

XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2017.

La Función del Virus en el Capitalismo Mortuorio.

Maximiliano E Korstanje.

Cita:

Maximiliano E Korstanje (2017). *La Función del Virus en el Capitalismo Mortuorio*. XII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-022/751>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La Función del Virus en el Capitalismo Mortuorio.

Abstract

El término capitalismo mortuorio fue acuñado por primera vez por Korstanje en su libro *The Rise of Thana Capitalism and Tourism* (2016, Routledge) con el fin de explorar las bases de un nuevo capitalismo donde se combina ciertas discursividades orientadas a fomentar estados de desastre, con la idea de excepción que es propio del narcisismo capitalista. El rol de clase se afirma por el consumo del “sufrimiento ajeno”. En esta coyuntura, la alegoría del virus apocalíptico juega un rol importante no solo como ficción sino como respaldo científico al sistema capitalista de explotación donde “los postulados del darwinismo social” se dan por natural. En tanto discurso ficcional la idea de contagio y de virus apocalíptico juegan un rol significativo en la base cultural del capitalismo mortuorio o “Thana-Capitalism”. El virus apocalíptico no solo demuestra y confirma que los “débiles deben morir”, sino que unos pocos virtuosos son parte de un grupo de elegidos. Ser un sobreviviente habla de un nuevo super-hombre que busca en el sufrimiento de otros la razón de su existencia.

Introducción

En los últimos años, diversas voces han alertado a la opinión pública sobre la posibilidad que un virus de proporciones apocalípticas diezme a la población mundial (Morens, Folkers & Fauci, 2004; Bennett, 2010) aprovechando los beneficios que ofrece no solo la globalización sino los medios de locomoción actuales. Sin ir más lejos, en 2009, noticias sobre una nueva pandemia del virus H1N1 no solo ponía a la población mundial en vilo, sino que cuestionaba la eficacia y los procedimientos de los sistemas sanitarios mundiales. Inmediatamente, los principales países del mundo cancelaron los vuelos hacia y provenientes de México, a la vez que el país afectado se sentía “discriminado”. La gripe porcina demostró dos aspectos importantes sobre los virus. La primera es que las sociedades cancelan sus sistemas de movilidad cuando se encuentran en alerta, los aeropuertos, transportes y el contacto con el otro quedan vedados ante la emergencia. En segundo lugar, una cultura pro apocalíptica se remonta a pasadas epidemias - como la gripe española- con el fin de crear una ficción que no puede ser verificable desde el presente, sino sólo inferirle en el futuro (Sunstein, 2002; Korstanje, 2011).

Para la cultura apocalíptica, los viajes modernos, el turismo y la movilidad se transforman en armas de doble filo pues

infieren que pueden ser grandes diseminadores del virus. Para ello construyen una radical imagen centrada en el temor, o narrativas sobre virus de alta letalidad en un pasado no tan móvil. Por medio de una regla instrumental, se asume que si en un pasado no muy lejano, donde las comunicaciones y los viajes no eran moneda corrientes, pudieron existir virus que amenazaron a gran parte de la humanidad, existen serios riesgos de una pandemia de proporciones globales en la actualidad. Para la mayoría de las personas y para el imaginario colectivo la gripe porcina generaba cierta conmoción a nivel mundial no por sus efectos reales, sino por la construcción de un escenario futuro que nunca sucedió en la realidad. Dentro de este contexto, podemos afirmar el virus cumple una función simbólica dentro de las narrativas inmunitarias desde donde el poder disciplinario se afirma (Korstanje 2010). El peligro se ancla en un futuro inmediato, con datos del pasado y diseñado para producir el mayor nivel de temor posible. A la vez que el poder disciplinario ofrece la cura, ese temor se transforma en credibilidad y lealtad hacia el sistema.

La ficción inmunitaria desdibuja los límites entre lo probable y lo posible. Los virus pueden clasificarse en dos grandes tipos, a) de rápido contagio y b) de alta letalidad. Para evitar la desaparición completa de las especies, no es extraño observar que aquellos virus de alta letalidad son de difícil contagio, mientras que aquellos (como la gripe común) se expanden rápidamente tienden a perder letalidad. Aun cuando es siempre posible, la probabilidad que surja un virus que combine una alta letalidad con una rápida expansión son de baja probabilidad (Korstanje 2010). En las ficciones inmunitarias, situaciones de baja probabilidad pero alto impacto se potencia con el fin de adoctrinar a las masas y a las audiencias, por motivos que veremos a continuación. De hecho, como afirma Virilio (2010), ciertos centros universitarios y científicos dentro de la familia de teóricos de la “comunicación del riesgo” (risk-communication) parecen entrar en esta misma lógica precautoria. Los establecimientos académicos donde se entrenan a los científicos no se encuentran interesados en observar los hechos, sino en promover instrumentos que por medio de la probabilidad proteja las ganancias de los grandes grupos comerciales.

En el presente ensayo, discutimos no solo los alcances de la cultural del desastre (dentro del capitalismo mortuorio) sino que además establecemos un diagnóstico orientado a lograr una mejor comprensión del fenómeno. Se parte de la premisa que el virus cumple una doble función ya que por un lado confiere al otro un status de peligroso que permite la validación de las normas sociales, función que cumple por medio de la articulación del temor (poder disciplinario), a la vez dota a los supervivientes del narcisismo necesario para quebrar los lazos de confianza con ese otro tildado de peligroso. Como bien observa Cass Sunstein, el principio precautorio alude a ciertos sesgos mentales para potenciar un riesgo o peligro, el cual no se construye desde lo razonable sino desde la emoción (Sunstein, 2005).

En la primera sección, discutimos los conceptos esenciales del poder disciplinario, tal y como fue formulada por Michel Foucault. En la segunda sección, estudiamos parte de los trabajos que focalizan en el temor como instrumento de poder para disciplinar a ciertos grupos de población. En tercer lugar, presentamos el concepto de “capitalismo mortuorio” para referirnos a una nueva fase de producción donde el riesgo cede paso a la idea de muerte, una muerte de otros que confiere al televidente mayor status y prestigio. Esta tendencia, encuentra en el virus no solo su mayor expresión ya que dota del combustible necesario para el espectáculo del desastre, sino que altera la confianza entre los mismos ciudadanos afectando así la credibilidad y el lazo social. Con grados patológicamente preocupantes de narcisismo, el capitalismo mortuorio da nacimiento a una nueva clase, (death-seekers) los cuales no solo se encuentran interesados en consumir “la muerte de otros”, sino en vincularse a través de una economía darwinista y extremadamente competitiva.

El Poder Disciplinario

Comprender la obra de Michel Foucault, implica si se quiere un esfuerzo intelectual en tres puntos importantes. El primero de ellos es la introducción de una “arqueología del saber” que marca un camino epistemológico en todos sus trabajos. El poder no sugiere una lógica hobbesiana o jerárquica sino simplemente reflexiva que atañe a todos los agentes de la sociedad. Aquel grupo que logra producir la mayor cantidad de

poder simbólico introduce su verdad, su saber y con ellos cubre a otras voces periféricas hasta que ellas son rescatadas por el cientista social (Foucault, 2010). Por ese motivo, la así llamada “verdad” lejos de ser una entidad inmutable y total como asumían los filósofos de la ilustración, representa una construcción política y discursiva. El segundo elemento subyacente en su trabajo se corresponde con la “economía de la verdad” desde donde Foucault establece los lineamientos esenciales de su corpus teórico (Foucault 2003). Por último pero no por ello menos importante, el “poder disciplinario”, el cual confiere al estado una idea acabada de la seguridad. Para Foucault, a diferencia de otros pensadores, el concepto de seguridad se circunscribe a los criterios de escasez que diagraman la creencia en la “buena fortuna”. En perspectiva, todo acontecimiento catastrófico no solo merma los recursos modifican los precios de intercambio entre las mercancías. El estado ha reforzado todo un sistema jurídico y disciplinario para adoctrinar al infortunio, a esos eventos que pueden poner en riesgo a la sociedad en su conjunto. Cuando se da un desvío en la aplicación de la norma jurídica, el poder disciplinario hace su aparición en escena. Su función radica en regular aquellos factores que infieren en la seguridad al punto en que articula una estrategia de restricción. La disciplina del estado construye una idea de nosotros homogeneizada dentro de un territorio, al cual se lo dota de una historia y una ley en particular. El concepto de seguridad produce dentro de la sociedad una explicación necesaria para aceptar la situación adversa dentro de ciertos límites, despojando a la amenaza de sus características más destructivas. Para comprender mejor el problema, Foucault cita el ejemplo de la vacuna, la cual es simplemente un virus inoculado, controlado, cuyos efectos fortalecen al organismo frente a un mal mayor (el virus). La vacuna surge como un intento de disciplinar una amenaza externa, quitarle su peligrosidad introduciéndola dentro del sistema social. En el caso contrario, el riesgo puede dar lugar a una crisis que amenace el sistema total y lo ponga al borde del colapso. Foucault utiliza la metáfora del virus para que sus lectores puedan comprender el poder de la disciplina en el mundo capitalista moderno, y al hacerlo, introduce las bases de lo que luego llamará “bio-política” (Foucault 2008). Ciertamente es que por una cuestión de tiempo y espacio no podemos extendernos más sobre Foucault, a no ser por su idea del poder

disciplinario que es obviamente pertinente al tema que nos convoca, *las ficciones inmunitarias*.

Estos verdaderos relatos culturales apelan al temor como elemento central en una cosmología donde la posibilidad de un virus apocalíptico a punto de diezmar a la población se encuentra siempre presente. En parte, abordar el tema nos lleva a reflexionar sobre el poder del temor como instrumento de política en los tiempos modernos.

El Miedo

El miedo es una emoción humana básica caracterizada por una intensa sensación de peligro que puede ser real o imaginada. Los psicólogos de campo han descubierto que si bien el temor no puede ser manipulado en términos técnicos, se puede re-educar desde el mismo (Panksepp, 1998). Aun cuando el miedo ha ocupado un lugar importante en la filosofía en los últimos dos mil años, hoy se respira una atmósfera de miedos constantes y globales (Innerarity & Solana, 2011). Uno de los teóricos principales que ha tomado al miedo como su eje fundante ha sido Thomas Hobbes. En una Inglaterra convulsionada por la política y la violencia, Hobbes repara en que el estado de naturaleza encierra una dicotomía. El deseo por los bienes del otro implica el propio temor porque ese otro no me despoje de lo que me corresponde. En este sentido, las partes (en pugna) confieren inevitablemente en un tercero (el Leviatán) el monopolio de la fuerza con el fin de evitar la lucha de todos contra todos. Si bien, por un lado, Hobbes ha sido estudiado y criticado por su lectura sobre entre el miedo y la vanidad, poca atención se le ha dado al hecho que el mismo Hobbes entendía, el temor es el corazón simbólico del estado moderno (Hobbes, 1998). En este sentido, Zygmunt Bauman explica que los miedos no solo adquieren una categoría individual, ya que parecen ajustarse a cada persona, sino que existen miedos globales que aterran a todas las sociedades por igual. El capitalismo moderno ha producido una cultura del egoísmo, donde cada uno de estos temores se absorbe de forma individual por medio del consumo. El ejemplo de Gran Hermano ofrece un capítulo particular en el tratamiento de Bauman ya que nos recuerda que si bien todos tienen miedo a la expulsión, ésta no es otra que el temor por la muerte misma. El mensaje ideológico de este tipo de formatos versa en demostrar la “vulnerabilidad humana” en forma pública y su

posterior exterminio. Si se parte de la idea que todos menos uno será el elegido, la supervivencia solo se reserva para ese uno, a la vez que la mayoría queda automáticamente condenada (Bauman, 2013). Para Bauman el temor no sería resultado de una amenaza real, sino del debilitamiento de todos los vínculos en una sociedad líquida donde el compromiso es inexistente (Bauman, 2005).

En una sociedad altamente globalizada y conectada, el arribo del nuevo milenio encendió el alerta sobre ciertos peligros desconocidos hasta entonces como ser desastres naturales producidos por el cambio climático, virus potencialmente apocalípticos como Ébola, SARS o Gripe Porcina, y el terrorismo por nombrar alguno de ellos (Soyinka 2009). Particularmente, se asiste a una inflación de riesgos percibidos producto de un declive en la confianza, la cual funciona como base simbólica de la sociedad. Robert Castel, pone una paradoja en consideración, el hombre medieval se encontraba atado a un sinnúmero de peligros, pero se sentía ontológicamente seguro. Por el contrario, los ciudadanos de las grandes urbes se encuentran hostigados por toda clase de temores aun cuando las condiciones de su existencia han mejorado notablemente. El sentimiento de indefensión, siguiendo a Castel, es el resultado directo de la descomposición de los lazos sociales producidas por el capitalismo postmoderno (Castel, 2015). El sentido mismo de la seguridad parecería sujeto a una imposibilidad constitutiva, tema que hemos explorado en otros escritos. Los estados nacionales invocan la seguridad como un ideal civilizatorio, en tanto que confiere status y prestigio pero a la vez, crean las condiciones para producir mayor inseguridad (Korstanje 2015).

Corey Robin (2004) no se equivoca cuando afirma que todo temor posee una naturaleza política bien definida. El temor se encuentra presente en los orígenes de los textos bíblicos, cuando Dios descubre que Adán y Eva han comido del fruto prohibido; a sabiendas del hecho cometido, ambos se esconden de Dios por temor. El hecho es que el miedo nos lleva a renunciar de la autonomía que tienen nuestras decisiones, a la vez que los ciudadanos renuncian a ciertos derechos que les eran propios. Por ese motivo, podemos afirmar (dice Robin) que los miedos abren el camino a dos posibilidades. Por un lado se crea una amenaza externa para adoctrinar a los miembros de

la sociedad, pero por el otro, perpetua los privilegios de la elite reduciendo las posibilidades de introducir un cambio al sistema vigente. En tanto que instrumento de legitimación, admiten Foucault y Robin, el exceso de temor lleva a sociedades más desiguales y autoritarias. En este sentido, Geoffrey Skoll, profesor Emérito de la Universidad Estatal de Nueva York en Buffalo discute el rol del miedo dentro de la sociedad americana y el sistema capitalista global. Aun cuando el temor ha sido históricamente un instrumento a disposición de las elites para imponer sus políticas sobre la masa trabajadora, no menos cierto es que estas formas de coacción ha desarrollado un clima de incertidumbre y desconfianza dentro de la sociedad estadounidense. Si bien en la cosmogonía del puritanismo, el temor a la diferencia se encontraba latente, la expansión económica de Estados Unidos generó un temor global, el cual fue funcional a la forma de hacer política. En pos de una sociedad más segura, los Estados Unidos desarrollaron una cultura de la vigilancia que se ha acelerado luego del atentado del 9/11. En pocas palabras, el terrorismo comenzó a ocupar el lugar de los comunistas. Según Skoll, el capitalismo funciona por medio de una explotación sistémica pero a la vez solapada por la ideología. En este proceso, el temor juega un rol importante desdibujando las fronteras con la otredad. Ese miedo al extranjero funciona como una pantalla con el fin de que el obrero estadounidense no comprenda las verdaderas causas de su descontento (Skoll 2016). En su libro *Governing through Crime*, Jonathan Simon (2007) establece que el sistema de pesos y contrapesos (check-and-balance system) que es propio de Estados Unidos ha generado una situación paradójica, ya que si bien ha logrado una gobernanza estable y global, le ha quitado autonomía al poder ejecutivo en su plan de gobierno. Instalar el temor por medio de diversos mecanismos ha sido una táctica habitual de la elite política para vulnerar los obstáculos puestos por el andamiaje legal.

Freddy Timmermann ha realizado una investigación sustantiva sobre como la dictadura pinochetista ha empleado el temor para modificar la vida colectiva y política de toda una nación incluso décadas después de retornada la democracia. Uno de los aspectos más importante de la imposición de discursos donde se estimule el temor como forma política, sugiere una poderosa apatía por la política que dura un tiempo

prolongado por parte de las generaciones que han sufrido la violencia del estado. En el caso de Chile, documenta nuestro historiador chileno, el temor ha jugado un importante rol paralizando no solo la crítica y la confrontación política sino sentando las bases para un sindicalismo complaciente con el neoliberalismo reinante en la década de los noventa. La desarticulación de la masa obrera pudo realizarse gracias a que el trabajador chileno había desarrollado una manifiesta aversión hacia el espacio público, el cual producto del temor era reservado para las fuerzas armadas y por consiguiente un descreimiento progresivo en la política (Timmermann, 2014).

En consonancia, Korstanje ha estudiado los lineamientos ideológicos y discursivo del film Contagio, protagonizado por Matt Damon y gran elenco encontrando tres puntos principales en su diagnóstico. El “otro”, en este caso China, es presentado como anómico, especulativo, falta de los controles racionales necesarios para evitar que lo peor ocurra, a la vez que sólo en Occidente se encuentra la racionalidad necesaria para hacer frente a la situación. Bajo el principio de la heroicidad, Occidente se pone en el rol de un policía mundial para solucionar una situación que ha creado ese peligroso alter-ego. En segundo lugar, el libre comercio y el contacto humano dos de los elementos centrales del capitalismo moderno se cancelan automáticamente recordándonos cuan preciados son. En tercer lugar, un grupo de supervivientes (la mayoría de ellos estadounidenses) han desarrollado una extraña inmunidad que los dota como continuadores de la especie. En este caso Damon (Mitch) es un elegido porque la enfermedad no se manifiesta en él, sino que da esperanza en la búsqueda de un nuevo suero o vacuna contra el virus. Esta idea de la civilización en peligro, en concordancia con un grupo de “elegidos” dotados por Dios para mejorar la especie no solo se encuentra presente en el darwinismo social estadounidense, sino que es el alma matter del Capitalismo Mortuorio. (Korstanje 2014b)

El Concepto ¿Qué es el Capitalismo Mortuorio?

La idea de un capitalismo mortuorio, fue originalmente pensada por quien escribe en el libro *The Rise of Thanatourism* como un interrogante respecto a la fascinación de la audiencia moderna por los desastres o eventos traumáticos (Korstanje 2016). En perspectiva, si la

sociedad del riesgo tal y como fue pensada por Ulrich Beck (1992) y Anthony Giddens (2004) se correspondía con una nueva fase de producción dentro del sistema capitalista donde el proceso de “reflexividad” no solo homogenizaba las estructuras vigentes de clase, sino también la forma de producir y consumir información, el capitalismo mortuorio nos lleva a pensar que la idea de riesgo cede al avance del desastre como forma de entretenimiento. En un sentido, la sociedad del riesgo apelaba a la complejidad del futuro, a la contingencia que producto de las decisiones producen nuevos riesgos. Esta cláusula de la modernidad del riesgo no tiene asidero en el “capitalismo mortuorio” debido a dos motivos esenciales.

Por un lado, la idea de protección que caracterizaba a las sociedades industriales, ha cambiado a una nueva forma donde impera lo que Baudrillard denominó “espectáculo del desastre”. Para una mejor comprensión, el filósofo francés cita al film *Minority Report*, donde los Precogs (un grupo vidente cuya facultad queda ampliada por una sofisticada tecnología) pueden visualizar, anticipar y determinar futuros “crímenes” antes que estos realmente suceda en la realidad. En una sociedad futurista de riesgo-cero, los precogs junto a la policía han reducido el crimen local y el delito en forma sustancial. Baudrillard asume que en una modernidad tardía los pseudo-eventos reemplazaran a la realidad, de la misma forma en que la tesis precautoria en *Minority Report* se anticipa al delito (Baudrillard, 2013). Las audiencias internacionales se encuentran día a día más conectadas a eventos que suceden en cualquier parte del planeta, y al hacerlo han desarrollado un extraño apetito por consumir noticias asociadas a la “muerte-de-otros” a los cuales no se conoce. Por medio de la articulación de este verdadero ritual de expiación sobre la muerte, las audiencias confirman su pertenencia a un grupo de elegidos (Korstanje 2016). La búsqueda de seguridad ya no deviene del temor que despierta “el riesgo”, sino por la satisfacción de saber que la muerte ha elegido a otro como su principal víctima. En una sociedad donde la muerte es el fin de todo, donde no existe trascendencia fuera del mundo del consumo, *la supervivencia* es el distintivo que dota al ser humano de cierta superioridad moral respecto a quienes han muerto. Este aspecto, el cual es propio del capitalismo mortuorio, puede observarse en series como *Walking dead*, *Contagio*, o *Guerra Mundial Z* (entre otras) donde el devenir del

ser humano se debate por confrontar con un virus que amenaza con cambiar la vida en la tierra. Lo que las sagas sobre zombis o sobre virus apocalípticos tienen en común es la necesidad de ponderar la “supervivencia” como el signo de los más aptos. En este mundo post-apocalíptico no solo no existe posibilidad de negociación o alianza con otros, sino que asume in facto ese que ese otro adquiere una naturaleza de rival. La lucha por los recursos predispone a los participantes al conflicto, a la lucha y a la individualización de sus propios intereses. Por otro lado, la idea de un capitalismo mortuorio sugiere que la muerte se ha transformado en el commodity que media entre las instituciones y los hombres. Las audiencias globales no solo consumen la muerte de otros en espectáculos turísticos como ser por ejemplo el Museo de Auschwitz, o lugares de desastre natural como Sri Lanka, Ground-Zero o Nueva Orleans, sino que además lo hacen en films, industrias culturales, formas de entretenimiento y en los noticieros. George H. Mead, uno de los padres de la etno-metodología, había notado una tendencia moderna al consumo de noticias asociadas al crimen, o la muerte. Si bien las personas se quejaban de este tipo de materiales, demostraban no poder dejar de consumirlas y ese punto era uno de los aspectos que más cautivaba a Mead. Nuestro filósofo establece dos axiomas importantes para este fenómeno. El primero y más importante es que el *self* se relaciona respecto a un *alter* que con sus expectativas le condicionan. En segundo lugar, el self siente “una sana alegría” por la desgracia ajena porque de esa forma escapa a la muerte, a la desgracia (Mead 1972). En el capitalismo mortuorio, surge una nueva clase (denominada death-seekers) que buscan consumir la muerte de otros por medio de diferentes vías y medios.

Para una mejor comprensión del problema, en las siguientes líneas esbozaremos los elementos centrales del capitalismo mortuorio como así también sus principales funcionalidades. La primera característica versa en una alta secularización donde la idea de un “cielo” como imaginaba el mundo medieval desaparece por completo. El hombre se ya no encuentra interesado en vivir “bien” para acceder al cielo, sino en la necesidad de vivir más tiempo. Si el hombre medieval vivía para morir, el hombre moderno ha desarrollado una idea patológica sobre la muerte, la cual confiere “un signo de desprecio” e inferioridad. La vida es vista como una gran

carrera a la cual sólo llegan pocos, los elegidos, aquellos que demuestran ser merecedores de pertenecer a un grupo de privilegiados. Esta sociedad darwinista donde solo sobreviven los más fuertes o inteligentes descansa sobre un clima de extrema competencia, de todos contra todos similar a lo que sucede en las Sagas *The Hunger Games* en donde un cruel Presidente Snow, tiene a sus colonias bajo una tiranía inexpugnable. Dada dicha situación de completa y perpetua explotación, se disponen de ciertos juegos donde sólo hay un ganador. Cada colonia manda dos representantes que se batirán a duelo en estos juegos disimulando no solo la explotación precedente sino además exagerando las propias posibilidades de tener éxito. Cada participante tiene una imagen desmedida de sí mismo (narcisista) y porque la tiene no puede cooperar con otros para derribar el régimen que les oprime. El narcisismo juega un rol importante en la configuración del capitalismo mortuorio pues disocia la consciencia de la ética y la empatía. El otro no es visto como una persona que realmente sufre, sino como un signo de mi propia superioridad como *Cristiano, Occidental y Ciudadano*.

Sentado en el confort de su casa, el ciudadano medio disfruta del sufrimiento ajeno pues le confiere un status de privilegiado frente a tanto desastre, refuerza su idea en la democracia y el libre mercado como dos de los pilares que hacen a su seguridad, a la vez que agradece se parte de un grupo elite. Seguramente, el mito fundador del capitalismo mortuorio ha sido el Arca de Noé. Según dicha narración, Dios dispone de un diluvio para purificar la tierra y comanda a Noé que construya un arca, dotada de una pareja por especie para continuar la vida en la tierra. Noé tiene dos posibilidades, obedecer a Dios y transformarse en cómplice del primer genocidio, o avisar a la humanidad de los deseos de Dios. La historia ya es bien conocida, pero al tomar su decisión, Noé parte el mundo en dos, las víctimas (victims) y quienes disfrutaban del espectáculo (witnesses), ora los sobrevivientes. Este acto fundador no solo es una forma de comprender el sufrimiento sino que además se encuentra articulado a otros mitos como la crucifixión de Cristo, lo cual es el signo máximo de la obsesión occidental por consumir el sufrimiento ajeno. Si se presta atención a este evento, no solo el cristianismo es la única religión cuyo icono central (la cruz) denota el sufrimiento –de un Dios- como espectáculo, sino que refuerza la brecha

entre quienes mueren y quienes sobreviven. El mensaje es claro a grandes rasgos, Dios no interviene en la tribulación de Cristo porque luego de este acto sacrificial los hijos de Dios viven para siempre. Desde entonces, la gestación de una fase donde la muerte sea el principal commodity era cuestión de tiempo. En el campo de lo económico, las cosas no parecen tanto diferentes. El capitalismo mortuorio se centra en una gran desigualdad entre las clases, la concentración de la riqueza ha dado lugar al surgimiento de una economía disciplinaria, donde pocos tienen mucho, y muchos mueren sin nada. Esta dicotomía sugiere ser un caldo de cultivo importante para el conflicto social, a no ser por la inducción de discursos ideológicos que revisten en la necesidad de ser “creativos”, superarse a uno mismo para triunfar en la vida, a desenvolverse enfrentando los riesgos. El material ideológico que corre por los medios de comunicación no solo llevan a producir un “espectáculo del desastre” sino en comprender que ese sufrimiento remanente nos hace más fuertes, nos da la posibilidad de seguir en carrera. Como resultado final, los lazos sociales tienden a disgregarse de la misma forma en que el individualismo darwinista se apodera del trabajador quien se encuentra dispuesto a competir en el mercado liberal de trabajo. Se sitúa al 11 de Septiembre de 2001 como el evento fundante de este nuevo capitalismo, donde el espectáculo del desastre ha erosionado las bases de la democracia.

La clase nacida de este proceso, los “death-seekers”, adquiere características que los distinguen de otros, tales como

- Son altamente mediáticos y discuten temas globales como el terrorismo sin verse involucrados en lo afectivo.
- Parten de la idea que el tiempo presente siempre es mejor la pasado, asimismo que el capitalismo es el mejor de los sistemas conocidos.
- Las noticias sobre desastres o catástrofes les confieren el oxígeno necesario para ponderarse superiores o partes de la “sociedad correcta”.
- Si bien parecen discursivamente altruistas, la ayuda nunca se concretiza en la realidad. Les cuesta emprender proyectos de solidaridad con otros.

- Mantienen elementos patológicos que los llevan a no comprender o aceptar la muerte como una posibilidad latente.

Uno de los indicadores más representativos del cambio de paradigma ha sido sin lugar a dudas, el surgimiento de un nuevo segmento de turistas que lejos de las playas y los placeres mundanos, eligen visitar espacios de muerte masiva o desastres naturales como su principal opción. Si nuestros padres y abuelos usaban sus vacaciones como un espacio sagrado para renovarse y visitar sitios asociados a la naturaleza, y a una belleza siempre apolínea, los consumidores modernos apelan a lo que se conoce como “turismo negro o turismo oscuro” como un segmento cada día más importante. El turismo negro no solo consiste en visitar espacios de desastre total o de muerte masiva como una forma de entretenimiento, sino que esta tendencia se encuentra presente en muchas industrias culturales como el cine, los realities, o sin ir más lejos las noticias. Existe una propensión a visualizar el sufrimiento de otros, pero al hacerlo nos afirmamos en nuestro propio narcisismo.

El discurso inmunitario en el Capitalismo Mortuorio.

La figura del virus, en el imaginario colectivo del capitalismo mortuorio, es de vital importancia por dos razones principales. La primera y más importante, la función biológica del virus se encuentra asociada a reforzar las estructuras de las grandes poblaciones de animales, incluyendo el hombre. Si bien raras veces, los virus destruyen una especie por completo (como se estimula a pensar en las películas), no menos cierto es que quienes sobreviven son aquellos que reúnen las condiciones postuladas por el darwinismo social; en otras palabras, aquellos que se presentan como mejor aptos o más fuertes. En segundo lugar, la irrupción de un virus apocalíptico nos habla a grandes rasgos de la fortaleza de los sobrevivientes. En este sentido, cabe hacer la siguiente aclaración. En abordajes pasados, hemos acuñado el término “síndrome del superviviente” para explicar el siguiente fenómeno. Cuando un desastre azota a una comunidad, el trauma y la pérdida es tan grande que el sistema social está a punto de colapsar. En parte, porque la ciudadanía culpa a sus líderes por lo sucedido pero también debido a que existe una gran angustia por la

posibilidad que el mismo desastre vuelva a repetirse. Como parte inherente al proceso de recuperación, el sobreviviente siente que no todo se encuentra perdido, que a pesar de todo el destino, alguien superior o los dioses han sido benévolos. La psicología del superviviente lleva a un sano narcisismo para proteger al ego mutilado. En razón de ello, la persona tiende a pensar que tiene ciertos dotes que lo distinguen del resto, cierta superioridad moral o fortaleza física que lo hace parte de un grupo de elegidos (Korstanje 2014; 2016). En parte y en dosis naturales, dicho proceso es necesario para una correcta sanación pero en niveles altos puede llevar al chauvinismo y a un patriotismo exagerado. Inevitablemente y debido al narcisismo, los supervivientes comienza a cortar sus lazos con la comunidad llegando a niveles patológicos de individualismo y mesianismo. En cierto sentido, el capitalismo mortuorio alude constantemente a imágenes de desastre para estimular una cultura narcisista (tomando el término prestado de C. Lasch) tendiente a cortar los lazos con el otro. Este punto se encuentra presente en muchos de los trabajos asociados al mundo Zombie donde un virus diezma a casi toda la humanidad dotando a un grupo de “elegidos” de capacidades sobre-humanas orientadas a la supervivencia, o en virus apocalípticos que destruyen toda la civilización como la conocemos hoy. De igual forma que en el mito de Noé, la necesidad de purificación ya sea por obra de la redención o la martirización es la pieza angular, la cual confiere ejemplaridad y sentido al capitalismo mortuorio.

Conclusión

Si el final de la Segunda Guerra mundial evidenciaba el derecho de una especie a vivir, gran parte del centro ideológico del nazismo (como ser el darwinismo social) floreció ampliamente en el seno del capitalismo americano. La idea de una raza “superior” dotada de ciertas condiciones mutó a la idea de “un superhombre” cuya virtud era conferida por su sistema político. Si los estadounidenses se situaban como la clase elegida, su proyecto debía ser importado al mundo en forma civilizatoria. Con el advenimiento del nuevo milenio, diversos riesgos no solo pusieron al descubierto dicho modelo, sino que desarrollaron una nueva cultura avocada a consumir el desastre. Las ficciones inmunitarias, las cuales entran dentro de esta cultura, hablan a grandes rasgos de nuevos

virus que conducidos por los medios de transporte pueden diezmar poblaciones enteras. No obstante, como hemos discutido, los virus pierden su letalidad a medida que se expanden y aun cuando siempre posible, el evento adquiere una baja probabilidad. A través del concepto del capitalismo mortuorio y de una obsesión por el consumo de espectáculos donde la muerte está siempre presente, la audiencia moderna parece ver en el sufrimiento ajeno algo más que una forma de diversión o entretenimiento, sino la razón de una supuesta superioridad ética y moral. Lo cierto es que el capitalismo mortuorio sólo podría haber sido posible por medio del puritanismo y su concepto de predestinación. La idea de un pueblo ejemplar, elegido por Dios, se encuentra presente en muchas culturas, pero sólo en el puritanismo el libro de la vida ofrece una salvación determinada para pocas almas. Esforzarse para ser parte de ese grupo ha sido históricamente el lema de la sociedad estadounidense, hasta el punto de haber creado una sociedad ampliamente desigual donde pocos tienen mucho y muchos mueren con poco. Seguramente, la idea de una pandemia apocalíptica hable más de los miedos como del deseo de una sociedad que sólo puede existir consumiendo “la muerte de otros”.

Referencias

Baudrillard, J. (2013). *The Intelligence of Evil: Or, The Lucidity Pact*. London, Bloomsbury.

Bauman, Z. (2005). *Liquid life*. Cambridge, Polity Press.

Bauman, Z. (2013). *Liquid fear*. New York, John Wiley & Sons.

Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity* (Vol. 17). London, Sage.

Bennett, P. (2010). *Risk communication and public health*. Oxford, Oxford University Press.

Castel, R. (2015). *La inseguridad social: ¿Qué es estar protegido?*. Ediciones Manantial.

Foucault, M. (2002). *The order of things: An archaeology of the human sciences*. London, Routledge.

Foucault, M. (2003). Society must be defended: lectures at the Collège de France. *Trans. David Macey*. New York, Picador.

- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York, Springer.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires, FCE
- Giddens, A. (2004). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Hobbes T (1998) *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México, FCE.
- Innerarity D & Solana, J (2011) *La Humanidad amenazada: gobernar los riesgos globales*. Madrid, Paidós.
- Korstanje, M. (2010). Commentaries on our new ways of perceiving disasters. *International Journal of Disaster Resilience in the Built Environment*, 1(2), 241-248.
- Korstanje, M. E. (2011). Swine flu in Buenos Aires: beyond the principle of resilience. *International Journal of Disaster Resilience in the Built Environment*, 2(1), 59-73.
- Korstanje, M E. (2014a). Chile helps Chile: exploring the effects of earthquake Chile 2010. *International Journal of Disaster Resilience in the Built Environment*, 5(4), 380-390.
- Korstanje M E (2014b) "Contagio y Pandemia: crónicas de un desastre apocalíptico". 12, texto 20: 261-270
- Korstanje M E (2015) *A Difficult World: examining the roots of Capitalism*. New York, Nova Science Pubs.
- Korstanje M E (2016) *The Rise of Thana Capitalism and Tourism*. Abingdon, Routledge.
- Mead, G. H. (1972). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviour*. Chicago, Chicago University Press.
- Morens, D. M., Folkers, G. K., & Fauci, A. S. (2004). The challenge of emerging and re-emerging infectious diseases. *Nature*, 430(6996), 242-249.
- Lasch, C. (1991). *The culture of narcissism: American life in an age of diminishing expectations*. New York, WW Norton & Company.
- Panksepp, J. (1998). *Affective neuroscience: The foundations of human and animal emotions*. Oxford, Oxford university press
- .
- Robin, C. (2004). *Fear: The history of a political idea*. Oxford, Oxford University Press.

Simon, J. (2007). *Governing through crime: How the war on crime transformed American democracy and created a culture of fear*. Oxford, Oxford University Press.

Skoll G (2016) *Globalization of American fear Culture: the empire in the Twenty-first century*. New York, Palgrave-Macmillan.

Soyinka, W. (2007). *Climate of fear: the quest for dignity in a dehumanized world*. New York, Random House.

Sunstein, C. R. (2002). *Risk and reason: Safety, law, and the environment*. Cambridge, Cambridge University Press.

Sunstein, C. R. (2005). *Laws of fear: Beyond the precautionary principle* (Vol. 6). Cambridge, Cambridge University Press.

Timmermann, F. (2014). *El gran terror. Miedo, emoción y discurso. Chile, 1973-1980. Santiago de Chile: Copygraph*.

Virilio, P. (2010). *University of disaster*. Cambridge. Polity Press.