Traducción de Hugo Salas

TEORÍA DESDE EL SUR

o cómo los países centrales evolucionan hacia África

jean comaroff
john l. comaroff

siglo veintiuno editores

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, méxico
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS
04310 MÉXICO, D.F.
www.sigloxxieditores.com.mx

siglo xxi editores, argentina
GUATEMALA 4824, C1425BUP
BUENOS AIRES, ARGENTINA
www.sigloxxieditores.com.ar

salto de página
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.saltodepagina.com

biblioteca nueva
ALMAGRO 38
28010 MADRID, ESPAÑA
www.bibliotecanueva.es

anthropos
DIPUTACIÓN 266, BAJOS
08007 BARCELONA, ESPAÑA
www.anthropos-editorial.com

Comaroff, Jean
Teoría desde el sur: o cómo los países centrales evolucionan hacia África // Jean Comaroff y John L. Comaroff.- 1ª ed.- Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2013.
320 p.; 23 x 16 cm. - (Antropológicas // dirigida por Alejandro Grimson)

Traducido por: Hugo Salas // ISBN 978-987-629-262-7

1. Antropología. 2. Sociología. I. Comaroff, John II. Hugo Salas, trad. III. Título
CDD 306

Título original: *Theory from the South: Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa*

© 2012, Paradigm Publishers

© 2013, Siglo Veintiuno Editores S. A.

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

ISBN: 978-987-629-262-7

Impreso en Altuna Impresores // Doblas 1968, Buenos Aires
en el mes de marzo de 2013

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

El universo no es una cosa acotada, y su orden interno no está limitado, en virtud de ninguna latitud de conceptos, a repetir en una de sus partes lo que ya existe en otra. Incluso en este mundo existen más cosas sin que nosotros tengamos conocimiento de ellas que en todo el universo, y el orden que observamos en la creación es el que nosotros le hemos puesto, como un hilo en el laberinto, para no extraviarnos.
CORMAC MCCARTHY, *Meridiano de sangre*

La teoría política y social ha desempeñado un papel fundamental en la construcción de un entendimiento del modo en que funciona nuestra sociedad. [...] [Debe] volver a ocupar su lugar en el frente de batalla de nuestra lucha por la transformación y el desarrollo de la sociedad sudafricana [...]. En un nivel más profundo, también esperamos que los sociólogos, los filósofos, los historiadores, los artistas y otros nos ayuden a reconstruir nuestro sentido de nacionalidad, nuestra independencia y nuestra capacidad de ocupar con orgullo el lugar que nos corresponde en la comunidad de las naciones. No sólo deberíamos ser consumidores de la teoría del mundo desarrollado. Deberíamos convertirnos en productores más activos de teoría social.
MINISTERIO DE EDUCACIÓN Y FORMACIÓN SUPERIOR, REPÚBLICA DE SUDÁFRICA, *Declaración pública sobre el desarrollo de una cartera de humanidades y ciencias sociales*,
10 de junio de 2010

Índice

Agradecimientos 13

Introducción. Teoría desde el sur 15
Puesta en escena, en dos actos 24
Otra vez en África: analizando el efecto de distanciamiento 42
Puntos finales: sobre el sur y la teoría 80

1. Acerca de la noción de persona. Una perspectiva africana 89
La noción de persona y la sociedad en el interior de Sudáfrica 91
Conclusión: la dialéctica del encuentro 104

2. Liberalismo, policulturalismo e *id*-ología. Reflexiones sobre ciudadanía y diferencia 109
Constituir el problema, problematizar la Constitución 114
Reflexiones sobre la poscolonia 123
De las costumbres de la muerte a la muerte de las costumbres 132
Inclusiones, exclusiones, conclusiones 142

3. Naciones con/sin fronteras. La política de ser y el problema de pertenecer 147
El incendio, la última vez 148
El estado-nación en perspectiva, retrospectivamente 153
Naturalizar la nación 158
Objetos foráneos: la política del extrañamiento en la poscolonia 162
El fin y el sentido 169

4. Imaginar la democracia. Una perspectiva antropológica sobre las modernidades políticas africanas 173

5. La historia sometida a juicio. Memoria, evidencia y producción forense del pasado 205
Un fragmento atemporal 205
Un momento ideal para recordar 207
Historia aprendida, historia vivida 213
La historia como herencia 218
La historia sometida a juicio 224
Recuerdos, plástico y otros 233

6. *Alien-Nation.* Zombis, inmigrantes y capitalismo milenarista 237
Capital espectral, especulación capitalista: de la *pro*ducción al *con*sumo 238
Alien-nation 247
Hacia una conclusión 262

7. Más allá de la nuda vida. Sida, (bio)política y nuevo orden mundial 267
Exportar la epidemia: el sida va al sur 272
¿La vida y nada más?: el *homo sacer* y la política de salvación 280
De la nuda vida al biocapital 284
Conclusión 291

Nota sobre los textos 293

Bibliografía 295

Agradecimientos

Querríamos agradecer a nuestros colegas y estudiantes de posgrado de la Universidad de Chicago, en particular al Departamento de Antropología y al Chicago Center for Contemporary Theory, por las innumerables conversaciones que dieron forma a este volumen de ensayos. Nuestro trabajo académico se nutre de la atmósfera extraordinaria y el estímulo intelectual por los que Chicago recibe justo reconocimiento. Ha sido un placer y un privilegio hacer de esta ciudad nuestra casa durante las últimas tres décadas. Mantenemos además una enorme deuda de gratitud con la American Bar Foundation. También nuestros colegas allí resultaron una fuente perenne de inspiración y pensamiento crítico, y durante los últimos veinte años supieron apoyar con entusiasmo nuestros intereses a menudo poco convencionales. En Sudáfrica, las conversaciones con Achille Mbembe, Sarah Nuttall, Steven Robins, Jane Taylor, David Bunn, Dennis Davis, Hylton White, Kellie Gillespie, Bernard Dubbled y tantos otros también tuvieron un impacto decisivo en nuestro pensamiento y en el modo en que hemos llegado a ver el mundo. Tres individuos, en particular, han contribuido de manera clave a la producción de *Teoría desde el sur.* Molly Cunningham, nuestra asistente de investigación, ha tolerado nuestras inquietudes y demandas académicas, algunas para nada fáciles de tramitar, con notable paciencia y sabiduría. Lisa Simeone desempeñó un papel importante como asistente de edición, contribuyendo en particular a que estos ensayos pudieran unificarse en una colección coherente. Por último, Dean Birkenkamp es responsable de la existencia misma de este libro. Guardamos un profundo afecto por él como persona y una admiración enorme por su contribución a la publicación de materiales académicos. Los fondos para llevar adelante la investigación que sirvió de punto de partida a estos ensayos fueron provistos, con gran generosidad, por la American Bar Foundation, la Social Sciences Division y el Lichtstern Fund (Departamento de Antropología) de la Universidad de Chicago, y por la National Science Foundation, a través de los subsidios nº 0514207 (2004) y nº SE

S-08488647 (2009). La introducción fue escrita en el verano y otoño de 2010 en el STIAS, Stellenbosch Institute for Advanced Study de Sudáfrica, y en el Internationales Forschungzentrum Kulturwissenschaften de Viena. En ambos lugares fuimos recibidos con una cálida bienvenida y un gran apoyo como Profesores Visitantes. Quisiéramos expresar también nuestra sincera gratitud a todos los involucrados y a Lauren Coyle, quien nos brindó una lectura inusualmente esclarecedora del texto completo.

Introducción
Teoría desde el sur

La idea es en verdad muy sencilla, pero sus consecuencias, bastante dramáticas. A lo largo de las últimas dos décadas, hemos tenido la oportunidad de ponerla en práctica en diversas ocasiones. También lo han hecho otros.[1] En especial, otros "otros".

Se trata, a grandes rasgos, de lo siguiente. Desde un primer momento, el pensamiento ilustrado de Occidente se autoposicionó como fuente inagotable de conocimiento universal, de Ciencia y Filosofía con mayúsculas. Por consiguiente, se consideró a todo aquello que fuera no Occidente –que recibió los distintos nombres de "mundo antiguo", "Oriente", "mundo primitivo", "Tercer Mundo", "mundo desarrollado", "mundo en vías de desarrollo" y, ahora, "sur global"– básicamente como un lugar de sabiduría pueblerina, tradiciones antiguas, hábitos y significaciones exóticas. Sobre todo, una fuente de datos sin procesar. Estos otros mundos, en síntesis, han sido considerados menos un conjunto de fuentes de conocimiento refinado que un reservorio de hechos crudos, nimiedades históricas, naturales y etnográficas a partir de las cuales la euromodernidad podría crear sus teorías falsables y sus verdades trascendentes, sus axiomas y certidumbres, sus premisas, postulados y principios, del mismo modo que antes supo capitalizar las "materias primas" no occidentales –materiales físicos y humanos, morales y médicos, minerales y artesanales, culturales y de la agricultura– por medio de una supuesta adición de valor y refinamiento. En gran medida, esta continúa siendo la regla. ¿Pero qué ocurriría –y aquí anticipamos

1 El lector encontrará otra propuesta sobre la "teoría social de la periferia del mundo" –si bien con un énfasis distinto del nuestro–, en *Southern Theory*, de Raewyn Connell (2007); estamos en deuda con Lauren Coyle, una doctoranda de la Universidad de Chicago, que nos anotició de la existencia de este volumen. En los últimos años viene produciéndose también un debate intermitente entre aquello a lo que Krotz (2005: 147) denomina "nuevas 'antropologías del sur'".

nuestra idea bajo la forma de una pregunta– si invirtiéramos este orden de cosas, si nos animáramos a subvertir el andamiaje epistémico que le sirve de fundamento, si planteáramos que, en este momento, es el sur global el que ofrece una comprensión privilegiada de las distintas obras que se producen a lo largo y ancho del mundo y que es a partir de esta idea de donde nuestra comprensión empírica de sus lineamientos, y el trabajo teórico con el que procuramos dar cuenta de ellos, provienen y deben surgir, al menos en parte significativa? En síntesis, que teniendo en cuenta todo aquello que se juega en esta decisión, debemos trascender el binarismo norte-sur, dejando al desnudo el proceso dialéctico general que lo produjo y sostiene. Nótese aquí la simultaneidad del tono descriptivo y prescriptivo. Es una característica decisiva de lo que habremos de proponer en los siguientes ensayos. Cada uno de ellos constituye una reflexión sobre el actual orden de cosas desde una perspectiva fundamentalmente africana, una mirada que, como habremos de demostrar, está llena de sorpresas y resultados contraintuitivos, una mirada que nos invita a ver lo familiar de un modo distinto.

Primero, algunos antecedentes.

Como bien señalaran distintos autores del sur (véanse Chatterjee, 1997; Chakrabarty, 2000; Mbembe, 2001), la teoría social euronorteamericana a menudo sucumbió a la tendencia de tratar la modernidad como si esta fuera indisoluble de la *Aufklärung*, el surgimiento de la razón ilustrada. No sólo se considera a cada una de ellas condición de posibilidad de la otra cuando se las analiza por separado, sino que en conjunto se da por sentado que supieron inspirar una misión europea que buscó emancipar a la humanidad de su incivil prehistoria, de una vida dominada por la pura necesidad, de la esclavitud de los milagros y la hechicería, el encantamiento y la entropía. Ya sea que se considere a la Ilustración en términos de época, como hace Sussane Langer (1942: 12 y ss.), o bien, siguiendo a Foucault (1997), de una "actitud", ya sea que se nos presente bajo los ropajes de la crítica filosófica kantiana o de la ciencia positivista, de la subjetividad solipsista o de la democracia civil, de la "sociedad de trabajo" de Arendt (2003: 17) o del modo de producción capitalista descripto por Marx, del libre mercado, de la biociencia o del humanismo liberal –cuando no de distintos conjuntos de estas cosas–, sea como fuere, lo moderno encuentra su *fons et origo* en Occidente. Esto, sin considerar el hecho de que, como bien recordara Scott Lash (1999: 1; véase también Duara, 2009), el término en sí ha sido objeto de un profundo debate,

polisemia y ambivalencia *dentro* del propio Occidente. Según Cheikh Anta Diop (1955), el erudito senegalés para quien la civilización surge en Egipto y de allí se abre paso hacia el norte,[2] estas ideas favorecen que otras "modernidades" sean consideradas, sin más, trasplantes o simulacros, y que su sola mención aparezca marcada por citas irónicas y temerosas. La posibilidad de cualquier tipo de logro similar a la verdadera Ilustración, el original europeo, se considera, en el peor de los casos, lisa y llanamente imposible, mientras que otras miradas más optimistas la difieren hacia un futuro frágil, distante y inimaginable en términos concretos al que por otra parte, como bien señala Fanon, si alguna vez el colonizado *lograra* llegar, ya sería "demasiado tarde. Todo está previsto, cuidadosamente considerado, demostrado, aprovechado al máximo" (1973: 121). A tal punto que, desde una perspectiva occidental, el sur global queda por completo fuera de la modernidad, es un afuera que requiere traducción, mutación, conversión, comprensión.

Tomemos por caso dos instancias distintas en las que encontramos expresada esa exterioridad y en las que resulta fundamental la economía de la representación norte-sur. Una de ellas es literaria. Se trata del relato de J. M. Coetzee, "La novela en África", que transcurre en un crucero llamado, reveladoramente, *Northern Lights* [Luces del norte]. El relato trata de una conversación entre un escritor nigeriano y Elizabeth Costello, novelista australiana que, a los propósitos interpretativos, oficia de alter ego de Coetzee. "¿Cómo podríamos explorar un mundo en toda su profundidad", pregunta Costello al hombre, "si al mismo tiempo hay que andar explicándoselo a los extranjeros?" (2004: 51). Sin duda, se refiere a los europeos. Desde el punto de vista de la ilustración del norte, la prosa africana es considerada intrínsecamente un despliegue de la otredad; menos un acto de "autoescritura" (Mbembe, 2002) que una alegoría de la africanidad. Como ha señalado Žižek (s.f.), la universalidad de la que presume el liberalismo occidental "no reside en el hecho de que sus valores (los derechos humanos, etcétera) sean [supuestamente] universales en el sentido de ser válidos para TODAS las culturas, sino en un sentido mucho más radical: en que los individuos se relacionan consigo mismos como 'universales', participan de la dimensión universal de manera directa, evadiendo su posición social particular". El

2 Los académicos afrocéntricos estadounidenses plantearían una idea similar tiempo después. Tal vez el ejemplo más notorio sea *Atenea negra*, de Bernal (1993), un estudio que despertó críticas airadas; véase, por ejemplo, Lefkowitz y Rogers (1996).

autor africano, en virtud de una particularidad genética, queda excluido de la posibilidad de escribir con la voz cosmopolita que los literatos euronorteamericanos tienen garantizada. Cuando él/ella habla Fuera de África,* esto demanda cierta "explicación", vale decir, su conversión al léxico del universalismo liberal y de la episteme humanista en que ese universalismo se funda.

La segunda instancia que proponemos aquí es de corte académico, y tiene que ver con la producción de ciencias sociales en el sur global. Según Dipesh Chakrabarty (2000: 89), el historicismo ofrece a las sociedades no occidentales una única trayectoria a seguir en caso de que quieran ser reconocidas como parte de la historia humana general: deben atravesar una metamorfosis visible –lenta o acelerada, efectiva o no– hacia la modernidad capitalista occidental. Sus diversos modos de vida, variadamente animados, deben ser traducidos al "lenguaje universal y desencantado de la sociología" cuyo *telos* decreta: "primero en Europa, luego en cualquier otra parte del mundo" (2000: 7). Esto, desde luego, conlleva una alusión tácita a los supuestos fundacionales de la autodenominada teoría de la modernización –el "cuento de las ciencias sociales donde la modernización se convierte en la teoría de lo verdadero, lo bueno y lo inevitable" (Appadurai, 1996: 11)–, de la que ya tendremos ocasión de ocuparnos.

Coetzee y Chakrabarty, desde las antípodas, interpretan la exterioridad del no Occidente, su desplazamiento respecto de lo euromoderno, en términos que se hacen eco de una vieja serie de críticas que resulta cada vez más punzante. Sin lugar a dudas, buena parte de la teoría poscolonial, al igual que otras teorías críticas del sur que la antecedieron,[3] tuvo por objeto interrumpir el *telos* de la modernidad, problematizar el relato histórico que se desprende de ella, "provincializar Europa" (Chakrabarty, 2000), "volver a narrar" el imperio (Makdisi, 1992) y mejor aún, al decir de Homi Bhabha (2002: 17), desplazar el proyecto de producción de teoría hacia un lugar ex-céntrico, con el propósito de capturar la energía inquieta y re-visionaria proveniente de los espacios más distantes de la

* Los autores hacen aquí un juego de palabras con *Out of Africa*, de Isak Dinesen, conocido en español bajo el título *Memorias de África*. [N. del T.]

3 Según advierte Fernando Coronil (2004: 223), una gran tradición de escritores de izquierda de los años sesenta, luego incluida en el cuerpo de la teoría de la dependencia, produjo "una obra formidable [...], que procuró entender el proceso histórico distintivo de América Latina [...], augurando [...] la crítica poscolonial al imperialismo contemporáneo".

población planetaria, cuyas genealogías no se remontan directamente hasta la Ilustración europea, cuyas vidas y tiempos eluden o exceden sus verdades, cuyos modos de aprehender el mundo ponen de manifiesto su diferencia. Se hacen eco de esta propuesta de Bhabha todos aquellos científicos sociales que apoyan formas de conocimiento específicas basadas en la visión periférica (Wedeen, 2008; véase Piot, 2010), así como también aquellos que han advertido las preguntas y modificaciones que la experiencia no occidental aporta a los discursos dominantes acerca de la naturaleza de la propia modernidad (Ferguson, 1999: 17; Chalfin, 2010). También la repiten, como de manera gráfica hace tiempo nos recordaran George Orwell (1972) y W. E. B. Du Bois (1933), las historias de vida de aquellos que *dentro* de las metrópolis –personas del sur residentes en el norte, por así decir– quedan en gran medida excluidos de la comunión humana (véase Jones, 1971). Volveremos a considerar lo excéntrico como una perspectiva que ofrece matices respecto de aquello que buscamos lograr a lo largo de este libro.

En lo inmediato, empero, a pesar de décadas de crítica poscolonial, a la hora de escribir la historia mundial del presente las ciencias sociales modernas –y no es posible excluir de este juicio ni siquiera a las de inclinaciones más radicales– todavía tienden a "esquivar... el Tercer Mundo", sus relatos de modernidad y la obra de sus intelectuales locales. Incluso los teóricos más críticos consideran que el "motor principal" del capitalismo tardío se ubica enteramente en los países centrales (Chakrabarty, 2000: 7), con lo que sólo consiguen "crear fisuras entre mundos que [están] de hecho íntimamente conectados, que [son] parte de los mismos momentos históricos y culturales" (Gordon y Roberts, 2009: 4), de una misma economía política de intrincada articulación. El resultado de ello es que el sur continúa siendo el ignorado lado oscuro del norte. Por este motivo, en una temprana y decisiva intervención sobre el tema, Gayatri Spivak (1988) reprocha al postestructuralismo su incapacidad de dar cuenta de las condiciones geopolíticas en sus análisis de las nociones de "poder" y "sujeto soberano". En tanto ignora el impacto que la división internacional del trabajo tiene sobre el discurso y la conciencia en el mundo entero, en tanto vuelve invisible la ideología, la teoría postestructuralista participa de una economía de la representación que mantiene al otro no europeo "en la sombra del Ser" (1988: 208), permitiendo de esta forma que el Sujeto Universal continúe sano y salvo en territorio euronorteamericano, ya sea en el mapa mundial de la dominación colonial del siglo XIX o en la topografía global del capital "descolonizado".

Su argumento es muy interesante. No obstante, cuando procede a la disección de las tecnologías del eurocentrismo, Spivak (1988: 281) parece incurrir en el mismo solipsismo psíquico del que acusa al postestructuralismo. A la hora de analizar el narcisismo colonial de Europa, un narcisismo que oblitera "las huellas del Otro [colonizado] en su precaria Subjetividad", ella misma pone las condiciones sociales y materiales más o menos "bajo tachadura". Como resultado de ello, lo subalterno queda tan eclipsado por una omnipotente subjetividad occidental que se vuelve inaudible: no habla y no se habla de ello. Pero *ellos* –los colonizados, después de todo, fueron y son una categoría *social*– no se dejan tachar con tanta facilidad, a pesar de los múltiples desplazamientos a los que son sometidos. ¿Por qué no? Porque en tanto se trata de sujetos humanos activos, conscientes, han sido y son mucho más que un "suplemento necesario" (Derrida, 1971: 146) o un "exterior constitutivo" (Butler, 2005: 71)[4] de la producción de la conciencia europea, por no mencionar la vida material, moral y política de Europa. Aun en su estado más desarticulado, la perturbadora presencia de esos otros siempre agitó las aspiraciones imperiales y exigió una supervisión constante. Esto se advierte en el tratamiento que recibe la esposa de Rochester, natural de las Indias occidentales, confinada al ático, quien según el análisis que Edward Said (2004: 363) hace de *Jane Eyre*, de Charlotte Brontë, debe ser exorcizada de la sociedad elegante de la metrópolis.

Más aun: debido a que las sociedades coloniales constituyeron formaciones socioculturales y económicas complejas, estos seres humanos trabaron relaciones complejas, a menudo impredecibles, con Europa. Metrópolis y colonia, después de todo, eran elementos co-constitutivos de un orden capitalista mundial en alza, es decir, quedaron implicados en lo que Deleuze y Guattari denominan una doble captura, "un encuentro que transforma a las entidades disgregadas, que a partir de ese momento pasan a formar parte de un devenir conjunto" (Toscana, 2005: 40). De allí que Spivak (1988) y otros reconozcan que las "posesiones" de ultramar fueran, para los estados-nación modernos del norte, fuentes decisivas de plusvalía e innovación cultural. Al mismo tiempo, los colonizados quedaban excluidos de una ciudadanía total en estas

4 La noción de un "exterior constitutivo" desempeña funciones más o menos similares en otros autores, entre ellos Laclau (2000, siguiendo a Derrida). No obstante, el uso que de él hace Butler para describir "exclusiones que, sin embargo, son interiores a [un] sistema como su propia necesidad no tematizable" es más cercano a lo que nos interesa destacar aquí.

"comunidades imaginarias". Peor aún, las políticas coloniales eran sostenidas por actos de violencia ejercidos en las narices de los pregonados principios de la ley y la civilización del liberalismo europeo. Esto se debía al hecho de que los distintos esfuerzos por imponer la soberanía imperial ocurrían en lugares de visibilidad parcial, lugares donde las incomprensiones operantes engendraron fetichismos recíprocos, acuerdos tácitos, poblaciones rebeldes y acuerdos sociales proteicos, muchos de los cuales terminaron requiriendo técnicas de control inusuales (Pietz, 1985-88; Stoler, 2006: 9).

Por sobre todas las cosas, estas fronteras alentaron coyunturas de valores, deseos, convenciones y prácticas occidentales y no occidentales, fusiones que alimentaron los apremios destructivos e innovadores de la euromodernidad, pero con pocos miramientos hacia los límites éticos que se les ponía "en casa". En ocasiones, también funcionaron como fértiles territorios de implementación –incluso, como suele decirse en nuestros días, laboratorios– de modos de hacer las cosas que hubieran resultado imposibles en otros lugares: experimentos de arquitectura y planificación urbana (Wright, 1991), métodos de disciplina laboral brutalmente productivos (Worger, 1987), regímenes de salud pública socialmente diseñados (Comaroff y Comaroff, 1992: 228 y ss.) y novedosas prácticas de gobernanza y explotación, burocracia y militarización, propiedad y pedagogía (véanse Mitchell, 1988; Dirks, 1992), por ejemplo. Y no se trata de algo que haya quedado en un pasado lejano. En 2000, el senador republicano de los Estados Unidos y jefe de la bancada mayoritaria Tom D. DeLay impidió la sanción de una ley que prohibía el funcionamiento de fábricas con sistemas de explotación laboral en las Islas Marianas del Norte, un territorio estadounidense ubicado en el Pacífico Occidental. Según declaraciones vertidas por DeLay en el *Washington Post*, "las condiciones de salarios bajos y la prohibición de agremiarse que rigen en las Marianas constituyen una 'cápsula de Petri perfecta para el capitalismo'".[5] Los límites del imperio también permitieron osadas in-

5 Tomamos conocimiento de las declaraciones de DeLay gracias a Darian-Smith (2010). Ella a su vez las tomó de "The Real Scandal of Tom DeLay", Mark Shields, CNN.com, 9 de mayo de 2005; disponible en <www.cnn.com/2005/POLITICS/05/09/real.delay>. El artículo original del *Washington Post*, "A 'Petri Dish' in the Pacific: Conservative Network Aligned with DeLay Makes Marianas a Profitable Cause", de Juliet Eilperin, 26 de julio de 2000, ha sido difundido por numerosas vías; nosotros pudimos leerlo en <www.freedomworks.org/news/a-petri-dish-in-the-pacific-conservative-network-a-0>, recuperado el 6 de julio de 2010. El artículo

cursiones que traspasaron los límites establecidos de la sexualidad, la socialización, la raza y la cultura, posibilitando formas de intimidad y modos de reproducción hasta entonces desconocidos (Stoler, 2002; Hoad, 2007). A veces, como registra el literato decimonónico inglés Charles Kingsley, el vigor y la vitalidad de estas fronteras arrojaron luz sobre la fría decadencia que atravesaba la modernidad en el frente doméstico (Wee, 2003: 37), lo que a su vez aseguró que las huellas de los otros coloniales nunca pudieran ser completamente borradas o reprimidas. Así como la euromodernidad plantó sus semillas entre esos otros, el sistema colonial, con todas sus marcas y despojos, seducciones y escándalos, acusaciones e injurias, no tardó en hacerse presente, de manera palpable, en la política doméstica y en la imaginación moral de las metrópolis, vulnerando sus límites y haciendo sentir su influencia hacia el interior (Bhabha, siguiendo a Fanon, 1994: 116; Comaroff y Comaroff, 1997).

Como queda de manifiesto, la modernidad fue, casi desde sus comienzos, un proceso de colaboración norte-sur –a decir verdad, una producción histórica mundial–, si bien marcadamente asimétrico. A despecho de sus vanidades filosóficas o de la severidad con que intente "purificarse" a sí misma (Latour, 2007), ha sido siempre un compuesto de significaciones, materializaciones y temporalidades múltiples sujeto a perpetuo debate, difícil de conceptualizar, históricamente lábil. En tanto ideología, por otra parte, nunca ha podido disociarse del capitalismo, de sus determinaciones y su lógica social (véase Amin, 1989); aunque cabe señalar que tanto el fascismo como el socialismo procuraron construir sus propias versiones. Esta modernidad-capitalista –términos indisolublemente ligados en más de un sentido– encontró su realización, si bien de manera *muy* desigual, en el marco de las grandes aspiraciones del liberalismo, dentro del edificio político-jurídico de la democracia, el "libre" mercado, los derechos civiles y la sociedad civil, la sociedad de derecho, la separación entre lo público y lo privado, lo secular y lo sacro. Pero también *excluyó* de estas mismas cosas a numerosas poblaciones, en particular aquellas situadas en escenarios coloniales subyugados a sus modos de explotación (o que se volvieron descartables cuando ya no hubo en ellos ningún valor que explotar).

detalla el modo en que los activistas y lobistas conservadores convirtieron a las catorce islas antes conocidas como el Commonwealth of the Northern Mariana Islands (CNMI) [mancomunidad de las Islas Marianas del Norte] en un experimento viviente de la economía de libre mercado.

Es precisamente esta capacidad de ejercer su curso abrasivo en contextos tan distintos o, en otras palabras, en tantas intersecciones del imperialismo capitalista, lo que ha hecho que la modernidad sea siempre una y muchas cosas a la vez, un proyecto universal y sede de emplazamientos específicos y pueblerinos. Esto resulta evidente en Europa, donde los imaginarios nacionales nunca fueron siquiera parecidos, ya sea dentro de los mismos estados-nación –idea formulada en reiteradas oportunidades por la "novela industrial" de la literatura inglesa, desde *Norte y sur* (Gaskell, 1855) hasta *¡Buen trabajo!* (Lodge, 1996)– o entre estados (véanse, por ejemplo, Therborn, 1995; Eisenstadt, 2002); situación de la que se desprende el dominio discursivo al que se alude, de manera general, bajo el concepto de "modernidades comparadas [es decir, múltiples]".[6] Pero esta dualidad resulta aún más evidente en las lejanas "periferias" de Europa, donde se implementó una modernidad de segunda mano a la sombra de distintas metrópolis. Las colonias fueron delegaciones débiles, sociedades subsidiarias, de hecho, de los poderes soberanos de Occidente, que estos podían utilizar para deshacerse de personas y productos que les resultaran superfluos y al mismo tiempo proveerse de valor en bruto, exotismo y trabajo racializado. Allí eran promiscuamente visibles la violencia y lo mágico, la expropiación y la alienación, el sincretismo y el culto de lo arcaico suprimidos en Europa (confinados, como la esposa de Rochester, al ático). También lo eran las invenciones locales, los acomodamientos y los híbridos producidos en los contextos coloniales: distintas formas de vida doméstica y urbana, de proletarización del campesinado y de cosmopolitismos desplazados forjados en espacios a mitad de camino entre la promesa y la privación, la inclusión y la supresión, decididos a aseverar su propia contemporaneidad, su propia... modernidad.

He aquí la cuestión. En tanto la construcción de la modernidad fue un proceso histórico mundial, es perfectamente posible narrarlo tanto desde sus márgenes y lados oscuros como desde sus pretendidos centros, a la manera de esos mapas que, como si se tratara de un chiste cósmico, invierten el planeta Tierra ubicando al sur arriba y al norte abajo. Pero no nos limitaremos aquí a dar vuelta la historia, dejando intacto ese dualismo maniqueo que mantiene a los países centrales y sus otros unidos en

6 Adviértase, al respecto, la existencia de un Instituto de Modernidades Comparadas en la Universidad de Cornell (disponible en <www.icm.arts.cornell.edu>), entre cuyos objetivos se cuenta el estudio "de conflictos y complejidades dentro de Occidente".

un mismo e indisoluble abrazo. Ni tampoco a cambiar un *telos* establecido por su opuesto, preservando la teleología que lo sustenta. Buscamos algo más. No sólo nos interesa señalar que muchas de las características distintivas, las estructuras sublimadas y las contradicciones ocultas de la modernidad capitalista son tan perceptibles en la colonia como en la metrópolis. O que la colonia fue a menudo el lugar de producción de los métodos implementados luego por la metrópolis. No, lo que nos interesa proponer aquí, además, es que los procesos históricos mundiales contemporáneos están trastornando las geografías establecidas de centro y periferia, reubicando en el sur –y, desde luego, también en Oriente– algunos de los modos más innovadores y dinámicos de producción de valor. Y también, lo que no es menor, reivindicando en ciertos casos la propiedad total sobre ellos. Situación que constituye una característica distintiva del capitalismo contemporáneo y altera los lineamientos generales de la modernidad global.

Bajo esta luz nos gustaría que se leyeran los prolegómenos a los ensayos que siguen y a su tesis central: en la medida en que la historia presente se muestra con mayor nitidez en las antípodas, nos desafía a entenderla, de manera empírica y teórica, desde esa perspectiva. Esto, desde luego, no es sino poner en modo indicativo la pregunta planteada desde el comienzo. Así, *Teoría desde el sur* construye su propuesta a partir de dos argumentos estrechamente interconectados, que hemos desarrollado, según anticipáramos, tomando a África como punto de partida, para luego, en el análisis final, extender nuestros horizontes y abarcar el mundo global entero.

PUESTA EN ESCENA, EN DOS ACTOS

LA AFROMODERNIDAD EN LA PRÁCTICA Y EN LA TEORÍA

Nuestro primer argumento es que la modernidad, tal como se presenta en el sur, no resulta adecuadamente comprensible si se la piensa como un derivado, un *doppelganger*, una copia inexperta o una falsificación del "original" euronorteamericano. Por el contrario: nos obliga a aprehenderla y abordarla en sus propios términos. La modernidad en África –que, como ha demostrado Masilela (s.f., 2003), posee una larga historia– tiene cabeza de hidra, es un ensamble polimorfo y mutante de signos y prácticas en función de los cuales organizan sus vidas los pueblos a lo largo del continente; ella guarda relación dialéctica con el norte global y su

expansivo imperio capitalista, con otros del mismo hemisferio, con relaciones intracontinentales y con enclaves localizados. Al igual que en el norte, se manifiesta en varios registros simultáneamente, de lo literario a lo cotidiano, de lo filosófico a lo pragmático. Y al igual que en el norte, está atravesada por ambivalencias, debates y "significados enredados" (Deutsch, Probst y Schmidt, 2002; Nuttall, 2009; Táíwò, 2010: 13). ¿La afromodernidad debería integrarse a la Ilustración universal, la cristiandad y la civilización, el inglés shakespeareano y la razón científica –esas cosas que le son presentadas a África como el epítome mismo de la cultura occidental–, como sostuvieron algunos intelectuales negros sudafricanos a principios del siglo XX (Masilela, s.f.: 6)? ¿Debería elegir únicamente "las cosas buenas" de esa civilización y descartar el resto, como alguna vez sugiriera R. V. Selope Thema?[7] ¿O acaso debería "combinar lo nativo y lo ajeno, lo tradicional y lo extranjero, en algo nuevo y hermoso", al decir de H. I. E. Dlhomo (1977) en 1939? En verdad, se ha producido un movimiento sostenido de la primera a la tercera opción; es decir, un desplazamiento hacia lo mimético, entendido como un proceso que "establece similitudes con otra cosa al tiempo que inventa algo original" (Mbembe, 2008: 38s, siguiendo a Halliwell, 2002). Como su contraparte europea, la modernidad en África supuso una re-génesis, una conciencia de nuevas posibilidades y una ruptura con el pasado (un pasado que, debido a ello, quedó achatado, destemporalizado y coagulado en la "tradición", un constructo eminentemente moderno en sí mismo).

La modernidad africana, en síntesis, tuvo siempre sus propios rumbos, que dieron forma moral y material a la vida cotidiana. Produjo significados distintos pero claros con el propósito de dar sentido al mundo y actuar a partir de ellos, crear relaciones sociales, mercancías y formas de valor adecuadas a las circunstancias contemporáneas, no menos que aquellas sembradas por el impacto desigual del capitalismo, que primero fue colonial, luego internacional y hoy se presenta globalizado. En este tránsito, la modernidad africana resultó por igual productiva y destructiva en su empeño por desobedecer, reconstruir, repudiar y remarcar los modos de vida europeos; la receta de Thema se nos revela entonces más o menos descriptiva. En ocasiones este proceso fue claramente autoconsciente, como ocurriera entre los intelectuales xhosa en la década de 1880 (Masilela, 2003: 506 y ss.) o luego con la población negra

7 R. V. Selope Thema, "The Test of Bantu Leadership", en *Umteteli we Bantu*, 26 de noviembre de 1926.

de Sudáfrica o el Movimiento Nueva África, por no olvidar a Pixley ka Isaka Seme (1905-1906), quien sostuviera de manera célebre, en "The Regeneration of Africa", que el continente no debía compararse con Europa porque tenía su propio genio; que se trataba de "el despertar de un gigante", de "caminar hacia las puertas doradas del futuro"; que por ser "parte de un nuevo orden de cosas", ingresaba en "una existencia más elevada, más compleja [...], una civilización única", fundada en "sus propias creaciones preciosas", creaciones que eran al mismo tiempo "espirituales y humanísticas, morales y eternas"; creaciones, podríamos agregar, que habrían de recibir el aporte de otras influencias del sur, como por ejemplo Mahatma Gandhi o los miembros de la diáspora africana en el Nuevo Mundo.

Se trata, en gran medida, de la misma retórica que acompañó los movimientos anticoloniales y los nacionalismos postindependentistas. Kwame Nkrumah, por ejemplo, citó extensamente a Seme en la apertura del Primer Congreso Internacional Africanista de 1964. Esta retórica se deja oír, también, en las alteridades afirmativas del panafricanismo, el etiopianismo, la negritud y el afrocentrismo; en géneros musicales, en las películas de Nollywood y en un arte surrealista que expone de manera profunda las aspiraciones locales; en los distintos experimentos con el comunitarismo, la democracia, las creencias de conversión y los cultos de prosperidad pentecostales; en propuestas guiadas por altos principios, como *Ubuntu*, el llamamiento genérico a una "humanidad africana", y de manera aún más ambiciosa, a un "Renacimiento Africano". En otras ocasiones, la afromodernidad viene implícita en signos y prácticas, disposiciones y discursos, valores estéticos y formas autóctonas de conocimiento. Tampoco es adecuado etiquetarla como una "modernidad alternativa".[8] Es un gran proceso de cambio *vernáculo* –como también es vernácula la euromodernidad–, que se manifiesta en un compromiso constante, claro en su situación geopolítica, con el despliegue histórico del presente. Y al igual que la euromodernidad, adopta distintas formas.

8 Al igual que tantos otros, nosotros también hemos utilizado el término "alternativas" en el pasado para referirnos a las modernidades africanas, si bien por lo general como un sinónimo de "vernáculas". En retrospectiva, hubiese sido mejor emplear este último término, si bien en ciertos contextos "alternativas" describe *correctamente* la intención subyacente de ciertos esfuerzos africanos que procuran de manera consciente labrar una modernidad autóctona en explícito contraste con sus contrapartes europeas.

Al respecto, es importante distinguir modernidad de modernización (véase Appadurai, 1996), debate que nos traslada de África a un territorio más general. Permítasenos, por ello mismo, una digresión antes de proponer nuestro segundo argumento, que nos conducirá de vuelta a la hipótesis central de *Teoría desde el sur*.

El concepto de "modernidad" hace referencia a una orientación del ser-en-el-mundo, una *Weltanschauung* construida y habitada de distintas maneras, una noción de la persona como un sujeto que se actualiza a sí mismo de manera constante, un ideal de la humanidad como especie, una visión progresiva de la historia construida por el hombre, una ideología del progreso a través de la acumulación de conocimiento y habilidad técnica, una búsqueda de justicia por medios de gobernanza racional, y un impulso incesante hacia la innovación cuya propia iconoclasia despierta el hambre de lo eterno (véase Harvey, 1998: 10). Por el contrario, la modernización propone una teleología fuertemente normativa, una trayectoria unilineal hacia un determinado futuro –ya sea capitalista, socialista, fascista, africano o de cualquier otro tipo– al que debiera aspirar la humanidad toda, en el que habrían de desembocar todas las historias, hacia el cual tendrían que evolucionar todos los pueblos. Ese *telos* ha logrado expresarse en distintos movimientos en favor del progreso, cada uno con su estilo propio, tanto seculares como religiosos, en modos expansivos de mejoramiento y en paradigmas científicos "objetivos" entre los que se cuenta, en el ámbito de la sociología, la "teoría de la modernización". También han sido criticadas las contradicciones que se registran entre sus promesas y los efectos reales de las prácticas implementadas en su nombre: por ejemplo, entre la promesa de una humanidad más igualitaria y las florecientes biopolíticas de la diferencia alrededor del mundo; entre la promesa de un desarrollo económico global y la realidad de un subdesarrollo creciente en las poblaciones del sur, un aumento de los coeficientes de Gini y la aparición, en distintos lugares, de modos de explotación cada vez más violentos. En ese sentido, aquí no nos interesan tanto esas contradicciones –de las que se ocupa una extensa literatura– como la confusión entre las nociones de modernización y modernidad que atraviesa los recientes debates acerca de la modernidad misma, acerca de la modernidad como categoría de análisis, y plantea un puñado de cuestiones teóricas fundamentales para este libro.

Frederick Cooper (2005: 113), cuya producción también tiene fuertes raíces en África, lamentaba poco tiempo atrás el empleo cada vez más impreciso de "modernidad", como término técnico, dentro de la academia. Estamos de acuerdo con él y ya hemos señalado en otra oca-

sión su vaguedad, su tendencia a desvanecerse en el aire cuando se lo somete a escrutinio (1993: xii). También coincidimos con Cooper en que a menudo se confunden y combinan las connotaciones analíticas y cotidianas del término (1993: xii y ss.), si bien lo mismo puede decirse de otros constructos del léxico de las ciencias humanas, tales como colonialismo, identidad política o liberalismo (véase Duara, 2007: 295). Incluso teoría. En rigor de verdad, es precisamente esta cualidad proteica de la modernidad la que le confiere su productividad como tropo en las discusiones mundanas, como afirmación política y como *objeto* de análisis. La "modernidad", claramente, es un *shifter* (Silverstein, 1976) cuyo significado se deriva del contexto de uso. Sirve de referencia a personas situadas –recursivamente, en oposiciones que se refuerzan mutuamente (Irvine y Gall, 2000)– en las cercanías o en lontananza de la gran división entre el yo y el otro, el presente y la prehistoria, aquí y allá, lo general y lo particular, oposiciones que movilizan un enorme espectro de registros que comprende desde los tratados teológicos hasta las plataformas partidarias, desde los documentos políticos hasta las normas jurídicas elementales, desde las cartografías del espacio social hasta la gestión burocrática de las poblaciones.

Desde luego, también las ciencias sociales de inspiración positivista han desplegado su propia gramática de oposiciones; de allí el gusto por antinomias fundacionales como solidaridad mecánica-solidaridad orgánica, adscripción-logros, estatus-contrato, *gemeinschaft-gesellschaft*, salvaje-civilizado, precapitalista-capitalista y tantas, tantas otras. La teoría de la modernización, en boga entre los sociólogos desde los años cincuenta, no fue la excepción. Procuró aislar, definir y mensurar las variables según las cuales las poblaciones humanas podrían colocarse en un continuum imaginario que iba de lo premoderno a lo moderno, del pasado al presente. A pesar de las reiteradas revisiones críticas a las que fuera sometida, Cooper (2005: 9 y ss.) sostiene –y esto nos lleva al núcleo del debate que nos interesa plantear aquí– que tanto los fundamentos conceptuales como el *telos* eurocéntrico de este paradigma persisten en la producción académica colonial y poscolonial. Como resultado, advierte, el pensamiento poscolonial "refuerza los metarrelatos que pretende desarticular" (2005: 9), embarrando más que iluminando el problema de la modernidad africana, sus características reales y el modo en que podría tipificársela. Según él, este problema se resolvería con una fuerte dosis de "rigurosa práctica histórica" (2005: 13), como si un fenómeno tan proteico y debatido pudiera reducirse a su expresión fundamental recurriendo a un franco

empirismo,[9] como si el propio dato empírico pudiera leerse sin un marco teórico que le dé sustento.

Irónicamente, aun cuando se apliquen los cánones de la práctica histórica rigurosa, no es posible desestimar con tanta facilidad los estudios coloniales y poscoloniales. Algunos trabajos en estas tradiciones *sí* se tomaron la molestia de trascender los supuestos y los métodos de la teoría de la modernización. Y lo hicieron en relación con historias y etnografías cuidadosamente registradas, que no confunden lo empírico con el empirismo tosco. Constructos como "modernidades alternativas" tienen sus limitaciones, ya lo dijimos. Pero fueron desarrollados precisamente para ir *más allá* de la oposición binaria entre lo premoderno y lo moderno,[10] para dar cuenta de hechos complejos que se presentaban en el trabajo de campo, para repudiar el *telos* según el cual debía trazarse el tránsito de uno a otro y para evitar fundir modernización con occidentalización (si bien existieron movimientos históricos fuera de Europa, tales como el modernismo árabe de Jamāl-al-din al-Afghāni en el siglo XIX [Hourani, 1983], que *en efecto* tomaron la versión europea como modelo).

Pero debemos tener en cuenta otro factor, un poco más general. El esfuerzo de Cooper por dar cuenta de los usos indiscriminados del término deja traslucir por qué es tan importante no confundir modernidad con modernización. O no tratar a la modernidad como si fuera un constructo analítico sin tener en cuenta las condiciones de su existencia material. Cooper lamenta que, tras el repudio de la teoría de la modernización y su

9 Como bien señala Duara (2007: 293-4) en una inteligente reseña, es como si Cooper "buscara enfrentarse aquí a un supuesto grupo de teóricos que estaría desalentando la posibilidad de que los historiadores se pusieran a trabajar en el descubrimiento de hechos concretos". También critica a Cooper por plantear casos marcadamente hipotéticos: pocos historiadores, sostiene Duara, serían capaces de escribir hoy acerca de la modernidad en términos tan generalizados como los que él sugiere.

10 Y para deconstruir la oposición entre lo universal y lo particular. Muy a pesar de Taylor (2010: 280-81) –que prefiere caricaturizar la literatura sobre el tema–, la idea de "modernidades múltiples o plurales" surgió con el propósito específico de hacer estallar dicha oposición provincializando, y relativizando en síntesis, la concepción occidental de universalismo. Taylor parece no advertir otra cuestión fundamental: que la apelación analítica a estas "modernidades alternativas", más allá de sus falencias, *no* supone, como él sostiene, un reconocimiento tácito de la idea de que la modernidad occidental es "la forma genérica contra la cual deben sopesarse todas las demás versiones como aproximaciones menores" (281). Todo lo contrario.

telos, tienda a tratarse "todo" como si fuera "simultáneamente moderno" (2005: 132). Pero justamente era ese, en parte, el objeto de esta crítica: señalar que, a despecho de la modernización, que en tanto ideología occidental pudo representar los mundos no occidentales como un gran número de exterioridades todavía-no-modernas, el imperio capitalista *no tiene* afuera, por más periferias que presente. Sus márgenes y exclusiones, como bien han señalado críticos y teóricos de las más distintas corrientes, constituyen la condición necesaria del crecimiento de sus centros.

Bajo esta luz, es necesario tomar muy en serio el hecho de que muchos pueblos desfavorecidos del mundo desean buena parte de aquello que entienden por "lo moderno". Y que en la medida de sus posibilidades procuran construir sus propias versiones de modernidad, aprendiendo a vivir con sus límites y contradicciones, ausencias y aporías. De estas aspiraciones proviene originalmente el hecho *empírico* de las "modernidades múltiples", una realidad que el propio Cooper reconoce en otra obra (Stoler y Cooper, 1997: 32).[11] Es claro que este reconocimiento del extendido anhelo que genera la elusiva promesa de "progreso" no impide reconocer sus efectos destructivos o someter a debate el mito eurocéntrico según el cual sólo existiría una única instancia auténtica de progreso. Tampoco por aceptar que pueda haber más de una modernidad se niega la demanda que de sus frutos hacen quienes se ven privados de ellos, como teme James Ferguson (2006: 33, 176 y ss.) cuando advierte que la celebración de las "modernidades alternativas" podría llevarnos a caer en la trampa de ignorar las muy concretas desigualdades que imperan en el mundo; desigualdades, podríamos agregar, que se registran en el corazón *lumpen* de las metrópolis globales en igual medida que en las regiones más remotas de África. El problema de las personas que viven en el sur global no es la "falta de modernidad", sino que muchas de ellas se ven privadas de las recompensas de la modernización debido a la tendencia inherente del capital a crear márgenes y zonas de exclusión con el propósito de alimentarse de ellos.

La modernidad, como dijimos, es una abstracción concreta. Por tratarse de un producto de la actividad humana, presenta en el mundo distintas formas realizadas, marcadas, pero también existe como un orden cosificado de valor imaginario y negociable. Es una Gran Idea: el término

11 Stoler y Cooper (1997: 32), analizando el impacto del colonialismo, advierten explícitamente que el hombre y la mujer colonizados "pueden ser 'modernos' en más de un sentido".

refiere *tanto* a algo general como a cosas en particular, *tanto* a lo singular como a lo plural. Y a las relaciones entre ellos. Abarca las dimensiones sociales, económicas, culturales y morales de la vida en épocas y lugares específicos, al tiempo que se la invoca para describir lo epocal y lo universal. Los constructos populares de este tipo están integrados en igual medida al trabajo teórico de las ciencias sociales –entre ellas, la historia– como a los discursos cotidianos de la cultura de masas, donde la necesidad de entender la semiosis práctica resulta autoevidente. ¿Es posible sostener, entonces, como hace Cooper (2005: 116), que el empleo del término "modernidad" en plural antes que en singular, su tratamiento como algo más que una categoría vernácula y/o una estrategia de afirmación, o incluso su elevación al terreno de la abstracción absoluta, supone darle una "coherencia artificial"? ¿Qué vendría a ser exactamente lo artificial, en tal caso, más allá del hecho de que *todo* concepto que sea objeto de las ciencias humanas es, en última instancia, un artificio? ¿Por qué la disposición a reconocer que la modernidad pueda ser una y muchas cosas a la vez supone caer en la "confusión" (2005: 116)?[12] Volviendo al tema que aquí nos ocupa y a nuestro propio argumento, se sigue de lo antedicho que la modernidad africana es *al mismo tiempo* un constructo discursivo y un hecho empírico, una singularidad y una pluralidad, una clara aspiración y un complejo esquema de realidades que –como dijera Pixley ka Isaka Seme mucho tiempo atrás– nos hablan de una historia endógena tortuosa, continuada por un proceso de producción activo. Una historia, venimos a descubrir, que no corre detrás de los países centrales, sino que les lleva la delantera.

EL SUR GLOBAL: HIPEREXTENSIONES DEL PRESENTE, PRECURSORES DEL FUTURO–HISTORIA

Todo esto nos lleva al segundo argumento que propone este libro. A despecho del relato euromodernista de los últimos dos siglos –según el cual el sur global sigue, con retraso, la curva de la Historia Universal, siempre con déficit, siempre con la aspiración de ponerse al día–, hay buenas razones para suponer lo contrario: si se tiene en cuenta la

12 Resuena aquí de manera irónica el célebre debate que Evans-Pritchard (1984) sostuviera con un grupo de académicos religiosos occidentales que se negaba a creer que, para los nuer del sur de Sudán, Dios (*Kwoth*) fuese una y muchas cosas a la vez sin que esto implicara una incoherencia conceptual o un claro ejemplo de "mentalidad primitiva".

impredecible y subdeterminada dialéctica de capitalismo-y-modernidad tal como se presenta en el aquí y ahora, es preciso reconocer que a menudo ha sido el sur el primero en sentir los efectos de las fuerzas históricas mundiales, ese mismo sur en el que están tomando forma relaciones radicalmente nuevas entre el capital y el trabajo, prefigurando así el futuro del norte global. Es lo que intentamos expresar con nuestro subtítulo deliberadamente provocador, parcialmente paródico y contraevolucionista *Cómo los países centrales evolucionan hacia África.* Este empleo del tropo "contraevolucionista", reiteramos, no procura meramente revertir el *telos* constitutivo de la razón moderna. Antes bien, busca abrir el debate sobre el reflejo epistémico en el que se funda.

Resulta innecesario advertir que el propio relato recibido mostró desde siempre algunas grietas. A lo largo de la historia, el norte adoptó técnicas, saberes y prácticas provenientes de África y otros puntos del mundo. Como demostrara Jack Goody (2006: 210), la industrialización británica, por ejemplo, supo aprovechar medios de mecanización y producción masiva desarrollados con anterioridad en China e India. Posteriormente, muchas innovaciones del norte surgieron de manera directa del encuentro colonial, cuyo impacto sobre las metrópolis de Europa está fuertemente documentado. Este proceso no sólo incluyó la repatriación, apropiación e imitación de "saberes" vernáculos, como estilos de cocina, confección de ropa y artes creativas. También aportó elementos de mayor relevancia, desde saberes médicos y tecnologías del cuerpo hasta creencias espirituales y modos de manejo de los asuntos públicos. Más aún, la in-migración de las poblaciones colonizadas trajo consigo distintas especies de diferencia que transformaron a los estados-nación euromodernos, poniendo a prueba los límites de sus fundamentos liberales. Pero este no es el único modo en que el norte global comienza a parecerse cada vez más al sur. Hay otros modos que deben menos a los encuentros norte-sur que a distintas exigencias históricas. En los capítulos siguientes presentaremos varios ejemplos, que van desde la naturaleza de la noción de persona y la participación democrática hasta la soberanía sobre la vida y la muerte, pasando por las políticas de la identidad y las economías ocultas.

La hipótesis subyacente –que el lugar que se adjudica a África en el relato recibido de la Historia Universal es fundamentalmente erróneo– no demanda mayor explicación. En este libro, como adelantáramos, nos interesa poner de relevancia otra cosa: que si bien los países centrales y el sur son en la actualidad presa de los *mismos* procesos históricos mundiales, es en este último donde los efectos de dichos procesos tienden a manifestarse de la manera más cruda y evidente. Poco a poco, los viejos márgenes se convierten en las nuevas fronteras, lugares donde el capital, con toda su movilidad y competitividad global –un capital, además, que por estos días proviene en gran medida del sur y de Oriente–, encuentra zonas de regulación mínima donde radicar sus operaciones, donde la manufactura industrial descubre sitios con una eficiencia de costos aún mayor, donde hace tiempo prosperan economías informales y altamente flexibles, donde quienes ofrecen servicios tercerizados han llegado a desarrollar sus propios imperios de vanguardia en el uso de las tecnologías de la información (ya sean legítimos o ilícitos), y donde tienen su raíz los nuevos significados tardomodernos de trabajo, tiempo y valor que han llegado a alterar las prácticas en el ámbito planetario. Por todo ello, en la dialéctica de la historia del mundo actual, el norte parece estar "evolucionando" hacia el sur. En otras palabras, según desarrollaremos con mayor profundidad en el capítulo 2, África, el sudeste asiático y América Latina parecen ir un poco por delante del mundo euromoderno, convertidos en precursores de su historia-en-proceso.

Esto cala hondo en el corazón mismo del capitalismo contemporáneo: en los medios de producción primaria asociados a él, en sus formas dilectas de explotación laboral, en sus modos de acumulación y circulación de la riqueza, en sus geografías políticas y legales, y en su intervención en las instituciones de gobierno. En las últimas décadas, el capital, con su énfasis en la flexibilidad, la liquidez y la desregulación, volvió a encontrar en las antiguas colonias un botín a explotar. En ellas los estados poscoloniales, ávidos de cosechar los ingresos disponibles, a menudo sumergidos en una desesperante necesidad de disponer de divisas extranjeras "de peso", se abrieron a los negocios, o mejor dicho a las corporaciones, que muestran muy pocos reparos a la hora de presionar a los regímenes gobernantes para conseguir estímulos impositivos, relajar los controles ambientales, eliminar las restricciones salariales y los derechos del trabajador, limitar su responsabilidad y desalentar las actividades sindicales, llegando incluso a impedir su establecimiento; en síntesis, una reverencia a los principios más extremos y soberanos del *laissez-faire.* Como resultado de todo ello, es cada vez más frecuente que los modos de funcionamiento práctico del neoliberalismo se apliquen y pongan a prueba en el sur, esa "cápsula de Petri" que tanto le gusta a Tom DeLay, donde también se exploran los vínculos externos de las operaciones financieras que luego son exportados a los países centrales.

El norte, desde luego, comienza a experimentar ahora de manera más palpable estos modos de funcionamiento práctico, en la medida en que se precarizan los contratos y el empleo en los mundos laborales, la manufactura se muda al exterior sin previo aviso, los grandes poderes económicos intentan presionar a los estados para obligarlos a retroceder en las leyes ecológicas, bajar los salarios mínimos y subsidiar sus necesidades en materia de infraestructura con fondos públicos, además de protegerlos de toda pérdida, responsabilidad civil o carga impositiva,[13] todo ello, en muchas oportunidades, contra las inútiles protestas de varios sectores de la sociedad civil. Por eso es que tantos ciudadanos de Occidente –de las clases medias y trabajadoras– atraviesan hoy situaciones de inseguridad e inestabilidad laboral, llegando incluso a la emigración forzada y el paso a disponibilidad que fueran característicos de la vida en buena parte del no Occidente, así como también el desmesurado crecimiento de la brecha en la distribución de la riqueza, que según algunos cálculos (véanse, por ejemplo, Wilkinson y Pickett, 2010; Jackson, 2009)[14] comienza a producir graves situaciones de inestabilidad económica y social en distintas partes del mundo, bajo la coartada de un crecimiento libre de obstáculos y trabas. Es por ello, también, que reconocidos intelectuales de los Estados Unidos comienzan a publicar libros con títulos como *Third World America* [*Estados Unidos del Tercer Mundo*] (Huffington, 2010).

Al mismo tiempo algunos estados-nación del sur, convertidos en usinas económicas –India, Brasil, Sudáfrica–, ponen de manifiesto ciertos rasgos del futuro euronorteamericano a partir de la conquista de sus propias fronteras y el comienzo de un proceso de colonización de las metrópolis; véanse, por ejemplo, el modo en que Brasil tomó la delantera en la iniciativa global respecto de la economía de los biocombustibles, la penetración de la industria automotriz de la India en Gran Bretaña o el impacto del sector bancario de Hong Kong sobre el desarrollo de nuevas especies del mercado financiero. En otro registro, algo similar ocurre con la emergencia de Sudáfrica, jugador de peso en la economía internacional de los minerales, como la "Estados Unidos de África", una potencia ávida de experimentar con la ley constitucional, las políticas populistas y, si bien de manera dubitativa, con formas posneoliberales de redistribución del ingreso. Otro caso es la aparición de nuevas formas de urbanismo, como en Nigeria, donde según observan Joshua Comaroff y Gulliver Shepard (1999), "muchas de las tendencias canónicas y modernas de *las ciudades occidentales adquieren tintes hiperbólicos*... No es que Lagos comience a estar a la altura de nuestras ciudades. Antes bien, nuestras ciudades comienzan a ponerse a la altura de Lagos". La ciudad, agrega Rem Koolhaas, constituye "un paradigma de futuro" para *todas* las ciudades. Esta "megalópolis de 18 millones de habitantes", cuyos bienes inmobiliarios de lujo alcanzan los precios de propiedades similares ubicadas en Manhattan (Guo, 2010: 44), está, según el arquitecto, "a la vanguardia de la modernidad globalizada" (Koolhaas y Cleijne, 2001: 652-53). No de una modernidad alternativa. O de una modernidad sui géneris. Quienes hayan leído *Time and the Other*, de Johannes Fabian (1983), sabrán apreciar la ironía del caso. El problema hoy no pasa por si Occidente evita, ignora o reconoce a medias la "coetaneidad" –es decir, la contemporaneidad– que no Occidente sostiene con él (situación en la que se funda la gran acusación de Fabian contra la antropología), sino por el hecho de que Occidente sepa reconocer que en muchos aspectos es *él* quien está poniéndose al día con la temporalidad de sus otros.

Pero ese es otro aspecto de esta historia. En gran medida, lo primero que llama la atención del sur son sus arrabales, sus propios extremos lúmpenes, donde se concentra buena parte de la clase trabajadora del mundo. Tal vez esto explique el hecho de que algunas de las críticas populistas más tempranas e incisivas contra el giro neoliberal –como asimismo las repuestas más escépticas al triunfalismo del libre mercado– hayan surgido de esos mismos arrabales (véanse por ejemplo, Lomnitz, 2006; Desai, 2002; Amin, 2010), en lo que claramente constituye otro ámbito respecto del cual el norte global se quedó atrás de sus contrapartes en las antípodas.[15]

13 Existe una vasta y creciente literatura crítica sobre estos aspectos de la "nueva" era del capital, que comienza, tal vez, con los aportes de Mandel (1979) y Harvey (1982, véase también 1998); en tanto dicha literatura no concierne de manera directa a nuestras actuales preocupaciones, decidimos no abordarla aquí.

14 Estos cálculos no provienen de académicos marginales: Wilkinson es profesor emérito de la Universidad de Nottingham (y profesor honorario del University College de Londres) y Picket es profesor de la Universidad de York. El libro de Jackson se basa en un informe que presentó como miembro especialista en economía de la Comisión para el Desarrollo Sustentable, un organismo de control independiente del gobierno británico. Para un análisis de estos cálculos desde una perspectiva africana, véase "A Bridge Across the Wealth Gap", Richard Calland, *Mail & Guardian*, 21-27 de mayo de 2010, p. 32.

15 El crecimiento de líderes políticos populistas que se posicionan en contra del neoliberalismo global en África y América Latina es clara expresión de

¿Pero por qué? ¿Por qué África en particular, y el sur en general, llegaron a anticipar de manera tan significativa el despliegue histórico al que habría de sucumbir el norte global? ¿Por qué, para bien o para mal, todos los efectos materiales, políticos, sociales y morales del auge del neoliberalismo resultan allí mucho más obvios y evidentes? Apenas hemos comenzado a plantear estas preguntas, sobre las que regresaremos en numerosas oportunidades. De momento, baste advertir que las respuestas comienzan en el pasado, en el hecho de que la mayoría de las colonias hayan sido zonas caracterizadas por un tipo de ocupación orientado hacia la explotación imperial. En la medida en que las políticas y la economía neocolonial conspiraron, de manera más o menos coercitiva, para mantenerlas en esa situación, las poscolonias continúan sujetas a la dependencia y los aprietos de la deuda, y manifiestan aún una marcada tendencia a exportar sus recursos bajo las formas de la materia prima y el trabajo no calificado antes que como mercancías con valor agregado y competencias profesionales. Este orden de cosas se sostiene aun a pesar de que algunas de ellas –como Nigeria, Marruecos, Egipto, Túnez y Sudáfrica– experimentaron un verdadero crecimiento de sus industrias manufactureras, el sector de servicios, el capital financiero doméstico y el consumo urbano.[16] Por otra parte, debido a que (i) grandes sectores de su población trabajaron durante muchos años bajo condiciones pensadas para deprimir los salarios y desempoderar a clases potencialmente peligrosas, (ii) en África las fuerzas del mercado nunca se vieron amortiguadas por la existencia de un estado democrático liberal, con sus formas de regulación, y (iii) la gobernanza de la región a menudo se basó en el patronazgo cleptocrático –cosas, todas estas, que también son en parte legados del colonialismo y los procesos que le sucedieron–, debido a todo ello la política africana resultó particularmente acogedora para iniciativas rapaces como la liquidación de activos, la alienación de bienes comunes en manos privadas, el saqueo de la propiedad privada y el soborno extranjero. En suma, para la obtención de máximas ganancias a un costo mínimo con escasa inversión en infraestructura.

ello. En Sudáfrica, las críticas contra el fundamentalismo de mercado son el pan nuestro de cada día del discurso de los medios masivos de comunicación desde los años noventa; véase, por ejemplo, Bond (1997).

16 Está documentado en un informe reciente del McKinsey Global Institute; véase Roxburgh y otros (2010).

El veloz crecimiento de la inversión extranjera directa en el sur del Sahara durante la última década[17] –mientras que el promedio mundial de inversión cayó el 20%, el ingreso de capitales a África subió el 16% en 2008, llegando a los 61 900 millones de dólares (Guo, 2010: 44)– llevó a Ferguson (2006: 41), entre otros, a sostener que quizá los países africanos no mostraran "formas inmaduras de globalización" sino, antes bien, "mutaciones bastante 'avanzadas' y sofisticadas de esta". Un reciente informe técnico del McKinsey Global Institute acerca de las economías africanas apoya esta idea (Roxburgh y otros, 2010; véase n. 16), al igual que el estudio de caso realizado por Brenda Chalfin (2010: 29) sobre Ghana, país que se ha convertido, según demuestra la investigadora, en un "marcador de pautas neoliberales", donde se ponen a prueba nuevas técnicas regulatorias en un momento en que los códigos aduaneros se expanden en respuesta al floreciente comercio transnacional. Con la participación de agencias multilaterales, "las aduanas de Ghana [...] funcionan en más de un sentido como un laboratorio para la puesta a prueba y [...] confección de modalidades globales de gobernanza" (29-30). Una vez más, para bien o para mal, África lleva la delantera. Es justamente esta *mélange* entre sus instituciones coloniales heredadas y su disposición poscolonial a los desarrollos neoliberales lo que pone a Ghana, y a otras naciones del sur, a la vanguardia en esta era de mercado. Según sostuviera la revista *Newsweek* a principios de 2010, África está "en la avanzada de los mercados emergentes [...]. Al igual que China e India, resulta, tal vez más que ninguna otra región [...], ilustrativa del nuevo orden mundial" (Guo, 2010: 44),

17 El Banco Mundial informó que la inversión extranjera directa en África cosechó las mayores ganancias mundiales de 2002; véase "Africa 'Best for Investment'", disponible en <globalpolicy.org/socecon/develop/africa/2003/0408fdi.htm>, recuperado el 1° de mayo de 2005. Esto plantea un paralelo desconcertante con los primeros momentos de la extracción colonial. La tendencia se mantuvo. Guo (2010: 42), citando al FMI, advierte que "en 2007 y 2008 el sur de África, la región de los Grandes Lagos de Kenia, Tanzania y Uganda, e incluso el Cuerno de África golpeado por la sequía registraron alzas en las tasas de su PBI que estuvieron a la par de dos de las usinas asiáticas. El año pasado, en uno de los momentos más duros de la recesión global, el continente tuvo un crecimiento de casi el 2%, tasa aproximadamente similar a las de Medio Oriente, y superior a las del resto del mundo, salvo India y China". En la misma línea, Tostevin (2010: 8) señala que 1000 dólares invertidos en la bolsa de valores de Nigeria o Kenia a comienzos de 2010 hubiesen arrojado ganancias a mediados de año de aproximadamente 150 dólares, mientras que una inversión similar en acciones estadounidenses del S&P 500 index hubiera perdido dinero.

un orden multifocal cuyo *axis mundi* ya no parece pasar por el norte de manera autoevidente.

En el pasado, los Estados Unidos y Europa se confabularon para tratar de imponer su visión de futuro –bajo el infame signo del ajuste estructural– en África, Asia y América Latina, dando de manera involuntaria un aviso temprano de lo que les esperaba a sus propios ciudadanos a la vuelta de la esquina. George Stiglitz (2002) sostiene que el énfasis doctrinario en la liberación de los mercados comerciales y de capital, en los altos rendimientos para la inversión financiera y en la privatización de los activos públicos resulta particularmente inadecuado para las economías en desarrollo. Según él, estos elementos precipitaron la crisis asiática de 1997, la historia de desarrollo fallido en el África subsahariana y la bancarrota de la Argentina. Este hundimiento –con su epidemia de quiebras, desempleo masivo sin red de seguridad social, movilidad descendente de las clases medias y demás– ofreció un escalofriante anticipo de los efectos que luego tendría la implosión económica global de 2008. En términos que hoy resultan proféticos, Stiglitz supo describir en su momento de qué manera las naciones de Oriente se vieron empujadas al caos social y material; de qué manera, con el propósito de proteger los mercados internacionales, el Fondo Monetario Internacional (FMI) se apresuró a aprobar enormes rescates dirigidos principalmente a los acreedores extranjeros, dejando que los ciudadanos de a pie pagaran los platos rotos; de qué manera el objetivo fundamental fue la estabilización financiera y no la creación de puestos de trabajo, y de qué manera el dinero fue utilizado para salvar a los bancos pero no para compensar a los trabajadores desempleados o pagar necesidades fundamentales, como la educación y la salud. En su acérrima promoción ideológica del *laissez-faire*, el FMI ignoró distintos descubrimientos fundamentales de la ciencia económica acerca de las condiciones bajo las cuales efectivamente opera un mercado autorregulado (Stiglitz, 2002: 73):

> Tales condiciones son sumamente restrictivas. De hecho, los avances más recientes de la teoría económica –realizados irónicamente justo durante el periodo de seguimiento más inexorable de las políticas del Consenso de Washington– han probado que cuando la información es imperfecta y los mercados incompletos (es decir: siempre, y especialmente en los países en desarrollo), entonces la mano invisible funciona de modo muy deficiente. Lo significativo es que hay intervenciones estatales deseables que, en principio, pueden mejorar la eficiencia del mercado.

Stigliz señala aquí, con toda claridad, fallas fundamentales en los preceptos y prácticas del neoliberalismo (véanse también Chang, 2008, 2011), así como también el hecho de que nuestra incapacidad –o rechazo de fe– a la hora de entender tales fallas, sobre todo cuando se manifiestan en la "cápsula de Petri" de los países en vías de desarrollo, nos ciega ante la historia económica de nuestro propio presente. A nadie asombrará, entonces, que este especialista haya expresado ideas similares (Stiglitz, 2008) en un simposio fuertemente mediático, motivado por los eventos de 2008, que llevaba por título *Cómo salvar al capitalismo: disposiciones fundamentales para un sistema que colapsa*, tema que en sí mismo suele asociarse mucho más al Tercer Mundo que al primero. ¿Cómo es posible que las crisis financieras de Asia y América Latina, sobradamente analizadas, o los terribles efectos que tuviera el ajuste estructural en África, no hayan disparado ninguna alarma respecto del futuro del norte global? ¿Pudo deberse, acaso, a que todas estas cosas ocurrieron en las antípodas? ¿O tal vez las anteojeras de nuestros propios relatos de Historia Universal nos impidieron ver la contraevolución que se avecinaba, el hecho, por así decirlo, de que el norte se estaba convirtiendo en el sur? ¿Existe alguna otra explicación que nos permita entender que no hayamos logrado reconocer en África, Asia y América Latina los rastros de cosas que estaban a punto de suceder, algunas de ellas destructivas, otras productivas y en algunos casos mezcla de ambas?

Sin lugar a dudas, el norte ya había tenido un anticipo de los inconvenientes que traía aparejado el fundamentalismo de mercado, así como también las formas de gobernanza neoliberal orquestadas por este, mucho antes de la crisis de 2008; según Immanuel Wallerstein (2004), de hecho, los Estados Unidos están en decadencia desde los años setenta. A decir verdad, las contradicciones que hicieron estallar el conflicto venían cocinándose con tiempo: la incesante reducción de centros industriales, convertidos hoy en herrumbrados cinturones baldíos, da cuenta de la progresiva desindustrialización de Euronorteamérica, lo que a su vez dio lugar, en los últimos años, a diversos llamamientos a una reindustrialización, emulando, irónicamente, los sistemas de manufactura fordista que fueran exportados (y sujetos a una significativa adaptación) al sur y a Oriente; en Gran Bretaña denominan a esto "rebalancear" la economía (Seabrook, 2010: 68),[18] lo que probablemente no pase de una vana

18 Seabrook cita aquí a James Dyson, que en un influyente informe escrito en 2010 para el Partido Conservador Británico acerca del renacimiento de la economía inglesa no sólo usa el término "rebalanceo" (Dyson, 2010: 70), sino que lo utiliza como base y fundamento de su plan para un futuro

esperanza, dado que las condiciones del norte vuelven inviable allí una producción competitiva. De vez en cuando estas contradicciones adquieren una visibilidad pública mayor, alimentada por distintas disrupciones en el flujo de la vida cotidiana. En el caso de los Estados Unidos, un ejemplo notable fue la implosión de Enron en 2004, que puso al descubierto la fragilidad de una economía construida sobre una codicia corporativa libre de toda regulación y una contabilidad esotérica. Un año más tarde, el huracán Katrina reveló al estadounidense medio la pobreza extrema, la abyección y la desigualdad existente en su propio territorio, los efectos hasta entonces ocultos que había tenido sobre la infraestructura nacional la retracción de los recursos del Estado, la ausencia de bien común, las profundas brechas de raza y clase, la brutalidad de la policía a la hora de tratar con los indigentes y la insensibilidad del poder frente a la catástrofe humana. Los brutales conflictos ocurridos en las *banlieues* de París, los ataques contra inmigrantes en el Reino Unido y la represión de musulmanes en Holanda pusieron sobre el tapete temas similares, dejando en claro que, a destajo del fetichismo triunfal de la democracia y los derechos humanos, de la desregulación liberal y la libertad de ser, las naciones del norte experimentan hoy crecientes oleadas de conflicto étnico, racismo y xenofobia, criminalidad violenta, exclusión social y alienación, grados flagrantes de corrupción en el gobierno y en las empresas, mercados de trabajo cada vez más reducidos e inseguros, clases medias atemorizadas, una juventud *lumpen*, autoritarismo ejecutivo y criminalización popular, entre otras cosas (Comaroff y Comaroff, 2006a; 2006b). Distintas expresiones acerca del inminente colapso del orden, signadas incluso por el pánico moral, se oyen en lugares tan pacíficos como Suecia y Escocia, dejándose leer, de manera reveladora, en la conciencia social y el diagnóstico creativo que aporta la ficción policial.[19] África, según parece, se está convirtiendo en una condición global.[20] O cuanto menos África tal como la imagina Euronorteamérica. Su realidad es bastante más compleja. Y no tan oscura.

económico más sano, mucho menos atado al capital financiero.

19 En el caso de Suecia, véase la obra de Henning Mankell, uno de los más célebres novelistas policiales del país, citado en "Brightening Thrillers with a Gloomy Swedish Detective", Sarah Lyall, *New York Times*, 13 de noviembre de 2003, pp. B1, 5; en el de Escocia, véase *Asuntos internos* [*The Complaints*] (2010), de Ian Rankin, en cuyo final un viejo personaje se lamenta: "Escocia se derrite, y por lo que sé, le sigue el resto del mundo".

20 Véase el potente análisis de Simon Watney (1990) respecto del sida, la raza y África; véase también el capítulo 7 del presente libro.

Al igual que ocurriera en el pasado, este continente se presenta hoy como una fuente de respuestas ingeniosas a las contingencias de nuestro tiempo, impulsadas por una mezcla volátil de necesidad, posibilidad, desregulación y compresión del espacio-tiempo. De allí, entre otras razones –y de la mano del crecimiento vibrante, si bien desparejo, de sus sectores formales y de su capital endógeno–, deriva su extraordinaria expansión del comercio "informal", el crecimiento de economías asentadas en prácticas más o menos lícitas de falsificación y el surgimiento de nuevos modos de brindar servicios. Hardt y Negri (2002: 292) denominan a esto, tal vez equivocadamente, "producción inmaterial": un particular tráfico de cuidado, seguridad, intimidad y afecto.[21] El sur también ha trazado el camino en el florecimiento de la etnoempresa, lo que en otro lugar denominábamos *Etnicidad SA* (Comaroff y Comaroff, 2011): la incorporación de la identidad y la mercantilización de la cultura-como-propiedad-intelectual, apelando al *copyright* natural del saber autóctono, haciendo uso de la exclusión soberana y explotando mercados de la diferencia, en gran medida a través de la industria turística, los medios e internet. Este boom de la economía de la identidad tiene implicancias cabales sobre los modos en que las personas comunes y corrientes experimentan el ser colectivo, el capital social y la participación política. Y poco a poco, pero con paso firme, se extiende en dirección norte, hacia aquellas metrópolis que alguna vez se consideraran más allá de cualquier provincialismo o "tradición" étnica. Esto nos deja ver que frente a la violencia estructural perpetrada en nombre del neoliberalismo, el sur global produce y exporta modos ingeniosos y altamente creativos de supervivencia, y mucho más que eso.

Desde luego, los frutos de este ingenio no bastan para revertir las condiciones de privación radical que los originan. Según nos recuerda Zygmunt Bauman (2000: 62 y ss.), la destrucción creativa que es endémica de la modernidad siempre produjo pobreza en sus albores (véase más arriba). Sobre todo en épocas neoliberales. De allí que advirtamos en el sur nuevas formas de empobrecimiento, nuevas formas de alienación, nuevos medios a través de los cuales la vida y el trabajo humano pierden valor o se vuelven superfluos (véase Mbembe, 2006); de allí, también, que a lo largo y a lo ancho del sur planetario hayan surgido una política afirmativa de "los pobres" (Desai, 2002) y nuevos movimientos sociales

21 Louise White (1990) describe un antecedente histórico de este tipo de "producción" en la Kenia colonial.

de distinto tipo (véase más abajo).[22] Al mismo tiempo, aquellos que se ven afectados de manera más adversa llevan la modernidad a lugares donde nunca estuvo antes, sacando a la luz elementos de su naturaleza intrínseca durante mucho tiempo ignorados. De hecho, es exactamente esta dialéctica la que ha puesto a África, Asia y América Latina a la vanguardia de nuestra época, convirtiéndolas al mismo tiempo en fronteras contemporáneas y nuevos centros del capitalismo; un sistema económico que, reiteramos, en su última fase, quizá la más voraz en términos energéticos, prospera en ambientes donde las restricciones impuestas por la democracia liberal, el imperio de la ley, el contrato laboral y la ética de la sociedad civil son, en el mejor de los casos, desiguales.

Aquí se enlazan nuestras dos hipótesis, y la primera –el argumento ontológico según el cual la afromodernidad tendría una existencia sui géneris y no derivada de un original europeo– se encuentra con la segunda –según la cual, en la historia del presente, el sur global va por delante del norte, en una prefiguración hiperbólica de lo que habrá de ser su futuro–.

Avanzaremos ahora sobre cuestiones más específicas, y presentaremos los distintos dominios donde habremos de rastrear nuestras dos líneas argumentales –y sus vías hacia un desarrollo más profundo– en los capítulos siguientes. Esto nos llevará de vuelta, al final del camino, a la gran pregunta que constituye el núcleo de este libro: ¿de qué manera la *teoría desde el sur* configura los modos de interrogar el presente y el futuro del capitalismo global y sus distintas mediaciones?

OTRA VEZ EN ÁFRICA: ANALIZANDO EL EFECTO DE DISTANCIAMIENTO

G. K. Chesterton, uno de los grandes aforistas de las letras inglesas, señaló en cierta ocasión que "la imaginación tiene por propósito no tanto establecer lo extraño, como volver extraño lo establecido".[23] Al retomar algunas de las preocupaciones críticas de la época actual –en torno de

22 Para un minucioso análisis de las nuevas formas de contrapolítica surgidas en América Latina, véase Lomnitz (2006).

23 Este aforismo es citado en numerosas colecciones de citas citables. Nos sorprendió su relevancia para el tema que debatimos aquí al encontrarlo en un inteligente ensayo de Adam Gopnik (2008: 52) sobre el "problemático genio de G. K. Chesterton".

la noción de persona, la identidad, la diferencia y la pertenencia, así como también el Estado, la soberanía, la gobernabilidad, la ciudadanía y los límites, la ley, el liberalismo y la democracia, el trabajo y las políticas de vida, historia y memoria–, lo hacemos justamente con esa intención: volver extraño lo establecido.

Huelga decir que el extrañamiento crítico es un reflejo autónomo de larga data en la antropología, una disciplina que, en sus mejores instancias, abreva en aquello a lo que Bertolt Brecht famosamente denominara *Verfremdung* o efecto de distanciamiento: el intento de desfamiliarizar, distanciar y anonadar con el propósito de desembarazar a lo cotidiano, lo habitual, de su autoevidente cotidianidad (véase, por ejemplo, Mumford, 2009: 60-62). Nuestra decisión metodológica de permitir que otros hechos –en gran medida, africanos– socaven las distintas verdades establecidas acerca de la naturaleza del orden de cosas contemporáneo constituye un emprendimiento que, de manera forzosa, yuxtapone procesos sociales de distintos tipos, temporalidades, geografías y dimensiones, ubicándose en la brecha entre ellos (véase Tsing, 1993: 207). Esta decisión, como veremos, se funda en una praxis etnográfica de distintos alcances sobre la que habremos de regresar, de manera explícita e implícita, en varios de los capítulos siguientes. Pero comencemos por el principio.

SOBRE LA NOCIÓN DE PERSONA, LA DIFERENCIA Y LA *id*-OLOGÍA

El origen, al menos para las construcciones liberales de la modernidad, se remonta a la noción de persona, el "átomo" elemental del ser social. El capítulo 1 de nuestro libro reflexiona sobre este precepto fundacional de Occidente desde una perspectiva africana contemporánea. Fue escrito en respuesta a la provocación que nos lanzara un círculo de filósofos y antropólogos de la Universidad de Heidelberg: "¿La idea de persona autónoma es un invento europeo?". En la superficie, la pregunta parecía retomar, seductora, ciertas dudas tardomodernas acerca de la universalidad de lo individual tal como fuera postulado por la filosofía política liberal: bajo la forma del individuo, es decir, un ser esencialmente hegeliano, potencialmente capaz de reconocer, defender y sostener en cualquier lugar donde se encuentre su derecho inalienable a la libertad bajo su propia responsabilidad, un ser autorreflexivo, autocontrolado, racionalmente automotivado. Pero la provocación conllevaba otra posibilidad, menos benévola. Si la "persona autónoma" fuera en efecto una invención europea, ¿sería necesario una vez más definir a sus antípodas no europeas

por su ausencia, por una antipatía innata al liberalismo, a sus principios fundacionales de libre albedrío y democracia, de interés personal ilustrado, de libre mercado y conocimiento libre de valoraciones? ¿Acaso estos principios se nutren únicamente de una fraternidad relativamente reducida y frágil entre civilizaciones amantes de la libertad, trabadas en un combate global con otras "civilizaciones" –una vez más, entre irónicas comillas– guiadas por una fe fundamentalista, pasiones atávicas, restricciones autoritarias e impulsos comunitarios? O peor aún ¿será que la totalidad de no Occidente está poblada por otros que aun pudiendo aspirar a cosas mejores son congénitamente incapaces de la ilustración necesaria para alcanzar un estatus de persona verdaderamente autónomo?

Al abordar esta pregunta –entonces... ¿la "persona autónoma" *es o no es* un invento europeo?– quisimos abstenernos de realizar una jugada antropológica desgastada por el tiempo: repudiar el eurocentrismo que implica en sí la comparación intercultural. Después de todo, hoy prácticamente carece de potencial polémico afirmar que la gente "es la misma en todo el mundo, salvo en aquello en lo que difiere", al decir de la incorregible crítica británica Nancy Banks-Smith.[24] Que la noción de persona se manifiesta de distintas formas es una verdad irrebatible; también lo es el hecho de que muestra similitudes, paralelos, parecidos y afinidades que atraviesan tiempo y espacio. Empero, esto no ofrece respuesta alguna a la pregunta original ni nos dice demasiado acerca del estatus teórico del concepto mismo, que en el marco del pensamiento social de Occidente hace referencia simultáneamente a un postulado filosófico, un ideal normativo y un régimen de valores burgueses.

¿Pero se trata o no de un "*invento* europeo"? La pregunta supone dos cosas. Una es que la "persona autónoma" surgió, de la nada y sin ayuda, en el interior del genio del pensamiento euromoderno. La otra es que existe de manera concreta, como una forma de vida, en Occidente y en ninguna otra parte del mundo (o no, al menos, de manera autóctona, sino como importación). Ambas afirmaciones se prestan a debate.

La antropología histórica del colonialismo ha demostrado ya en reiteradas ocasiones que las concepciones modernas de la noción de persona no fueron una creación occidental endógena. Por el contrario, son producto de una dialéctica de largo alcance entre el yo europeo que venía construyéndose desde fines del siglo XVIII y varios otros. Esos otros no

24 Nancy Banks-Smith acerca de la serie antropológica "Face Values", *Guardian*, 21 de julio de 1988.

fueron un mero suplemento necesario en este proceso, la *tabula obscura* sobre la cual una euroagencia afirmativa inscribió la persona que encontró al verse reflejada en el espejo colonial. A ciencia cierta, en todo el mundo los seres humanos asumen su subjetividad dentro de redes relacionales más o menos estructuradas. Como señalara Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* ([1912] 2003: 424), en el marco de un comentario sobre Kant y Leibniz, "lo que hace del hombre una persona es eso que lo confunde con los otros hombres [...]. La individuación no es una característica esencial de la persona. Una persona [es] un ser al que se atribuye una autonomía relativa en relación al medio con el cual está en contacto más inmediatamente". Siguiendo entonces a Durkheim y a muchos otros, podemos afirmar que la noción de "persona" consiste en una autonomía *atribuida*, pero nunca en una autonomía *ontológica* (véase Mauss, 1971b; Butler, 2006). Aquí el Hegel del libre albedrío debe leerse junto al Hegel que entiende que el señorío es indisoluble de la servidumbre; que el amo y el esclavo son, cada uno, condición de posibilidad del otro.

La negación de la existencia de cualquier cosa que pueda parecérsele en cualquier otro lugar del mundo resulta intrínseca a esta dialéctica positiva, responsable de producir la "persona autónoma" de la euromodernidad. La supuesta invención de ese yo para Europa significó, al mismo tiempo, la invención de una África que carecía de él (véase Mudimbe, 1988). Lo que estaba en juego no era para nada trivial. El individuo ilustrado, como arquetipo e ideal, sirvió de base a la sociedad liberal *ab initio*, sin importar que, en términos sociológicos, la noción de persona haya variado considerablemente dentro del norte, y no siempre conforme a este ideal. Un ideal no obstante consagrado por una gran variedad de construcciones discursivas e instituciones cívicas encargadas de apuntalar la noción misma de libertad, desde la idea de trabajo libre hasta el contrato social de Locke, desde la noción de ciudadano como titular de derechos hasta el imperio de la ley. ¿Pero qué hacer con la afirmación según la cual África y otros lugares no europeos carecen de un concepto de persona autónoma? ¿Y qué puede tener que ver eso con una teoría desde el sur o con la contraevolución de Europa hacia África?

La respuesta a estas dos preguntas es la misma: mucho, como podrá verse a continuación.

Tomemos por ejemplo los pueblos tsuana del sur de Sudáfrica. Estos pueblos, como veremos en el capítulo 1, cobijaron durante mucho tiempo una elaborada teoría acerca de la naturaleza del yo. Esa teoría

también sostiene una idea limitada de "persona autónoma"; limitada por la noción, muy cercana a la de Durkheim, de que "lo que hace del hombre una persona es eso que lo confunde con los otros hombres". *Motho ke motho ka batho* –una persona es una persona (en virtud de otra) gente– es la traducción autóctona del mismo argumento. Probablemente, la mayoría de los tsuana estén de acuerdo también con la idea de que "la individuación no es una característica esencial de la persona". Al mismo tiempo, tienen por costumbre decir que las personas se hacen a sí mismas y a sus identidades sociales a través de distintas formas lingüísticamente marcadas de trabajo (*tiro*); afirmación que ofrece ecos vernáculos de la teoría de la performance de Judith Butler (2001). Al menos hasta donde llegan los registros históricos, el mundo tsuana parece haber sido altamente individualista (y claramente competitivo) en varios sentidos. El tropo del sujeto en control de sí mismo aparece en el concepto de "*itirela*" o "autoconstrucción", la acumulación de "nombre" (*leina*) o "fama" (*tumo;* que significa también "ruido") personal a fuerza de destacarse en la política, la influencia económica, la gestión social y las habilidades retóricas. Pero la forma de esa autoconstrucción siempre estuvo, y sigue estando, sujeta a un abanico de posibilidades éticas que va desde el trabajo realizado por puro interés personal hasta el trabajo que enriquece no sólo al yo sino también a otros socialmente significativos.

Por extensión, esta concepción performativa de la persona considera que los seres humanos viven en un estado de constante devenir, proceso que sólo concluye con la muerte. Postula también una noción altamente divisible del yo: las personas mantienen su autonomía, y se protegen de ser "devoradas" por sus rivales, cuidándose con denuedo de no ofrecer sus cuerpos, sus emprendimientos, sus subordinados ni sus posesiones al escrutinio indebido. O a cualquier otro tipo de intromisión. De un modo extrañamente afín a *La presentación de la persona en la vida cotidiana* de Erving Goffman (1981), los tsuana muestran a los demás sólo aquellos aspectos de sí mismos que consideran relevantes, aspectos que exponen, al decir de Durkheim (2003: 424), "al medio con el cual [están] en contacto más inmediatamente", manteniendo en secreto otras facetas de su ser. En otras palabras, se representan a sí mismos como sujetos fractales, personas cuya divisibilidad es parte misma de la fabricación social de su yo.

Las misiones protestantes del siglo XIX intentaron sustituir esta original noción de persona –a la que consideraban un subproducto de formas primitivas de parentesco– por un individualismo de corte introspectivo,

para el cual la salvación y el éxito en el mundo eran emprendimientos estrictamente privados. Por su parte, los tsuana del sur se apresuraron a establecer el contraste entre esta forma europea, a la que denominaron *sekgoa*, y sus propias prácticas culturales o *setsuana*. La *setsuana* fue transformada por el encuentro colonial, por sus contradicciones y exclusiones, por un sistema brutal de trabajo migratorio que separó familias y vidas domésticas, por el tipo de doble conciencia característico de un mundo donde los europeos vivían con los africanos en íntima interdependencia, al tiempo que se negaban a considerarlos parte de una humanidad común. A lo largo del siglo XX el límite entre *setsuana* y *sekgoa* se trazó una y otra vez de manera incesante, lo que alteró el contenido de la noción de persona de los tsuana. Aun así –y en la medida en que la vida cotidiana se volvió cada vez más insegura bajo un régimen de capitalismo racial–, la noción de que el yo es siempre algo en construcción, frágil, inserto en la sociedad, ganó cada vez *mayor* aceptación, al igual que la idea de que los seres humanos sólo pueden protegerse de las distintas fuerzas que los amenazan mediante un cuidadoso control de aquellas partes de su yo divisible que exponen a los demás.

¿A qué apuntamos con esto? Apenas tiene sentido reiterar que la noción liberal moderna de persona autónoma, postulado filosófico que procuró ofrecer un anclaje concreto a una ficción burguesa, es un artefacto histórico de una época determinada del pasado euronorteamericano. Lejos de ser la única especie del yo que encontramos en el Fin de la Historia, describe una forma cultural provinciana que encuentra paralelos y alternativas bastante elaborados en distintas partes del mundo. Por otra parte, describe un artefacto que hoy parece atravesar una nueva reconstrucción, cuanto menos parcial. Allí reside el interés de esta incursión teórica por el sur. Nuestro objetivo no es sólo historizar o relativizar un concepto occidental –por más importante que resulte hacerlo en un mundo que continúa universalizando y haciendo proselitismo en favor de distintos provincianismos del norte–, sino regresar sobre el argumento contraevolucionista que da origen a este libro.

Dicho sin rodeos, la concepción del yo de los tsuana del sur, tal como sobrevive en la era poscolonial, parece haberse anticipado a ciertos desplazamientos recientes en las ideas de los países centrales sobre la noción de persona. No sólo porque su idea del individuo involucrado en un constante trabajo de devenir, de autoconstrucción ética, nos recuerda la obsesión con el "crecimiento personal" que muestran hoy distintos movimientos *new age* dispersos por todo el norte. En contextos más se-

rios, conjura la figura del "hombre empresa" que Foucault (2007) asocia al auge del neoliberalismo, un yo que es su propio capital *an und für sich*. De manera similar, la noción tsuana de una persona divisible, que experimentó un fuerte desarrollo bajo el colonialismo, parece haberse anticipado al sujeto humano fractal que tanto interesara a la teoría tardomoderna lacaniana. De hecho, anticipa la obsesión de buena parte de la producción postestructuralista y la producción cultural posmoderna por la naturaleza contingente, fragmentaria, polimorfa y sin ataduras del ser-en-el-mundo contemporáneo (con su consiguiente hincapié en la identidad en tanto resultado de la construcción de un individuo performador y performativo).

Este acento en el sujeto humano como empresario de sí mismo, autor de su propio ser-en-el-mundo, requiere cierta contextualización. En su aspecto *colectivo* ese sujeto asume su sociabilidad, al menos en su propia experiencia psicocognitiva, en virtud de una serie de identificaciones con otros que a su vez están conectados entre sí en virtud de una supuesta sustancia biogenética, una elección, un contrato y/u otras formas de afecto, problemáticas o interés compartidos. No obstante, en los estados euromodernos, la forma primaria de identificación en términos normativos, la más dominante, se ha asentado durante mucho tiempo en una ciudadanía secular, universal. De allí que Benedict Anderson (1993) describa a la nación como una "comunidad imaginada" basada en la homogeneidad cultural y la fraternidad horizontal, dentro de la cual se absorben las diferencias (vale decir, identidades) "personales" sin que jamás lleguen a disolverse por completo. Sin embargo, como mostraremos en el capítulo 2, justamente *debido* a que los sujetos humanos se construyen y performan de manera cada vez más explícita a partir de esas diferencias, los estados nacionales se ven en una obligación cada vez mayor de enfrentar la cruda realidad de la heterogeneidad. Creemos que esto –en tándem con otros procesos históricos de mediano plazo– está modificando la naturaleza de las organizaciones políticas modernas, y que ese cambio, una vez más, adopta formas en las que el sur global corre claramente a la delantera respecto de los países centrales. Formas que, además, plantean preguntas fundamentales acerca de los límites del liberalismo.

El surgimiento, en los estados-nación, de demandas cada vez más estridentes en nombre de la diferencia se manifiesta en la emergencia de lo que hemos dado en llamar, en el capítulo 2, el *policulturalismo*. El término hace referencia a una politización de la diversidad expresada por medio de reclamos que buscan no sólo su reconocimiento, sino también limitar

la soberanía del Estado y la idea de ciudadano universal, convertido hoy no tanto en ciudadano *de* una determinada organización política como en ciudadano *en* una determinada organización política (ciudadano que, a su vez, probablemente posea identidades múltiples). Tal vez muchos contextos europeos hayan dado por muerto al multiculturalismo, en particular aquellos plagados de xenofobia. El policulturalismo, por el contrario, se hace sentir con renovado vigor en aquellos países de África donde los jefes luchan por conquistar una autonomía irrestricta en el ejercicio del poder sobre sus dominios o en aquellos lugares donde distintas comunidades de fe buscan establecerse y vivir según su propia ley (como en el Reino Unido, donde el Arzobispo de Canterbury sugirió hace poco que es preciso dar reconocimiento oficial a la Sharia porque para muchos grupos musulmanes ya *es* el fundamento de la gobernanza de la vida cotidiana).

El auge del policulturalismo, en realidad, es parte de una transformación más vasta de la *forma* del estado-nación cuyos síntomas más agudos –discutidos en esta Introducción y retomados, en distinta clave, en los capítulos 3 y 5– se hacen sentir en los fundamentos mismos de la gobernanza, la política, la economía, la ley y la ciudadanía. Si se nos perdona que improvisemos aquí un inventario bastante escueto, sólo con propósitos ilustrativos, de esos síntomas cabe mencionar, entre muchos otros, (i) el desplazamiento, de la esfera de la vida pública, de la ideología, entendida como la "-ología" de la Idea, por la *id*-ología, una "-ología" de la Identidad, proceso que en sí mismo forma parte de una autoafirmación cada vez mayor de las comunidades culturales y de fe, acompañada de un claro deseo de soberanía; (ii) la tendencia de las políticas partidarias nacionales a articularse menos en función de diferencias de credo o de conciencia que en la consecución, por un lado, de los intereses materiales de las elites partidarias y, por otro, en cierta movilización populista fundada en la retórica de promesas de una mejor vida para todos, un gobierno menos intrusivo, mayor eficiencia técnica, mayor calidad de servicio, mayor control de las fronteras y una protección más atenta del bien común por medio de los mecanismos del mercado; (iii) el fetichismo de la ley y la judicialización de la política, que convierte las demandas colectivas en formas habituales de despliegue conjunto y hace del lenguaje de derechos anclado en la Constitución la jerga universal de la vida social y económica; (iv) la metamorfosis del Estado en una megacorporación –en parte una autoridad de franquicia, en parte una sociedad anónima, en parte un emprendimiento de capitales de riesgo– de la mano de la tercerización de buena parte de sus funciones, como la regulación de la violencia, la conducción de acciones militares, la explotación de los

recursos naturales y la gestión del fisco; y, en consonancia con todo ello, (v) la fractura y el desmembramiento de la soberanía estatal resultante de una serie de desplazamientos de su autoridad. En conjunto, estas nuevas características de la forma estado-nación –claramente visibles en las poscolonias del sur, pero también cada vez más notorias en el norte global– dan a entender que estamos ingresando a un momento posweberiano en la *longue durée* de la modernidad, en el que la "comunidad imaginada" durante los siglos XIX y XX exige una severa re-imaginación. Al parecer, un detallado seguimiento de la historia actual en el mundo de las antípodas sería un modo adecuado de iniciar el trabajo teórico necesario.

El capítulo 2 fue escrito originalmente en 2003. Desde entonces, no ha ocurrido demasiado que nos obligara a reformular nuestro argumento, salvo un fenómeno que se destaca de manera patente: la "implosión" económica de 2008-2009, que si bien tuvo ramificaciones globales, se sintió menos en aquellas partes del sur que ya habían atravesado sus propias crisis y por ende estaban familiarizadas con los inconvenientes causados por la desregulación, la dependencia de la riqueza *sin* trabajo, la contracción del mercado laboral y los créditos sin garantías. Justamente por ello, uno de sus efectos más claros fue que se registrara una disminución más severa en el crecimiento de las economías "desarrolladas" del norte que en los casos de África, Asia y América Latina (véase más arriba). En un primer momento, como ya señalamos, el gobierno estadounidense se apresuró a salir al rescate de las grandes firmas financieras, seguido luego por los gobiernos de Europa y otras naciones desarrolladas. Los políticos refrendaron enormes paquetes de ayuda y estímulo y acusaron de imperdonable descuido al denominado sector bancario en la sombra por haber ignorado las súplicas de los ciudadanos comunes que, en tanto "empresarios de sí mismos", quedaron librados a su suerte. Pisándoles los talones a tres décadas de un fundamentalismo de mercado cada vez mayor, estas medidas plantearon serias preguntas acerca del papel del Estado en el capitalismo contemporáneo. ¿Tal vez Euronorteamérica estaba regresando a su pasado keynesiano? La transfusión de recursos impositivos a los bancos y empresas considerados "demasiado grandes para dejarlos caer" hizo que se hablara de un retorno del intervencionismo.[25]

25 "The Pivotal Presidency", Andrew Sullivan, Daily Dish, *The Atlantic*, 30 de diciembre de 2009; disponible en <andrewsullivan.theatlantic.com/the_daily_dish/2009/12/the-pivotal-presidency.html>, recuperado el 20 de enero de 2010.

En los Estados Unidos esto volvió a despertar distintos temores populistas respecto de un "socialismo" paralizante, sentimiento que se avivó mucho más –merced a la acción del movimiento del Tea Party– cuando el gobierno de Obama envió al Congreso su ley nacional de salud. Lo que no se dijo fue que se trataba de una curiosa variedad de keynesianismo que no restauraba siquiera la sombra de un Estado de bienestar para sus ciudadanos, sino que redistribuía los fondos públicos entre manos privadas. Más aún: el gobierno intervino en el mercado como si se tratase de una gran sociedad anónima, medida a la que el semanario *The Economist* llamó "Leviatán SA" y denostó como lo "déjà vudú".[26] Lo que no hace más que apuntalar nuestra observación acerca del colapso de los límites entre Estado y mercado o en última instancia, como bien advirtiera hace algunos años Ralph Miliband, la incapacidad del Estado de seguir domando al capitalismo.[27]

Sólo el tiempo dirá si estamos viviendo los albores de una nueva era en la historia del capital y, en particular, del papel que en ella cumple el estado-nación. De momento no hay demasiadas razones para esperar una retirada definitiva de los preceptos y prácticas del neoliberalismo, por más que provisoriamente se vea atenuada su afirmación triunfal como paradigma ideológico. Los gobiernos continúan asegurando el campo de juego del comercio corporativo y los capitales de riesgo tanto como antes. A despecho de todas las promesas de enmendar sus excesos, ni siquiera han logrado circunscribir las riesgosas, inescrutables y en última medida irresponsables operaciones de la "industria" financiera. Ni parece que vayan a hacerlo,[28] a pesar de que la especulación con las *commodities* fomente, entre otras cosas, una crisis cada vez mayor de los alimentos

26 "Leviathan Inc.", Leader, *Economist*, 7 de agosto de 2010, pp. 9-10.

27 Véase "Father and Sons: For Ralph Miliband Government Coud Never Tame Capitalism", de John Gray, Revista *Saturday Guardian*, 4 de septiembre de 2010, p. 20. Gray se hace eco de la idea, planteada en este párrafo, de que la crisis de 2008 hizo sentir sus efectos negativos con mayor intensidad sobre el crecimiento de las economías "desarrolladas" del norte.

28 Mientras escribíamos esto, el Congreso estadounidense se enfrentaba por un proyecto de reforma de ley cuyo objetivo era limitar –bajo la denominada Regla Volcker– hasta qué punto los bancos comerciales podían participar de apuestas financieras de alto riesgo, para distinguir así sus operaciones de las de las casas de inversión. Sin embargo este proyecto, un verdadero campo minado en términos políticos a pesar de tratarse de una forma de regulación relativamente menor, encontró serias dificultades. Aun si logra sancionarse, no habrá de morigerar las apuestas más agresivas de la industria financiera en su conjunto; véase, por ejemplo, Cassidy (2010).

a nivel global, exacerbada por los estridentes y exitosos esfuerzos de la cartera agroempresarial por frustrar cualquier reforma legislativa tendiente a aliviarla.[29] Peor aún, la mayor parte de los estados del mundo todavía sostiene que el mercado es el mejor mecanismo para la solución de los problemas sociales y la creación de valor. En los Estados Unidos, la Corte Suprema eliminó todas las trabas que limitaban la capacidad de las corporaciones de influir sobre el proceso político "democrático" a través de las donaciones de campaña, decisión tomada irónicamente en nombre del derecho de las empresas a la libertad de expresión, como si a una ficción legal abstracta pudieran aplicársele las mismas condiciones que a un sujeto político consciente. La autonomía cada vez mayor del sector empresarial de Euronorteamérica, con sus efectos de contagio sobre la privatización de los medios, la investigación científica y los servicios burocráticos del Estado, entre tantas otras cosas, ha logrado que el habitus neoliberal –su estructura cultural, su argot ético, su economía moral– resulte endémico en buena parte del mundo tardomoderno.[30] Como señala Susan Watkins (2010: 14), "El tan proclamado fin del neoliberalismo se parece cada vez más a la continuación de su programa por otros medios". Volveremos sobre algunas de estas cuestiones en otros capítulos de este volumen, y en los capítulos 3 y 4 analizaremos otros tres

29 Ya en 2008 una investigación de la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura [mejor conocida por sus siglas en inglés, FAO] daba cuenta de que mil millones de personas pasarían hambre extrema en 2009 a pesar de las "extraordinarias cosechas", fundamentalmente debido a la suba de los precios de los alimentos causada en gran medida por la búsqueda de ganancias. Véase "1 000 000 000 People: That Is How Many Will Go Hungry in 2009", Geoffrey Lean, *Sunday Independent* (Sudáfrica), 4 de enero de 2009, p. 15. Este cálculo, publicado por primera vez por el *Independent* (Gran Bretaña), fue luego reproducido en distintos medios. Las publicaciones de la FAO sobre la situación mundial de los alimentos pueden consultarse en <www.fao.org/worldfoodsituation/es>. El último aviso de una posible crisis global se presentó en la reunión de la FAO celebrada en agosto de 2010; véase, por ejemplo, "New Food Crisis Looming", John Vidal y Agencias, *Guardian Weekly*, 1° de octubre de 2010, p. 6.

30 A diferencia de Michael Hardt, quien cree ver el surgimiento de nuevos "bienes comunes" a partir de la muerte del neoliberalismo –al que considera un "zombi errante"–, nosotros encontramos poca evidencia que sustancie una proposición semejante. Más aún, en el espíritu de Mark Twain, cualquier pronunciamiento sobre esta muerte nos parece un tanto prematuro. Véase "The Commons in Communism", Michael Hardt, Conferencia en la European Graduate School, 2 de septiembre de 2009; disponible en <youtube.com/watch?v=FqtW_elBbLo>, recuperado el 5 de marzo de 2010.

aspectos en los que se hace sentir el cambio de la forma estado-nación en la historia presente.

EL *DEMOS* Y SUS DEMONIOS: POLÍTICAS DE FRONTERAS, PERTENENCIA Y CUERPOS

El primero de estos tres aspectos, analizado en el capítulo 3, tiene que ver con la relación entre sus interiores y sus exteriores, con las fronteras y la pertenencia. Una versión anterior, muy distinta, publicada diez años atrás (Comaroff y Comaroff, 2000b), tenía por contexto las preocupaciones de aquel momento acerca de la integridad de las organizaciones políticas modernas bajo el impacto de la globalización; entendiendo aquí por globalización no una metáfora laxa de la articulación planetaria, sino una compleja superposición topológica de corrientes, redes y dominios económicos, administrativos, legales, culturales y tecnoelectrónicos supranacionales. En tales circunstancias ¿qué estaba ocurriendo con los límites de la soberanía? ¿Se estaban disolviendo? ¿Se endurecían? ¿Y qué ocurría con los ciudadanos que vivían dentro de ellos? ¿Su pertenencia se volvía más fluida, debido sobre todo al aumento de la movilidad de las poblaciones en búsqueda de empleo, comercio y propiedad en el exterior? ¿O bien sucedía lo contrario?

Como suele ocurrirnos a los antropólogos, llegamos a estas problemáticas tan amplias debido a una especie de cortocircuito. Todo comenzó con un incendio en Sudáfrica, una catástrofe que permitió que afloraran, si bien de manera sutil, distintas ansiedades populares acerca de una amorfa amenaza "foránea" en el contexto de una nación que se representa a sí misma con la metáfora del arcoíris, fundada en la tolerancia de la diferencia y, sobre todo, en el "no racialismo". La preocupación poscolonial por lo extranjero comenzó a expresarse, al menos de manera abierta, como una antipatía contra la denominada flora invasiva, que según se dijo ponía en peligro el reino vegetal autóctono y su riqueza. A ello siguieron, pronto, enérgicos esfuerzos por extirpar las especies no sudafricanas. En dicha oportunidad nos pareció que esta creciente ambivalencia de los autóctonos hacia toda clase de extranjeros –florales, animales y humanos– planteaba con gran intensidad una serie de preguntas acerca de la pertenencia nacional y el estatuto mismo de las fronteras bajo condiciones en que la cultura y la identidad comenzaban a ser celosamente custodiadas como una herencia colectiva, signada incluso por la noción de propiedad. En tales circunstancias, sostuvimos, el extranjero encarnaba de manera rudimentaria las fuerzas que amenazaban

el patrimonio, la identidad, la comunión y la integridad de la soberanía nacional.

Este patriotismo hortícola resultó ser una alegoría altamente eficaz del proceso de construcción de la nación en un territorio asolado por una animosidad racial apenas reprimida, niveles de desempleo endémicos, crecientes disparidades económicas, un alto temor al crimen y fronteras internacionales porosas. Los comentaristas políticos y científicos colaboraron, aun de manera involuntaria, a alentar, en nombre de la naturaleza autóctona, un chauvinismo en el que se hacía oír con gran incomodidad el creciente resentimiento contra los inmigrantes y refugiados provenientes de otras regiones de África. En aquel momento nos preguntábamos cuánto tiempo podría tardar aquella indignación contra las "especies foráneas", alimentada por una retórica gubernamental beligerante, en saltar la barrera de las especies y convertirse en un infierno de odio y supresión contra otros seres humanos. No mucho, lamentablemente. El aumento del número de ataques letales contra extranjeros fue confirmando nuestras peores sospechas, en una escalada que alcanzó su clímax en mayo de 2008, cuando en un frenesí de violencia muchísimas personas perdieron la vida frente a un mundo que lo miraba por televisión. Estos ataques –que popularmente no tardaron en ser atribuidos, si bien de manera simplista, a la xenofobia– fueron el resultado de condiciones materiales y políticas que, entre otras cosas, produjeron la paradoja de una frontera nacional abierta *y* cerrada al mismo tiempo. En nombre de la desregulación, fuertemente apoyada por el Consenso de Washington, las fronteras debían mostrarse permeables a la iniciativa empresarial proveniente del exterior para cosechar supuestamente los frutos de la nueva economía global, *y al mismo tiempo* selladas con el propósito de asegurar zonas de ventaja para la economía local; abiertas, de manera más o menos lícita, a aquellos expatriados cuyo trabajo redujera los costos de la mano de obra de los ciudadanos de pleno derecho, para así enriquecer a los productores locales y alimentar la demanda pública de bienes más baratos, pero también cerradas a los "extranjeros" que, para muchos sudafricanos, venían a robarles sus puestos de trabajo. En síntesis, la frontera se había convertido en el signo viviente, y la objetivación material, de la contradicción entre el *laissez-faire* global y las prioridades, protecciones y propiedades locales. No era difícil prever, entonces, que en una economía en crisis la figura de aquel que cruzaba la frontera –ya fuera humano, animal o cualquier otra cosa– habría de convertirse en una pesadilla estandarizada, una expresión viviente de esa misma contradicción y de las profundas ambivalencias que producía.

Algunos años más tarde, al volver sobre ese ensayo, nos sorprendió advertir hasta qué punto nuestra historia de África anticipaba fenómenos que estaban a punto de producirse en el norte, donde la animosidad contra los extranjeros habría de crecer de manera espectacular tras el cambio de milenio, intensificada –muchas veces con consecuencias violentas– por la denominada "Guerra contra el Terror" con su islamofobia constitutiva y su profunda desconfianza frente a todo tipo de diferencia. Las consecuencias de la liberalización económica –entre las que se cuentan, como hemos señalado, una movilidad cada vez mayor de las personas en función de los ingresos, el desarrollo de tratados de libre comercio, el crecimiento de una comunidad electrónica global y la influencia de instituciones supranacionales– alteran en todo el mundo los modos en que las organizaciones políticas euromodernas gestionan la integridad de su soberanía. Al igual que las poscolonias del sur, con sus fronteras vulneradas y apuntaladas bajo los imperativos del ajuste estructural, las metrópolis enfrentan hoy la paradoja de unas fronteras simultáneamente abiertas y cerradas; y les ocurre en mayor medida, incluso, debido a que, para determinadas funciones laborales, dependen de la mano de obra extranjera, que hace las veces de una fuerza de trabajo colonial interna. Debido a ello, las fronteras que verdaderamente importan en nuestros días parecen coincidir cada vez menos con los límites geopolíticos. Por un lado, los estados-nación se extienden *más allá* de sus límites físicos en función de una gran variedad de propósitos: los más poderosos, por ejemplo, lo hacen en nombre de la prevención en materia de seguridad, interpolándose en el territorio de otros con el propósito de dirigir operaciones bélicas tanto abiertas como encubiertas, mientras que otros lo hacen por medio de sus empresas. También las jurisdicciones legales a menudo exceden las de la comunidad política, como ocurre por ejemplo con la Corte Penal Internacional, las cortes de Justicia y Derechos Humanos de la Comunidad Europea, la Corte Interamericana y, dentro de los Estados Unidos, todas aquellas cortes a las que se puede recurrir en virtud de la Ley de Reclamación por Agravios contra Extranjeros [más conocida por sus siglas en inglés, ATCA, *Alien Tort Claims Act*], que permite procesos judiciales que entran en conflicto, trascienden y en ocasiones ofenden la soberanía nacional de otros países.[31] Por otra parte,

31 Véase la muy publicitada demanda interpuesta por el Khulumani Support Group en nombre de las víctimas del *apartheid* contra corporaciones que supuestamente prestaron su anuencia a actos de violencia perpetrados por el gobierno del partido nacionalista de Sudáfrica antes de 1994. Discutimos este caso, juzgado en las cortes de Nueva York, en el capítulo 5, específicamente

las propias fronteras *internas* de los países muestran una tendencia cada vez mayor a reforzar las distinciones étnicas y raciales, en un proceso que busca garantizar la seguridad "nacional" segregando a los ciudadanos de los extranjeros en cualquier lugar donde estos últimos puedan aparecer. He allí el motivo, por ejemplo, de la controvertida y discutida ley promulgada por el estado de Arizona en abril de 2010 y diseñada para facilitar, en las profundidades de la nación estadounidense, la identificación, criminalización y deportación de extranjeros indeseables.

Esto quiere decir, en pocas palabras, que en el norte, igual que en Sudáfrica, cada vez que las condiciones económicas adversas, entre las que se destaca el crecimiento del desempleo, reducen al escarnio las promesas de la ciudadanía, la antipatía hacia los extranjeros tiende a estallar en una enérgica xenofobia (y en un exorcismo de extranjeros, cuyos cuerpos se convierten en el medio que permite distinguir el adentro del afuera). Con demasiada frecuencia esta antipatía se presenta acompañada de "relatos sobre la decadencia de la nación" que incitan a las figuras públicas a "subirse al carro nativista... contra el enemigo inmigrante" (Finnegan, 2010: 20). Situación que tiende a cobrar mayor aceleración en una ecúmene global móvil y multicéntrica, cuyas poblaciones y grupos migratorios siguen los magnéticos pasos del capital y cuya dinámica espaciotemporal supera la velocidad de adaptación de los modernos mecanismos de gobierno. En la medida en que los estados occidentales se debaten entre el dilema de las fronteras y la pertenencia, el mapa de las jurisdicciones legales se ajusta cada vez menos a los espacios de soberanía nacional, la retórica política recurre explícitamente al lenguaje de los derechos de nacimiento y exclusión y conceptos como "planeta *apartheid*" circulan libremente en los medios, se nos perdonará que pensemos que las sociedades coloniales y poscoloniales del sur no fueron inversiones históricas de la metrópolis, sino antes bien plantillas de aquello en lo que el norte habría de convertirse en el mundo posmoderno.

¿Y qué ocurre con los *interiores* políticos del estado-nación euromoderno, esa esfera pública que sus ciudadanos protegen para sí con tanto recelo? La democracia, la política participativa y los gobiernos representativos son, a grandes rasgos, los temas del capítulo 4, escrito originalmente en 1996. Los años noventa, recordemos, fueron considerados la

en lo concerniente al reclamo interpuesto por el entonces presidente Thabo Mbeki, quien lo consideró una violación de la soberanía nacional.

Década de la Democratización, sobre todo en las sociedades poscoloniales y postsoviéticas, una década en la que se volvió un lugar común hablar del triunfo global del liberalismo. Pero fue también una época en la que un grupo amplio de comentaristas sociales sostenía que el mundo estaba siendo testigo del fin de la política. Si bien de manera contraintuitiva, en aquel momento nos pareció que estas dos cosas estaban relacionadas: es decir, que la democracia se afirmaba precisamente en la medida en que la política y el poder se retiraban del Estado y sus instituciones. Lo cual planteaba dos preguntas obvias: ¿bajo qué condiciones ocurría esto?, ¿en qué consistía este proceso? En términos generales, los Estados Unidos y sus aliados exportaban hacia el mundo no occidental, muchas veces de manera coercitiva, una idea endeble de "gobierno del pueblo" basada casi únicamente en la presencia o ausencia de elecciones nacionales; la libertad, repetían monótonamente, se manifiesta ante todo en el derecho a elegir. Esta forma minimalista de democracia también contaba con el apoyo de varios politólogos cuya orientación filosófica, no por casualidad, guardaba relación con la teoría de la elección racional (por ejemplo, Przeworski, 1999, 2003).[32] E iba de la mano de una imposición igualmente coercitiva del capitalismo de libre mercado, independientemente de que el capital hubiese florecido en numerosas oportunidades sin gobernanza democrática. Todavía continúa haciéndolo. Y cada vez más.

El capítulo comienza con una crítica negativa de esa versión minimalista de gobierno participativo que el norte le vendió al sur. Cita, a modo de prólogo, un contundente fragmento literario donde se sostiene –por medio de un personaje ficticio, una mujer latinoamericana– que la democracia es una idea pequeña, una idea que promete todo pero sólo entrega bienes de consumo baratos. ¿De qué tipo de idea se trata? ¿Qué *significado* puede adquirir en contextos culturales como los africanos, donde la libertad *no* se reduce a la práctica electoral, ese equivalente

32 Según Przeworski (2003), la concepción minimalista de democracia tenía, como criterio fundamental, el requisito de que se celebraran elecciones en las que los partidos gobernantes pudieran perder, permitiendo así el traspaso del poder. No obstante, en términos prácticos, la versión de democracia exportada al sur desde fines de los años ochenta parece haber estado menos preocupada por un posible traspaso de poder que por la producción de regímenes amigables; su reclamo fundamental fue siempre el de "elecciones libres y justas", si bien los estándares por los que se medían estas cosas también tendían a resultar moderados en función de los resultados, por lo que fines aceptables a veces justificaban medios altamente dudosos.

para el *homo politicus* del *shopping* para el *homo economicus*? ¿En cuál de estos posibles significados el sujeto político, como plantearemos en el capítulo 1, no es un individuo "autónomo" sino un ser social? ¿En cuál de ellos, además, los derechos de los ciudadanos –no sólo el derecho a la libertad de expresión sino también a ser oídos, el derecho a cubrir las necesidades básicas para su subsistencia, el derecho a ser protegidos *del* Estado– resultan un poco más importantes que el *shopping* político? ¿En cuál de ellos, en otras palabras, la democracia es algo más que un procedimiento, que una mera cuestión de formas?

Nos encontramos por primera vez ante estas preguntas en los años setenta en Botsuana, donde durante un minucioso proceso de observación de dos elecciones nacionales nos sorprendió una paradoja. Por un lado, en ese momento el país era considerado el modelo fundamental de la democracia popular en África. Aún así, en los días previos a la votación, pudimos oír y leer –en los medios, en las calles de la capital, en aldeas rurales– distintas voces disidentes al orden de cosas imperante. Esas voces pedían el remplazo del sistema multipartidario por un gobierno de partido único sobre el fundamento de que, a diferencia de lo que se supone en Occidente, este último podía ser *más* democrático, mientras que el primero resultaba más autoritario. En la efervescente cultura política de las comunidades autóctonas de esta nación, la democracia no depende de *quién* mande, ni de sus disposiciones ideológicas, sino de *cómo* lo haga. El buen gobierno, *bogosi yo bontle* en la lengua vernácula, se mide en los modos de poner en juego el poder: en su capacidad de acatar la *vox populi*, en su compromiso con la promoción de una esfera pública activa y una política de participación acordes con los medios administrativos y parlamentarios establecidos, en la búsqueda de una vida mejor para sus ciudadanos tal como puede medirse en el esfuerzo por promover el "desarrollo", en la existencia de un sistema judicial justo y probo y, por sobre todas las cosas, en que el soberano rinda cuentas ante el *demos*. La abrogación habitual de estos imperativos puede conducir a la remoción de un gobernante, cosa que a menudo ocurre, lo que da cuenta de la existencia de elaborados sistemas de evaluación y sanción, que tienen lugar, además, en un tribunal público, la *kgotla*.

Todo esto puede parecer un tipo idílico de democracia. Pero no había elecciones. Los jefes, después de todo, no eran elegidos por sufragio universal. Se trataba de una cultura de participación sin partidos, de gobierno (*bogosi*) sin votaciones. Durante los años setenta y ochenta, no pudimos dejar de observar los modos en que los procesos políticos nacionales, formalmente una extensión del modelo británico de Westminster, imitaban

esa cultura vernácula. El entonces presidente, Sir Seretse Khama, era conocido como *Tautona*, "Gran León", y comúnmente comparado con un jefe supremo. Si bien el debate popular acerca de las bondades de su gobierno era muy activo, y a menudo crítico, para la mayoría de los ciudadanos el voto resultaba una cuestión bastante menor. Para ellos, votar sólo tenía sentido cuando era necesario remover a un soberano que hubiese fracasado reiteradamente en su intento por satisfacer los estándares de un buen gobierno. La presencia en los actos públicos, no en las urnas, era para ellos la fuente de legitimidad. En respuesta, en gran medida, al pedido de apertura del discurso cívico, y de una rendición de cuentas permanente, se crearon en todo el país las denominadas plazas de la libertad (versiones poscoloniales de la *kgotla*). En otras palabras, Botsuana, como una comunidad imaginada, se convirtió en la proyección, al menos en parte, de un orden político fundado en una concepción fuertemente sustantiva de la democracia. En comparación, la ligera y procedimental versión propia de los países centrales parecía una alternativa alienada y alienante, opinión que durante aquellos días los ciudadanos de ese país nos ofrecieron en más de una oportunidad.

Más allá de la crítica que esto supone a algunos de los principios básicos de la teoría política liberal y sus versiones exportadas a África ¿qué aporta esta historia de Botsuana a nuestra *teoría del sur*?

Abramos un paréntesis. El sur global, África en particular, es considerado a menudo intrínseca ¿cultural? ¿genéticamente? adverso a la democracia. Suele citarse a Botsuana como caso atípico y mencionarse el alto número de dictaduras, cleptocracias y "estados fallidos" de África como evidencia suficiente de ese hecho. Ello a pesar de la ola de democratización de los años noventa, que tuvo continuidad en años posteriores; a pesar de una investigación reciente –de la que da cuenta *Afrobarometer*– según la cual "muchos más" africanos que antes quieren y "consiguen" la democracia; a pesar también de la promulgación desde 1989 de casi cuarenta constituciones fundadas en los principios liberales y en el imperio de la ley;[33] a pesar de la realidad de que varias democracias incipientes del continente africano fueron destruidas a instancias de la política exterior euronorteamericana, sobre todo durante la Guerra Fría y/o a merced de las incursiones rapaces de las megacorporaciones, que por lo general dejan a su paso ciclos recurrentes de violencia y connivencia

33 El número proviene del *World Fact Book*, 14 de julio de 2005; disponible en <www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook>.

ilícita entre los estados y el crimen organizado; a pesar de que muchos africanos hayan arriesgado la vida en la lucha por su libertad, ya sea en Sudáfrica, Namibia, Nigeria, Kenia, Zimbabue o en muchos otros puntos del continente.

En tales circunstancias, no sorprenderá a nadie que en varios ámbitos exista una desilusión manifiesta –incluso cierto desprecio– por las democracias de mercado, tan obsesionadas con las elecciones pero mucho menos atentas al buen gobierno, la responsabilidad o los derechos y la protección de sus ciudadanos. Esto tiene por resultado una actitud distante, desinteresada. O bien, según encuestas realizadas por politólogos, a lo largo de todo el continente los informantes otorgan mayor prioridad al desempeño de sus líderes, el rendimiento económico y el acceso a la educación, y mucho menos al voto (Shechtel, 2010: 54-56),[34] lo que hace de Botsuana un caso menos singular de lo que pudiera parecer en un primer momento. En otras partes del sur, en India por ejemplo, los ciudadanos sueñan con un país que tenga acceso electrónico inmediato e irrestricto a los procesos gubernamentales (Mazzarella, 2006). Volviendo a África, los sudafricanos dedican cantidades de tiempo absolutamente inusuales a participar de los debates nacionales que se transmiten por radio FM, donde exigen respuestas al Congreso Nacional Africano. Y a menudo las reciben. De manera significativa, cuando se encuentran ante una situación de la que nadie se hace cargo, y en particular si esto tiene que ver con la tercerización de funciones administrativas, deploran la dispersión de la autoridad del Estado, sus instituciones y "el pueblo", situación que consideran una falta, un déficit democrático. Salta a la vista que en buena parte del sur la democracia *es* un fetiche. En general se la considera una fuerza encantada que podría solucionar todos los problemas del mundo, siempre y cuando los ciudadanos lograran domesticarla e impedir que fuera alienada por quienes buscan poder y riquezas personales. Sin embargo, su verdadera esencia se mantiene siempre fuera de todo alcance, es un deseo esquivo, una promesa que se disuelve en la abstracción antes de convertirse en algo concreto y sólo deja ligeros vestigios procedimentales detrás de sí. No sorprenderá a nadie, para concluir, que en buena parte del sur se oiga decir, de hecho, que ha llegado la hora de que la sociedad civil exija más Estado, no menos.

34 El estudio de Shechtel (2010: 53), que ofrece una apretada síntesis de los resultados del muy respetado *Afrobarometer*, resulta confuso y confunde; más allá de todo cuanto pueda decirse, sus datos empíricos contradicen las declaraciones recopiladas en el cuerpo del artículo. Aun así, esos datos muestran claramente que las elecciones no están entre los deseos más preciados de los africanos encuestados, para quienes lo más importante es el desempeño del gobierno, encarnado especialmente en el de los líderes nacionales. También permiten entender que la distribución se considera parte fundamental de la democracia, sobre todo la distribución de bienes económicos; a despecho de los numerosos científicos sociales según los cuales los africanos quieren, sobre todo, "bienes políticos" (por ejemplo Bratton, Mattes y Gyimah-Boadi, 2005).

Fin del paréntesis y regreso a la pregunta que planteamos antes acerca de la relevancia del caso de Botsuana para la *teoría desde el sur*.

Lo que ocurrió en África, con su epítome en Botsuana, parece haberse anticipado a la creciente ola de descontento que se extiende por toda Europa y Norteamérica respecto de sus democracias. Hartmut Wasser (2001), mediante un análisis de los datos obtenidos por las ciencias políticas durante los últimos años del siglo XX –existe una vasta literatura sobre el tema–, ofrece una lacónica síntesis de sus síntomas preponderantes: retirada de los procesos electorales, salvo en circunstancias excepcionales; "ruptura del [...] compromiso con los partidos políticos" y, con ello, una firme "desalineamiento" de estos; caída drástica de la confianza en el poder ejecutivo; la idea prácticamente universal de que el gobierno lo manejan "grandes intereses" a los que no les preocupa el bien común ni el bienestar de los ciudadanos; la percepción creciente de que el Estado no se hace cargo, percepción que se expresa por medio de una gran "pérdida de fe en sus instituciones y en la totalidad de la clase política", y varios por el estilo. Wasser podría haber sumado otras causas de pérdida de confianza. Por ejemplo, que debido a la extendida propagación del neoliberalismo por las venas de la vida política, los partidos han desembocado en una convergencia ideológica, solidificándose en un sistema de coaliciones de intereses económicos enfrentadas a las que no dividen principios reales (véase el capítulo 2). Lo que a su vez podría dar cuenta de muchos de los procesos de desafiliación, así como de la frecuencia con que en los últimos años protagonizan escándalos relacionados con casos de corrupción, falta de decoro y mal desempeño de sus funciones; en este sentido, al menos, podemos decir que el norte ya no se queda para nada detrás de África (Comaroff y Comaroff, 2006b). Pero cabe señalar que el desencanto con la democracia se debe también a la incuestionabilidad con que se autoafirman estos regímenes dominantes, aun cuando deliberadamente confundan o engañen a la sociedad, así como también a su rápido paso de la transparencia a regímenes de secreto, por lo general bajo el turbio signo de la seguridad o el interés nacional. Se suma a ello, como mencionamos antes, que debido al aumento de las tasas de desempleo y la alienación social, muchos jóvenes pobres y

lúmpenes, así como personas racialmente marcadas, se sienten cada vez más excluidos que nunca de la vida pública, y a menudo lo están, teniendo en cuenta que una proporción relativamente alta de sus miembros se encuentra en prisión.

Este relato político encuentra su contrapunto en una cuestión que no es nueva, pero sobre la cual vale la pena volver: la relación entre el capital y el gobierno. Cuanto más autoritarias se vuelven las corporaciones, en particular las corporaciones globales, la democracia sustantiva comienza a resultar un impedimento para sus operaciones, por lo que prefieren regímenes más autoritarios (con los que de hecho a menudo se confabulan) y más conscientes de la riqueza, dispuestos a permitir y proteger los negocios sin las molestias que suponen los parlamentos y la opinión pública. Huelga decir que en aquellos lugares donde no existen regímenes por el estilo y no es posible implementarlos, las corporaciones se muestran perfectamente encantadas de torcer los existentes todo cuanto puedan para servir a sus intereses, por lo general bajo un discurso que racionaliza esta práctica en términos de su interés en el bien de la nación. En suma, el desplazamiento de Euronorteamérica hacia una versión aligerada del gobierno representativo, impulsada *en igual medida* por la política y por la economía, parece irónicamente imitar la versión minimalista de democracia que la metrópolis exportara a África tres o cuatro décadas atrás. Y al igual que en el sur, ese desplazamiento parece despertar similares nostalgias por una versión más "robusta", menos abstracta, más inmediata. Después de todo, no es la democracia-como-ideal la que atraviesa una crisis de fe. Según datos confiables, ese ideal continúa siendo fuerte en el norte. No, la crisis de fe afecta a los modos habituales de la praxis democrática. De allí que se la desee pero al mismo tiempo no se tenga confianza en ella: al igual que un fetiche, su encanto perdurable radica en continuar siendo una panacea cuya promesa aún no se ha cumplido. Con esto tiene que ver también, según advierte Wasser (2001) en sus conclusiones, el reclamo de distintos ámbitos por una "democracia fuerte" –siguiendo aquí a Benjamin Barber (2004)– que se materializaría en fortalecidas "instituciones de participación" antes que en la "mera representatividad". Es decir, un reclamo de sustancia antes que del procedimentalismo que garantizan las elecciones, en el que vuelven a oírse los ecos de Botsuana.

Mientras tanto, la política cotidiana migró hacia otro lugar. Al igual que en Botsuana, con sus *kgotlas* y sus plazas de la libertad –versiones africanas, a su vez, de la esfera pública de Habermas–, se hace oír en la sociedad civil, donde ocupa el espacio que dejó vacante el déficit democrático (sobre Yemen, véase Wedeen, 2008). A esto se debe el auge y/o el regreso de las reuniones en los ayuntamientos, los debates radiales, las asociaciones vinculadas a la fe, los gremios profesionales, las organizaciones de base, las coaliciones antiprivatización, las ecorredes e incluso la comedia de *stand-up* y movimientos similares a las reuniones del *Tea Party* estadounidense; instancias que a menudo muestran límites porosos entre sí y no resultan mutuamente excluyentes. Y que en ocasiones desembocan en movilizaciones masivas, como ocurriera con la que derrocó al régimen de Mubarak en Egipto a principios de 2011. Estos movimientos están siempre atentos a nuevos modos de reclutamiento, compromiso y crecimiento. Van codo a codo con la liberalización de los medios de comunicación, una explosión virtual a partir de la cual proliferaron medios "sociales" altamente descentralizados y accesibles que facilitan la interacción instantánea en tiempo y espacio mediante la internet y la telefonía celular. Estas tecnologías crean sus propias clases de bienes comunes, sus propias comunidades de conciencia. Algunas de ellas, como en el caso de Egipto, tienen repercusiones globales. Otras son más modestas, pero aun así vale la pena prestar atención a sus propósitos y contenidos. En septiembre de 2010, por ejemplo, un colectivo virtual de poetas, en protesta contra los amplios recortes del gasto público decididos por la coalición conservadora que gobierna Gran Bretaña, colaboró en la producción de una antología de protesta *online* llamada *Emergency Verse* [*Versos de emergencia*] que organizaba una "defensa del Estado de bienestar" lírica y urgente. Pocos días después de su publicación, según las informaciones de prensa, el sitio había registrado 300 000 visitas y suscripciones de distintos puntos del mundo.[35] Este tipo de iniciativas comparte un mismo impulso: el deseo de integrar una política de participación que baje la democracia a la tierra encontrando un registro donde el *demos* pueda opinar y hacerse oír. Y pueda llegar a tener un impacto real en un Estado que de otra manera no le prestaría ningún tipo de atención. Tal vez su eficacia tenga que ver con el entusiasmo, la efervescencia incluso, que despierta la creación de un público con un propósito práctico, una entidad capaz de reemplazar la alienante abstracción de la vida política contemporánea por una "distancia cercana" (Benjamin, 1980; Mazzarella, 2003: 256-57), la *communitas*, que es inherente a las nuevas formas de intimidad pública ligadas a los medios

35 "Poetry Gets Political Again", Gordon James, *Guardian* (Gran Bretaña), *Society Guardian*, 1° de septiembre de 2010, p. 2.

masivos de comunicación (J. Comaroff s.f.). Dicho esto, es obvio que su capacidad de generar transformaciones continúa siendo bastante desigual y que no puede entenderse fuera de las circunstancias históricas particulares que configuran sus modos de movilización y condicionan sus efectos.

Pero la política despliega sus alas también hacia otros lugares. Uno de ellos es la justicia. Lo que nos lleva a nuestro próximo capítulo.

SOBRE EL DERECHO, LA MEMORIA Y LOS DISTINTOS TIPOS DE FETICHES

La judicialización de la política –y la consiguiente guerra jurídica– es un fenómeno que ha sabido atraer la atención de los académicos durante los últimos años. En nuestro *Law and Disorder in the Postcolony* [La ley y el desorden en la poscolonia, 2006b] lo abordamos de manera directa, explorando cómo y por qué el litigio llegó a convertirse en un reflejo autónomo de la vida política reciente. Los organismos y los funcionarios de gobierno, los movimientos sociales y las ONG, las empresas, las iglesias, los partidos políticos, las corporaciones étnicas, las beneficencias y los ciudadanos de a pie recurren a los tribunales cada vez con mayor frecuencia. Lo mismo ocurre con clases definidas por sus intereses, identidades, perjuicios, empobrecimiento, estilos de vida, deseos o problemáticas, que buscan amparo o la restitución de un espectro incluso mayor de reclamos, que van desde la violación de cuerpos, mentes, memorias e intimidades, a la determinación de la ciudadanía y los derechos civiles, la vida y la muerte, pasando por la disposición de *commodities*, propiedades, inclinaciones y políticas públicas. El espectáculo que ofreciera la demanda interpuesta por el presidente de los Estados Unidos contra uno de sus estados por el derecho a regular la inmigración no es más que una instancia, si bien muy llamativa, de una judicialización de la política que alcanza niveles hasta ahora desconocidos o extraordinarios (*The United States of America v State of Arizona and Janice K. Brewer*, nº 2: 2010cv01413). Desde ya, el recurso a la justicia como instrumento político registra antecedentes, pero no así la frecuencia y la amplitud de las diferencias que hoy se dirimen por vía judicial.

Este giro hacia el derecho como espacio de enfrentamiento político guarda estrecha relación con la tendencia neoliberal a resituar la mayor parte de los dominios de la vida en el ámbito del mercado y, por ende, en términos de contratos, derechos, intereses y obligaciones cuya violación puede revertirse en un tribunal. Al menos en principio. Tal vez a ello se deba, en parte, el cambio decisivo que es posible advertir en el mundo

entero en la relación existente entre derecho penal y derecho civil. En los países centrales el segundo invade al primero, a tal punto que ya no resulta para nada inusual que los procesos penales vayan seguidos de acciones por daños y perjuicios, o cuanto menos tomen elementos de ellas.[36] Según John Coffee (1992: 1875), la frontera entre uno y otro, que siempre había sido porosa, se está desmoronando; a saber, varios teóricos del derecho abogan hoy por una reducción del derecho penal en favor del derecho civil (véase Mann, 1992). Esto se ajusta perfectamente a la reducción de lo social a un comercio de derechos y bienes. Y con ello cobra sentido la idea cada vez más extendida de que las víctimas deben participar de la determinación de la severidad de las sentencias y de los acuerdos. Por otra parte, de manera significativa al menos para nuestro propósito, esto se encuentra prefigurado en la jurisprudencia africana vernácula, propensa a tratar la mayoría de las infracciones, incluso los homicidios, como agravios directos, no como ofensas contra el Estado, y a hacer hincapié en la negociación de las relaciones interrumpidas por medio de una restitución obligatoria en favor de los damnificados. En síntesis, que la tendencia a recurrir al derecho civil para enfrentar conflictos sociales, materiales y políticos constituye un nuevo eje a lo largo del cual Euronorteamérica evoluciona hacia África.

La judicialización de la política, el derecho civil y la cuestión de la identidad-como-injuria son temas que retomaremos en el capítulo 5. Allí se analiza la subjetividad política de la poscolonia; en particular, su interpelación del pasado. En Sudáfrica, una abrumadora proporción de los reclamos concernientes a los derechos de ciudadanía, en especial aquellos que procuran revertir viejas desigualdades, tiene su origen en daños causados por el *apartheid* y la lucha que le puso fin. Lo que plantea una pregunta fundamental: ¿qué lugar debe darse a la memoria –como posesión inviolable, propiedad de la humanidad, vehículo de verdad y redención– con el objeto de compensar los daños causados por el *ancien régime* (dilema que para algunos tendría que ver con el fin de la Historia con mayúsculas)? ¿Y qué diferencia supone el hecho de que este acto de recordar, con la esperanza de reparar, esté cada vez más sujeto al escrutinio de los tribunales, donde se expresa en el lenguaje de los hechos probatorios?

36 En algunos lugares las víctimas han llegado a demandar al Estado por no haber logrado protegerlas de la violencia, otro modo en que el derecho penal se pliega sobre lo civil. Por este dato agradecemos a Dennis Davis, juez presidente del Tribunal de Competencia de Sudáfrica (comunicación personal, 11 de febrero de 2010).

Es preciso analizar estas preguntas a la luz del cambio acontecido en los modos en que la nacionalidad convive con su pasado, un cambio que es mucho más evidente en el sur. Hubo una época en que la concepción fundacional de Renan (1882) dominaba la escena. Los estados-nación modernos debían olvidar, abandonar la "memoria", entendida como una experiencia particular del espacio y del pasado, y reemplazarla por la "historia", cuyos horizontes comunales y abiertos la hacían más apta para el porvenir. El olvido estratégico, sostiene Nietzsche (2006: 15 ss.), es condición necesaria de la acción. No obstante, habiendo perdido la confianza en las posibilidades colectivas del futuro, al mundo tardomoderno parece preocuparle la obligación de recordar. Son cada vez más los lugares del mundo donde la recuperación de la comunidad, la justicia y la humanidad se presenta bajo la forma de reclamos públicos por injusticias pasadas. No para saldarlas, sino para sostenerlas como medios de *producir* un futuro viable. Un caso paradigmático de este proceso es el reconocimiento oral conferido al trauma de los ciudadanos-víctima, un claro rasgo de justicia reparadora en períodos de transición política que dominó las más de treinta comisiones para la verdad de las últimas tres décadas, así como también el recurso a la demanda colectiva en aquellas situaciones en que estas comisiones no lograron restañar las heridas. En parte, esto refleja la presión ejercida por la "sociedad civil global", hoy pertrechada con una fuerte jurisprudencia en materia de derechos humanos, sobre las democracias jóvenes, obligadas a enfrentar los crímenes del pasado en un "tribunal de evaluación pública".[37] También da cuenta de los efectos de mecanismos como la Ley de Reclamación por Agravios contra Extranjeros, vigente en los Estados Unidos, bajo la cual un demandante de cualquier parte del mundo puede iniciar procesos contra los culpables de sus padecimientos. Una vez más, el recuerdo personal es el vehículo privilegiado de estas demandas y la memoria, su moneda inalienable. Considerados en general informes crudos de sufrimiento, los relatos a los que estas personas prestan su voz adhieren a convenciones tácitas de "veracidad" y a las normas del testimonio legal y el reclamo.

La autoridad de la medicina forense como lengua cultural se torna evidente si se presta atención al hecho de que todas estas comisiones

37 "Truth Commissions", Eric Brahm, *Beyond Intractability*, junio de 2004; disponible en <www.beyondintractability.org/essay/truth_commissions>, recuperado el 3 de septiembre de 2010.

para la verdad, aun cuando se las considere extrajudiciales en términos técnicos, buscaron basar su legitimidad en el aura de los procedimientos legales. Esto tuvo resultados que superan el mero problema de la legitimidad. La judicialización del pasado y de la política contemporánea forma parte de su transformación en verdades probadas. Y en una propiedad que es al mismo tiempo privada y sectaria. El fetiche de la memoria convierte a la Historia, por sobre todas las cosas, en una posesión; un sustrato mercantilizado de subjetividad, podríamos decir. Tal vez su transmisión, bajo la forma moderna que ya conocemos, se deba menos a su irrelevancia que a la seductora utilidad que reviste el archivo –vivo y literario, popular y profesional– como herencia, como legado mercantilizable y como fundamento de reclamos legales en el penoso presente.

Lo que nos lleva, una vez más, al tema de las comisiones para la verdad. Si bien no son nada nuevas, han cobrado notoriedad en estos tiempos tardomodernos debido a su intento de hacer las paces con la violencia del pasado y dar lugar a un orden liberal y constitucional capaz de generar solidaridad, consenso, tolerancia y perdón social. Su léxico es el del derecho civil y la culpabilidad o inocencia individual, aunque, como procesos de restauración formulados en un discurso ético-religioso, su objetivo no es tanto garantizar los juicios o penar los daños materiales como otorgar amnistías a cambio de confesiones y disculpas. Tampoco investigan las condiciones estructurales de la opresión pasada, por no hablar del tránsito hacia la redistribución. Dadas estas limitaciones, aquellas víctimas que sintieron que su reclamo no había sido convenientemente atendido emplazaron demandas colectivas, como es el caso de un grupo de ciudadanos sudafricanos cuyo juicio contra las empresas que se beneficiaron del *apartheid* prosigue en una corte distrital estadounidense, tema que se analizará en el capítulo 5. Este tipo de guerra jurídica, más allá de la fe que los pueblos puedan tener en ella como medio para obtener justicia, no tiene una capacidad mayor que la de las comisiones para la verdad a la hora de enmendar las consecuencias de la desigualdad estructural. Pero mantiene viva la esperanza de una posible restauración frente a una historia de violación y trauma, historia que los tribunales tienen la autoridad de reconocer como legítima propiedad de los demandantes.

Las comisiones para la verdad y la guerra jurídica podrán hacer uso de la jurisprudencia y las jurisdicciones desarrolladas en los países centrales, pero tomaron su forma tardomoderna en las antípodas: primero en América Latina y luego, tras un enriquecimiento carismático, en

Sudáfrica, desde donde regresaron al norte. La ex Yugoslavia, por ejemplo, emprendió un proceso por la verdad en 2002. Lo mismo había hecho Alemania, diez años antes, respecto del Este. El caso más reciente lo encontramos en Canadá, donde se instruyó un proceso similar para abordar los reclamos de miembros de pueblos originarios que de niños fueran abusados en las escuelas de las reservas (Weiss, s.f.). Muchas de las características de esta forma extrajudicial de justicia de reparación –identidad-como-injuria, reconocimiento de culpabilidad y pedido de perdón– tienen una clara repercusión en un mundo donde las declaraciones de buenas intenciones y respeto por la dignidad de las personas, formuladas en términos psicológicos, remplazan a la acción concreta en los ámbitos social, político y material. Adviértase, al respecto, la epidemia de disculpas públicas de los últimos años (Trouillot, 2000). Valen para todo, desde las cruzadas hasta la esclavitud. En 1997 Bill Clinton se disculpó con los sobrevivientes del tristemente célebre estudio Tuskegee sobre sífilis (1932-1972), que mantuvo durante 40 años a 399 pacientes afronorteamericanos sin tratamiento, a pesar de que a diez años de comenzado ya había aparecido una cura. En 1992 el papa Juan Pablo II llegó incluso a disculparse con Galileo por la reacción de la iglesia ante su insistencia en la hipótesis de que la Tierra no era el centro del universo.[38] Resulta difícil no concluir, a partir de su sola frecuencia, que estas performances rituales, estas confesiones *sin* consecuencias constituyen desplazamientos afines al mantenimiento de las desigualdades en tanto las esconden a plena vista, donde quedan sin recibir tratamiento, reparación ni respuesta.

Por otra parte, el reflejo de recurrir a la justicia en pro de la reposesión del pasado –y de la legitimación de la memoria– tampoco es exclusivo del sur. Ha migrado hacia el norte. En tanto la nacionalidad se vuelve cada vez más heterodoxa en Euronorteamérica y las políticas identitarias cobran impulso, también allí distintos reclamos contra el bien común, que buscan el reconocimiento de derechos históricos negados o violaciones padecidas, desafían los relatos soberanos. Estos reclamos no admiten ninguna ambigüedad. Prefieren el lenguaje de la certeza jurídica al de la historia social, con su inherente indeterminación, su potencial subversivo y su "apego tenaz a los difíciles re-

38 "Previous Pope Apologies", *News24.com*, 18 de septiembre de 2006; disponible en <www.news24.com/world/News/Previous-pope-apologies-20060917>, recuperado el 7 de septiembre de 2010.

sultados alternativos", según la expresión de Simon Schama.[39] Y dado que confían en que su experiencia de grupo valga como certificado de autenticidad, se resisten a ser incorporados en el vientre del Leviatán. "La historia está en todas partes", dice Yasmin Alibhai-Brown, de Gran Bretaña, "¿pero la historia de quién?"[40] Otros pensadores del Reino Unido advierten que los maestros, en "determinados entornos [...] no parecen dispuestos a desafiar las versiones altamente contenciosas o cargadas [...] que los alumnos traen de casa, de su comunidad o de su lugar de trabajo".[41] Similares observaciones nos llegan de los Estados Unidos y de Canadá,[42] donde parece haber recrudecido el debate sobre el papel de la historia en la enseñanza de "ciudadanía y patriotismo", frente al auge del "multiculturalismo" y el "separatismo crítico", y en la lucha respecto del creacionismo. Bajo tales condiciones, en las que la historia se ve amenazada no tanto por reduccionismos autoritarios como por una difusión descontrolada, la confianza en la justicia, el único lenguaje nacional de lo conmensurable donde es posible negociar las diferencias y establecer reclamos en su nombre, parece sobredeterminada.

Esto no es, queremos enfatizar, un lamento por el fin de la historiografía nacional. Todo lo contrario. Sólo nos interesa señalar que, en la medida en que la historia se vuelve cacofónica, se la "experimenta en fragmentos" (Schama, siguiendo a Benjamin, véase n. 39) y da voz a subjetividades políticas en reconstrucción, todo ello produce un giro en su fundamento epistémico. Se convierte en la celebración de una identidad sui géneris antes que en un instrumento crítico que permita reflejar bajo qué condiciones emergen, prosperan, conquistan el poder, son discriminadas o excluidas las distintas identidades específicas en tanto abstracciones concretas. Después de todo, la historia-aprendida creció dentro del régimen de conocimiento moderno, cuyo propósito era interrogar los

39 "Television and the Trouble With History", Simon Schama, nota central, *Guardian*, 18 de junio de 2002, pp. 6-7.

40 "History is Everywhere. But Whose History Is It?", Yasmin Alibhai-Brown, editorial y nota de opinión, *Independent*, 22 de julio de 2002, p. 13.

41 "Teachers Drop the Holocaust to Avoid Offending Muslims", Laura Clark, 2 de abril de 2007, *Mail Online*; disponible en <www.dailymail.co.uk/news/article-445979/Teachers-drop-Holocaust-avoid-offending-Muslims.html#ixzz0hUwG0FFM>, recuperado el 6 de marzo de 2010.

42 Véanse Organization of American Historians (2004) y "The 'Loss of History' in Schools is a 21st Century Crisis", Nancy McTygue, *Dateline UC Davis*, 2 de marzo de 2007; disponible en <dateline.ucdavis.edu/dl_detail.lasso?id=9334>, recuperado el 2 de febrero de 2008.

cambiantes lineamientos del mundo y no sólo dar cuenta de la historia-vivida, cuyo impulso narrativo es el de establecer reclamos en ese mismo mundo. Hoy se revierte ese orden de cosas. Es esta última, la historia-como-experiencia, la que dice la verdad acerca de la historia-aprendida, convirtiendo sus habitaciones en lugares poco acogedores, sus ortodoxias del norte en heterodoxias y sus universalidades en provincialismos, con la consiguiente erosión de su autoridad (lo que hace de la política, a su vez, el espacio de un grito apasionado por la posición, la posesión, el derecho y el reconocimiento).

ECONOMÍA POLÍTICA DE EXCLUSIÓN: ZOMBIS, LA NUDA MUERTE Y LA POLÍTICA DE LA VIDA

Pasemos ahora de aquellos que hacen reclamos en el presente mediante la conjura del pasado a aquellos para quienes el presente resulta de por sí un espacio plagado de conjuras muy concretas, planteadas por inesperadas contrapartes del norte. El capítulo 6, esbozado por primera vez a fines de los años noventa, lleva el título "*Alien-Nation*".* Ese título, que todavía no se había extendido a lo largo y a lo ancho de la cultura pop global, todavía hoy aprehende las inferioridades existenciales de la presente era del capital, la era en que las finanzas tienen prioridad sobre la economía productiva. Lo mismo ocurre con el subtítulo, "Zombis, inmigrantes y capitalismo milenarista", con su aire de pesadilla y necropolítica (Mbembe, 2003). En retrospectiva, este ensayo parece asolado por el futuro, por eventos que estaban aún en gestación. Con aires de premonición de crisis económica, sus páginas se anticiparon al rebote que habría de seguir a una desregulación desenfrenada y a una acumulación de riqueza mediante "instrumentos [...] tan opacos [que] nadie entiende".[43] Lo que nos lleva al segundo

* La traducción al español como "nación foránea" o "nación extranjera" no lograría dar cuenta del juego de palabras entre "*Alien-Nation*" y "*alienation*" [alienación]. Por otra parte, se perdería la alusión a la película y las series de telefilms, novelas y cómics a las que los autores hacen alusión en la oración siguiente, conocidas en la mayoría del mundo hispanoparlante por su título original. [N. del T.]

43 Esto no fue escrito ni dicho por un crítico del neoliberalismo ni por George Stiglitz, a quien citáramos antes en un pasaje similar, sino por un periodista de la cadena conservadora FoxNews. Véase "Special Report", Charles Krauthammer, debate sobre la economía y el discurso de McCain sobre Política Exterior, FoxNews, 27 de marzo de 2008; disponible en <www.foxnews.com/story/0,2933,342137,00.html>, recuperado el 10 de marzo de 2009.

argumento de este libro: el sur como frontera del despliegue de la historia del neoliberalismo.

Nuestro ensayo original describía la angustia que padecían muchos sudafricanos en vísperas de la liberalización económica de los años noventa, un proceso cuyos orígenes cabe buscar en las transformaciones globales que precedieron al fin del *apartheid* y se contaron entre las causas de su fin. Los fervientes esponsales entre la libertad de mercado y la empresa privada, celebrados por quienes tenían la misión de poner la poscolonia al ritmo del resto del mundo, tal vez no fueran inevitables. Pero pocos podían imaginar entonces una economía nacional que no se acomodase al giro neoliberal. El resultado de ello fue que la transición hacia la democracia estuvo acompañada de profundos recortes, desregulaciones, flexibilización laboral y, con ello, la sostenida desaparición del empleo asalariado tal como se lo conocía, creando un vacío al que ingresó un amplio grupo de inmigrantes de todo el continente, muchos de ellos dispuestos a partirse el lomo por un costo significativamente menor. En este contexto, agudizado por los esfuerzos positivos tendientes a transferir parte de las riendas del capital a manos negras, muchos amasaron enormes cantidades de dinero a partir de la propiedad inmaterial y nuevos tipos de derechos de renta, una porción significativa de los cuales tenía que ver con los bienes públicos privatizados. Al mismo tiempo millones de ciudadanos, muchos de ellos personas pobres de color, perdieron sus anteriores modos de ganarse la vida. Cundieron formas de especulación de todo tipo. Y con ellas, también, la sensación cada vez más fuerte de que el país se había abierto como nunca antes a fuerzas ocultas que ganaban dinero sin ningún tipo de esfuerzo material, ya fuera mediante la inescrutable hechicería de las finanzas, la magia de los esquemas de pirámide y el evangelio de la prosperidad, o bien mediante el caprichoso funcionamiento de la propia economía, capaz de derramar abundancia en algunos lugares y de empobrecer otros. Situación a su vez exacerbada por una epidemia de triquiñuelas fraudulentas para hacerse millonario montadas en perjuicio de ricos y pobres por igual. Sudáfrica tuvo sus propias versiones anticipadas del *extrordinaire* artista estadounidense del fraude Bernie Madoff –como por ejemplo Sibusiso Radebe y su fondo de inversiones Miracle 2000–,[44] cuyas promesas de ganancias

44 Discutimos el caso Miracle 2000 en Comaroff y Comaroff (2003). Allí y en otras oportunidades (por ejemplo, 1999a, 2000a) damos otros ejemplos de estafas similares. Sobre el auge y caída de Bernard Madoff, véase, por ejemplo, Kirtzman (2009).

extraordinarias hechas a inversores crédulos resultaban plausibles debido a que, en este mundo neofeliz, el trabajo productivo y la producción de riqueza parecían guardar una correlación inversa.

En otro contexto ya dilucidamos los lineamientos del capitalismo milenarista (2000a). Baste con advertir, a los propósitos de la discusión presente, que en África la nueva era de los emprendedores resultó para muchos por demás estimulante, en particular en el caso de aquellos que acababan de librarse de una austeridad totalitaria. Otros, sin embargo, educados en la creencia de que el valor duradero proviene del esfuerzo sostenido (véase el capítulo 1), miraron con recelo desde un principio la súbita aparición de ricos por medios en gran medida inescrutables. Olía a ganancias mal habidas, a hechicería de prestidigitador, a riqueza tóxica obtenida chupándoles la sangre y la vida a los vulnerables y los crédulos. En Sudáfrica, a fines de los noventa, estas condiciones alimentaron la figura del zombi, dándole crédito a la idea de que toda esta misteriosa riqueza era rapiñada para los nuevos ricos, de manera espectral e invisible, por fantasmas eviscerados. Después de todo, los muertos vivientes trabajan de manera incesante sin recibir paga alguna. Son mano de obra totalmente gratuita, pura ganancia. He aquí la encarnación del logro último del capitalismo según la imagen tan temida por Marx: una producción sin trabajadores humanos, la alienación final, podríamos decir, de su ser como especie. El zombi confiere un significado fantasmagórico al oxímoron que propusieran los partidarios de un camino neoconservador para el desarrollo de la Sudáfrica poscolonial: crecimiento sin trabajo.

Las aprensiones que esta figura fantasmagórica pone de manifiesto corren paralelas a los miedos que despierta en el norte la brecha creciente entre las deslumbrantes proezas del capital financiero y la economía "real", la aparición de una especulación irrestricta en dominios formalmente asociados a criterios de inversión sobrios (bancos, fondos de inversión, planes previsionales) que convirtió a los ciudadanos en apostadores involuntarios de su propio futuro, y la fe delirante en la posibilidad de acumular fortunas rápidas y enormes mediante la creación de mecanismos destinados a abstraer el dinero de sus formas más tangibles, "multiplicarlo" y hacerlo circular a velocidad vertiginosa. Aun los observadores profesionales se sienten inclinados a referirse a los técnicos de esta economía global fantasmagórica bajo el nombre de "alquimistas financieros" (Stiglitz, 2008: 37; Packer, 2009: 80); la alquimia, después de todo, es un arte antiguo que buscaba convertir distintos metales en oro. Y descubrir el secreto de la vida eterna, búsqueda frente a la cual el zombi se erige como malformación espuria. Hablando del contexto africano, en otra oportunidad hicimos referencia a esta curiosa alquimia y las prácticas a las que diera lugar bajo el nombre de "economía oculta" (1999a).

No resulta casual, entonces, que comience a oírse hablar de zombis en el contexto de los frenéticos esfuerzos que implementan los gobiernos de las naciones capitalistas avanzadas por amarrar el dinero a formas más sustanciales de riqueza, exorcizar los activos "tóxicos" y rescatar a los bancos. El tropo del muerto viviente parece calzar como anillo al dedo a quienes luchan por aprovecharse de oscuras relaciones medios-fines en un contexto capaz de conjurar riquezas astronómicas para después desvanecerse en el aire, en tanto las "propiedades" sólidas (ahorros, hogares, empresas) se han convertido apenas en las fichas de un juego vacío capaz de licuar activos burlando los carriles habituales de la economía. De allí la imagen de los "bancos zombis",[45] que se alimentan de manera fraudulenta del dinero destinado a los rescates financieros; las "deudas zombis", que pueden ser constantemente revendidas, de manera tal que una cuenta cerrada puede resucitar y perseguir nuevamente a las personas; los "fondos zombis", que prometen ganancias libres de riesgos pero "caminan con el paso lento y pesado de los muertos vivientes"[46] y, en el caso particular de Irlanda, los "hoteles zombis", construidos con recursos financieros poco seguros, administrados por entidades crediticias sin costo alguno y descriptos como un "potente símbolo del despilfarro [...] que sumió a la economía irlandesa en una profunda crisis".[47]

45 "Zombie Bank" [banco zombi] estuvo entre las palabras del año compiladas por el Oxford English Dictionary en 2009. Véase "'Tweetups', 'Unfriend', New Words in Oxford Dictionary", *The Telegraph*; disponible en <www.telegraph.co.uk/news/newstopics/howaboutthat/6905776/Tweetups-and-unfriend-among-Oxford-English-Dictionarys-words-of-the-year.html>.

46 "Zombie Banks Feed Off Bailout Money", Chris Arnold, National Public Radio, 11 de marzo de 2009; disponible en <www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=100762999#commentBlock>, recuperado el 11 de marzo de 2009. "How Zombie Debt Works", Sarah Siddons, WelcomeBackVeterans.org; disponible en <money.howstuffworks.com/personal-finance/debt-management/zombie-debt3.htm>, recuperado el 12 de marzo de 2009. "With-Profits Ravaged by Zombie Funds", Sylvia Morris, *Money Mail*, 28 de mayo de 2008; disponible en <www.thisismoney.co.uk/mortgages/endowments/article.html?in_article_id=442203&in_page_id=55>, recuperado el 12 de marzo de 2009.

47 "In the Shadow of the Zombie Hotels", Henry McDonald y Julia Kollewe, *Guardian*, 6 de septiembre de 2010, p. 23.

Nos encontramos aquí en el ámbito de la poética crítica, de una realidad que se vuelve extraña por medio de lo *Unheimlichkeit*, la desnaturalización de instituciones que alguna vez fueran confiables y sólidamente burguesas: bancos, hoteles, ahorros personales. Lo que está en juego es la credibilidad de un credo que sedujo a personas de todo el mundo a creer en el comienzo de una época en la que era posible conquistar fortuna, fama y virtud arriesgando los valores de la vida cotidiana, las viviendas, los cuerpos, las identidades y las *commodities*. Todas estas cosas comenzaron a ser tratadas como activos, empujando incluso a los más humildes a pensarse a sí mismos como emprendedores; una vez más, de hecho, emprendedores del yo. En las últimas décadas del siglo XX, lo que alguna vez constituyera una vía marginal de enriquecimiento –la especulación desenfrenada, las apuestas azarosas, la venta de activos contagiosos– pasó a considerarse una actividad económica legítima, incluso apreciada. A muchos escépticos todo esto les pareció demasiado bueno para ser verdad. Desde luego, lo era. Cuando al fin implosionó, dejó a su paso una nube de imágenes dialécticas –entre otras, la zombificación– basadas en la magia primitiva que siempre acecha las fronteras, incluidas las del capital; más aún en la medida en que los esfuerzos por analizar su última crisis cobraron proporciones adivinatorias, incluso teológicas. Muchas de esas imágenes recurren a lo oculto africano. Tampoco es la primera vez. Después de todo, su vital historia –en la que se cruzan, a menudo de manera conflictiva, distintos regímenes de producción de riqueza (Guyer, 2004)– dio origen al concepto de "fetichismo" que tanto sirviera a los pensadores críticos en sus primeras indagaciones acerca de los misterios y secretos del mercado (Pietz, 1985-1988).

En la figura del zombi –cuya existencia siempre evoca lo ambivalente, la incertidumbre, el agnosticismo– resuena una profunda pérdida de confianza en las manifestaciones señeras de aquello que se pretendía real: el valor genuino de la moneda, el verdadero significado de los signos, la legibilidad de las relaciones entre los seres humanos, la verosimilitud de la no ficción, la credibilidad de los compromisos éticos y, en particular, la autenticidad del capital mismo, que comienza a resultar cada vez más fantasmático, alquímico, abstracto y caprichoso. En lugares como Sudáfrica, además, el muerto viviente oficia de testigo mudo y ejemplar icónico del despliegue de tecnologías aún más brutales de extracción y acumulación del capital, así como también del poder que tienen los nuevos amos del universo de apoderarse de la mayoría de las formas de riqueza del mundo vaciando cuerpos, propiedades e instituciones, a los que reducen a una mera fachada. En síntesis, los zombis parecen dar cuenta de aquello que el flujo intermitente, perverso y acelerado del dinero, los empleos y las *commodities* deja a su paso: un proceso que socava las certezas recibidas de la experiencia cotidiana e, *in extremis*, empuja a muchos a los límites de la nuda vida, por no hablar de la nuda muerte.

Pero los límites de la nuda vida engendran sus propias posibilidades positivas. Y formas propias de acción política que se cristalizan en un espacio intermedio entre una poética del extrañamiento y la política en el sentido más convencional del término. Estas formas de acción, que tienen a ser más visibles en el sur que en el norte, se presentan bajo distintas apariencias: movilizaciones contra la privatización de los medios de subsistencia, contra la creciente falta de vivienda y, en particular, contra los desalojos masivos (ya sea de zonas comunes que se decide incorporar al mercado inmobiliario o de zonas urbanas abandonadas), contra el aumento de la pobreza y el desempleo y contra la ausencia o la retirada de los servicios gubernamentales, por citar sólo algunos ejemplos. A menudo trascienden las viejas fronteras de clase, raza y diferencia cultural produciendo nuevas categorías sociales (como "los pobres" en Sudáfrica; véase más abajo), nuevos movimientos ciudadanos (como La Coordinadora de Bolivia y el Movimiento de los Trabajadores sin Tierra en Brasil) e incluso nuevos partidos políticos (como el Movimiento al Socialismo de Evo Morales en Bolivia) y nuevas identidades oficiales (como los *beghar*, o sin techo, en India). Y a menudo dan origen a nuevos modos de acción colectiva, nuevas nociones de subjetividad y comunidad política, nuevas variantes de socialización y ciudadanía. Entre estas movilizaciones, una de las más impactantes –tal vez por estar relacionada de manera directa con el cálculo entre la vida y la muerte– fue la que respondió a la pandemia global de VIH/sida, lo que nos lleva al capítulo 7.

Hace algunos años, el activista sudafricano Adam Levin (2005: 226) afirmaba que "el mundo tiene sida". Sin duda alguna, más allá de los factores epidemiológicos, el planeta entero está involucrado en la transmisión y padece los efectos de ese virus, de manera más o menos directa. El VIH *es*, en más de un sentido, un fenómeno global moderno por antonomasia, el resultado de distintos tipos acelerados de circulación, comunicación, conmensuración y comercio, locales y translocales, lícitos e ilícitos, productivos y destructivos, limitados y contagiosos. Esta pandemia de la época es un subproducto indeseado de algunas de las mayores fuerzas que contribuyeron a la construcción del mundo del siglo XXI: el advenimiento de una concepción de la economía sin fronteras,

caracterizada por la fluidez, la flexibilidad y el libre flujo del trabajo y el capital; el cruce nunca antes visto de barreras geopolíticas, raciales, sociales, sexuales y virales; el auge de una cultura del deseo mercantilizado y la experimentación liberal; la coexistencia, en ese mundo, de oportunidades humanas prácticamente infinitas con fuerzas cada vez más intensas –fortalezas, de hecho– de exclusión; la contraposición entre un vehemente ímpetu de desregulación y un conservadurismo político y moral capaz de ofrecer resistencia a los distintos desafíos planteados a los modos establecidos de reproducción social.

Como pocas veces ocurrió antes, el sida contribuyó a visibilizar las crudas diferencias de privilegio y vulnerabilidad que unen y separan a los miembros del orden global contemporáneo; diferencias, sostienen algunos, de las que ese orden depende. Los alcances de esta enfermedad en el sur son muy distintos de los que tiene en el norte –si bien en ambos se presenta en poblaciones atípicas–, situación que a su vez da por resultado formas distintas de conciencia política. Y aspiraciones distintas. En lo atinente a Euronorteamérica, la aparición, en su universo antiséptico, de un azote de resonancias medievales coincidió con el fin del orden mundial impuesto por la Guerra Fría, trayendo consigo el alba de una nueva era de angustia progresiva que no tardó en convertirse en terror. Allí el sida sirvió como alegoría de los nuevos miedos e incertidumbres, dando origen a una política defensiva de "pureza moral intensa" (Watney, 1990: 100). Con un énfasis obsesivo en los valores familiares como medio privilegiado de regeneración de la comunidad, este impulso moral convirtió a la sexualidad "responsable" en un indicador de virtud privilegiado y al sida en su opuesto, el fruto envenenado de la depravación y el deseo amoral. Tal como ocurriera con otras epidemias, anteriores y posteriores, los países centrales desviaron el foco de atención hacia sus otros fundamentales: los "pervertidos" en casa y los africanos en el extranjero. En el norte, los afectados por el virus y quienes los respaldaban confluyeron en enérgicas iniciativas tendientes a contrarrestar la estigmatización, pelear por los derechos civiles y exigir una cura. No obstante, en buena medida el sida nunca dejó de ser allí la batalla de un grupo particular, situación que se intensificó cuando los avances médicos lograron transformar la sentencia de muerte en una enfermedad crónica. Al menos para quienes pudieran pagar las drogas.

Mientras tanto, la enfermedad migró al sur. La preocupación cada vez mayor por las elevadas tasas de infección de África, Asia y América Latina la convirtieron en otro sinónimo de la abyección del Tercer Mundo, donde continúa siendo una sentencia de muerte para millones de personas excluidas de la salvación farmacéutica. A pesar del éxito de ciertos esfuerzos de colaboración entre norte y sur con el propósito de facilitar el acceso al tratamiento, la empatía humanitaria continúa dándose de bruces con la política reproductiva y el proteccionismo empresarial. Para algunos, los pacientes de sida del sur se han convertido en el epítome de la figura propuesta por Giorgio Agamben (1999), el *homo sacer*, un ser descartable que, reducido a la "nuda vida", puede ser fácilmente ejecutado sin que este acto suponga valor sacrificial alguno. Si bien resulta por demás sugestivo en términos metafísicos, el tropo de la nuda vida no logra dar cuenta del carácter irreductiblemente social de la existencia humana, para bien y para mal, ni de la inexorable voluntad de vivir-en-el-mundo que muestran aun los más desposeídos, indigentes e indefensos.

De hecho, el sida logró dar origen, de manera singularmente exitosa, a una biopolítica crítica y autoconsciente, en particular entre aquellas mismas personas que en la mayoría de las oportunidades no son reconocias en modo alguno por el poder soberano y a las que este tiende a tratar como descartables. Educados en las crudas realidades de la enfermedad misma, los pacientes del sur advirtieron que la cura dependía de su capacidad de poner al desnudo la etiología social de la pandemia exponiendo sus vectores de causalidad; es decir, las condiciones estructurales que vuelven vulnerables a los cuerpos y se interponen entre las personas enfermas y los medicamentos que podrían prolongarles la vida. Esta sociología práctica y orgánica los llevó a trazar, también, un plan de acción. En lugares como Sudáfrica y Brasil las políticas contra el sida fueron impulsadas por un ingenio apasionado, de agudo alcance analítico y mucha creatividad en medios y formas. Sus activistas encontraron estrategias que les permitieron aprovechar los fundamentos de la gobernanza neoliberal –como el sector público-privado–, las colaboraciones multinacionales que controlan recursos cruciales para su sobrevivencia y los medios legales de asegurarlas. Como señala Biehl (2004: 111) refiriéndose al caso de Brasil, a partir de su trabajo con un amplio espectro de aliados y tácticas –la movilización masiva, la guerra jurídica, los medios, la política del espectáculo–, el activismo contra el sida demostró ser notoriamente eficaz para cooptar y al mismo tiempo jaquear al Estado.

En Sudáfrica, la política contra el sida, que tiene uno de sus ejemplos más célebres en la *Treatment Action Campaign* [Campaña de Acción por el Tratamiento], también ha hecho causa común con los movimientos de base que pelean por el acceso a los servicios básicos, la educación

y la igualdad social. Aquí la acción colectiva se basa en aquello que Arendt (2003: 128), siguiendo a Locke, denominara "la propia condición humana". No la nuda vida, ni siquiera una "ciudadanía saludable" (Petryna, 2002), sino una vida investida del derecho a la plena ciudadanía dentro de una determinada organización política, algo de lo que no alcanza a dar cuenta enteramente la noción de biopolítica, en particular cuando se la reduce a la lógica de la gubernamentalidad. Al igual que distintos movimientos afirmativos en otras partes del mundo, de Cochabamba a Bombay, de Chiapas a El Cairo, los movimientos sudafricanos buscan asegurar las condiciones mínimas de una existencia digna: agua potable, vivienda, electricidad, atención médica y cloacas (Olivera y Lewis, 2004; Appadurai, 2004). Esta particular "política de vida" (Chance, s.f.) se ha convertido en una fuerza a tener en cuenta frente al sostenido aumento del desempleo y la pérdida de hogares, una situación en que los indigentes son desplazados y olvidados y en la que los descartados luchan, según el habitante de una casa de inquilinato del sur de Durban (Chari, s.f.), por encontrar "un poco de oxígeno" en las ruinas de una lejana era de industrialización y desarrollo.

Esta política popular de la vida encuentra sus fundamentos en un archivo global diverso, que va de Marx, Gandhi y Fanon al Apocalipsis, el Movimiento de Conciencia Negra y los zapatistas, pasando por el discurso de los credos de conversión y las luchas por los derechos humanos. Los movimientos afectos a este tipo de acción social a menudo establecen de manera explícita su propósito de desarrollar una (auto) conciencia crítica, fomentar el debate acerca de la naturaleza de la teoría y hacerse cargo de la pregunta sobre quién sería el más adecuado para producirla (Desai, 2002), al tiempo que critican los limitados horizontes de la democracia procedimental y la política usual (véase el capítulo 4). En buena medida, el suyo es un emprendimiento poscolonial y postotalitario, con raíces en un legado de lucha que tiende a inocularle una profunda sensibilidad histórica y un compromiso con la búsqueda de la emancipación colectiva. Esto supone un claro contraste con el norte, donde en la época actual los críticos a menudo lamentan la pérdida de lo político (véase más arriba) –"política sin política", lo llama Žižek–[48] y el crudo cinismo que ronda la idea misma

48 "Human Face Masks Same Old Barbarism", Slavoj Žižek, *Guardian Weekly*, 8 de octubre de 2010, p. 19.

del bien público. Los activistas euronorteamericanos contra el sida, interesados en ampliar su lucha para incluir también a los desprotegidos, hace tiempo piden a sus contribuyentes que aprendan del sur (Watney, 1990). Lo mismo ocurre con los líderes de otros proyectos progresistas, entre los que se cuenta la lucha por garantizar un ingreso básico para toda la sociedad, un movimiento que, según el Carnegie Council, crece a ritmo sostenido tanto en los países "desarrollados" como en aquellos "en vías de desarrollo".[49] Una vez más, el sur ofrece un modelo paradigmático: la *Bolsa Família* de Brasil es un gigantesco programa de transferencia de ingresos iniciado en 2003 que utiliza tarjetas de débito para brindar pequeños ingresos mensuales a las familias pobres, usualmente a las mujeres, que además pueden aumentar si se los invierte en recursos tales como servicios educativos o de salud para los niños (Morton, s.f.). Nótese que este plan ofrece una prueba directa de hasta qué punto, como hemos sostenido, el habitus neoliberal, sus prácticas culturales y sus formas de subjetividad política dominan hoy el ecúmene global. Incluso bajo el gobierno del Partido de los Trabajadores de Brasil se describe a estos pagos como "inversiones" y no como salarios para los desempleados, convirtiendo así a estos últimos en empresarios de sí mismos, al igual que ocurre con todos los demás miembros de la sociedad.

En síntesis, al tiempo que la neoliberalización, la desindustrialización y la ecodegradación cristalizan en nuevas formas de cultura y socialización, nuevas economías de intercambio y nuevas estrategias de supervivencia en las regiones más remotas del norte, también dan lugar a nuevos modos de movilización y formas de acción ética que a menudo eluden los límites convencionales de la política. Al igual que en el sur, estos movimientos enfrentan un amplio espectro de problemáticas que van desde la salud, la educación y el ingreso básico hasta la reorganización del espacio urbano, la explotación de la naturaleza y la ausencia de protección policial, pasando por los apuros de quienes no tienen empleo ni techo. A medida que los mendigos, los vagabundos, los migrantes y los internos de asilos y otras instituciones se vuelven cada vez más visibles en las calles de los países centrales, las iglesias y asilos ya no dan abasto para alimentar a las numerosas personas hambrientas, sin

49 Véase "Financing Equity: The Campaign for a Basic Income Grant", *Policy Innovations for a Fairer Globalization*, Carnegie Council, 8 de julio de 2005; disponible en <www.policyinnovations.org/ideas/briefings/data/000015>, recuperado el 7 de octubre de 2010.

salario y sin hogar, las redes del crimen organizado se extienden cada vez más y las poblaciones marginales crecen en las zonas marginadas de los Estados Unidos, los astilleros ociosos de Gran Bretaña, los pueblos mineros del sur de Gales y los escombros de las ciudades del este de Europa, en fin, a medida que ocurre todo esto comienza a verse en esos lugares un acelerado crecimiento del mismo tipo de coaliciones, campañas y movimientos de ciudadanos, la misma política de la vida que de un tiempo a esta parte puede observarse en el sur –como ocurrió, por ejemplo, cuando en el otoño de 2010 las acciones contra el ajuste se extendieron por toda Europa como un reguero de pólvora–. De esta forma se cierra el círculo. En la medida en que el orden mundial capitalista contemporáneo –que es al mismo tiempo global, local y todas las instancias intermedias imaginables– lo atrapa todo en su red, en la misma medida en que sus periferias se convierten en su vanguardia y sus centros comienzan a imitar a las periferias, el mundo *está* al revés. Sabemos que la modernidad puede ser por igual creativa y destructiva. Pero suele ser ambas cosas a la vez de manera bastante perversa, contraintuitiva y contraevolutiva. Para bien *y* para mal, el sur parece estar ubicado hoy en la delantera de la historia, desafiando nuestra comprensión del mundo desde *su* perspectiva; convirtiéndose, según la expresión del Ministro de Educación y Formación Superior de Sudáfrica –en el epígrafe que puede leerse al comienzo de este volumen–, en un "activo productor de teoría social".[50]

Esto planea dos últimas preguntas, enormes y fundamentales: ¿Qué *es* y dónde *está*, exactamente, "el sur"? ¿Y qué significa, precisamente, "teoría"?

PUNTOS FINALES: SOBRE EL SUR Y LA TEORÍA

Teniendo en cuenta que la expresión "sur global" reemplazó a "Tercer Mundo" como concepto de uso más o menos extendido, cabe advertir que esta etiqueta resulta inherentemente escurridiza, rudimentaria e indefinida. En principio, el cambio tuvo que ver con el fin de la Guerra Fría, durante cuyo transcurso el mapa global estuvo claramente

50 Véase *Media Statement on the Development of a Humanities and Social Sciences Charter*, Ministerio de Educación y Formación Superior, República de Sudáfrica, 6 de octubre de 2010. Las palabras de la declaración aquí citada son las del ministro de Educación y Formación Superior, Blade Nzimande.

triangulado. El "primer" y el "segundo" mundos eran bloques de países[51] sedimentados en torno a los Estados Unidos y la Unión Soviética, respectivamente, cada uno de ellos basado en un paradigma ideológico que contribuía a configurar su economía política moderna; uno y otro, a su vez, tenían su tercer término, sus otros "menos desarrollados", así como también un *telos* para el futuro, meta que a su vez daba forma a sus aspiraciones nacionales, su *realpolitik* y sus objetivos económicos. Los países supuestamente no alineados debían enfrentar enormes presiones a ponerse de un lado u otro, a girar a izquierda o derecha y a posicionarse en uno u otro eje de la macrogeometría de su época.

Así eran las cosas en aquel entonces. En la actual era del capitalismo neoliberal, del "fin de las ideologías",[52] las aspiraciones y objetivos son más crasos: aquí y allá el éxito o el fracaso se miden en función del mercado global y sus sacrosantos indicadores. Como resultado, "el sur", técnicamente hablando, presenta hoy connotaciones más complejas de las que tuviera el viejo Tercer Mundo. Describe una categoría politética cuyos miembros comparten una o más características de un vasto conjunto, pero no todas y ni siquiera una gran mayoría. Lo más cercano que existe a un común denominador entre ellos es que muchos alguna vez fueron colonias, protectorados o "posesiones" de ultramar, si bien no necesariamente durante los mismos períodos históricos (véase Coronil, 2004). "Poscolonial", por tanto, viene a ser algo así como un sinónimo, si bien muy inexacto. Más aún, al igual que todos los signos indiciales, "*el* sur global" obtiene su significado no en virtud de su contenido sino de su contexto, del modo en que apunta hacia otras cosas. De todas ellas, la más significativa, obviamente, es su antinomia con "*el* norte global", oposición que carga con un pesado imaginario cristaliza-

51 Resulta irónico que "bloque" haya sido el término utilizado para referirse a las alianzas internacionales integradas por los países más poderosos y sus satélites durante la Guerra Fría, alianzas que formulaban sus profundas diferencias ideológicas; en tanto bloque, o "bloque histórico", fue un concepto desarrollado por Gramsci (1988, parte 2, VI, 4), siguiendo a Sorel, para describir la unión de fuerzas sociales que apuntala el consentimiento general –atravesado por líneas verticales de diferencia– a un orden social, asegurando de esta forma la hegemonía de sus clases dominantes y de su ideología. Se registra una interesante superposición de estos dos usos, que en sí son claramente distintos.

52 Esta frase –que sirviera, entre otras cosas, de título a un libro por demás conocido (Bell, 1960)– tiene su propia genealogía. Todavía se la invoca, aunque no siempre para explicar los mismos fenómenos, o por los mismos motivos.

do en torno al contraste entre centralidad y marginalidad, entre la modernidad capitalista y su ausencia. Claramente, en algunos contextos esta oposición toma la forma de duras realidades políticas y económicas, como por ejemplo en todo lo concerniente a las políticas de ayuda (y sí, sida),* la distribución de influencia en organizaciones como las Naciones Unidas, el Banco Mundial, el FMI, el G-8, deliberaciones y decisiones, cortes internacionales de distintas jurisdicciones y, tal vez lo más importante, la aritmética fiscal de las influyentes instituciones que evalúan los riesgos de crédito de los distintos países. Pero esta lista oscurece tanto como describe.

Prestemos atención a dos cuestiones en particular.

Ya hemos hecho algún tipo de referencia a ambas. La primera es que varios de los estados-nación del sur, lejos de tener una relación marginal con el capitalismo global, ocupan en él una posición central. Recuérdese que, con referencia a las numerosas economías aceleradas de África, Guo (2010: 44) observa que las multinacionales extranjeras obtienen allí algunas de sus ganancias más espectaculares, situación que probablemente continuará puesto que se espera que estas economías mantengan tasas de crecimiento sólo superadas hasta ahora por Asia y tal vez Brasil. Si bien esto no reduce la pobreza masiva ni hace bajar los coeficientes de Gini, *sí* asegura –junto con la rápida expansión de la producción y el consumo interno– que el continente estará cada vez más integrado a las operaciones del comercio de los países centrales y a la vida cultural del neoliberalismo. Cualquiera que sea la forma en que se la imagine, como bien señala Balibar (2003: 14; véase Krotz, 2005: 149), "la línea de demarcación entre 'Norte' y 'Sur', entre zonas de prosperidad y poder y zonas de 'desarrollo del subdesarrollo', no admite en la actualidad un trazado estable". Por el contrario, esa línea resulta cuanto mucho porosa, quebrada, a menudo ilegible. Y aun si se la pudiera trazar de manera definitiva, muchos estados-nación desafían una categorización tan sencilla: ¿de qué lado quedarían, por ejemplo, los pequeños países disgregados tras la caída de la ex Unión Soviética? En el caso de tomar como criterio fundamental el desarrollo económico bruto, ¿dónde pondríamos a esas gigantescas usinas sobre las que una y otra vez volvemos, como India, Brasil, Sudáfrica y Nigeria, que parecen cruzar la división entre hemisferios? Por no mencionar a Japón, o al

* Los autores aquí hacen un juego de palabras intraducible entre "aid" (ayuda, en el sentido asistencial) y AIDS ("sida" en inglés). [N. del T.]

más portentoso de todos los contendientes, China, que ha descubierto cómo beneficiarse enormemente jugando entre ambos mundos. Y que logró ubicarse tanto en el norte como en el sur sin pertenecer verdaderamente a ninguno de ellos, manteniendo viva la promesa futura de alterar la economía política y la geosociología del planeta entero. Por un lado, los países mencionados se cuentan entre las economías y los mundos culturales más dinámicos de nuestra época. Por otro, sin embargo, en su interior continúan altamente polarizados, constituyen geopaisajes donde los enclaves de prosperidad y orden se alimentan (y sostienen) gracias a enormes franjas de pobreza, violencia y exclusión. Situación que también comienza a verificarse, cada vez más, en Euronorteamérica. En síntesis, hay mucho del sur en el norte, mucho del norte en el sur y, como sostendremos en el resto de este libro, mucho de uno y de otro por venir.

La segunda cuestión a considerar, ligada por causa y efecto al carácter borroso de la línea que separa los hemisferios, es la articulación estructural –de hecho, la dependencia mutua– de sus economías (que comprenden, insistimos, sus economías políticas, sus economías culturales, sus tecnoeconomías y sus economías morales). Es esto, después de todo, lo que hace de nuestro relato contraevolutivo un relato verdaderamente dialéctico, y lo que hace del capitalismo global un fenómeno global, no meramente internacional. También sustenta la afirmación que hicimos al comienzo: que en cuanto a sus aspiraciones y alcances, la modernidad capitalista tiene pocos exteriores (por no decir prácticamente ninguno), que sus exclusiones y sus afueras resultan indispensables para su funcionamiento interno. No se trata tan sólo de que las clases trabajadoras de Euronorteamérica, las que producen sus medios de consumo, estén cada vez más ubicadas en los márgenes del sur, sino (y esto es decisivo) de que el capital del sur apuntala, y en algunos casos incluso posee, muchas empresas de origen euronorteamericano; situación que a su vez se complica debido a los modos de funcionamiento del mundo de las finanzas y a una comunidad electrónica cada vez más ramificada, cuyos trazados laberínticos desafían cualquier intento de desenmarañarlos en función de coordenadas geopolíticas claras y definidas. Esto es válido, también, en lo concerniente al lado oscuro de la economía global: la espectacular expansión del crimen organizado transnacional en sus intersticios desregulados, a veces en connivencia con emprendimientos comerciales legítimos cuyas prácticas se sitúan en los límites exteriores de la ley. Así, por ejemplo, buena parte de la cleptocracia asociada a los gobiernos del sur supone la existencia de sobornadores del norte, entre los que se cuentan grandes y respetables compañías multina-

cionales (Comaroff y Comaroff, 2006b: 18); a tal punto que algunos regímenes africanos han llegado a fundar su poder en el manejo de flujos de dinero provenientes del exterior, a menudo de corporaciones interesadas en sostenerlos en el poder, manteniendo bajo control de estos regímenes las mismas licencias y contratos que esas corporaciones esperan adquirir para sí (entre los que se cuentan licencias y contratos para desempeñar funciones de gobierno tercerizadas). De esta forma, tanto en lo lícito como en lo ilícito, tanto en el vínculo complejo que liga la economía a la gobernanza y estas dos, a su vez, a los diversos emprendimientos de la vida cotidiana, el orden mundial contemporáneo descansa en una intrincada red altamente flexible y no coordinada de sinapsis norte-sur, una red que al mismo tiempo refuerza y erradica, agudiza y vuelve ambiguas las fronteras entre uno y otro hemisferio. La consecuencia de ello, una vez más, es que resulta cada vez más difícil señalar qué es exactamente el norte y qué es exactamente el sur. Mucho más, reiteramos, en tanto se acelera la contraevolución de Euronorteamérica.

Por ello no es posible definir "el sur", *a priori*, en términos sustantivos. El concepto denota una *relación*, no una cosa en sí o para sí. Es una construcción histórica, un significante voluble de una gramática de signos cuyo contenido semiótico es determinado, a lo largo del tiempo, por procesos materiales, políticos y culturales cotidianos que son a su vez productos dialécticos de un mundo global en movimiento. A esto se debe, dicho sea de paso, que –para ciertos propósitos pero no para otros– algunos o todos los integrantes de "el este" puedan a su vez ser considerados parte de "el sur". No obstante, en términos analíticos y retomando la observación que hiciera Homi Bhabha (1994: 17), más allá de lo que pueda connotar en un momento dado, siempre señala a una ubicación "ex-céntrica", a un afuera de los países centrales. Para nuestros propósitos, su importancia radica en esa ex-centricidad, en todos los sentidos del término, en tanto nos ofrece un ángulo de visión que permite extrañar la historia del presente para entenderla mejor. En tal sentido, sin importar todo lo demás que pueda ser, sin importar los fines políticos o económicos a los que pueda servir su invocación, "el sur" es una ventana abierta a un mundo cuya geografía, a pesar de Kant y de Von Humboldt, comienza a reformularse como un orden espaciotemporal constituido por una multiplicidad de flujos de articulación y dimensiones variantes que son al mismo tiempo políticos, jurídicos, culturales, materiales y virtuales; un mundo que, en última instancia, trasciende esa dualidad fundante entre norte y sur. *Teoría desde el sur*, entonces, trata de ese mundo. Y del esfuerzo que se hace para entenderlo.

Que es claramente el lugar donde se plantea la pregunta acerca de la teoría.

Basta esta simple observación para advertir que a lo largo y a lo ancho de buena parte del norte global se ha producido cierta huida de la teoría, una recuperación tanto del empirismo metodológico como de un realismo renacido, así como también un regreso de lo ético y lo teológico. En principio, podemos considerarlo un corolario de la desilusión posmoderna, postestructuralista y posmarxista con los grandes relatos y los sistemas abstractos de todo tipo. También de la tendencia a definirlos –desde el punto de vista de un presente neoliberal, antisistémico y desregulatorio– como autoritarios, funcionalistas, sobredeterminados y cualquier otro adjetivo peyorativo del mismo tenor. El sur global, de un tiempo a esta parte, no puede darse el lujo de rechazar la teoría. Lo apremia cada vez más la necesidad de interrogar los modos de funcionamiento del orden mundial contemporáneo con el propósito de desnudar sus certezas e incertidumbres, sus continuidades y contingencias, sus posibilidades e imposibilidades, sus inclusiones y exclusiones. Ya que si bien ese orden conlleva la promesa de dar lugar a nuevas formas de conocimiento, nuevos medios de control y nuevas técnicas de acumulación de la riqueza, también fomenta una desigualdad y una inequidad cada vez mayores, la falta de empleos y hogares, la pobreza y el desempoderamiento, la corrupción, la criminalidad y la xenofobia. En ese sentido debe interpretarse la defensa que el Ministro de Educación y Formación Superior de Sudáfrica hiciera de la "teoría social" y la "capacidad crítica" (véase más arriba). Esto sucede en el momento mismo en que las clases políticas del norte comienzan a mostrar tendencias perturbadoramente antiintelectuales y anticríticas que buscan clausurar el debate público sobre las dificultades de la vida aquí y ahora. Por el contrario, los sudafricanos y los habitantes de otras partes del sur parecen haber entendido que no hay alternativa: el coraje de criticar, el coraje de hacer teoría, resultan indispensables para cualquier intento de construir una historia del futuro distinta de la historia del presente. En tal sentido, si las condiciones bastante similares a las del sur han llegado a convertirse en la "lúgubre nueva normalidad" de Euronorteamérica,[53] también resulta clara

53 Nos sorprende la frecuencia con que se escucha esta frase en Europa y los Estados Unidos desde principios de 2010. Para una reflexión particularmente aguda sobre la "lúgubre nueva normalidad" en los medios europeos –de donde hemos tomado el adjetivo "lúgubre"–, véase "If It's a Recovery, Why Does It Feel So Bad?", Michael Powell y Motoko Rich, *International Herald Tribune*, 13 de octubre de 2010, pp. 1, 15.

allí la necesidad de un retorno a la Teoría. Tal vez este sea un punto en el que los países centrales *deban* evolucionar con mayor rapidez hacia África.

Por teoría, nos interesa aclarar, no aludimos a la gran teoría a la manera de la alta tradición moderna. El nuestro no es un viaje hacia la abstracción pura o la antropología filosófica. Nos referimos a una teoría *fundada*: un trabajo históricamente contextualizado y problemático interesado en dar cuenta de la producción mundial de "hechos" sociales y culturales mediante contrapuntos metodológicos imaginativos entre lo inductivo y lo deductivo, lo concreto y el concepto;[54] también, en un registro distinto, entre lo épico y lo cotidiano, lo significativo y lo material, y en particular entre el capitalismo y la modernidad, la dialéctica interrumpida que constituye el núcleo de nuestras actuales preocupaciones. En síntesis, no nos interesa una teoría que sea un metarrelato que lo abarque todo ni tampoco una observación que de tan local peque de microscópica y miope, sino propuestas que funcionen en una incómoda escala intermedia, buscando explicar los fenómenos por medio *tanto* de sus determinaciones generales como de sus condiciones próximas y contingentes, para dilucidar así los complejos y a menudo contraintuitivos puntos de articulación entre unas y otras. Como explicaremos en el capítulo final, esto supone un respeto por lo real que no confunde lo empírico con el empirismo. Y un respeto por lo abstracto que no confunde el trabajo teórico con el teoricismo. Es decir, proponemos una praxis cuyo objetivo sea arribar a un sentido fundado de la conexión entre aquello que constituye el mundo viviente y los modos en que ese mundo es experimentado, transformado y habitado de manera afectiva y cognitiva por sujetos humanos conscientes. *Teoría desde el sur*, en síntesis, no es otra cosa que un argumento en favor de este tipo de teoría fundada.

Una última reflexión. Una reiteración, a decir verdad. Comenzamos esta Introducción con un análisis crítico de la genealogía del liberalismo ilustrado, el gran supuesto de que las verdades universales y el saber filosófico provienen exclusivamente de Euronorteamérica; lo que hace de sus otros, por extensión, meros objetos a ser teorizados. Todo ello nos retrotrae cuanto menos a Platón, a *El filósofo y sus pobres* (Rancière, 2003), a la vanidad de creer que existe una única clase que reflexiona mientras

54 Debería quedar en claro, según esta formulación, que nuestro interés se orienta hacia algo muy distinto del inductivismo puro que pusieron en práctica –con éxito y controversia– Glaser y Strauss (1967) bajo el nombre de "teoría fundada".

los otros se limitan a hacer su trabajo, incapaces de elaborar un pensamiento analítico del mundo. La nuestra es una genealogía distinta. Para nosotros la teoría, en particular la teoría crítica, es inmanente a la vida misma, que en mayor o menor medida supone *siempre* distintos grados de reflexión, abstracción y generalización. El trabajo teórico, que nos disculpe Veblen (1944), no es patrimonio exclusivo de la clase ociosa. No tiene por qué ser una práctica de elite o elitista, aunque en más de una oportunidad se lo menosprecie como tal. Por el contrario, a menudo es el resultado, como tantas otras cosas, de una praxis viviente que puede suceder en cualquier lugar y en todas partes. Y así ocurre, sobre todo en las fronteras del orden mundial contemporáneo; que sí, son cápsulas de Petri. Para bien y para mal, una vez más, son lugares donde podemos encontrar nuevos conocimientos y nuevas formas de conocer-y-ser capaces de vitalizar y transformar la teoría del norte, de subvertir sus universalismos con el propósito de reescribirlos en un registro distinto, menos provinciano. Más aún en la medida en que Euronorteamérica evoluciona en dirección sur, hacia África. Hacia Asia. Hacia América Latina.