 1999), en el que el antagonista utiliza términos como *virus*, *enfermedad*, *cáncer* y *plaga* para caracterizar la especie a la que pertenece el héroe de la trama. El virus es también la figura conceptual que informa relatos sobre el modo en el que ciertos procesos que amenazan la vida de algunos seres pueden ser benéficos para otros (como sucede con los hongos que prosperan en las *plantations*). Tal vez el personaje más popular que apela a la imagen del virus sea el zombi: una existencia a medio camino entre vida y no vida (muertos-vivos), no determinada por aquella división, y por eso tan temida.

Povinelli (2016) afirma que en el corazón del virus está la imagen del terrorista: aquel que parece vivir muy bien como uno de nosotros, hasta que, de repente, explota una bomba. Evitando dualismos y maniqueísmos, como si fuese un personaje nietzscheano, figura como un agente político ambiguo, comparado por la autora con un “ambientalista que habita los límites entre activista y terrorista, entre las fronteras estatales y la vigilancia interestatal” (p. 19). Al atraer la atención a la complejidad de las relaciones en medio de las cuales se desarrolla nuestra existencia, el virus revela también la fragilidad de los equilibrios dinámicos en nuestro entorno, mostrando que ciertas perturbaciones pueden acarrear severas repercusiones abruptas y no lineales. Estamos aún en el territorio conceptual del virus, por lo tanto, cuando empleamos el adjetivo *viral* para referirnos a la propagación descontrolada de informaciones cuyas consecuencias no conocemos muy bien. La teoría del contagio de Gabriel Tarde (1890/2001) expresa bien esa idea, ilustrada por la actual diseminación *viral de fake news* y teorías conspirativas, cuyos efectos sociales y políticos vienen siendo tan desastrosos como imprevisibles. En un artículo en el que especula sobre las condiciones del virus SARS-Cov-2, el colectivo Chuang (29 de febrero de 2020) señala dos aspectos principales que hacen del capitalismo industrial un sistema propulsor de un “desastre ecológico y microbiológico generalizado” (párr. 61). Por un lado, cuando la agroindustria convierte ecosistemas diversificados en monocultivos, destruye las “defensas” ecológicas que interrumpían las cadenas de transmisión de enfermedades, y ello favorece el surgimiento de plagas y su agresiva propagación, sobre todo junto con grupos humanos que –por habitar en las periferias y no disfrutar de servicios de salud y sanidad satisfactorios– son más vulnerables al contagio y acaban por facilitar su transmisión. Por otro lado, la continua expansión territorial capitalista empuja a los animales salvajes hacia áreas más remotas, donde

entran en contacto con nuevas cepas virales; sucede que esos mismos animales son posteriormente insertos en la circulación capitalista urbana, por ejemplo, a través del mercado de carnes exóticas, como la de murciélago o la de cobra, que pueden haber originado el actual brote de coronavirus. Esa expansión también empuja a los humanos hacia zonas más cercanas de esos animales y de esas zonas aisladas, lo que da a los virus más chances de reproducirse. En ese sentido, el virus causante de la actual pandemia figura como una encarnación literal del embrollo en el que se desarrollan las prácticas y disputas políticas, sociales, económicas y ecológica en el Antropoceno.

Aunque otros brotes virales recientes hayan sido motivo de preocupación, ninguno ha tenido el poder de desencadenar tantas reacciones a escala global como el recién descubierto SARS-Cov-2. Este pequeñísimo agente ha parado las máquinas, entorpecido las comodidades, modificado los planes y suscitado reconsideraciones sobre las prioridades que determinamos en nuestra vida cotidiana, tan fuertemente parasitada por la temporalidad y por las demandas capitalistas. Y lo ha hecho de una manera que ni siquiera problemas que nos parecen gigantescos, como el cambio climático, lo habían conseguido. Como se mencionó anteriormente, la movilización para contener la pandemia ha servido a especulaciones sobre el modo en el que habrá de enfrentarse el *nuevo régimen climático*. Es desesperante, por un lado, constatar que las medidas adoptadas por los gobiernos son, en su mayoría, insuficientes para reducir el impacto del brote en las poblaciones más vulnerables. No me refiero solo a ancianos, portadores de enfermedades crónicas e inmunodeprimidos, que componen el grupo de mayor riesgo para esta afección, sino también a los habitantes de las favelas, las personas en situación de calle, los indígenas, los trabajadores informales, los presidiarios, los niños cuya ración de alimento es provista por las escuelas, entre tantos otros para quienes es inviable seguir las orientaciones de

prevención del contagio sin que se les ofrezca alguna asistencia social o económica. Son esos segmentos marginalizados los que más sufren y sufrirán las consecuencias de la ausencia de inversión pública en servicios fundamentales, de la supresión de los derechos sociales, del desguace de los equipos de salud, de la falta de preparación para desastres y de la ausencia de recursos para aliviar sus efectos. Bajo esa perspectiva, la respuesta a la pandemia viral ofrece una imagen terrorífica de lo que nos aguarda en el Antropoceno.

Al mismo tiempo, la desaceleración económica que viene acompañando las medidas para la contención de la enfermedad muestra que el imperativo de crecimiento a cualquier costo, que parecía innegociable incluso frente a la amenaza de una catástrofe climática planetaria, puede ahora abrirse a discusión. El riesgo de una recesión económica global, por más temible y preocupante que sea, no se compara al peligro representado por la propagación de la pandemia. Bajo esa perspectiva, la analogía con los cambios climáticos es un poco menos desoladora. Si la lección de que prevenir es mejor que curar fue aprendida, tal vez podamos prepararnos mejor para lo que está por venir.

Además, es estimulante ver a tantos de nosotros experimentando nuevos acuerdos de trabajo, reorganizando rutinas familiares, restringiendo algunas libertades individuales en nombre de la solidaridad con los más vulnerables (mostrando que es posible hacerlo sin la necesidad de medidas autoritarias coercitivas), buscando nuevos espacios y formas de cooperación, impidiendo que el aislamiento físico signifique también aislamiento afectivo. Nada garantiza que esas experiencias vayan a convertirse en una nueva lógica social, pero muestran que enfrentar una amenaza global no pasa necesariamente, o no solamente, por la desesperación y la anomia.

Tenemos, por consiguiente, tanto en el calentamiento global como en el brote de Covid-19, ejemplos de agentes que, aunque desconocidos o considerados inofensivos hasta hace poco tiempo, se muestran hoy capaces de suscitar profundas modificaciones en las dinámicas que sustentan nuestro modo de vida. Precisamos, así, aprender a lidiar con estos agentes: reconocer nuestra vulnerabilidad frente a sus poderes y prestar atención a sus movimientos para que tales poderes no se vuelvan destructivos. Aunque el capitalismo parezca constituir una fuerza capaz de parasitar el mundo entero, son las reacciones de las dinámicas de la Tierra a su embestida colonizadora las que se muestran verdaderamente implacables. En ese sentido, la figura del virus no se vincula solamente con el temor que estos nuevos poderes nos infligen, sino que consiste también, o sobre todo, en una invitación a inventar mejores posibilidades de convivencia entre los entes existentes, más allá del desacerado orden establecido por dicotomías como humano/no humano y vida/no vida. Estas otras posibilidades, entretanto, no alimentan sueños de una regeneración completa del mundo. Evitando otra dicotomía –que acorra la nuestro imaginario entre distopía y utopía, historia de apocalipsis y de salvación–, la figura del virus evoca el aprendizaje de estrategias adaptativas inventivas que nos permitan seguir existiendo en este planeta devastado.

En “Phylogenesis”, de Paul Di Filippo (1988/2014), después de que la Tierra es invadida y devastada por alienígenas (llamados *plagas* por el narrador) en busca de energía para su propia perpetuación, los pocos humanos restantes han tenido que inventar una estrategia radical de adaptación: han resistido a la *monstruosidad catastrófica*<sup>1</sup> que se ha abatido sobre su mundo, convirtiéndose en virus.

1. La expresión es del filósofo Steven Shaviro (30 de junio de 2008, párr. 4) y fue tomada de su comentario sobre el cuento de Paul Di Filippo.

Con la narrativa centrada en la trayectoria de dos parejas de neohumanos, el cuento describe no solo las transformaciones físicas, sensoriales, genéticas, reproductivas y cognitivas que la humanidad debió sufrir para continuar existiendo, sino también las dificultades comprendidas en su adaptación al huésped y los cuidados exigidos para permanecer allí sin afectar las defensas del cuerpo parasitado. En determinado momento de la historia, al avisar la Tierra poco antes de lanzarse en busca de un nuevo huésped, una de las parejas conjetura sobre la posibilidad de volver algún día a casa. “No podemos contar con eso, no podemos siquiera soñar con eso” (p. 236), responde él; la Tierra de la que venían no existe más. “Creo que estás en lo cierto” (p. 237), concluye ella, tras observar a un grupo de niños neohumanos que pasaban riendo y jugando; “tenemos que hacer lo máximo posible con la vida que tenemos” (p. 237).

Para que los eventos presentados en el inicio de este artículo no se consoliden como *distopías*, busqué en otra historia –esta sí de ficción científica– inspiración para imaginar las artes adaptativas que necesitamos desarrollar en el Antropoceno: hacer lo máximo posible con el mundo que heredamos, creando modos nuevos de habitarlo y prestando atención a las fuerzas y los seres con los que precisamos aprender a coexistir. Tal vez esa sea la lección más valiosa que el virus –esa forma tan simple, y al mismo tiempo tan tenaz de existencia– puede enseñarnos en esta época tan saturada de finales, pero también repleta de posibilidades de comienzos.

## Referencias

- Amezdroz, S., D'Arcy, M., Hayes, T., Miller, G., y Mitchell, D. (productores), Ogilvie, G. y Miller, G. (directores) (1985). *Mad Max 3: Más allá de la cúpula del trueno* [producción cinematográfica]. Australia: Kennedy Miller Productions.
- Berman, B., Burke, G., DeFaria, C., Hofmeyr, G., Miller, G., Mitchell, D. et al. (productores) y Miller, G. (director) (2015). *Mad Max: Furia en el camino* [producción cinematográfica]. Australia, Estados Unidos y Sudáfrica: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Kennedy Miller Productions y RatPac-Dune Entertainment.
- Berman, B., Cracchiolo, D., Hughes, C., Mason, A., Mirisch, R., Osborne, B. M. et al. (productores), Wachowski, L. y Wachowski, L. (directores) (1999). *Matrix* [producción cinematográfica]. Estados Unidos: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Groucho Film Partnership, Silver Pictures y 3 Arts Entertainment.
- Chuang (29 de febrero de 2020). Otras fitas: Contágio social – coronavirus, China, capitalismo tardío e o “mundo natural”. *A Fita*. Disponible en: <http://afita.com.br/outras-fitas-contagio-social-coronavirus-china-capitalismo-tardio-e-o-mundo-natural>
- Di Filippo, P. (2014). Phylogenesis. En J. Betancour (ed.), *The Paul Di Filippo Megapack* [libro electrónico]. Wildside. (Trabajo original publicado en 1988).
- Kennedy, B. (productor) y Miller, G. (director) (1981). *Mad Max 2: El guerrero de la carretera* [producción cinematográfica]. Australia: Kennedy Miller Productions.
- Kennedy, B., Miller, B. (productores) y Miller, G. (director) (1979). *Mad Max* [producción cinematográfica]. Australia: Kennedy Miller Productions y Crossroads.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Río de Janeiro: Editora 34. (Trabajo original publicado en 1991).
- Latour, B. (2015). *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. París: La Découverte.
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies: A requiem for late liberalism*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Shaviro, S. (30 de junio de 2008). Paul Di Filippo, “Phylogenesis” (1988). *The Pinocchio Theory*. Disponible en: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=644>
- Tarde, G. (2001). *Les lois de l'imitation*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1890).

*Calibán - RLP, 18(1), 211-219 · 2020*

Felipe F. Vander Velden\*

## Naturaleza/cultura: Descentramiento, crítica y desafíos de las ontologías no dualistas

Las fronteras entre lo que llamamos *cultura* –dominio de los fenómenos humanos, de lo construido, adquirido, intelectual o de artefacto, espacio del sujeto y del conocimiento– y aquello que se denomina *naturaleza* –reino de lo dado, de lo innato, de lo inerte, lugar del objeto que se puede y debe conocer– vienen siendo continuamente cuestionadas por fenómenos variados, eventos y procesos en desarrollo en el mundo contemporáneo, fundamentalmente a partir de 1980. Los avances de la inteligencia artificial (IA) y los campos de la cibernética, así como los de la computación y la robótica, los descubrimientos de la etología y las neurociencias –asociados a los cambios climáticos severos y a otras alteraciones ambientales de gran magnitud y origen antropogénico, que sostienen el planteo de que la humanidad entró en una nueva era geológica, el antropoceno–, la explosión de las identidades de género y las nuevas tecnologías reproductivas, entre varios otros fenómenos, todo ello apunta a señalar las dificultades crecientes para separar lo que es supuestamente cultural–humano de lo que es entendido como natural o no humano.

Nada que otros pueblos y comunidades no occidentales del mundo o que los antropólogos que los estudian no hubieran ya destacado hace tiempo, tal como parece quedar claro en monografías clásicas como la de Evans-Pritchard (1940/2013) sobre los nuer sudaneses, en la que se expone cómo humanos y bovinos no pueden ser comprendidos separadamente. O, como escribió Marcel Granet (1997) sobre China, “el Hombre y la Naturaleza no constituyen dos reinos separados, sino una única *société*” (p. 24). De este modo, desde que Claude Lévi-Strauss declaró en *El pensamiento salvaje* (1962/1997) que los animales son, más que buenos para comer, buenos para pensar la *relación entre naturaleza y cultura*, se instaló definitivamente en el corazón de la disciplina antropológica que, aunque separadamente la idea de *naturaleza* haya tenido una larga historia en el pensamiento filosófico (Collingwood, 1945), la historia de la *cultura* no habría sido tan profundizada (Kuper, 2002/2009). Algunos años antes, en 1949, el mismo Lévi-Strauss ya había establecido en *Las estructuras elementales del parentesco* que el propio origen del fenómeno social estaría en el pasaje de la naturaleza a la

\* Doctor en Antropología Social por la Universidade Estadual de Campinas y Posdoctor en Antropología Social por la Aarhus University.