

**El día que la tierra se detuvo:
discusiones filosóficas sobre el Coronavirus
y la muerte de la hospitalidad**

Maximiliano Korstanje
Universidad de Palermo
Argentina

I – Introducción

El CO-SARsV2 (mejor conocido como COVID-19) es un nuevo virus de la familia SARS-ARN, originado en la ciudad china de Wuhan a finales de 2019 y que gradualmente se ha expandido al mundo provocando una crisis económica, política y sanitaria sin precedentes. Al día de hoy, 30 de mayo de 2020, el virus se ha cobrado 368.818 víctimas y ha infectado a 6.102.522, cifra que continúa *in crescendo*. Entre los países que mayores muertos han tenido están Estados Unidos (105.231), Reino Unido (38.376), Italia (33.341), Brasil (28.015) y España (27.125) entre otros. Los gobiernos en todo el mundo adoptaron, algunos con más rapidez que otros, casi las mismas medidas, una cuarentena social y obligatoria, el cierre definitivo de fronteras y espacios aéreos, y la suspensión de actividades laborales, festividades, reuniones sociales y festejos de todo tipo. En un sentido, el virus se ha expandido particularmente por aquellas ciudades globales en donde la industria del turismo y la alta movilidad son prosperas (Korstanje 2018). Aquellas naciones que priorizaron la apertura de su economía pronto experimentaron un aumento exponencial en la cantidad de casos, hecho que las ha llevado a cerrar prontamente su actividad productiva. Asimismo, aquellas naciones que adoptaron una cuarentena rápida se subsumieron en una crisis económica de la misma magnitud de las primeras. En perspectiva, el COVID-19 (coronavirus) precipita una crisis de identidad en Occidente que precede a lo que en otros ensayos hemos llamado la muerte de la hospitalidad (Korstanje 2017; 2018).

Lejos de lo que piensa la opinión pública y la crítica cultural, el COVID-19 está lejos de ser un evento fundacional o una oportunidad. Por el contrario, se inscribe dentro de una lógica acaecida luego del atentado del 11 de Septiembre de 2001 a los Estados Unidos. En el presente ensayo, discutimos la idea de un cierre al “Otro no europeo” a la vez que sentamos las bases conceptuales para una comprensión cabal de la hospitalidad. El avance del virus ha puesto en jaque a la concepción tecno-céntrica del mundo Occidental y puede observarse por medio de cuatro factores claves. En primer lugar tenemos el gobierno del futuro como argumento sustancial y legitimador en el control del “Otro”. Segundo, la concepción del aislamiento como forma de protección preventivo. Estar aislado es sinónimo de estar seguro. Tercero, la idea del Otro como un potencial enemigo (terrorista) que acecha en la clandestinidad. Por último, la estética de la tragedia como forma de consumo relacional y dictatorial, un signo claro de lo que hemos bautizado como Capitalismo Mortuario (Korstanje 2016).

II – El gobierno de riesgos futuros

Uno de los autores quienes originalmente han tratado la relación entre riesgo y consumo ha sido Ulrich Beck. En su libro titulado *Risk Society*, Beck elabora una tesis por demás particular. El mundo industrial, el cual se ha caracterizado por una estructura productiva de escala y una organización de clases, cede frente a una nueva sociedad donde lo peor está siempre a la vuelta de la esquina. El evento fundante de esta nueva sociedad es el accidente nuclear en la planta de Chernóbil, Ucrania. Dicho evento en cuestión demuestra dos temas importantes en su argumento. En primer lugar, la tecnología que originalmente estaba al servicio de la sociedad se transforma en una de sus peores amenazas. Segundo, la idea de clase se transforma frente a una nueva flexibilidad, donde todos los ciudadanos son iguales ante el riesgo. Sin lugar a dudas, la sociedad del riesgo marca un nuevo estilo en la forma de gobernanza y de control que hace mella en la sociología moderna (Beck, 1992;

2014). Anthony Giddens retoma la discusión, iniciada por Beck, argumentando que la sociedad del riesgo denota el nacimiento de una nueva post-modernidad donde las ausencias se conectan con las presencias. En sus trabajos, Giddens llama a estos procesos (*disembedding process*). Para Giddens, el riesgo exige una decisión, y aún decidimos sin querer decidir. Porque como legos no sabemos lo que va a pasar es que entonces nos entregamos a las discursividades de la cadena de expertos. Los expertos manejan información que de alguna forma nos es negada, pero que en la postmodernidad se hace viral. De esta manera, el lego interpela a los expertos lo cual crea una atmosfera de terror y ansiedad como nunca antes vista (Giddens 1999). En consonancia con ello, Jean Baudrillard (1995) enfatiza en el pseudo-evento como una nueva “realidad” donde el hecho se centra a un futuro que nunca sucede pero que nos interpela. Este supuesto evento opera desde un futuro cercano, pero que nunca se presenta como realmente es imaginado. El discurso del simulacro sólo puede reproducirse acorde a un espectáculo “del desastre” cuya representación se organiza en base a la destrucción de todo pasado y tradición común (Baudrillard 1988). El poder represivo del estado no se centra en castigar el crimen a la Foucault, sino a reprimir antes que el crimen sea cometido (Merrin 2005). Citando a Cass Sunstein (2005), uno de los problemas de la teoría precautoria radica en la imposibilidad de comprender los riesgos con certeza, ya que nuestra naturaleza emocional los magnifica. Sunstein llama la atención a evitar el populismo mediático, el cual tiende a magnificar ciertos riesgos insignificantes mientras otros de mayor impacto se minimizan. El gobierno de los riesgos supone la necesidad de anticipación, una necesidad que siempre niega al otro. Como bien asume Daniel Innerarity, los riesgos pueden compararse a los huéspedes quienes tocan a nuestra puerta en busca de hospitalidad. Su presencia no sólo no es deseada, sino que es abrupta e interpela nuestra propia identidad. Negarse a ese otro, por temor, es una sentencia de muerte para la propia civilización. De la misma manera que es imposible vivir en una sociedad de riesgo cero, no menos cierto es que el temor ahoga a las sociedades que niegan a “ese-otro-diferente” (Innerarity 2017).

El 11 de Septiembre ha sido un evento fundador de una cultura anclada al temor por el otro (Korstanje 2018). Si el Otro no europeo había significado un objeto de curiosidad y temor para los imperios europeos coloniales, hecho por el cual se legitima su conquista sobre los futuros territorios (Pratt 2007), luego del 9/11 Occidente se cierra al mundo. El ethos global que había caracterizado a la agenda neoliberal cede a una nueva forma de pensar, donde el “Otro” es considerado un potencial terrorista, que aun cuando luce como nosotros, está dispuesto a todo. Los terroristas, sostiene la opinión pública, se educan en las universidades occidentales, consume tecnología occidental pero a la vez odia a occidente. Esta discursividad del miedo nos lleva a pensar que nadie está a salvo en ninguna parte del planeta (Skoll 2016). La cultura del miedo permite, a la vez, posturas políticas y económicas que de otra forma serían ampliamente rechazadas. El miedo tiene una característica paralizante y alienable para el sujeto permitiendo simplificaciones argumentativas en el proceso comunicacional (Howie 2012). Las fronteras se cierran a la migración de mano de obra no calificada, la tecnología digital es puesta a disposición del gobierno para espionar a propios y extraños, a la vez que narrativas de corte racista, xenófoba y etno-céntrica se apoderan de la política moderna (Skoll 2016). En esta nueva modernidad, la cual el COVID19 afirma, el otro es un potencial peligro que debe ser controlado y aislado. El cubre boca sustituye a la capucha que los grupos especiales ponen sobre el sospechoso para llevarlo hacia un cruel interrogatorio. En otras palabras, el tapa-bocas es un velo, una puerta a la identidad facial. Si el terrorista luce como nosotros y es la disciplina del estado la que debe descubrirlo, ahora somos nosotros los potenciales terroristas que amenazan al orden público y en vistas de la imposibilidad del estado para reconocernos como iguales, debemos escondernos de los demás. Las medidas restrictivas del COVID-19 se encuentran fundamentadas en la regla sanitaria, que emana de la razón de los expertos. Pero a diferencia de la sociedad que Beck imagina, donde el lego interpela al experto, en esta nueva experiencia, el conocimiento se encuentra vedado incluso para el experto. Poco se sabe del virus, ya que es una nueva familia ARN de los Coronavirus, pero con exactitud los matemáticos se es-

fuerzan por predecir su evolución. Esta postura lleva a un clima de indefensión e indefinición donde el otro es anulado y silenciado. La política toma un tono teatral, donde cada gobierno de forma diaria, y acompañado por el poder médico (represivo) esboza una fórmula ritualista centrada en la cantidad de infectados, los decesos y los recuperados. Se anuncia una curva, que se encuentra próxima, pero que no tiene sentido real para la gente real. Lo peor (el virus) está siempre por venir cómo los bárbaros a los cuales se refería Guy Sorman (1993). Salvo que los bárbaros no vienen desde fuera, sino que están dentro. ¡Somos todos nosotros!

Si se presta atención a la relación entre enfermedad, recuperación y deceso, obtenemos una respuesta precisa al dilema de esta pandemia. El infectado representa la presencia del mal, de lo no-deseado y que se mantiene reprimido en la cultura. Al enfermo, como al criminal, se lo aísla, por prevención. Este otro no deseado puede ser resocializado si absorbe y adopta voluntariamente los valores culturales y civilizatorios de la propia sociedad. Al hacerlo se transforma en un “otro deseado”. Si vale la comparación, un turista, un hombre de negocios forma parte de esa transformación ritualista que sólo puede darse por el otorgamiento de la hospitalidad. Como bien infiere Bauman, vivimos en un mundo de consumo donde existen dos tipos de movibilidades, la de los turistas o ciudadanos ilustres que pueden viajar por el mundo, y la de los vagabundos quienes son perseguidos y encarcelados (Bauman 2017). El reconvertido, sin embargo, puede morir cuando la técnica represiva o burocrática falla. En consecuencia, se abre la puerta a una nueva lucha épica donde la transformación (recuperación) sólo puede tener dos resultados, la incorporación a la sociedad o la muerte. La metáfora médica es precisamente hábil instrumentalizando el sufrimiento en pos de extender la vida. Cuando un órgano se enferma (sigamos por un momento el ejemplo del cáncer), la medicina se enfoca en la intervención por medio de fármacos para revertir el estado de enfermedad. Una vez que ésta falla y el cáncer avanza, decide aislar y extirpar a la anomalía. El objetivo general es el bienestar del sujeto, la intervención agresiva su instrumento ideológico. Lo mismo sucede luego de los ataques terroristas, don-

de los habitantes de las ciudades de origen musulmán son aislados, encerrados e interrogados en la clandestinidad. Como bien infiere Geoffrey Skoll, el gueto funciona como un instrumento capitalista y médico de aislamiento, de configuración identitaria donde el nosotros persiste frente a la lógica de “un otro castigado” (Skoll 2016). La cuarentena es filosóficamente imposible sin la imposición de esta lógica bipolar donde cada infectado (enfermo) tiene esperanzas de ser aceptado. En este sentido, la muerte es su falla, como gestor de su propio destino a la vez que la felicidad de otros —quienes a través de noticieros— consumen el espectáculo del desastre. Empero ¿que subyace detrás de esa apetencia por consumir el dolor del prójimo?

III- El capitalismo Mortuorio

Hasta aquí hemos abordado el mandato del gobierno a través de riesgos, la muerte de la hospitalidad, y la metáfora represiva de la medicina. En esta sección, analizaremos el rol del consumo mortuorio como un signo claro de una nueva forma de capitalismo: el capitalismo mortuorio.

¿Por qué decimos que la hospitalidad está muriendo?

En un libro de gran erudición, Phillipe Aries traza una división entre los cultos funerarios —y con ellos la forma de concebir la muerte— en la Europa medieval y en el mundo occidental moderno. Según el autor, en la época medieval se moría más, pero el campesino se entregaba, si no buscaba, la muerte. La muerte era una figura natural y la precondition hacia un nuevo mundo. Con la modernidad y la medicina moderna (sin mencionar al higienismo que marca la frontera entre lo limpio y lo infectado), se ha logrado una mayor expectativa de vida, pero a un costo alto: el hombre olvidó cómo morir. La muerte, para el hombre moderno, es un evento traumático y evitable, porque no se creen en la vida después de la muerte (Aries 1975). La muerte se ha transformado en una figura indomable a la racionalidad moderna y occidental. En este sentido, el hombre medieval buscaba la muerte como

lógica discursiva de autoridad y trascendencia, demostrando ser un gran guerrero y, al hacerlo, los dioses lo protegían en un más allá que le era inhóspito. En este último gran viaje, el guerrero (como un huésped) desconocía la nueva geografía hecho que lo llevaba a enfrentar un sinnúmero de peligros. Los dioses le conferían protección pero siempre y cuando su tribu haya sido hospitalaria con los extranjeros. No es extraño notar dos temas importantes. Hospitalidad y hostilidad mantienen el mismo rasgo etimológico: *hospitium*. En las tribus antiguas, los extranjeros eran considerados enviados de los dioses o los dioses mismos quienes disfrazados de viajeros probaban la hospitalidad de la comunidad. Los desastres, la muerte masiva y las hambrunas eran castigos de los dioses por haber violado la ley máxima de hospitalidad. Derrida (2000) advierte dos tipos de hospitalidades que se debaten entre sí, la condicional y la incondicional. La primera es conferida cuando el huésped tiene algo que pagar en contralor, la segunda es una utopía. El huésped no comparte nuestro idioma, y no lo entiende pero, para ser aceptado, debe subordinarse a nuestra ley. La hostilidad, en su entendimiento, es la reacción necesaria para adoctrinar a este huésped cuando su mensaje es amenazante para el status quo. Por ese motivo, la hospitalidad es siempre restringida a lo que pueda dar el huésped (Derrida 2000). Sin dioses, no es necesaria la hospitalidad. Las prohibiciones y restricciones para prevenir la infección conllevan no sólo a la cancelación del banquete, el festejo, o todo aquello que se puede compartir, sino a la noción occidental de movilidad misma.

En nuestro libro *The Rise of Thanatopolis and Tourism*, hemos explorado la naturaleza de este espectáculo del desastre que mencionaba Baudrillard. Comprender al hombre moderno, es en parte –citando a Weber– estudiar el hombre puritano, para el cual el mundo de la predestinación ocupaba un rol importante en su cosmología. Estar o no dentro del libro de la vida (*the book of life*) implicaba estar dentro del grupo de los elegidos, pero a la vez, un gran signo de ansiedad pues nadie sabía realmente si era parte del plan de Dios. Particularmente es la obsesión por el trabajo lo que marca la frontera entre salvados y condenados. En pocas palabras, la necesidad de distinción y competencia son valores in-

herentes al ethos capitalista. Así lo demuestra Richard Hofstadter (1992) cuando discute críticamente al darwinismo social, y la necesidad de imponer la supervivencia de los más fuertes como lema principal de la vida social. El darwinismo social ha sentado las bases no sólo para el libre mercado y la competencia individualista sino a la consagración secular-religiosa por la lucha de todos contra todos (Hofstadter 1992). El 11 de Septiembre, sin lugar a dudas, inaugura una nueva fase del capitalismo, ya no centrado en el riesgo, sino en el consumo del sufrimiento del Otro. Una de las tendencias que se destaca en el mundo global es la visita a espacios de masacre, tortura, muerte masiva o ciudades destruidas por desastres naturales. A este nuevo segmento de turistas y visitantes se lo bautiza como turismo oscuro o turismo de desastre. Los estudios en la materia, probablemente investigaciones realizadas sobre las mismas opiniones de los turistas, sugieren que las personas interesadas por esta forma mórbida de consumo sienten curiosidad y empatía por eventos trágicos a la vez que tratan de prefigurarse su propia finitud (Shapley & Stone 2009; Foley & Lennon, 1996; Strange & Kempa 2012). Empero lejos de eso, nuestros hallazgos revelan que esta clase de turistas, la mayoría proveniente de países industrializados, sienten placer por la muerte ajena. El otro no es una oportunidad de relación abierta a lo imprevisto, sino simplemente un producto moldeable a mis propios deseos. En la muerte del otro los consumidores no sólo abrazan ideológicamente los valores propios de la sociedad capitalista, y de las instituciones liberales como los interlocutores del mejor de los mundos posibles. Pero esta libertad-movilidad es sólo otorgable por el estado nacional. El turismo es sólo la punta del iceberg, desde el momento que la misma tendencia puede observarse claramente en novelas, películas, video-games e industrial de entretenimientos en general. Para el hombre moderno, la vida es una gran carrera donde sólo puede haber un ganador. La metáfora que mejor nos ayuda a comprender como funciona el capitalismo mortuorio es la novela *The Hunger Games*, donde un capitolio –centro de la nación Panem- explota y domina a 12 colonias, las cuales una vez al año deben enviar dos delegados para competir a muerte en un juego que cautiva a una gran audiencia. Los delegados se ven imposibilitados de coope-

rar porque sobreestiman sus propias capacidades (Korstanje 2016). En una lucha de todos contra todos, el presidente Snow es el único beneficiado y a la vez benefactor. En forma de show, la competencia es transmitida 24 horas al día hasta que Pita y Katniss ven la oportunidad para establecer una relación de cooperación con otros participantes. Como resultado, y en vistas de las condiciones de opresión, pronto las colonias comienzan a revelarse. La narrativa mítica que legitima los Juegos del Hambre nos llevan al relato construido por los fundadores que cuentan de una rebelión de las colonias contra el capitolio debido a una hambruna, rebelión que una vez aplastada dio lugar a dichos juegos como forma conmemorativa.

En el capitalismo mortuorio dicha narrativa la da el 11 de Septiembre y la lucha contra el terrorismo como una condición natural de la sociedad. El otro es un terrorista que convive en nuestra sociedad, y que como el cáncer o el COVID-19 debe ser aislado y extirpado del tejido social. En psicología clínica existen diversos estudios que demuestran que luego de un evento catastrófico, la víctima experimenta un gran sentimiento de angustia y ansiedad, todo lo que amaba en este mundo ya no existe. Su sentido de la normalidad ha sido afectado seriamente. Para mitigar la pérdida, surge un sentimiento narcisista –conocido como síndrome del superviviente- donde la persona siente que a pesar de tanto dolor, no todo está perdido. Los dioses lo han tocado y protegido, y al hacerlo le han dado una misión. Dichas narrativas ayudan a la persona a superar la pérdida, pero si no son resueltas en el corto plazo, pueden dar lugar a sentimientos de xenofobia y chauvinismo. Esto sucede hoy en los Estados Unidos modernos donde el tema del Otro (negro) o musulmán queda sujeto a un sentimiento de desconfianza. En el capitalismo mortuorio, la muerte del otro sugiere que después de todo seguimos en carrera hacia el gran premio. La muerte del otro nos estimula a seguir en carrera en una lucha eterna que nos encierra y determina. En ese proceso, el odio al extranjero y la anti-hospitalidad son dos de sus baluartes principales.

IV- Conclusiones que son introducciones: ¿qué esperamos del COVID-19?

Una de las primeras conclusiones a lo expuesto, empieza precisamente con una pregunta. ¿No es la guerra contra el virus una continuación de la guerra contra el terror (*War on terror*)?

Concluir algo sobre un virus como el COVID-19 y sus efectos a corto y largo plazo en la cultura parece una tarea difícil de realizar, debido al dinamismo que lleva el fenómeno como así también la cobertura casi frenética de los medios de comunicación. Los expertos, de hecho, no sólo tienen un conocimiento limitado acerca del virus, el cual se observa por vez primera en la ciudad de Wuhan (China) hacia fines de 2019, sino que además que su alta transmisibilidad ha llevado a los sistemas sanitarios del primer mundo a una crisis sin precedentes. Cabe aclarar que el COVID-19, a pesar de su alta transmisibilidad, mantiene niveles de letalidad muy bajos respecto a otros virus. Por su parte, los expertos estiman que sólo un 18% de los infectados necesitará cuidados intensivos por el agravamiento de la enfermedad. Su tasa de letalidad se estima en apenas 2%. Habiendo dicho esto, no menos cierto es que una franja etaria mayor a los 60 años de edad se verá particularmente afectada por este nuevo virus (con tasas mucho mayores). Por cada infectado con síntomas, posiblemente existen hasta 6 infectados más que transmiten la enfermedad pero de manera asintomática, es decir silenciosa. Por lo expuesto, el Coronavirus (COVID-19) no sólo ha paralizado la actividad comercial en todo el mundo, sino que ha generado un shock sin precedentes en el imaginario colectivo a nivel mundial. En forma gradual y en combinación con los países asiáticos, los gobiernos de Occidente adoptaron medidas restrictivas las cuales iban desde el cierre de fronteras o espacios aéreos hasta la cancelación de los vuelos comerciales y el turismo. Los hoteles, signo primigenio de la hospitalidad, han sido reciclados y transformados en hospitales de campaña para albergar a los enfermos. Siguiendo a Jacques Derrida, cabe preguntarse hasta qué punto este evento ha marcado el fin de la mo-

vilidad o lo que es más problemático aún, el fin de la hospitalidad condicionada por una hospitalidad absoluta.

Desde una perspectiva histórica y crítica, se puede afirmar que Europa –durante los siglos XVIII y XIX— se ha lanzado a conquistar y luego anexar nuevas economías y naciones independientes para conformar una matriz imperial conocida como imperialismo europeo. Al hacerlo, la literatura creó una nueva forma de entretenimiento asociada directamente a la figura del nativo o del buen salvaje. Este otro no occidental no sólo era un objeto de culto, miedo y fascinación, sino que permitía una mayor comprensión de la propia matriz europea interna, reprimida por los ideales de la ilustración. Fue de esta forma que etnógrafos y antropólogos coordinaron esfuerzos para viajar a estas sociedades primitivas y documentar la mayor cantidad de experiencias con el fin de armar un inventario antes de su desaparición. Se pensaba que las culturas indígenas estaban condenadas a su desaparición a medida que avanzaba el industrialismo. Como el colono, el antropólogo necesitaba estar ahí, en el lugar viviendo como un nativo para poder comprenderlo. En forma paralela, las notas de los etnógrafos se transformaban en el material virgen para la industria de la literatura europea interesada en este tipo de experiencia, a la vez que daba información precisa y clara a los gobernadores coloniales de cómo se organizaban los nativos. En este sentido, el turismo y el colonialismo moderno tienen mucho en común. Tanto para el colonialismo como para el turismo, el otro es un creador nato de experiencias (culturales) que interpelan a la propia identidad. Luego de la Segunda Guerra Mundial, estos nativos comenzaron a presionar a sus imperios con el fin de obtener derechos fundamentales y pronto comenzaron a migrar a las grandes metrópolis, transformando no sólo el urdimbre urbano sino a Europa misma. Se educaron en las universidades europeas, ocuparon puestos profesionales y crearon un puente inter-étnico entre la metrópolis y sus periferias. La idea propia del colonialismo que supone que estar aquí –en casa- es sinónimo de seguridad y afuera algo peligroso, se subvirtió generando una gran crisis metodológica en la etnografía moder-

na. Ese otro no occidental se había transformado en otro occidental que vivía como nosotros.

El 11 de Septiembre de 2001 ha representado un gran golpe para occidente. Fue, en parte, la primera vez que cuatro aviones comerciales fueron usados como verdaderas armas contra el país más poderoso del planeta. Como evento fundacional, el 9/11 no sólo humilló a los Estados Unidos, usando las formas modernas de movilidad en su contra, sino que creó un estado de incertidumbre donde lo peor podía venir en cualquier momento y cobrarse de víctimas en cualquier lugar. Desde ese momento, Occidente y el sentido de movilidad –la cual era su orgullo principal- quedaron seriamente dañados. Por vez primera, los líderes occidentales comenzaban a descreer que el tema del terrorismo era exclusividad de las culturas no democráticas o de Medio Oriente, alertando sobre los riesgos de la propia globalización, la cual destruye los límites geográficos entre los estados. El 9/11 y la lucha contra el terrorismo ha causado cambios significativos para las instituciones democráticas en Estados Unidos y Europa acelerando lo que hemos bautizado como el fin de la hospitalidad. La reacción de estos países, producto del miedo al terrorismo, se orientó al cierre de fronteras, la adopción de discursos supremacistas y racistas, el odio o miedo al mundo árabe, o la hostilidad hacia los turistas extranjeros, sin mencionar el uso de tecnología digital para espiar a los ciudadanos propios. Los turistas extranjeros, los cuales en otras épocas eran objeto de admiración también considerados agentes promotores de progreso y civilización, ahora eran temidos, evitados y considerados huéspedes indeseados.

Sin lugar a dudas, otro gran golpe que ha afecto la idea de alteridad en Occidente ha sido la crisis bursátil de Wall Street en 2008, un evento que afectó seriamente a la industria del turismo y la hospitalidad. Algunos grupos reaccionarios culparon no sólo al migrante extranjero de dicha crisis sino a la globalización misma. Movimientos curiosamente reaccionarios permitieron el ascenso al poder de líderes que de otra forma nunca hubiesen llegado a la presidencia como Donald Trump (EEUU), Jair Bolsonaro (Brasil), Víctor Orban (Hungría) o incluso en fenómeno del Brexit en Reino Unido. Lo que intentamos decir es

que el miedo al terrorismo sentó las bases culturales para el nacimiento de nuevos movimientos políticos que ya no consideran al nativo como un enemigo, sino que sugieren que ese otro indeseado ahora vive entre nosotros. En lo que hemos denominado la cultura del terror, el enemigo vive y luce como nosotros, pero asecha en la oscuridad de lo clandestino esperando el momento de atacar. Dicha metáfora no sólo desorganiza los lazos sociales sino que destruye la propia idea de hospitalidad, al menos como ella ha sido pensada por los antiguos. Si durante el proceso colonial europeo, ese otro-no-occidental era material para ser consumido en los círculos literarios, en los días que sucedieron al 9/11, era un enemigo a ser temido. La idea de aquí-allí como nosotros y ellos se subvirtió a un mundo donde la movilidad y el miedo se situaban como marcas de la globalidad.

El brote del virus conocido como COVID-19 (o coronavirus) ha sido el tercer golpe que acelera esta tendencia de auto-canibalización o fin de la hospitalidad occidental. Como la figura del terrorista agazapado en el corazón de la cultura occidental, el virus sigilosamente tiene la posibilidad de circular por toda la sociedad, internalizado como huésped no deseado por el propio cuerpo, el cual se transforma en un agente involuntario de contagio. Ahora somos nosotros los terroristas potenciales y debemos ser encerrados en una cuarentena obligatoria. La cuarentena se expresa como la máxima negación del otro, del hermano o del vecino. El COVID-19 transforma el propio cuerpo y lo dispone como un arma para atacar al otro. Como ya se ha mencionado, la vieja dicotomía entre el turista deseado como un agente de crecimiento económico y el inmigrante temido como huésped no deseado, da paso a un nuevo paisaje, donde el turista es visto –con cierta sospecha– como un potencial enemigo. Todos los ciudadanos son considerados potenciales infectados y puestos en cuarentena para proteger el sistema de salud. Sobre aquellos que la violan, recae todo el peso de la ley y del poder represivo del estado. Como la guerra contra el cáncer en 1970, la guerra contra el crimen local en los 90, y la guerra contra el terror en 2001, ahora el mundo vive la guerra contra un virus. En este nuevo mundo, la hospitalidad clásica cede hacia una hospitalidad absoluta donde el hotel se recicla como hospital. No es extraño que

la palabra *hospitium* originalmente usada para la hospitalidad antigua derivara en hospital y hotel. El primero encerraba una forma absoluta y desinteresada de hospitalidad mientras que en el segundo caso primaba el intercambio económico. De la misma forma que el aquí y el allí han desaparecido, también se desdibujan los contornos entre hospitalidad absoluta y condicionada (á la Derrida) en estos nuevos tiempos de crisis.

© Maximiliano Korstanje

Referencias

- Altheide, David L. "Fear, terrorism, and popular culture." *Reframing 9/11: Film, Popular Culture and the "War on Terror"*, Birkenstein, J. Froula A & Randell K Continuum, 2010, pp. 11-22.
- Ariès, Philippe. *Western attitudes toward death: from the Middle Ages to the present*. JHU Press, 1975.
- Baudrillard, Jean. *The Gulf War did not take place*. Indiana University Press, 1995.
- Bauman, Zygmunt. "Tourists and vagabonds: Or, living in postmodern times." *Identity and social change*. Routledge, 2017.
- , and David Lyon. *Liquid surveillance: A conversation*. John Wiley & Sons, 2013.
- Beck, Ulrich. *Risk society: Towards a new modernity*. Sage, 1992
- . "Risk society." *Essential concepts of global environmental governance*. Routledge, 2014.
- Derrida, Jacques, and Anne Dufourmantelle. *Of hospitality*. Stanford University Press, 2000.
- Foley, Malcolm, and J. John Lennon. "JFK and dark tourism: A fascination with assassination." *International Journal of Heritage Studies* Vol. 2, no. 4, 1996, pp. 198-211.
- Giddens, Anthony. "Risk and responsibility." *The modern law review*. Vol. 62, no.1, 1999, pp. 1-10.
- Hofstadter, Richard. *Social darwinism in American thought*. Beacon Press, 1992.
- Howie, Luke. "Witnessing terrorism." *Witnesses to Terror*. Palgrave Macmillan, 2012.
- Innerarity, Daniel. *Ethics of hospitality*. Taylor & Francis, 2017
- Korstanje, Maximiliano E. *The rise of thana-capitalism and tourism*. Taylor & Francis, 2016.
- . *Terrorism, Tourism and the end of Hospitality in the West*, Springer, 2017.
- . *The mobilities paradox: a critical analysis*. Edward Elgar Publishing, 2018.
- . "El diseño del Capitalismo Mortuorio: de la cultura del desastre al narcisismo." *Reflexiones Marginales*, Vol. 32, no.1, 2016, pp. 1-23.
- . *The Challenges of democracy in the War on terror: the liberal state before the advance of terrorism*. Routledge, 2018.

- Merrin, William. *Baudrillard and the media: A critical introduction*. Polity Press, 2005.
- Lindsay, Claire. "Beyond Imperial Eyes." *Postcolonial Travel Writing*. Palgrave Macmillan, 2011.
- Pawlett, William. *Jean Baudrillard: Against Banality*. Routledge, 2007. Louise. *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. Routledge, 2007.
- Sharpley, Richard, and Philip R. Stone, eds. *The darker side of travel: The theory and practice of dark tourism*. Channel view publications, 2009.
- Skoll, Geoffrey R. *Globalization of American fear culture: The Empire in the twenty-first century*. Palgrave Macmillan, 2016.
- Skoll, Geoffrey. "Revolt against fear". In *The Never-ending war: a sociological debate revolving around the War on Terror and 9/11*. In Korstanje M. Hauppauge, Nova Science, 2020
- Sorman, Guy, *Esperando a los bárbaros*. Losada, 1993.
- Stone, Philip R. "Dark tourism and significant other death: Towards a model of mortality mediation." *Annals of tourism research*. Vol. 39, no.3, 2012, pp 1565-1587.
- Strange, Carolyn, and Michael Kempa. "Shades of dark tourism: Alcatraz and Robben Island." *Annals of tourism research*. Vol. 30, no.2, 2003, pp. 386-405.
- Sunstein, Cass R. *Laws of fear: Beyond the precautionary principle*. Cambridge University Press, 2005.