



# Polifonía para pensar una pandemia



UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA  
1803



**UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA**

1803

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS

FONDO EDITORIAL **FCSH**

# Polifonía para pensar una pandemia



UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA  
1803

FCSH **DIVULGACIÓN**

© Alejandro Uribe-Tirado, Alexander Yarza-de los Ríos, Alicia Elena De la Torre-Urán, Álvaro Monterroza-Ríos, Álvaro Quintero-Posada, Andrea Lissett Pérez, Elvia María González-Agudelo, Gabriel Jaime Saldarriaga-Ruiz, Gabriel Vélez-Cuartas, Gloria Isabel Quintero-Pérez, Jairo Gutiérrez-Avendaño, Jean Paul Sarrazin, Juan Carlos Orrego-Arismendi, Juan Sebastián Jaén-Posada, Liliana Escobar-Gómez, Luciano Gallón, María Eumelia Galeano-Marín, María Isabel Duque-Roldán, María Isabel Zuluaga-Callejas, Maricelly Gómez, Mario Alberto Ruiz-Osorio, Natalia Botero-Jaramillo, Pablo Daniel Vain, Steven Orozco-Arcila, Victoria Eugenia Díaz-Facio Lince y Yeny Leydy Osorio-Sánchez

© Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas

ISBN E-book: 978-958-5157-17-0

Primera edición: noviembre de 2020

Imagen de cubierta: *Sin título*. De la serie "Retratos en cuarentena". Fotografía. © Esteban Lara, cortesía del artista.

Coordinación editorial: Diana Patricia Carmona Hernández

Diseño de la colección: Neftalí Vanegas Menguán

Corrección de texto e indización: José Ignacio Escobar

Diagramación: Luisa Fernanda Bernal Bernal,  
Imprenta Universidad de Antioquia

Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia  
Calle 67 No. 53-108, Bloque 9-355  
Medellín, Colombia, Suramérica  
Teléfono: (574) 2195756

Correo electrónico: fondoeditorialfcs@udea.edu.co

El contenido de la obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.



**UNIVERSIDAD  
DE ANTIOQUIA**  
1 8 0 3

John Jairo Arboleda Céspedes  
Rector

John Mario Muñoz Lopera  
Decano Facultad de Ciencias Sociales y Humanas



Polifonía para pensar una pandemia / Alejandro Uribe Tirado ; Alexander Yarce de los Ríos ; Alicia Elena de la Torre Urrea... et al. -- Medellín : Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, 2020.

302 páginas ; 23 cm. (tamaño 300 kb) (FCSH. Divulgación)

ISBN 978-958-5157-17-0 (versión e-Book)

1. Coyuntura social 2. Pandemia -- Aspectos sociales 3. Coronavirus 4. Crisis humanitaria I. Uribe Tirado, Alejandro II. Serie.

303.485/UR76 cd 21 ed.

# Contenido

## COMITÉ ACADÉMICO • 9

## PREFACIO • 11

## PRIMERA VOZ • 15

Un espacio, cuatro poéticas

*Yeny Leydy Osorio Sánchez • 17*

Virus y cultura: La coyuntura de la Covid-19 a la luz de la teoría  
antropológica clásica

*Juan Carlos Orrego Arismendi • 29*

El gran encierro y los usos políticos del científicismo

*Jean Paul Sarrazin • 45*

Datos, información, conocimiento: otra cruel pedagogía del virus

*Alejandro Uribe-Tirado, Luciano Gallón, Álvaro Monterroza-Ríos,  
Álvaro Quintero-Posada, Gabriel Vélez-Cuartas • 67*

## SEGUNDA VOZ • 89

Comunidad inmunitaria y excepción de la vida en tiempos de pandemia

*Jairo Gutiérrez Avendaño y Natalia Botero Jaramillo • 91*

Solidaridad e inteligencia colectiva en medio de la Covid-19:  
una oportunidad para transitar hacia nuevas formas de relacionamiento

*Gloria Isabel Quintero Pérez* • **111**

La pandemia y el cuerpo social

*Alicia Elena De la Torre Urán y Liliana Escobar Gómez* • **129**

Envejecimiento y Covid-19: los debates que impone el confinamiento  
de los mayores a un mundo envejeciente

*María Eumelia Galeano Marín, María Isabel Zuluaga Callejas  
y Gabriel Jaime Saldarriaga Ruiz* • **145**

### **TERCERA VOZ • 167**

¿De cuál salud mental hablamos en tiempos del Covid-19 y cómo promoverla?

*Maricelly Gómez Vargas* • **169**

Disrupción, muerte y duelo en tiempos de Covid-19

*Victoria Eugenia Díaz Facio Lince* • **182**

Covid-19 y muerte en la sociedad del espectáculo

*Mario Alberto Ruiz Osorio* • **200**

### **CUARTA VOZ • 213**

Los trapos rojos ondean en el cielo: Reflexiones sobre precariedad  
y resistencia en la pandemia

*Andrea Lissett Pérez* • **215**

Estado, neoliberalismo y pandemia Covid-19: posibilidades  
para la recuperación de lo perdido y construcción de nuevas alternativas

*Steven Orozco Arcila* • **234**

Covid-19: el encuentro de la posverdad con la verdad

*Juan Sebastián Jaén Posada* • **255**

Discapacidad y pandemia. Viejas y nuevas normalidades bajo sospecha

*Alexander Yarza de los Ríos, Pablo Daniel Vain* • **269**

La universidad en la nueva normalidad o periodo pos pandemia:

¿Cuál debería ser el rol de profesores, estudiantes, instituciones de educación superior y Estado?

*Elvia María González Agudelo, María Isabel Duque Roldán* • **288**

# Virus y cultura: la coyuntura de la Covid-19 a la luz de la teoría antropológica clásica

Juan Carlos Orrego Arismendi<sup>1</sup>

*Los párrafos que siguen deberían poner el flagelo de la Covid-19 en el lugar principal –el del gran sujeto– de su sintaxis. Sin embargo, no ocurre de esa manera: la pandemia es reducida a ser, aquí, nada más que un pretexto para ventilar las teorías antropológicas clásicas, que son el verdadero interés de quien suscribe estas líneas. Con la idea de defender su vigencia, su posibilidad de iluminar las cosas que nos ocurren hoy, fragmentos de esas viejas reflexiones son puestos alrededor de la peste a manera de antídoto textual. Cabe suponer que otras ideas, surgidas en tiempos más recientes o venidas de otras disciplinas, pretenderán, con toda legitimidad, dar cuenta de la coyuntura con mayor solvencia. Pues bien, es responsabilidad de sus paladines esgrimirlas y dejar fuera de combate las que aquí se presentan, y a las cuales les queda la satisfacción de haber dado el primer golpe. Ánimo: lo que sigue no son más que ideas libres y volátiles como moléculas de virus.*

1. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia UdeA, Calle 70 No. 52-21, Medellín, Colombia, profesor titular, miembro del Grupo de Investigación y Gestión sobre Patrimonio (GIGP), correo: [juan.orrego@udea.edu.co](mailto:juan.orrego@udea.edu.co).

2. Juan Esteban Constaín, “Otros tiempos”, *El Tiempo*, 25 de marzo de 2020, <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/juan-esteban-constain/otros-tiempos-columna-de-juan-esteban-constain-477162>.

## I

En su columna del 25 de marzo de 2020 en el periódico *El Tiempo*, el escritor colombiano Juan Esteban Constaín propuso una lectura de la historia occidental a modo de consuelo frente al avance letal de la Covid-19: que, cuando acabara ese flagelo, la humanidad tendría a su haber un remozamiento del “valor supremo de nuestra especie”;<sup>2</sup> esto es, la solidaridad. El columnista creía ver un indicio de eso en la actitud altruista de algunos

cantantes famosos, quienes se habían mostrado muy dispuestos a hacer conciertos gratuitos desde sus casas, apenas vestidos con su pijama. Constaín invoca la peste negra que asoló Europa en el siglo XIV y de la cual supo dar tan dramática noticia Giovanni Boccaccio en el introito de su *Decamerón* (h. 1353); epidemia que, en los siglos que siguieron, fue compensada por el botín humanista del Renacimiento. Escribe Constaín: “Pero también hay historiadores que señalan un hecho indudable y complejo, y es que después de los tiempos de la peste vino el Renacimiento: la época dorada –una de ellas, al menos, y acaso la mejor– de la civilización europea [...]. Claro: las causas y las razones de ese proceso fueron muchas y muy variadas, pero la peste y sus efectos son una de ellas, y eso vale la pena recordarlo hoy”.<sup>3</sup>

Es obvio que Constaín se refugia bajo la idea de que la historia humana puede ser reducida a un orden estructural, uno en que a las crisis biológicas sobrevienen los éxtasis del humanitarismo, independientemente de la época de que se trate. Sin embargo, tanto optimismo no parece tener mucho asidero, o por lo menos no a la luz de las reflexiones vertidas por Claude Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* (1962). En el último capítulo de ese libro canónico de la antropología estructuralista, su autor llama la atención sobre la excesiva fe que algunos filósofos –sobre todo Jean-Paul Sartre– han puesto en la idea de que la historia de los hombres sobre el planeta es reducible a algún tipo de sentido o finalidad. Eso, dice Lévi-Strauss, solo podría decirse de la historia escrita, cuya narración se construye de la misma manera en que el intelecto humano construye los mitos: reduciendo a signos las cualidades sensibles de la naturaleza –en este caso, las de la realidad cronológica– y conjuntándolos de cierta manera que los hace significativos. Es decir que, sin la taumaturgia del relato, esa significación no sería perceptible. Escribe el antropólogo: “pero ¿dónde ha pasado algo? Cada episodio de una revolución o de una guerra se resuelve en una multitud de movimientos psíquicos e individuales; cada uno de estos movimientos traduce evoluciones inconscientes, y éstas se resuelven en fenómenos cerebrales, hormonales, nerviosos, cuyas referencias son de orden físico o químico... Por consiguiente, el hecho histórico no es más *dado* que los otros; es el historiador, o el agente del devenir histórico, el que lo constituye por abstracción”.<sup>4</sup> Antes de su elaboración como signo, la historia empírica no es otra cosa que acontecimiento amorfo e inagotable.

3. Constaín, “Otros tiempos”.

4. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994), 372.

Para que la sucesión entre tiempo de peste y Renacimiento parezca, objetivamente, un elemento estructural, hace falta reducir las experiencias históricas. Hace falta, por ejemplo, pensar que 1348 –el año en que la peste negra pasó por Florencia– puede simplificarse a nada más que ese hecho, eliminando otras experiencias humanas simultáneas que hayan tenido lugar en el sur de Italia, Europa del Este, la nación Muisca, Fiyi o cualquier otra parte del mundo. Y, sobre todo, hace falta reducir la historia a los hechos humanos, con ignorancia de millares de procesos físicos y químicos no humanos –protagonizados, por ejemplo, por anémonas y átomos de azufre– que también tuvieron lugar en ese momento. Para Lévi-Strauss, “por cuanto la historia aspira a la significación, se condena a elegir regiones, épocas, grupos de hombres e individuos en estos grupos, y a hacerlos resaltar, como figuras discontinuas, sobre un continuo que apenas sí sirve como tela de fondo. Una historia verdaderamente total se neutralizaría a sí misma: su producto sería igual a cero”.<sup>5</sup> Un corolario de todo esto es que, desde la perspectiva de los nativos trobriandeses de Nueva Guinea, nunca tuvo lugar la Revolución francesa, signo fundamental de la escritura histórica occidental. La narración de una historia con sentido no es, pues, más que un mito orientado hacia un tipo de significación particularmente antropocéntrico; es, como escribe Lévi-Strauss, “el último refugio de un humanismo trascendental” cuya ilusión fundamental es la de que, andando el tiempo, podrá concretarse la “libertad”<sup>6</sup> de los hombres.

Precisamente, un juego levistraussiano –un juego concentrado en advertir contradicciones por vía de la permutación– puede bastar para echar por tierra la ilusión humanista de Constaín. De acuerdo con su deseo, la peste del siglo XIV y el Renacimiento consecuente serían hechos reiterados, como si se tratara de un mitema histórico, en la relación cronológica entre la pandemia de 2020 y el presunto remozamiento de la solidaridad humana que habrá de sobrevenirle. Pero ¿se trata realmente de un mismo tipo de hechos en sucesión? Lo son, apenas, desde la perspectiva anhelante de Constaín y de otros optimistas como él. Porque bastaría llenar esos hechos de contenido –un contenido tan plausible como el que les confiere el escritor colombiano– para descubrir que no se trataría necesariamente de dos sucesiones idénticas. En otras palabras: lo que Constaín ve como dos series idénticas de enfermedad (muerte) y renacimiento social (vida), quizá no sea otra cosa que dos series dispares. Todo depende de la reducción signica que se lleve a cabo. De acuerdo con

5. Lévi-Strauss, *El pensamiento*, 373.

6. *Ibid.*, 380.

Boccaccio, la peste negra de 1348 fue el resultado de una venganza divina contra las faltas de los hombres; escribió el escritor florentino en la “Jornada primera” del *Decamerón* que la plaga “por nuestras acciones inicuas fue enviada sobre los mortales por la justa ira de Dios”.<sup>7</sup> Por eso, la respuesta humana no podría ser otra que el Renacimiento, cuya visión antropocéntrica pone al hombre en el lugar que, en el Medioevo, había ocupado lo divino. La obra que mejor expresa el espíritu del Renacimiento, *La creación de Adán* (1512), de Miguel Ángel, deja ver lo que ha sucedido con ese Dios que había enviado la peste negra: el hombre lo desdeña, mientras aquel se esfuerza inútilmente por alcanzarlo. Adán, en ese fresco de la Capilla Sixtina, no se molesta por cambiar su postura remolona, apoyado sobre su espalda y el codo derecho, y es Dios, vestido con un camisón rosado ridículo y sostenido por sus ángeles niños –o impotentes–, quien se esfuerza por lograr un contacto que, al final, nunca se produce (el gran tema de la obra es el espacio vacío que separa ambos dedos). En el Renacimiento, el hombre se separa de Dios.

¿Son esos los mismos hechos que han ocurrido o podrían ocurrir en el siglo XXI de acuerdo con la esperanza de Juan Esteban Constaín? Quizá lo que está ocurriendo es, precisamente, lo contrario: un mal secular ha hecho o hará que los hombres busquen a Dios. De acuerdo con la mentalidad racionalista imperante en la actualidad, la Covid-19 tanto pudo originarse en las tradiciones gastronómicas de un sector del pueblo chino como –y es muy probable– en la filtración fatal de un virus producido en un laboratorio experimental de armas biológicas. Lo cierto es que nadie pensó –o por lo menos no se trata de una tendencia explicativa– que Dios hubiera querido castigar a los hombres. Antes bien, la crisis mundial de salud pública llevó a que en varios lugares del mundo se apelara, como alternativa en la lucha contra el virus, a los favores divinos, y que de esa manera se reivindicara un valor religioso. El lector colombiano de este ensayo no tiene que ir muy lejos para encontrar pruebas de eso: el presidente Iván Duque, a despecho de la secularización del Estado colombiano declarada en la Constitución Política de 1991, invocó la protección de la Virgen de Chiquinquirá, mientras que Alicia Arango, Ministra del Interior, se creyó líder de la política religiosa en el país y dispuso, por medio de una resolución, que se llevara a cabo “una jornada Nacional de oración y reflexión por Colombia”.<sup>8</sup>

Esta interpretación de los hechos históricos, con inversión del valor de la relación entre los hombres y la divinidad –primero menoscabo, luego reforzamiento–, puede ser

7. Giovanni Boccaccio, *Cuentos del Decamerón* (Bogotá: Oveja Negra y RBA Proyectos Editoriales, 1983), 9.

8. María Jimena Duzán, “Duque, el predicador”, *Semana*, 12 de junio de 2020, <https://www.semana.com/opinion/articulo/duque-el-predicador-de-formula-religiosa-contra-el-covid-19-maria-jimena-duzan/671834>.

acusada de tendenciosa y reduccionista, y con todo derecho. Sin embargo, nuestro interés no es presentarla para imponerla, sino apenas yuxtaponerla a otra interpretación igualmente preñada de artificio. Los hechos que conforman la historia real solo pueden llegar como signos a la narrativa histórica, y sus significados solo podrán derivarse de su relación con otros signos en esas construcciones discursivas de los hombres. Que la crisis general desatada por la Covid-19 tenga como compensación un necesario renacer del valor de la solidaridad humana, o que, por el contrario, no pueda preverse en qué tipo de hechos derive, dado que es una contingencia sin precedentes, solo depende del optimismo o del escepticismo con que se encare la tarea de narrar la aventura del virus por el mundo. Como quiera que sea, acaso lo más prudente sea no lanzar profecías sobre el asunto.

## II

Supóngase de todas maneras, así sea por un momento, que una vez superada la crisis pandémica se diera algún tipo de florecimiento de las buenas intenciones humanas, o como quiera que haya que llamar a esas actitudes y pensamientos que, desde una impensable moralidad estándar, pudieran entenderse como “valores”. Quizá, en medio del contento por saberse sobrevivientes, las personas estén dispuestas a comer con frugalidad, plenamente conscientes de que incluso el alimento más sencillo es valioso y que no hace falta gastar más dinero de la cuenta en comida *gourmet*; o quieran visitar a familiares a los que no vieron durante el tiempo de la cuarentena, y a quienes antes no frecuentaban por no encontrar tiempo libre tras un trabajo absorbente o lucrativo; o que, conmovidos ante las imágenes de una naturaleza rejuvenecida tras su confinamiento, los humanos decidan poner freno a su afán turístico. Indudablemente, se trataría de proyectos consecuentes con las reflexiones y angustias propiciadas durante la reclusión en tiempos de pandemia, así que no cabe interrogar su justeza o su lógica. La pregunta sería, más bien, qué tan perdurables podrían ser esas buenas intenciones.

De acuerdo con Bronislaw Malinowski, los individuos se entregan a ciertas prácticas mientras les permitan sentirse satisfechos. Aunque esto parece una verdad de Perogrullo, la tesis del antropólogo polaco, expuesta en su tardío artículo “El grupo y el individuo en el análisis funcional” (1939), implica una mínima complejidad. Siete necesidades básicas –metabolismo, reproducción, comodidades corporales, seguridad, descanso,

movimiento y crecimiento– constituyen al hombre en tanto criatura biológica, a la cual la cultura le ofrece respuestas directas eficaces: comida nutritiva, modos de emparejamiento sexual, vestido, etcétera. Esto implica que la criatura satisfecha se vea urgida por una necesidad que ya no es biológica: la necesidad de que siempre se den las condiciones para que la satisfacción tenga lugar. Aunque Malinowski ve la respuesta a esta necesidad derivada como el “precio” a pagar por las satisfacciones biológicas –pues los hombres se ven obligados a organizarse de manera que garanticen la renovación de los instrumentos de la cultura–, se trata tanto de un imperativo como de una ventaja: los individuos deben ponerse al servicio del grupo ejecutando y manteniendo sus tradiciones en el tiempo, pero esto, una vez logrado, se revela más estable y eficiente que cualquier dispositivo natural. La promesa de la satisfacción permanente es, pues, una realidad. Pero hay algo más: es necesario que los hombres se entreguen a las prácticas sociales con total convicción –una que vaya mucho más allá de comprobar la eficacia del aparato cultural–, y eso solo puede conseguirse por vía de la comunión simbólica. Un último grupo de necesidades, entonces, son las que tienen que ver con integrar a los hombres como comunidad por medio de las creencias y las ideas compartidas. El corolario de todo esto es que, incluso, las respuestas directas a las necesidades biológicas involucran valores culturales, ya que el complejo de todas las necesidades y respuestas actúa de modo sincrónico. La conclusión de Malinowski es clara: el funcionalismo antropológico –la corriente de la que él se declaró fundador– no sería otra cosa que “la teoría de la transformación de las necesidades orgánicas, es decir, individuales, en imperativos o necesidad culturales [...]. El individuo con sus necesidades fisiológicas y sus procesos psicológicos, viene a ser el origen y el fin de todas las actividades: de la tradición y de la conducta organizada”.<sup>10</sup>

No hace falta prolongar la exposición de la teoría malinowskiana para regresar con nuestros personajes parcos en el comer, henchidos de amor familiar y decididos a proteger el mundo de su propio frenesí viajero. Las costumbres frugales –modos de seleccionar y preparar alimentos– podrían ser entendidas como una respuesta directa a la necesidad de metabolismo, sin duda, pero posiblemente sean una respuesta integrativa de mediano o bajo alcance. Los símbolos se han mezclado de manera tan inextricable con nuestra comida que es muy difícil cambiar cualquier hábito, e incluso las prescripciones médicas –convertidas en amenazas de muerte– no alcanzan a ser suficientemente

9. Bronislaw Malinowski, “El grupo y el individuo en el análisis funcional”, *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 1, no. 3 (1939): 120.

10. Malinowski, “El grupo y el individuo”, 131.

persuasivas. Comemos para compartir el alimento con otros, para decir a otros qué hemos comido o dónde lo hemos hecho, y no por otra razón es que, en los días que corren, se ha hecho tan común tomar fotos a los platos de restaurante para enviarlos a los amigos en tiempo real o para publicarlos en las plataformas de las redes sociales. Como tantas otras cosas, la comida se ha convertido en una referencia de identidad o de pretensión de pertenencia a un grupo o clase social, y no es muy probable que la zozobra pasajera de una cuarentena altere ese tipo de afirmación simbólica, de la misma manera que el enfermo de cirrosis alcohólica no dejará el licor de buenas a primeras; de hecho, lo más probable es que muera con la botella entre los brazos.

Las mismas razones harán que los viajes por el mundo sigan llevándose a cabo de la misma manera frenética en que, antes del surgimiento del virus, los había propiciado el consumismo turístico. La comprobación de que la naturaleza ha ganado terreno gracias al confinamiento humano, antes que para retener los viajes, servirá para suscitarlos, y no solo porque la nueva exuberancia reclame ser vista con los propios ojos: se pensará, también, que si las playas y los bosques han tenido su descanso, ahora podrán soportar con más brío que antes el asedio de los visitantes humanos. Y, además, ¿quién va a renunciar al prestigio de viajar? Claude Lévi-Strauss, en su muy célebre *Tristes trópicos* (1955), advirtió de manera lúcida que, entre los hombres –no solo en Occidente–, viajar es una instancia de poder: se viaja y se regresa para alardear, y de ello se deriva una promoción social. Esto escribe el gurú del estructuralismo, con plena conciencia del desgaste que tanto movimiento humano le causa al mundo: “La vanidad de esas pretensiones, la credulidad ingenua que las acoge y hasta las suscita; el mérito, en fin, que consagra tantos esfuerzos inútiles (como no sea que contribuyen a extender el deterioro que, por otra parte, se empeñan en disimular), todo eso implica resortes psicológicos poderosos, tanto en los actores como en su público”.<sup>11</sup> Cuando no se puede viajar, el mejor sucedáneo es el restaurante internacional o *gourmet*, pues al fin y al cabo, por una buena suma de dinero, se entra en posesión de un botín exótico que puede mostrarse a los demás para conseguir su aprobación.

Finalmente, cabe preguntarse si las visitas a los familiares relegados serán estímulo suficiente para dejar a un lado las rutinas laborales, y las expectativas de lucro y consumo que traen aparejadas. Tal como lo pinta Malinowski, parece más urgente entregarse a esas comuniones simbólicas y propiciar la renovación del aparato cultural, antes que, nada

11. Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos* (Barcelona: Paidós, 1992), 43.

más que por sentimentalismo, participar en reuniones que acaso no satisfagan ninguna necesidad básica ni permitan ninguna experiencia de integración. A ciencia cierta, no hay ninguna razón moral universal para sostener una relación continua con un primo, un tío e, incluso, una madre o un hermano, y, por el contrario, sí podría haberlas para participar, con otras personas, en actividades de producción. Y no solo porque sea una obligación de los individuos –un precio por pagar– articular su actividad al marco institucional de su sociedad, también ocurre que, si las relaciones que construyen en su vida laboral significan algún tipo de reciprocidad, será imposible que las dejen a un lado nada más que para socializar con aquellos con los que no se comparten tradiciones o ideas.

Émile Durkheim, cuya obra sociológica nutrió la antropología social del siglo xx, señaló en *De la división del trabajo social* (1893) que la existencia de roles laborales diversos era la vía expedita para el establecimiento de la solidaridad social.<sup>12</sup> En ese sentido, dejar las rutinas laborales previas al pánico pandémico y reemplazarlas con la vida en comunión con un tío abuelo o un primo segundo con los que apenas se comparte el apellido, y con los que no se intercambia ningún valor, sería, de verdad, condenarse a una vida social degradada. Conviene resistir a ese espejismo de la cuarentena de que la vida en familia sea algo así como un oasis: el alejamiento entre ciertos parientes, antes que una aberración, quizá no sea otra cosa que un elemento funcional de la mecánica social, o cuando menos, una consecuencia de su marcha armónica.

En el mismo momento en que se escriben estas líneas, las imágenes de propaganda sobre cómo sobrellevar el confinamiento ya dan una idea muy clara de lo que sucederá al término de la pesadilla, o mejor, de lo que no sucederá. Las buenas intenciones –las promesas de “buen” comportamiento– no desplazarán los hábitos sociales de relacionamiento y consumo simbólico. Para entenderlo basta echar un ojo al video con el que el canal deportivo ESPN, en su versión latinoamericana, invitó a sus abonados a permanecer en casa: varios presentadores y comentaristas –entre ellos Óscar Córdoba, el exportero colombiano– mostraban cómo se podía estar en el hogar, con todo confort, a un lado de una biblioteca repleta de novedades, frente a un computador de última generación, jugando tenis en el solar de casa o preparando un delicioso plato *gourmet* en una cocina tan bien dotada como la de un restaurante internacional. Incluso en medio del apremio, los hábitos reivindicados son los que permiten identidades diferenciadas y

12. Émile Durkheim, *De la división del trabajo social* (Buenos Aires: Schapire, 1967).

posicionamiento social. Para fortuna de Óscar Córdoba –protagonista de la escena culinaria–, las evidencias de su gusto selecto ya rodaron por todo el continente.

### III

Con todo, no se trata de taparse los ojos y negar que tras la emergencia mundial por la Covid-19 habrá cambios en la vida humana. Para no aventurarse en vaticinios de adivino –algo que no hacen los antropólogos, tal como advirtió oportunamente James George Frazer–,<sup>13</sup> es suficiente con echar un ojo sobre el cambio más previsible, por encontrarse ya casi consumado: la imposición de la vida y costumbres digitales. Una fuerza resistida nada más que por las generaciones de mayor edad –y eso, solo parcialmente– y por un puñado de jóvenes idealistas, particularmente obcecados en llevar la contraria a las tendencias sociales.

Para las costumbres se cumple, *grosso modo*, algo que Ferdinand de Saussure señaló en el caso de los signos lingüísticos: son a un mismo tiempo inmutables y mutables. Los signos son inmutables desde la conciencia y la voluntad de los individuos, quienes no pueden refundarlos a su antojo, pero se revelan mutables a lo largo del tiempo, toda vez que el sistema de la lengua no puede evitar ser afectado, de manera imprevisible, por los actos de habla.<sup>14</sup> Sin duda, el caso de la cultura es menos radical, pues sus transformaciones pueden ser visibles para las personas a lo largo de su vida, si bien es indudable que buena parte de sus componentes –quizá la mayoría– tienden a la persistencia. Desde un punto de vista funcionalista, podría decirse que, mientras las costumbres satisfagan alguna necesidad individual o social, se mantendrán incólumes a lo largo de las generaciones, y que su continuidad se pondrá en riesgo cuando esa eficiencia se obture. Sin embargo, el asunto no es tan mecánico como en su momento advirtió Franz Boas. De acuerdo con el padre de la antropología moderna, las costumbres generan vínculos emocionales en quienes las ejecutan, y ello, sin que importe su mucha o poca funcionalidad, puede bastar para que se conserven en el tiempo y que sean percibidas, incluso, como reglas sociales. Escribe Boas: “traspasar los límites de la costumbre expondría [...] al ridículo al transgresor a causa de la incorrección del acto. Todos estos casos pertenecen psicológicamente al mismo grupo de reacciones emocionales contra infracciones de hábitos automáticos establecidos”.<sup>15</sup> De hecho, según el mismo Boas sugiere, las personas pueden aferrarse a “explicaciones secundarias”<sup>16</sup> –esto es, explicaciones que no corresponden a las razones históricas que hicieron

13. Adam Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972* (Barcelona: Anagrama, 1974).

14. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general* (Buenos Aires: Losada, 2007).

15. Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural* (Buenos Aires: Ediciones Solar y Librería Hachette, 1964), 238. Con ese título fue traducido, al castellano, *The Mind of Primitive Man* (1911), una obra que Franz Boas retocó hasta su muerte. La última edición corregida fue publicada, de modo póstumo, en 1943.

16. Boas, *Cuestiones fundamentales*, 239.

emerger la costumbre de que se trate— con tal de resistirse a los cambios. Los sioux, habituados a un simbolismo decorativo en sus prendas que, acaso, se originó como una ocurrencia libre del intelecto humano, lo justificaban con el argumento de que eran emblemas o expresión de su carácter belicoso; pero —cuenta Boas— mientras los hombres se aferraban a esa idea, las mujeres hacían otra valoración de las mismas figuras.<sup>17</sup>

La resistencia a adoptar las costumbres digitales, característica de la población de mayor edad, es un caso nítido del aferramiento emocional a las costumbres. Cuesta dejar a un lado el hábito de hacer las cosas de cierta manera, y de ahí que resulte más viable encubrir esa resistencia con explicaciones secundarias, las que, en buena parte, apuntan hacia presuntos valores de moralidad y calidez humana, convertidos a la postre en argumentos casi indoblegables. Los viejos dirán que tratar un asunto por WhatsApp significa darle la espalda a un encuentro real con un ser humano, que las teleconferencias impiden abrazar a los nietos o que programar un débito automático en vez de caminar hasta el banco constituye un pecado de holgazanería, y así por el estilo. Con la misma lógica, muchas personas —sobre todo en nuestras ciudades tropicales— se rehúsan a bañarse con agua caliente, con el argumento de que se trata de un acto de cobardía y molicie, y ven el hábito de la ducha fría como una muestra de temple y vigor, y, quién dice que no, de humildad franciscana. Lo artificioso de los argumentos en contra o a favor del baño caliente, y por extensión de los que se relacionan con las prácticas digitales, queda sugerido en un apunte etnográfico de una dilecta discípula de Boas, Ruth Benedict, quien en *El crisantemo y la espada* (1946) cuenta que muchos japoneses pensaban que tomar un baño matinal con agua fría les permitía “endurecerse”,<sup>18</sup> pero que ello no estorbaba para que, al ponerse el sol, gozaran en familia en una tina con agua caliente. La valoración de aquello que no compromete la continuidad del orden social es, irremediamente, relativa; como enseñó Durkheim, solo a aquello que se revela necesario para la sobrevivencia puede otorgársele valor moral.<sup>19</sup>

En *Estudio del hombre* (1936), Ralph Linton, otro de los pupilos de Boas, explica por medio de un útil esquema de qué manera participa el hombre en la cultura en la que está inscrito. La cultura, cuya complejidad impide que ninguna persona la posea o la conozca completamente, estaría dispuesta en varios tipos de rasgos: los *universales*, que tienden a ser comunes a todos los participantes, y de los cuales son ejemplo especial los “patrones ideales”<sup>20</sup> que rigen en las relaciones sociales; las *especialidades*, que corresponden a los

17. *Ibid.*, 244.

18. Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada* (Madrid: Alianza, 2008), 177.

19. Durkheim, *De la división*.

20. Ralph Linton, *Estudio del hombre* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1972), 269.

contenidos de actividades o ámbitos que, aunque sean primordiales en la vida social, pueden estar a cargo nada más que de expertos; las *alternativas*, que son rasgos atípicos compartidos por subgrupos, y que pueden entenderse como modos de reacción frente a costumbres comunes, y, finalmente, las *peculiaridades individuales*, que, en sentido estricto, no hacen parte de la cultura. De acuerdo con Linton, la conformación de las tres primeras categorías se da a través de la educación de los individuos y sus rasgos se transmiten generacionalmente. Los *universales*, se colige, solo podrían mutar o desaparecer por obra de esa sucesión generacional, mientras que los *alternativos* podrían hacerlo espontáneamente. Esto significa que la reticencia frente a las costumbres digitales es más férrea si se trata de un elemento universal, esto es, de una costumbre aprendida de modo continuo a lo largo de las generaciones, tal como ocurre con la obcecación de los viejos. Mientras tanto, la terquedad antitecnológica y exhibicionista de ciertos jóvenes filántropos –o misántropos, según se mire– no sería más que una reacción alternativa, por definición autolimitada y periférica, y en cierto sentido neutralizada como tendencia.

La muerte de los mayores debería ser la puerta hacia la plena universalización de las costumbres digitales, pero la irrupción de la Covid-19, con la consecuente respuesta de confinamiento humano, vino a alterar el ritmo natural del cambio cultural. La obligación de permanecer en casa hizo que quienes creían que el “patrón ideal” de las relaciones sociales era –o es– el contacto directo acabaran aceptando usar WhatsApp para atender asuntos personales y conversar con los nietos, así como pagando las facturas por el sistema PSE. Los viejos dejaron a un lado su arsenal de razones moralistas para rechazar el cambio y, urgidos por mantener su vigencia social, pidieron a sus hijos y a sus nietos que les abrieran una cuenta en Instagram, les enseñaran a hacer *podcast* o les activaran el servicio de clave dinámica en Bancolombia. Y no solo aprendieron a manejar esas y otras plataformas y herramientas, sino que –y esto podría comprobarlo el lector de este ensayo por su propia experiencia– esos nuevos usuarios digitales, escépticos hasta ayer, hoy participan sin remordimiento en el frenetismo electrónico que define nuestra cultura. La cuenta del abuelo no es, precisamente, la que menos *memes* nos ha compartido. A causa de la pandemia, o más exactamente, de las medidas de mitigación adoptadas forzosamente para ponerse a salvo de ella, una costumbre se vio promovida a universal mucho antes de que el ritmo de la sucesión generacional propiciara el cambio, y, por la misma razón, la costumbre alcanzó

un nivel de práctica especialmente intensa: porque, al haber prosperado sin necesidad de eliminar a la generación reaccionaria, logró inducir a esta en su práctica.

No todos los rasgos universales de una cultura, al momento de emerger como tales, se vieron impulsados de esa manera por una coyuntura histórica. La muerte de millones de personas en otras décadas no hizo igualmente populares a las vacunas, a tal punto que la pertinaz resistencia de algunas comunidades ha hecho que, en los días que corren, algunas enfermedades infecciosas, como la rubéola o el sarampión, se hayan reactivado.<sup>21</sup>

#### IV

A un lado de las previsiones sobre lo que muy posiblemente ocurra –el apogeo digital– o no ocurra –el remozamiento de las buenas intenciones humanas–, hay frentes de la vida cultural de los que no se sabe, a ciencia cierta, qué vaya a depararles la brecha de la cuarentena; frentes cuya importancia es indiscutible y que, por lo mismo, suscitan una incertidumbre a todas luces inquietante. Me refiero a prácticas culturales como los ritos funerarios, prácticas a las que, si se sigue la lección de A. R. Radcliffe-Brown, legítimamente cabe considerar como costumbres ceremoniales.<sup>22</sup> A modo de cierre de esta serena especulación sobre los hábitos sociales en tiempos de pandemia, quizá quepa sumar unas líneas al respecto.

No parece necesario decir nada sobre la importancia de los ritos funerarios en la cultura. Aun así, nada se pierde con echar un ojo sobre una reflexión vertida por Malinowski en un texto ya invocado en estas líneas. En el artículo sobre las necesidades y sus respuestas culturales, el antropólogo polaco subraya la importancia de las creencias institucionalizadas sobre la muerte, toda vez que ellas socorren a los individuos cuando el fallecimiento de sus seres queridos los sume en una opresiva conciencia de caducidad. No solo las ideas sobre un tranquilizante Más Allá permiten al individuo integrarse a las rutinas sociales, sino también –y sobre todo– las prácticas rituales en las que se simboliza o manifiesta la fuerza del grupo en torno del doliente. Advierte Malinowski que la intervención de la religión en tales coyunturas no se queda apenas en las “afirmaciones dogmáticas” y lo metafísico, sino que se traduce en actividades que permiten al hombre “manejar el mundo sobrenatural”<sup>23</sup> en el que se sitúan sus temores. En último término, es la sociedad la que acaba lucrándose con la escenificación ritual: “El rito es también

**21.** J. Macey et al., “Brote de rubéola en el sudoeste de Ontario, en 2005: Desafíos para la eliminación de la rubéola en Canadá”, en *Protegiendo la salud de las Américas: avanzando de la vacunación de los niños a la de la familia*, eds. Jon K. Andrus y Carolina Danovaro (Washington: Organización Panamericana de la Salud, 2006), 4.

**22.** A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology* (Cambridge: University Press, 1922).

**23** Malinowski, *El grupo y el individuo*, 129-30.

social, en el sentido del fin que persigue: la reintegración del grupo después de la muerte”.<sup>24</sup> Solo la imagen de un cuerpo social íntegro y fortalecido consigue neutralizar –o por lo menos atenuar– la zozobra que hace presa en el individuo al saberse mortal.

¿Qué podría decirse, entonces, a propósito de los ritos suspendidos o deformados por la contingencia de la Covid-19, con todos los cuidados sanitarios que es obligatorio seguir con los cadáveres? La restricción en la asistencia a los velorios, a los oficios de difuntos y a los entierros de los muertos “genéricos” se antoja, evidentemente, como un trauma para los deudos, pero se convierte en toda una pesadilla de dolor cuando la muerte ha sido producida por el nuevo coronavirus, pues entonces cualquier contacto con el cadáver –y con ello el rito– queda vedado. Un caso colombiano, difundido por la prensa digital, deja ver lo frustrante que resulta esa prohibición: a principios de mayo, en Quibdó, el cuerpo de un joven que había sucumbido, presuntamente, a causa del virus, fue “robado” por tres parientes; ellos, que al parecer dudaban del diagnóstico, creían que a todo trance había que celebrar el rito correspondiente. La redactora pintó con todos sus colores el dramatismo de aquella aventura funesta: “En medio de lamentos, corren por las calles atestadas de personas mientras van arrastrando el féretro. Perseguido por la policía, el cortejo fúnebre se va abriendo camino y denunciando la muerte de su ser querido: un joven supuestamente contaminado por el Coronavirus, ‘sospechoso de dicha patología considerada como pandemia mundial’ reza en el parte médico”.<sup>25</sup> Con la idea de prever situaciones como esa, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) advirtió a los Estados que debían comprometerse no solo con hacer dictámenes precisos de las causas de muerte durante la pandemia, sino también con que, en los casos de fallecimiento por Covid-19, procesaran los cuerpos con una trazabilidad tal, que en su momento fuera posible, a los dolientes, celebrar los ritos en suspenso.<sup>26</sup>

Pareciera que una misma necesidad de corrección ritual afectara las muertes no virales que, en teoría, ya tuvieron trámite, pero a propósito de las cuales no habría sido suficiente con difundir los carteles funerarios por WhatsApp, transmitir en vivo y en directo los oficios fúnebres o colgar la foto del muerto –cuando estaba en sus mejores días– en la ventana de la casa. Vale la pena detenerse en esta última imagen: un cadáver ausente ha sido reemplazado con muchas fotos del cuerpo vivo, puestas en varios lugares para recibir sendas ofrendas florales, como si se tratara de un fantasma ubicuo.

24. *Ibid.*, 130.

25. “CIDH: Los Estados deben garantizar los rito funerarios a las familias de fallecidos por Covid-19”, Angélica Pérez, Las 2 Orillas, 21 de mayo de 2020, <https://www.las2orillas.co/cidh-los-estados-deben-garantizar-los-rito-funerarios-a-las-familias-de-fallecidos-por-covid-19/>.

26. “CIDH: Los Estados”, Pérez.

En la introducción a *Pérdida, pena y duelo* (2013) –una completísima revisión del tema desde varios enfoque disciplinares–, Jorge L. Tizón advierte sobre los duelos patológicos que resultan de la no realización o de la realización inadecuada de los ritos funerarios.<sup>27</sup> Aunque el autor no niega que los ritos tradicionales puedan ser sustituidos por otros, el asunto se torna problemático cuando los servicios funerarios se reducen a lo operativo, de manera que el fallecimiento acaba divulgándose con deficiencia y el contacto entre deudos y allegados es mínimo. La mercantilización del duelo –que es lo que subyace a toda esa deformación ritual– puede, sin embargo, no ser advertida; según deja ver Tizón, se la puede disculpar tras una explicación secundaria: “A menudo, nuestros contemporáneos dejan de comunicar a sus conocidos la muerte, incluso a los miembros de la familia, con el simple pretexto de que ‘todos están muy ocupados y es mejor no molestarlos’. Los pésames y las condolencias al final de los funerales se van haciendo cada día menos frecuentes y tienden a sustituirse por un libro de firmas”.<sup>28</sup> Privadas de consumir adecuadamente su relación afectiva con el muerto, muchas personas retornan al juego social con un exceso de energía libidinal que no saben dónde o sobre quién poner. Ese drama freudiano es, en buena parte, de lo que está preñado el “duelo patológico” mencionado por Tizón.

Cabe preguntarse, sin embargo, si el trauma del individuo se traduce, necesariamente, en trauma social. No, por supuesto, si se consideran las ideas de Radcliffe-Brown sobre cuál es el beneficiario último del rendimiento de las instituciones o, para decirlo de manera más sectaria, de las funciones en la cultura: porque, lejos del individuo satisfecho focalizado por Malinowski –su Némesis–, Radcliffe-Brown concibe que todo debe redundar a favor de la estabilidad de la estructura social. Y si la estructura social es una suma de relaciones sociales objetivas, de lo que se trata es de que las personas asuman los roles que les corresponden y se entreguen al juego social, aun si eso no las satisface biológica o psíquicamente. Un proceso de agresiva coacción –idea que el antropólogo británico bebió de Durkheim, de quien fue devoto lector– sitúa a cada quien en las emociones y sentimientos que la estructura social requiere para mantenerse estable. Los ritos son parte fundamental en esa formalización de actitudes, toda vez que, según advierte Radcliffe-Brown, su función es “regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad”.<sup>29</sup> Y, en particular, los ritos religiosos buscan fomentar en las personas no tanto un sentimiento de felicidad por

**27.** Jorge L. Tizón, “Introducción”, en *Pérdida, pena, duelo: Vivencias, investigación y asistencia*, ed. Jorge L. Tizón (Barcelona: Herder, 2013), 19-39.

**28.** Tizón, “Introducción”, 29.

**29.** A. R. Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva* (Barcelona: Planeta-Agostini, 1986), 180.

saberse parte de un poderoso cuerpo social, cuanto una angustiosa dependencia. De lo que se trata, según las propias palabras del autor, es de que cada uno sienta que “*puede y tiene que depender*”.<sup>30</sup> Está compelido a ello, amén de su deseo.

Con plena conciencia, Radcliffe-Brown se aparta de la convicción malinowskiana de que las prácticas mágicas y religiosas tranquilizan al hombre angustiado, pues quizá ocurra, precisamente, todo lo contrario: que lo intranquilicen; escribe: “puede igualmente argüirse que le dan miedos y preocupaciones de los que de otro modo podría estar libre”.<sup>31</sup> Una persona asustada y mortificada se entregará, de buen grado o al menos con mayor resignación, a la dependencia social. Entre muchas cosas, eso explicaría por qué se ha apelado, en los entierros de diversas épocas y lugares, a exhibiciones morbosas del muerto o de representaciones suyas que no esconden el deterioro físico al momento del fallecimiento.<sup>32</sup> De esa manera, se sale del rito fúnebre en medio de un crudo sentimiento de espanto y con ningún deseo de estar solo. Las folclóricas sugerencias sobre el acechante fantasma del muerto apuntan en la misma dirección.

De regreso a las imágenes exequiales al otro lado de una pantalla y a los fantasmas ubicuos con sus ofrendas florales, no queda muy claro si esas prácticas improvisadas –que acaso se conviertan en costumbres– hacen sentir tranquilas a las personas. Dicho de otra manera: acaso las prácticas que pretenden reemplazar los ritos funerarios tradicionales en tiempos de Covid-19 y confinamiento no suscitan menos pavor que estos, sino incluso más. Sentir que la muerte campea al otro lado de una brecha espacial insuperable es, sin duda, inquietante, y quizá deje en cada uno de esos deudos o allegados incomunicados un feroz deseo de entregarse al juego social y encontrar en él compensación por tanta impotencia. El miedo lubrica la máquina social. En uno y otro caso –el rito antiguo o su sucedáneo de última hora– es la misma muerte la que amenaza dentro del ataúd, en el video difundido por WhatsApp o en la pared funeraria improvisada en una casa o en una oficina, y asimismo, en todos los casos, solo queda optar por el antidoto de la vida en comunidad.

La muerte, tapada con la máscara del nuevo coronavirus, acecha al hombre y lo obliga, como consuelo, a entregarse a la dinámica de las costumbres. Octavio Paz, en su lúcida interpretación de los libros canónicos de Lévi-Strauss, lo dijo del modo más preciso: “la muerte nos condena a la cultura”.<sup>33</sup> La pandemia nos condena a escribir.

30. Radcliffe-Brown, *Estructura y función*, 201.

31. *Ibid.*, 170.

32. Eulalio Ferrer, *El lenguaje de la inmortalidad. Pompas fúnebres* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003).

33. Octavio Paz, *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo* (Bogotá: Planeta, 1993), 49.

## Bibliografía

- Benedict, Ruth. *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza, 2008.
- Boas, Franz. *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar y Librería Hachette, 1964.
- Boccaccio, Giovanni. *Cuentos del Decamerón*. Bogotá: Oveja Negra y RBA Proyectos Editoriales, 1983.
- Constain, Juan Esteban. “Otros tiempos”. *El Tiempo*, 25 de marzo de 2020. <https://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/juan-esteban-constain/otros-tiempos-columna-de-juan-esteban-constain-477162>
- Durkheim, Émile. *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire, 1967.
- Duzán, María Jimena. “Duque, el predicador”. *Semana*, 12 de junio de 2020. <https://www.semana.com/opinion/articulo/duque-el-predicador-de-formula-religiosa-contra-el-covid-19-maria-jimena-duzan/671834>
- Ferrer, Eulalio. *El lenguaje de la inmortalidad. Pompas fúnebres*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Kuper, Adam. *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Barcelona: Anagrama, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós, 1992.
- \_\_\_\_\_. *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Linton, Ralph. *Estudio del hombre*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- Macey, J., G. Tipples, S. Dolman y S. Wilson-Clark. “Brote de rubéola en el sudoeste de Ontario, en 2005: Desafíos para la eliminación de la rubéola en Canadá”. En *Protegiendo la salud de las Américas: avanzando de la vacunación de los niños a la de la familia*. Editado por Jon K. Andrus y Carolina Danovaro, 4. Washington: Organización Panamericana de la Salud, 2006.
- Malinowski, Bronislaw. “El grupo y el individuo en el análisis funcional”. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 1, no. 3 (1939): 111-33.
- Paz, Octavio. *Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*. Bogotá: Planeta, 1993.
- Pérez, Angélica. “CIDH: Los Estados deben garantizar los rito funerarios a las familias de fallecidos por Covid-19”. *Las 2 Orillas*, 21 de mayo de 2020. <https://www.las2orillas.co/cidh-los-estados-deben-garantizar-los-rito-funerarios-a-las-familias-de-fallecidos-por-covid-19/>
- Radcliffe-Brown, A. R. *The Andaman Islanders. A Study in Social Anthropology*. Cambridge: University Press, 1922.
- \_\_\_\_\_. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.
- Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 2007.
- Tizón, Jorge L. “Introducción”. En *Pérdida, pena, duelo: Vivencias, investigación y asistencia*. Editado por Jorge L. Tizón, 19-39. Barcelona: Herder, 2013.