

Las exigencias de la peste o el eterno retorno. Una interpelación incesante

Charles Ricciardi

Investigador Independiente

Resumen

El artículo se embarca en una especie de historia de las interpretaciones de la peste, desde Homero a la Covid-19 –con un breve pasaje por el Uruguay del siglo XIX– y trata de mostrar: 1) cómo la peste exige que se la lea y 2) cómo esas lecturas tienden a ser míticas y metafóricas, más allá del presunto avance de la ciencia y, por lo tanto, cómo el desafío de entender – que no el de curar– pone a la peste siempre cerca de la ficción

Palabras clave: peste – mito – metáfora – cuchillos largos – anástrofe

The demands of the plague or the eternal return. An ongoing questioning

Abstract

The article traces a history of the interpretations of the plague, from Homer to Covid-19 -with a brief passage through 19th century Uruguay– and tries to show 1) how the plague demands that it be read and 2) how those readings tend to be mythical and metaphorical, beyond the presumed advance of science, and, therefore, how the challenge of understanding –not that of curing– always brings the plague close to fiction.

Keywords: plague – myth – metaphor — long knives – anastrophe

¿Se repite la historia, la primera vez como tragedia, la segunda vez como farsa? No, eso es un proceso demasiado grandioso, demasiado meditado. La historia simplemente eructa, y volvemos a notar el sabor del sándwich de cebolla cruda que se tragó hace siglos.

Julian Barnes (1994: 177)

Mi tema no es la enfermedad física en sí, sino el uso que de ella se hace como figura o metáfora. Lo que quiero demostrar es que la enfermedad no es una metáfora, y que el modo más auténtico de encarar la enfermedad –y el modo más sano de estar enfermo– es el que menos se presta y mejor resiste al pensamiento metafórico. Sin embargo, es casi imposible residir en el reino de los enfermos sin dejarse influenciar por las siniestras metáforas con que han pintado su paisaje.

Susan Sontag (1977: 7)

Apenas empezábamos a creer en la recomposición del racionalismo y del tranquilizador positivismo “recargado”, más tecnológico y científico que nunca (después de todo, las ojivas nucleares –ese hijo no deseado de la Revolución Industrial– empezaban a ser solo un mal recuerdo); apenas empezábamos a encontrar buenas razones para fundar el manido “fin de la historia”, que profetizara con desmesura Fukuyama –implosión de la URSS mediante– y la vuelta feroz de todo neoliberalismo; apenas empezábamos a respirar después de tanto nihilismo y tanta náusea y tanto teatro del absurdo y estábamos negociando con una posmodernidad que urgía convertir en *light*, cuando nos cayó encima la Covid-19, como si fuera el nombre de un robot de ciencia ficción o de un asteroide desolado.

La mera mención de la peste trae consigo una especie de campo semántico asociado, en el que inevitablemente aparece la idea de apocalipsis y –con menor “intensidad”–, la idea de profecía que a su vez está ligada a aquel. La asociación de la peste con el apocalipsis no necesita casi reflexión y se produce diríamos que automáticamente. Sin exageración, se podría decir que funciona metonímicamente: un deslizamiento por contigüidad parece unir para siempre esos dos conceptos: toda peste incontrolable parece llevar a la idea de fin del mundo. (Ya habrá ocasión para hablar de la Covid-19, pero precisamente esa es su historia “publicitaria”).

Cuando Ingmar Bergman filmó, en 1956, *El séptimo sello*¹, ambientada en plena peste negra, y cuyo tema central era la angustia metafísica de un caballero sobre la existencia de Dios, puso en su historia al caballero a jugar al ajedrez con la Muerte con la idea de que, mientras el caballero resistiera y no perdiera, viviría: “Juguemos a condición de que viva mientras resista” (4’56”).² En medio de una de las muchas instancias de esa partida (in)terminable, la Muerte dice: “Vamos, pronto. Tengo prisa” y el caballero responde: “Sí, ya sé que tienes mucho que hacer” (58’07”). Es casi un chiste de humor negro: la muerte también tiene sus obligaciones, arduas y fatigosas en medio de la peste, como para que se permita el desliz de ponerse a jugar y entretenerse. Y todo eso –merece decirse– en medio de una obra de impar luminosidad poética que, pese a la angustia, rezuma una extraña confianza en el género humano.

En un texto que tiene más de diez años,³ Sandino Núñez encendió una alarma que nos habían hecho olvidar: “Hay pandemias o inminencia de pandemias. Cerdos y gallinas están haciendo una alianza demoníaca para darnos una supergripe que nos va a matar a todos, ya van a ver” (2010: 71). También alguien verá en esta cita humor negro. Sin embargo, ese humor irónico es necesario si estamos dispuestos a pensar con independencia en estos tiempos que nos ha tocado vivir. Y, además, el texto de Núñez incurre en la otra asociación contigua siempre de la peste, como se mencionó más arriba: la profecía.

Es que, en última instancia, el fenómeno de la enfermedad masiva, de la muerte que el ser humano no es capaz de vencer o detener, se impone siempre como una interrogante que exige respuestas. Solo en base a ellas, puede haber soluciones. De modo que la peste pone en juego la necesidad, si se me permite, de una semiótica; la obligación de dar sentido. De comprender –caramba– el mundo. Nada menos.

1 Bergman, Ingmar. *El séptimo sello*. Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=wVoEN9m3M3k>

2 Las indicaciones de minutos y segundos remiten al tiempo en que aparecen las citas en la reproducción del archivo citado.

3 El libro publica una serie de textos que fueron primero parte de un programa televisivo. Pese a que la publicación es del año 2010, una nota al pie advierte que el programa –que también está disponible en YouTube– fue emitido en junio de 2009.

Los orígenes: la peste en nuestros cursos (o sea, en el pasado)

El eje principal de este trabajo es que, en definitiva, después de todo el orgullo cientificista *made in* siglo XXI, no nos hemos apartado mucho del mito primitivo: Calcas y Tiresias viven en un laboratorio. O mejor: en alguna oficina de alguna empresa de la poderosa industria farmacéutica del hemisferio norte.

Los ejemplos tradicionales que todos los profesores de literatura conocemos bien provienen de la literatura griega: la peste que llevan las flechas de Apolo al campamento aqueo en el primer canto de *La Iliada* no son solo indicio de la furia de un dios: son la consecuencia inevitable de un comportamiento humano que quiebra un orden sagrado: la *hybris* de Agamenón al ofender al sacerdote Crises, poniéndose así por encima de los límites que cualquier mortal debería saber que no puede transgredir: ningún mortal debe olvidar la distancia que lo separa de las divinidades. Transgredir ese límite sagrado, por consiguiente, debe traer consecuencias, pues de otra manera lo sagrado dejaría de ser sagrado. De este modo, la furia del dios –la peste– garantiza un orden, lo avala y sacraliza. Dice Calcas, convocado por Aquiles a expresar su saber en la asamblea: “No está el dios quejoso por algún voto o hecatombe, sino a causa del ultraje que el Atrida ha inferido al sacerdote Crises” (Homero, 1973: 10), informando así a la asamblea de lo que el lector ya sabe gracias al narrador omnisciente. La naturalidad con la que se acepta el veredicto de Calcas como cierto (después de todo es “el mejor de los augures”), por parte de la asamblea, nos permite ver el funcionamiento del pensamiento mágico o mítico, una de cuyas características esenciales es establecer una relación de causa a efecto entre dos hechos cuya conexión causal es indemostrable. En este caso la *hybris* de Agamenón es, en última instancia, la causa de la peste. Este modo de pensamiento, a todas luces precientífico, convierte al mundo en un *continuum* indiferenciado: todo está conectado de forma misteriosa y, de algún modo –y por eso mismo–, todo puede ser causa de todo.

Exactamente de la misma forma funciona la peste al comienzo de la tragedia culminante de Sófocles, *Edipo rey*, separada de *La Iliada* por trescientos años. El sacerdote de Zeus acude, significativamente, a un mortal (el propio Edipo), por su prestigio anterior como salvador de la ciudad –como vamos a saber luego– de los rigores de la Esfinge, para solucionar una enfermedad que destruye toda forma de vida sin permitir que esta se desarrolle mínimamente: “La ciudad, como tú la ves, está sacudida y no puede levantar su cabeza, sumergida en enrojecido oleaje. Perecen en los mismos tallos los frutos de la tierra, perecen los rebaños que pacen en sus praderas y en los partos estériles de las mujeres” (Sófocles, 1980: 28-29).

“Los partos estériles de las mujeres” es una expresión que deja flotando en el texto la inminencia del apocalipsis, pues la vida no logra vencer a la muerte. El rey, en idéntico proceder, ya había resuelto la consulta a un adivino (en este caso se trata de Tiresias): “No habéis despertado a un dormido”. La respuesta de Tiresias también se entiende solo en el curso de una interpretación mítica del mundo: para que termine la peste, debe castigarse al asesino de Layo, rey anterior de la ciudad, cuya muerte nunca ha sido resuelta. No hace falta, imagino, demostrar que no hay concatenación “científica” entre causa y efecto: que una peste se cure con la resolución de un crimen –que a su modo también implica una *hybris*– evidencia un mismo modo de “leer” la realidad como un *continuum* en el que todo puede ser causa de todo.

Ese modo precientífico de conocer puede hoy resultarnos primitivo, inocente y puede generar una mirada “piadosa” hacia nuestros antepasados tan inermes ante la comprensión del universo. Pero debe tenerse en cuenta que, en ambos casos, y pese a la advertencia de Susan Sontag en el texto del epígrafe, la lógica de ese pensamiento mítico es la misma, y se basa en la metáfora. La peste, la enfermedad, la muerte imparables traducen, metafóricamente, una impureza moral y es en esa semejanza que ha de entenderse su rigurosa lógica mítica. En un mundo mítico todo es señal e indicio: la impureza de un crimen o de una *hybris* se da a conocer sin astutos investigadores; ese trasmundo ignoto envía sus señales para que los hombres no puedan evitar resolver la suciedad humana y moral que la *hybris* y el crimen presuponen y ponen en escena.

Por lo demás, en esa maravilla, erudita y compleja obra llamada *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1984), que es una suerte de historia de cómo se ha organizado el conocimiento a lo largo de la historia (una –otra– arqueología del saber), el pensador francés muestra que esa misma lógica siguió siendo el eje del conocimiento hasta bien entrada la que llamamos Edad Moderna:

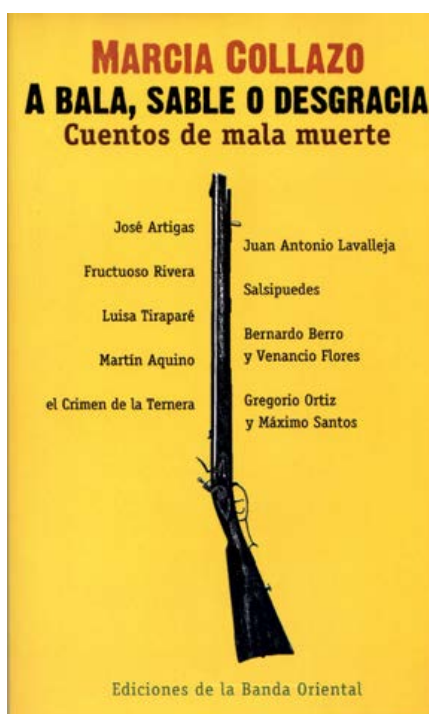
hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha jugado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guio la exégesis y la interpretación de los textos, la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas (Foucault, 1984: 26).

Y más adelante, hablando de macro y microcosmos: “Como categoría del pensamiento aplica a todos los dominios de la naturaleza el juego de las semejanzas duplicadas” (39). Es esa manera de organizar el conocimiento, esa fe indudable en las similitudes y las duplicaciones lo que ha permitido establecer recurrentemente, la relación entre enfermedad física y “enfermedad” social o moral.

Ahora bien, el propio Foucault plantea luego, que ese es un modo pobre y limitado de conocer⁴ y que el pensamiento de Occidente dará un giro (y un salto) con el análisis introducido por Descartes en el siglo XVII. Sin embargo, los textos que hablan de pestes siguen manejando la lógica precartesiana basada en la similitud mítica, incluso en la literatura más reciente, como veremos de inmediato. Es, por tanto, que la cita del epígrafe de Sontag (1977) cobra su auténtica dimensión. Solo podemos entender la enfermedad como metáfora.

Uruguay, siglo XIX

Me propongo entonces dar un salto –que no será mortal– y estudiar mínimamente la presencia de la peste en un texto de literatura uruguaya reciente: el cuento de Marcia Collazo “El día de los cuchillos largos”, que pertenece al excelente volumen *Cuentos de mala muerte - A bala, sable o desgracia* (2014).



El cuento recrea la violenta jornada del 19 de febrero de 1868, fecha en la cual fueron asesinados dos expresidentes de nuestro país: Venancio Flores (que por entonces aspiraba a ser electo como presidente constitucional, perteneciente al Partido Colorado) y Bernardo Prudencio Berro, gobernante entre 1860 y 1864 en el período conocido como “política de fusión”, en el que la aspiración había sido la superación de las divisas (aunque seguramente Berro era mayormente afín al Partido Nacional). La autora toma el título del cuento de un artículo que Carlos Real de Azúa escribió y publicó en *Marcha* el 23 de febrero de 1968, en ocasión del centenario de esa jornada extrañamente luctuosa.⁵ En ella lo extraño no es el derramamiento de sangre, que por otra parte constituye el trasfondo constante del relato –no deberíamos olvidar que la Banda Oriental se conoció en algún momento del siglo XIX como la “tierra purpúrea” por la frecuencia y la “barbarie” de nuestras luchas civiles–, sino el hecho de que esa sangre perteneciera casi exclusivamente a los dos líderes, sin que

4 “Tal es, en un esbozo muy limitado, la episteme del siglo XVI. Esta configuración implica un cierto número de consecuencias. Por de pronto, el carácter [...] absolutamente pobre de este saber [...] la semejanza no permanece jamás estable en sí misma; solo se la fija cuando remite a otra similitud, que a su vez llama a otras nuevas” (Foucault, 1984: 38).

5 Una curiosidad: el mismo título de Real de Azúa había sido utilizado por Víctor Manuel Leites para un texto dramático que en abril de 2008 estrenó la Institución teatral El Galpón. El artículo puede consultarse en el repositorio *Anáforas* de la FIC: <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/44609>.

se registraran enfrentamientos callejeros de importancia ni que los asesinatos encendieran ningún polvorín inextinguible en los días posteriores.

El cuento toma varios personajes diferentes y la narradora elige dar la ilusión de simultaneidad de un modo que llamaré clásico, es decir, dividiendo el texto en apartados que, anafóricamente, se inician con una similar ubicación de tiempo: “a la una casi en punto de la tarde” que funciona no como mera marca de transcurso temporal, sino como creación de un clima algo ominoso de inexorabilidad: se siente, en esas repeticiones, que está por ocurrir algo grave en forma inminente en ese mediodía agobiante: como si se tratara del destino, de un vago hado que despeña la acción en la desgracia. También por esa razón, pienso que la acción se inicia con un ciego, Evangelino Fuentes, que tiene, como otros ciegos adivinos célebres de la literatura clásica, un especial don de captación, en este caso gracias al desarrollo de sus otros sentidos. Como se muestra en la cita que voy a hacer a continuación, la evidente hipérbole lo empareja en cierta forma con aquellos ciegos venerables que veían sin ver: “Puede oír el crujido de esos pastos y el movimiento de raíces y tierra que provoca su crecimiento agónico” (Collazo, 2014: 98). Ahora bien, junto a ese ciego peculiar ya aparece también la peste de cólera, que asolaba entonces a Montevideo, y que en el texto parece cumplir más de una función: “puede oler la descomposición de los cuerpos que la peste ha ido tumbando en esta ciudad de Montevideo convertida, de repente, en un gran pudridero salpicado de pústulas y aguas envenenadas” (97). De cierto modo, en la lectura que estoy proponiendo, esta y otras alusiones a la peste asumen la misma función que tenían en los textos griegos mencionados más arriba. Ese “gran pudridero” es signo y síntoma –también metáfora– de algo que se pudre a nivel político y humano: lo expresa, lo señala. El crimen político, la ejecución de adversarios, la ambición lisa y llana, se traducen en el plano biológico en muerte en expansión; el cuerpo social y el cuerpo biológico están en completa sintonía, como pasaba con Edipo y con Agamenón. Quizás sea la traición la que está en la raíz de esa peste moral, que hace que las esposas y las amantes ardan en deseos de venganza (tal como ocurre con la esposa de Flores y con la amante de su hijo Fortunato a las que el cuento dedica sendos apartados). No parece secundario que el cuento culmine con una copla popular que atribuye el crimen de Flores no a la rebelión blanca abortada sino a “los conservadores”: “Dicen que fueron los blancos / los que mataron a Flores/ hablen claro y digan francos/ fueron los conservadores” (114). Collazo toma esta copla del artículo de Real de Azúa ya mencionado, donde el autor dice:

El amigo dibujante Centurión me recitó alguna vez esta cuarteta, que según tradición de su familia, vinculada a la de la esposa de Flores, los García Zamora, canturreaban, entre estrujón y estrujón, las negras lavanderas del Montevideo de 1868 (Real de Azúa, 1968: 28).

Esa parece ser también la razón, colijo, del enigmático título elegido por Real de Azúa, en el que es imposible que no venga a la memoria “la noche de los cuchillos largos”, famoso episodio en el que Hitler realizó una purga sangrienta del partido nazi, eliminando a las figuras que integraban el “ala izquierda” del nacional-socialismo, en 1934. Parece evidente, entonces, que la interpretación del crimen como purga por parte de elementos conservadores, que es la de Real de Azúa, es replicada sutilmente por la autora del relato, sin que eso aparezca como una tesis ni sea un elemento central de la acción narrativa que, por el contrario, cuando hace aparecer a esos conservadores (el Goyo Jeta, Caraballo) los coloca más en la cuerda que mencioné antes: en la del destino ineluctable (Flores es advertido esa mañana por dos vías de que lo van a matar y se lo toma con mucha calma) cumplido otra vez con las resonancias clásicas que recuerdan, además, la advertencia hecha a Julio César sobre los idus de marzo y que introduce –una vez más, en pleno siglo XIX– el asunto de la profecía.

Por si todo lo dicho no bastara, Collazo dedica un apartado entero (el número 5) al chasque que debía dar la señal a uno de los grupos sublevados al mando del coronel Bastarrica en la Unión:

No hace ni un cuarto de hora que vinieron a decirle: vaya y dígame al coronel Bastarrica que empiece a concentrar sus fuerzas y que venga. Y el chasque se cuadra y sale, y espolea el caballo, porque el asunto es grave, y no quiere pensar que pocas horas antes lo ha doblado un vómito de sangre [...] y una diarrea turbia, tipo grano de arroz, lo ha tenido a maltraer toda la noche, pero las órdenes son órdenes y deben ser cumplidas (106).

Ya se habrá adivinado: el chasque será una víctima más de la peste de cólera – algunos de sus síntomas dan la pista– y las visiones alucinadas del mensajero antes de morir son de los mejores momentos del cuento. El mensajero no parece siquiera llegar a Tres Cruces. Al menos al verlo pasar hacia allí, la muerte lo persigue y sale a su encuentro, y no logrará dar su mensaje. El narrador anota, lacónicamente: “Bastarrica no se ha

movido de su sitio” (107). Por tanto, en el relato, el fracaso del plan de los rebeldes urdido por Berro (cuya construcción como personaje merecería un espacio aparte) tiene un componente donde la peste es responsable de lo ocurrido. En esa línea que vengo proponiendo en este análisis, la peste, de nuevo a la manera clásica, es parte de la urdimbre del destino, de modo que, pese al paso del tiempo y al avance de la ciencia, la peste (enfermedad física) y la corrupción, el crimen y el desorden (enfermedad social) son reflejos en un mismo juego de espejos y, funcionan junto con el destino como una tríada indisoluble

En síntesis: Agamenón y Edipo sienten que la peste es una amenaza política, mucho más que sanitaria. En esa línea, la inserción de la muerte de Flores y Berro en el trasfondo de la peste de cólera, por parte de Marcia Collazo, coloca también en contrapunto lo sanitario y lo político y convierte a la peste en una impureza sanitaria que, nuevamente, refleja o es síntoma de una impureza moral y humana y nos devuelve el orden mítico en pleno siglo XIX. Vale decir que toda peste en literatura nos deja al borde de un abismo y nos interpela en la necesidad de dar sentido, en una recurrencia circular, propia del mito. Al decir de Mircea Eliade:

así como el hombre moderno se estima constituido por la Historia, el hombre de las sociedades arcaicas se declara como el resultado de cierto número de acontecimientos míticos. En una fórmula sumaria, se podría decir que, al “vivir” los mitos, se sale del tiempo profano, cronológico, y se desemboca en un tiempo cualitativamente diferente, un tiempo “sagrado”, a la vez primordial e indefinidamente recuperable (Eliade, 1992:19-24).

Es el eterno retorno (al que Eliade ha dedicado otro libro entero). Pero vale la pena observar que, si seguimos hasta las últimas consecuencias este razonamiento, la tan contundente distinción de Eliade queda relativizada y se vuelve paradójica, pues si la Historia retorna, deja de ser lineal y se ve invadida por el mito. Veremos ahora cómo aparece la peste en el siglo XXI.

El (d)efecto *Underground*

En 1995, Emir Kusturica dio a conocer *Underground*, película con la que ganó la Palma de Oro, premio máximo en el Festival de Cannes de ese mismo año. La sugestión visual y los elementos fantásticos que exhibe la historia, su ritmo muchas veces frenético, su música, están seguramente entre sus méritos mayores, pero a mí me interesa tomar como símbolo un elemento argumental, a riesgo de molestar a quienes gustan del verbo –inexistente aún en español– “spoilear”: una trama de engaños y de venalidad política se apoya en la buena fe con la que son engañados parte de los protagonistas, escondidos estratégicamente en un bunker subterráneo de lo que fue Yugoslavia, a quienes los demás protagonistas –sus aparentes aliados y amigos– les hacen creer que la Segunda Guerra Mundial no se ha terminado y que es necesario que permanezcan escondidos en ese refugio sin asomarse a la realidad exterior durante más de cuarenta años. Cuando efectivamente lo hacen, encuentran la guerra, pero se trata del conflicto de los Balcanes a finales de siglo XX –que en pocos años hizo desaparecer y fragmentar en diversos estados nacionales la Yugoslavia forjada por el mariscal Tito–, episodio que ellos desconocen completamente.

Pues bien, el manejo de la llamada pandemia se parece inquietantemente a la historia de *Underground*, con la diferencia de que no hizo falta ningún subterráneo: nos inducen a encerrarnos en nombre de la salud pública (y la privada y personal) nos bombardean con datos de contagios y muertes, nos hacen sentir seguros con nuestra dosis de alcohol en gel y el conveniente tapabocas; algunas imágenes espeluznantes de Guayaquil o de los hospitales de Italia contribuyen a que nos sintamos seguros y protegidos por no haber entrado en ese calvario. Pero al mismo tiempo, todos sentimos que allí afuera no pasa gran cosa, que la enorme mayoría de los que contraen la enfermedad viven para contarlo. Y entonces, al llegar a este punto, es cuando lo que decía Sandino Núñez –que voy a desarrollar en seguida– cobra su verdadera dimensión y donde lo espeluznante se traslada de lo biológico a lo ideológico y a lo político y regresa así al origen, también en el siglo XXI. La historia eructa...

La peste hoy

Hablé al principio de una secuencia metonímica que lleva de la peste al apocalipsis. Eso hoy no pasa. Si algo debería llamar de verdad la atención es la “insuficiencia apocalíptica” de una enfermedad que se muestra omnipresente en todos los medios de comunicación, pero cuya letalidad es ciertamente limitada. Ya se sabe:

detrás de los números de muertos hay personas con una historia y una familia. Pero los números son irrisorios si se los compara con otras pestes que han tenido en vilo a la especie humana. No obstante, sí pasa que a todo nivel se disparan las interpretaciones. De este modo, la exigencia de sentido de la peste se manifiesta una vez más con toda su fuerza, la peste necesitada de una explicación, nos enfrenta a muy diferentes abordajes.

En sus peores ejemplos, ese “sentido” va en busca de la moraleja barata: la admonición de un oscuro orden que la peste revela, verbigracia, la igualación manriqueña. La peste, como se sabe, no distingue a pobres y ricos, jóvenes y viejos, etc. O bien el sentido que cree verse termina en la moralina propia de los textos de autoayuda, en esperanzadores y anónimos o apócrifos mensajes de la cultura “popular” (si es que se puede llamar así a los videos de WhatsApp, en todo caso con las disculpas del caso para la cultura popular a secas), con hermosas imágenes de una naturaleza floreciente y vital que hace aparecer peces en Venecia solo gracias a la cuarentena humana y con advertencias vagas sobre un cambio climático rigurosamente descafeinado o una apelación sentimentaloides a que el virus vino a recordarnos algo (el valor de la familia o de los afectos, o a advertirnos que lo material no es tan importante) o a darnos una oportunidad, pues la cuarentena reinstala la noción de la familia y de lo compartido. Etcétera. Y más etcétera.

En el otro extremo, la peste pone en juego lo inquietante de un orden mundial. Vuelvo al artículo de Sandino Núñez de 2010: “hay una obsesiva sanitización de lo social, rituales de control y un terror fascinante a la catástrofe y al fin de los tiempos” y, más adelante:

los organismos multilaterales de crédito [...] comienzan a hablar de *pobreza* como aquello que impide el desarrollo de las economías. Es terrible. Los pobres no son, como pensábamos los izquierdistas de anteaer; el residuo necesario del proceso de desarrollo capitalista [...] Ahora los pobres son el obstáculo que impide el crecimiento. **Son la enfermedad que espera la vacuna para ser curada** (2010:71, énfasis mío).

En un primer análisis, la vacuna contra la pobreza (es decir, la pobreza como enfermedad contagiosa) nos devuelve de algún modo oscuro a los orígenes. La peste expresa de forma mágica un desorden que ha de ser recompuesto, “curado”, devuelto a la salud. Es el eructo de la historia del que habla Barnes.

Algo similar, que está en completo acuerdo con la cita inicial de Sontag, podemos leer en un filósofo que se ha puesto “de moda”, Byung Chul Han:

A los consumidores se les ofrece continuamente aquellas películas y series que se ajustan por entero a su gusto, es decir, que les *gustan*. Se los ceba como a ganado de consumo con lo que siempre vuelve a resultar igual. Los “atracones de series” se pueden generalizar declarándolos el modo actual de percepción. La proliferación de lo igual no es carcinomatosa, sino comatosa. No topa con ninguna defensa inmunológica. Uno se queda mirando la pantalla como un pasmado hasta perder la conciencia. Lo que provoca la infección es la negatividad de lo distinto, que penetra en una mismidad causando la formación de anticuerpos. El infarto, por el contrario, se explica en función del exceso de lo igual, de la obesidad del sistema: no es infeccioso, sino adiposo. No se generan anticuerpos contra la grasa. Ninguna defensa inmunológica puede impedir la proliferación de lo igual. La negatividad de lo *distinto* da forma y medida a una *mismidad*. Sin aquella se produce una proliferación de lo *igual* (Han, 2017: 10-11).

“Carcinomatosa”, “comatosa”, “defensa inmunológica”, “formación de anticuerpos”, “infarto”, “obesidad”, “infeccioso” son demasiadas palabras médicas para dar cuenta de una problemática social o cultural,⁶ aun cuando el planteo merece reflexionarse. La peste, la enfermedad como metáfora vuelve por sus fueros y nos reencuentra una vez más con los orígenes.

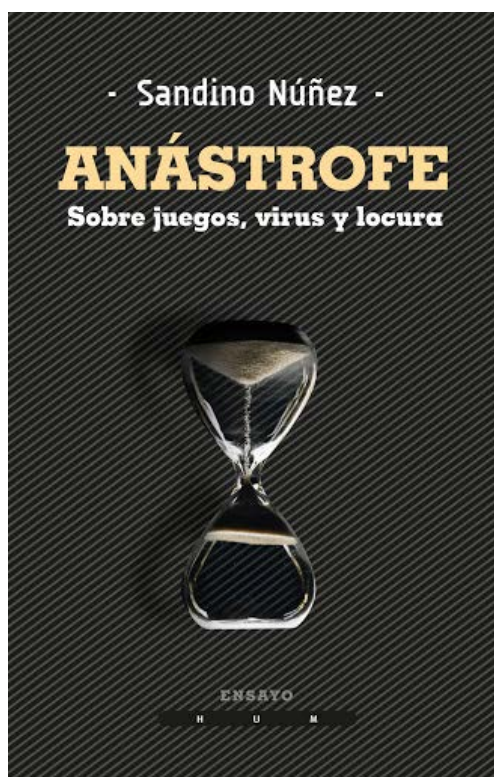
En su último libro, *Anástrofe*, Sandino Núñez retoma algunas ideas que ya aparecían en su libro de 2010. “Hace mucho tiempo que vivimos en el horror a una catástrofe que ya ocurrió. Esto es, una anástrofe” (Núñez, 2020: 12). Se me permitirá aquí ensayar una digresión. En 1989, José Pedro Barrán publicaba el tomo I de su *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, centrado, como se sabe, en lo que llama la “cultura bárbara”, una especie de etapa “primitiva” que el posterior “disciplinamiento” (a partir de 1860), iba a limitar y reprimir. Uno de los factores determinantes de ese período, el que me interesa aquí –Barrán analiza otros– es la presencia del

6 Dejo de lado para no apartarme del argumento central la perturbadora palabra “mismidad”, que quizás mereciera una atención peculiar, ya que solo puede adquirir valor en oposición a la palabra “otredad”, término que ha conquistado “popularidad” muy recientemente.

juego como parte del desenfreno y de la falta de productividad de esa “barbarie”.⁷ Después de señalar que la habilidad en el juego forma parte de una especie de “areté” criollo en los caudillos, agrega:

El investigador tiene derecho a sospechar que mucho de sus seguidores pensaron, y sobre todo sintieron que su adhesión al caudillo se debía en parte a su carácter de jugador habilísimo y por ello mismo, más capaz que todos de conducir al Estado (Barrán, 1991: 98).

Y apenas unas líneas más adelante: “En realidad, lo que sucedió fue que esta cultura no diferenció claramente el trabajo del juego, lo “sagrado” de lo “profano [...] placer y trabajo no eran términos reñidos” (99). El disciplinamiento posterior vendría a enmendar esas costumbres perniciosas para el capital en nombre de (Barrán cita a Batjín) “la seriedad de la vida” (19). Ya hace varios años, viendo el tiempo —y la pasión— que los alumnos dedican a los videojuegos, intuyendo que esa afición se extiende vertiginosamente a los adultos y sintiendo además, que las redes suponen una presencia casi obsesiva de lo lúdico, empecé a creer que la descripción de Barrán necesitaba algunos ajustes: que el juego empezaba a integrarse a la sociedad disciplinada, inesperadamente. En seguida veremos cómo este asunto —que no encontraba lugar en la lógica del pensamiento de Barrán— se vuelve parte de la “anástrofe” y Sandino Núñez produce un análisis que incorpora y sintetiza mis preocupaciones con el análisis señero de Barrán.



Algunos elementos del diagnóstico de Núñez tienen puntos de contacto con el ensayo de Frederic Jameson (2005) sobre el posmodernismo, a saber: desaparición del sujeto, crisis de la historicidad, eliminación de hecho de toda significación del porvenir... Lo que no estaba, lo novedoso del planteo de Núñez y lo que considero la hipótesis más arriesgada y más fermental de *Anástrofe* es la forma en la que se presenta el juego. Como se dijo, el autor también juega con los prefijos: la catástrofe (para el caso, la peste) es la proyección hacia adelante de una anástrofe⁸ que ya estaba de algún modo presente. Entre las dos, dice Núñez, una circularidad

7 No me gusta emplear la palabra “barbarie”, que viene asociada a la dicotomía de Sarmiento en el *Facundo* y siempre me ha parecido que es un acierto de Barrán tomar el adjetivo “bárbara” en lugar del sustantivo “barbarie”, pues el adjetivo bárbaro tiene entre nosotros notorias connotaciones positivas, mientras que “barbarie” parece exigir el cilicio mortificante de la civilización. Uso el término aquí a falta de uno mejor y con un carácter básicamente operativo.

8 En verdad, Núñez hace un uso personal de la palabra “anástrofe”. La definición de la RAE dice: “Hipérbaton consistente en la inversión del orden natural de palabras inmediatamente sucesivas, como en lo que oído habéis”. Como figura retórica —tal como puede verse— tiene un muy relativo interés, al ser prácticamente un caso particular, muy acotado, del hipérbaton.

carente de narrativa, propia del ritual y el juego. El libro, de lectura ineludible, dispara enorme cantidad de reflexiones inquietantes que no son fáciles de simplificar. Pero entre ellas, la más provocativa en mi opinión es la que elige ver en el juego una especie de fase actual del capitalismo:

Se puede decir que la lógica del capitalismo tardío ha consistido en una caída del relato. Del sentido y del tiempo histórico solamente en la medida en que hubo un ascenso tecnológico y abstracto del juego y del jugar. [...] El juego odia el relato, la historia, el mito y el origen (Núñez, 2020: 22).

El juego se vuelve, no solo funcional, sino que es realmente el motor del capitalismo post moderno:

Reunificación y cura, a través del juego de la empresa, de una circulación dañada por la lucha de clases. Reunificación y cura, a través de los *media* y la masa, de una cultura antes quebrada por la seriedad dramática de la ideología y del sujeto. Reunificación y cura, a través de la tecnología, los códigos y los algoritmos, de una sociedad antes quebrada por la política y la historia (23).



La Gioconda. Intervención de Sumanley (www.pexels.com)

La lucha de clases, la seriedad de la ideología y del sujeto, la política y la historia son las claves del mundo moderno que el nuevo orden posmoderno ha desguazado y que empiezan a restañarse, en la visión de Sandino Núñez, no en clave de construcción dialéctica, sino ¡a partir de la lógica del juego! No se puede dejar pasar, en la cita que acabo de transcribir y que tantas cosas debería dejar pensando, la mención, por tres veces de la palabra “cura”, en la que está implícita la idea de enfermedad. La pobreza, según el texto de 2010, esperaba su vacuna. Ahora, en 2020, en medio de la Covid-19, el juego capitalista se trasmuta en cura.

Uno podría interpretar que la inversión sería en este caso establecer la catástrofe –que se supone posterior– incluida y de algún modo antepuesta a la anástrofe, pero eso parece bastante rebuscado. He pensado que su intención es oponer los prefijos “ana” y “cata”, tal como ocurre con la anáfora y la catáfora. La anáfora, con la que trabajamos muy frecuentemente, consiste en la repetición de una palabra o un grupo de palabras al comienzo del verso (por ejemplo: el primer terceto de la inscripción de la puerta del infierno). La catáfora repite con similar periodicidad, pero al final de la frase: un buen ejemplo podría ser la expresión: “Y vio Dios que era bueno”, repetido invariablemente luego de cada obra creadora en Génesis, 1. Con esa lógica, la anástrofe sería el “comienzo” (ana) de una catástrofe (cata: final) que está al final, pero que viene transcurriendo.

No hemos cambiado nada, las agujas no se han movido, el mal sigue remitiendo a causas sociales y políticas. Y sus curas no son biológicas.

En el volumen colectivo *Sopa de Wuhan* se dan cita varios pensadores en la valoración de la Covid-19 y sus opiniones van desde un esperanzado optimismo (Žižek, espera que el virus aseste un golpe mortal estilo Kill Bill al capitalismo) hasta quienes ponen el acento en la pérdida incalculable en términos de relación humana, (“El efecto del virus radica en la parálisis relacional que propaga”, escribe Agamben, 2020: 38) o en la necesidad de redefinir la noción de soberanía (Byung Chul Han). Sea lo que fuere, y sin entrar en la valoración de estas opiniones, me limito a observar que la peste sigue exigiendo significados y tomas de partido.

El propio Sandino Núñez no escapa a la tentación de aventurar, de enamorarse de la profecía, del mismo milenarismo contra el que se pone en guardia más de una vez. “A veces lo que se desea [...] es un yo. Y ese deseo solo puede provenir de una situación extrema. Ahí estamos, creo” (2020: 105). Y, en consonancia con todas las lecturas que hemos examinado antes, en la página 86 y siguientes se lee:

Covid-19 es algo que viene a ponerse, impensadamente, del lado de la resistencia a una enfermedad de fondo mucho mayor. Muestra de un solo golpe algo evidente pero invisible: el mercado liberal es totalmente incapaz de organizar un sistema sanitario; fármacos, sistemas y tecnologías médicas no deberían ser mercancías; el sistema de transporte no debe estar en manos de un empresario que quiere rédito y ganancia [...]. Pero esa es la lógica *natural* del capital. Entonces, es evidente que **la enfermedad** o la máquina invasora **es el propio capital** (86 y 87, cursiva en el original y énfasis míos).

Hemos dado la vuelta completa y nos hemos encontrado siempre con lo mismo: desde los antiguos griegos a los pensadores más prestigiosos de la actualidad, todos se sienten en la obligación de leer la peste. Todos terminan atando lo biológico a lo social. Y aunque seguramente quedan todavía muchos positivistas orgullosos, seguimos explicando el mundo en clave mágica y mítica. Aventuro una interpretación, inspirada por un historiador también de moda (lo que no quita que proponga una lectura inquietante, provocadora de la historia):

la característica realmente única de nuestro lenguaje no es la capacidad de transmitir información sobre los hombres y los leones. Más bien es la capacidad de transmitir información acerca de cosas que no existen en absoluto. Hasta donde sabemos, solo los sapiens pueden hablar acerca de tipos enteros de entidades que nunca han visto, ni tocado ni oído. Leyendas, mitos, dioses y religiones aparecieron por primera vez con la revolución cognitiva. Muchos animales y especies humanas podían decir previamente “¡Cuidado! ¡Un león!”. Gracias a la revolución cognitiva, Homo sapiens adquirió la capacidad de decir: “El león es el espíritu guardián de nuestra tribu”. Esta capacidad de hablar sobre ficciones es la característica más singular del lenguaje de los sapiens (Harari, 2014: 37-38).

Según Harari, el rasgo distintivo del Homo sapiens respecto al Neanderthal es la ficción. Nuestro éxito como especie estriba en la creación de mitos que, en opinión de Harari, no se limitan al hombre primitivo sino que ficción es todo, desde una acción de Peugeot⁹ hasta un billete de banco. Quizás entonces haya que poner en la cuenta de la ficción todo discurso interpretativo de la peste, desde Homero a Sandino Núñez. Es difícil establecer hoy hasta qué punto esto nos pierde o nos salva. La historia sigue eructando.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio, *et al.* (2020) *Sopa de Wuhan, Pensamiento contemporáneo en tiempos de Pandemias*. Buenos Aires: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio).
- Barnes, Julián (1994). *Una historia del mundo en diez capítulos y medio*. Barcelona: Anagrama.
- Barrán, José Pedro (1991). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay: la cultura bárbara 1820-1860*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

9 “Peugeot es una invención de nuestra imaginación colectiva. Los abogados llaman a eso ‘ficción legal’. No puede ser señalada; no es un objeto físico [...]. Peugeot pertenece a un género particular de ficciones legales llamado ‘compañías de responsabilidad limitada’. La idea que hay detrás de estas compañías es una de las invenciones más ingeniosas de la humanidad. Homo sapiens vivió durante incontables milenios sin ellas. Durante la mayor parte de la historia documentada solo podían tener propiedades los humanos de carne y hueso, del tipo que andaba sobre dos piernas y tenía un cerebro grande” (Harari, 2014: 42, 43).

- ____ (1990). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay: el disciplinamiento 1860-1920*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Collazo, Marcia (2014). *A bala, sable o desgracia. Cuentos de mala muerte*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Eliade, Mircea (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Labor.
- Foucault, Michel (1984). *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Han, Byung Chul (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Editorial Herder.
- Harari, Yuval Noah (2014). *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Barcelona: Debate.
- Homero (1973). *La Iliada*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Jameson, Frederic (2005). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires: Paidós.
- Núñez, Sandino (2010). *Prohibido pensar*. Montevideo: Hum.
- ____ (2020). *Anástrofe*. Montevideo: Hum.
- Real de Azúa, Carlos (23/02/1968). “El día de los cuchillos largos”, *Marcha* N.º 1.392, disponible en <https://anaforas.fic.edu.uy/jspui/handle/123456789/44609>. Consultado el 7 de octubre de 2020.
- Sófocles (1980). *Edipo rey*. Montevideo: Ediciones de la Plaza.
- Sontag, Susan (2008). *La enfermedad y sus metáforas*. Barcelona: Debolsillo.