



Teoría desde el sur

O cómo los países centrales
evolucionan hacia África

Jean Comaroff
John L. Comaroff

 **siglo veintiuno**
editores

Traducción de Hugo Salas

siglo veintiuno
editores

Teoría del desarrollo humano

TEORÍA DESDE EL SUR

o cómo los países centrales evolucionan hacia África

jean comaroff
john I. 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 4524, C1425 BUP
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

*En reconocimiento por todo cuanto aprendimos,
y continuamos aprendiendo, de ellos.*

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 <i>id</i>-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 producción al consumo	238
<i>Alien-nation</i>	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 <i>homo sacer</i> y la política de salvación	280
De la nuda vida al biocapital	284
Conclusión	291
Nota sobre los textos	293
Bibliografía	295

Agradecimientos

Queríamos 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 n° 0514207 (2004) y n° 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 Forschungszentrum 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 autopoicionó 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 descrito 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 e 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 explicándose 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

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 ex-céntrico 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".

* 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".

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" (Toscano, 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

"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-

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.

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 Advértase, 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 leyera 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 *doppelgänger*, 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 cristianidad 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. Dhlomo (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 "vernáculos". 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 toco. 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-Afghānī 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

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

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”.

12 Resuena aquí de manera irónica el célebre debate que Evans-Pritchard (1984) sostuvo 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 tien-

den 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 delante-

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 Pickett 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.

ra 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

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 década¹⁷ –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/soecon/develop/africa/2003/0408fdi.htm>, recuperado el 1º 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.

Stiglitz 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 despaseado, 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 denomináramos *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, juxtapone 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 irrefutable; 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 parecerse en cualquier otro lugar del mundo resulta intrínseca a esta dialéctica positiva, responsable de producir la “persona autónoma” de la euro-modernidad. 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 tardo-moderna 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 positivos 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 “dèjà 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* fomenta, 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 Could 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*, 1º 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 racismo”. 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 *demo*. 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 perso-

nales. 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.

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

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).

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 de-

mocrático (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*, 1º 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*, n° 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 interpe-lación 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

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

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.

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 fueron 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, rempazan a la acción concreta en los ámbitos social, político y material. Advértase, 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 afroamericanos 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 reposición 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 desenfundada 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 poscolonialidad 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 imaterial 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. Hablan-

do 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", contruidos 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 "'Tweeups', 'Unfriend', New Words in Oxford Dictionary", *The Telegraph*; disponible en <www.telegraph.co.uk/news/newstopics/howaboutthat/6905776/Tweeups-and-unfriend-among-Oxford-English-Dictionaries-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 fueron 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 desenfadada, 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 institu-

ciones, 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, comensuración 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 reconocidas 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 posttotalitario, 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 Žižek⁴⁸ y el crudo cinismo que ronda la idea misma

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

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

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 plantea 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 países⁵¹ 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 política 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 iniciales, “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

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 apun-tala, 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-

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

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 immanente 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.

1. Acerca de la noción de persona

Una perspectiva africana

¿Es la idea de "persona autónoma" una invención europea?

El acertijo que nos plantearan los colegas de los departamentos de filosofía y antropología de la Universidad de Heidelberg en junio de 1997 parece bastante sencillo. Ingenioso, incluso. Pero bajo la superficie se oculta otra pregunta mucho menos inocente que conlleva un planteo velado: en la medida en que "la persona autónoma" es una invención europea, ¿su ausencia en otros lugares supone acaso un déficit, una falta, una medida de incivilidad de los no europeos? Por no hablar del siguiente corolario: ¿es esta figura, esta "persona", el punto final de un *telos* de la historia-mundo al que los no occidentales se ven inexorablemente empujados en tanto se alejan de sus diferencias primordiales? ¿Es acaso, en otras palabras, una característica universal de la modernidad-en-construcción, un Constructo con mayúscula? ¿O se trata meramente de un euroconstructo local, con minúscula?⁵⁵

Decidimos iniciar nuestra excursión por las concepciones africanas de persona con voz descentrada y relativizante: la voz que a menudo asumen los antropólogos con el propósito de incomodar a distintas categorías interdisciplinarias, transculturales y suprahistóricas occidentales, de cuestionar su origen y su supuesta universalidad. Desde nuestra perspectiva disciplinaria "la persona autónoma", ese tropo habitual de la modernidad burguesa europea (Taylor, 1996), es una idea eurocéntrica. Una idea que, por otra parte, peca de profundamente provinciana y particularista.⁵⁶ Desde ya, la noción misma de que esta persona genérica pueda

55 No somos los primeros en plantear esta pregunta. Véase un ejemplo en Burridge (1979: 4). El individuo, sostiene, ocupa "el centro de nuestra civilización... [¿Constituye] el desarrollo de [esta figura] un universal de la experiencia humana, o es en cierto sentido una especificidad cultural?".

56 Además de tener también una historia compleja, como señalara Mauss ([1938] 1971a) en una obra clásica (véase también MacFarlane, 1978). Mauss, cuya propia caracterización acerca del desarrollo de la noción de persona fue claramente evolutiva, se toma la molestia de señalar que "otras

constituirse como universal es parte fundamental de su construcción eurocultural y de su aparato ideológico. Más aún, "la persona autónoma" —el artículo definitivo y singular— da cuenta de un *imaginario*, un conjunto de signos y valores, una formación hegemónica: ni en Europa ni en ningún otro lugar al que haya sido exportada existe como una realidad sociológica inmediata (Comaroff y Comaroff, 1991: 60 ss.). Como tampoco existe, claro está, la oposición clásica entre (i) el individuo autodefinido, autoconsciente y portador de derechos de la "sociedad occidental moderna", esa figura cartesiana solipsista que encuentra su epítome en el héroe prometeico de la Historia Universal (Carlyle, 1842: 1) y (ii) el ser relacional, agregativo, comunalista e inerte que se atribuye a los otros premodernos. Como habremos de ver, las nociones africanas en torno de la noción de persona son infinitamente más complejas de lo que permitiría pensar esta desgastada antinomia teórica (Fortes, 1973; La Fontaine, 1985; Lienhardt, 1985).⁵⁷ Lo mismo puede decirse del *telos* de la afromodernidad, que como señaláramos en la Introducción no avanza en órbita fija hacia la euromodernidad. A medida que el continente, tan diverso como extenso, fue engendrando sus propias modernidades, a menudo reconocidas de manera explícita como tales, surgieron en su territorio nociones muy distintas del yo, de la civilidad y de lo público. En tal sentido, es posible también presentar un fuerte argumento contra-teológico y sostener la tesis radicalmente revisionista de que, en algunos aspectos, la noción de persona propia de los países centrales evoluciona hacia África, y no al revés. Lo que, por supuesto, guarda relación directa con la idea central de este libro.

Como esto sugiere, pondremos en duda la universalidad de "la persona autónoma" haciendo uso de una insistencia antropológica en su especificidad cultural e histórica. Pero esto no agota nuestros objetivos en esta ocasión ni tampoco la pregunta que les sirve de marco: ¿... una *invención europea*? Formulada de esta forma, los signos de interrogación

sociedades han sostenido nociones muy distintas del yo, y [que] cada noción de una sociedad guarda una relación íntima con sus formas de organización social" (Carrithers, Collins y Lukes, 1985: vii). Se advierten aquí ecos de Durkheim, para quien la persona moderna es un "producto de factores sociales específicos" (Collins, 1985: 63).

⁵⁷ De manera similar a lo que ocurre con las nociones melanesias de persona, por ejemplo, como se encargara de recordarnos Konrad (1998: 645), siguiendo los trabajos seminales de Strathern (1988) y Wagner (1991) entre otros. No obstante, para un análisis distinto, bastante anterior, véase Read (1955); y acerca del contraste entre Melanesia e India véase Busby (1997).

apuntan hacia dos problemas fundamentales: ¿es adecuado considerar la idea de "persona autónoma" como una invención, en principio? Y de ser así, ¿es posible atribuírsela a Europa? El primero de estos interrogantes claramente depende del modo en que entendamos los procesos de producción cultural; el segundo, de hasta qué punto estemos dispuestos a aceptar que todo lo que constituye la modernidad europea fue fabricado de manera endógena y no por medio de encuentros e hibridaciones con otros significativos, a menudo colonizados. A su debido tiempo regresaremos a la dialéctica histórica subyacente a la aparición de distintas construcciones del yo occidentales postilustradas, y así podremos responder estas preguntas.

Antes de todo ello, no obstante, volvamos a África. Adviértase que no buscamos llegar a una descripción genérica de "la concepción africana de la noción de persona". No existe semejante cosa. Nuestro propósito aquí es analizar un caso específico, históricamente delimitado: el de los pueblos tsuana del sur de Sudáfrica durante el fin del período colonial. Como suele ocurrir, mucho de lo que podamos decir acerca de las imágenes tsuana del ser-en-el-mundo y su antropología histórica resuena en distintas partes del continente. No obstante, lo que nos interesa aquí es que al explicitar los contrastes y similitudes entre los discursos africanos y europeos acerca de la noción de persona, este caso arroja una luz aguda y prismática sobre las nociones occidentales preconcebidas acerca del ser moderno y sus antinomias.

LA NOCIÓN DE PERSONA Y LA SOCIEDAD EN EL INTERIOR DE SUDÁFRICA

La noción de persona era una construcción intrínsecamente social entre los pueblos que durante la época colonial llegaron a ser conocidos como "los tsuana".⁵⁸ Y lo era en doble sentido. En principio, nadie existía o podía llegar a ser conocido si no era en relación con y en referencia a, o incluso como parte de, un vasto grupo de otros significativos.⁵⁹ En segun-

⁵⁸ Acerca de la etnogénesis de los pueblos tsuana del sur durante las primeras épocas del período colonial, véase Comaroff y Comaroff (1997: 387-385; 1991: 306-308); también, de manera más general y acerca del concepto de etnogénesis, véase J. L. Comaroff (1987).

⁵⁹ La persona, en síntesis, era irreductible a un *individuo* autónomo. Aquí es necesario clarificar un poco los términos. Como señala La Fontaine

do lugar, la identidad de todos y cada uno de ellos se forjaba, de manera acumulativa, mediante una serie infinita y continua de actividades prácticas. A pesar de Tonnies, no había atribución de individualidad: el estatus y el rol quedaban determinados por factores distintos del nacimiento o la genealogía, si bien la posición social se representaba, típicamente, en términos genealógicos (Comaroff y Roberts, 1981: 37-46).⁶⁰ Por razones ligadas a sus modos de funcionamiento interno —como hace tiempo hiciera notar la antropología, este tipo de órdenes sociales se sostiene en la coexistencia de una ideología de descendencia patrilineal y la práctica del matrimonio endogámico—,⁶¹ el mundo tsuana de aquel entonces era al mismo tiempo fuertemente comunitario y fuertemente individualizado. Desde su interior, se lo percibía como un universo gobernado por reglas, jerárquico y organizado, pero al mismo tiempo enigmático, cambiante y polémico; un universo donde las personas, los hombres en particular, tenían que “construirse a sí mismos” —para constituir su persona, posición y rango— mediante la acumulación de “riqueza en gente”, orquestando vínculos de alianza y oposición y “devorando” a sus rivales.

(1985: 124-126), el uso antropológico ortodoxo distinguió hace mucho tiempo la persona tanto del individuo como del yo. La idea de individuo hace referencia a un ser biológicamente distinto, socialmente discreto e indivisible, una unidad de cuerpo y mente; la de persona, a un conjunto de roles y relaciones sociales; la del yo, a una identidad subjetiva única. En la práctica analítica, no obstante, esta distinción tiende a volverse borrosa. Claro está que resulta muy difícil de sostener, sobre todo en Occidente, donde dada la predominancia ideológica del individualismo (véanse MacFarlane, 1978; Dumont, 1970), hace tiempo existe la tendencia unificar persona con individuo, y a los dos con el yo. En el África colonial tardía existe la tendencia opuesta: considerar el individuo puramente en términos de su noción de persona.

⁶⁰ La oposición recibida entre atribución y logro, como muchas otras de las grandes antinomias de la teoría social moderna, desempeñó un papel fundamental en las estereotipadas (y erróneas) percepciones de la noción africana de persona; nótese, otra vez, el singular espurio. Estaríamos dispuestos a sostener que en ningún lugar de África, salvo en la imaginación de ciertos teóricos sociales, existe una sociedad puramente de atribución (véase J. L. Comaroff, 1978).

⁶¹ Véase la obra clásica de Murphy y Kasdan (1959, 1967); también Barth (1973) y Comaroff y Roberts (1981: 31-33). Para los propósitos de este análisis, basta con advertir que las uniones entre parientes cercanos tienen el efecto de generar relaciones que son inherentemente ambiguas: agnaticias, matrilaterales y afines al mismo tiempo. Entre los tsuana estas formas de conexión cargaban con expectativas sociales bastante distintas, incluso opuestas; debían, por tanto, ser reducidas a una u otra cosa en el curso pragmático de la vida cotidiana, que *por mor de la necesidad* las convertía en objeto de negociación constante (véase Comaroff y Comaroff, 1981).

Potencialmente, al menos, la individualidad y el estatus social, reconocidos en términos de una jerarquía agnaticia, eran siempre negociables, observación que Gluckman (1963) consideró válida para todas las sociedades “tribales” africanas. En síntesis, para los tsuana de la era colonial “la persona” era un constante *work in progress*; de hecho, era un artefacto extremadamente complejo que resultaba mucho menos simple aún al tomar en cuenta cuestiones de género, generación, clase, raza, etnicidad e ideología religiosa, entre otros factores.

Pero nos estamos adelantando un poco. Permítasenos aportar algunos antecedentes antes de proseguir.

Los pueblos tsuana componen hoy uno de los grupos étnicos más grandes de Sudáfrica.⁶² Cuanto menos desde fines del siglo XVIII, y probablemente desde mucho antes (Legassick, 1969: 98), la mayoría de ellos se distribuye en cacicazgos que ocupan la región central y semiárida del país, si bien durante los últimos 130 años o más muchos han emigrado a distintos pueblos y ciudades del subcontinente o han conformado pequeñas comunidades rurales descentralizadas (Schapera, 1953). Hasta que el Estado colonial se ocupó de subvertir su autonomía, los cacicazgos tenían una presencia política sustancial en el paisaje, con economías basadas en el cultivo, el ganado, la caza y el comercio (Shillington, 1985). Cada uno tenía por centro una capital densamente poblada donde miles de residentes se ordenaban en grupos familiares, rodeados por campos de cultivo y puestos de ganado; la extensión de estos grupos políticos (*merafe*) estaba determinada por el territorio en que los jefes y los súbditos pudieran pastorear y proteger los animales (Comaroff y Comaroff, 1990). En los espacios intermedios había zonas de “monte” (*naga*) atravesadas por senderos que conectaban las capitales. Estos caminos oficiaban de vectores de comercio y alianza, de guerra y asalto, de intercambio de conocimiento cultural entre distancias lejanas.

La llegada de los evangelistas protestantes y los colonos europeos a partir de la década de 1820 significó un aumento de la densidad poblacional en la región. Y con ello aumentaron también las disputas por

⁶² Conforman también la población predominante de la limítrofe Botsuana, pero aquí nos ocupamos de los tsuana del sur que viven al norte de Sudáfrica. Debido a la escasa confiabilidad de los datos censales publicados bajo el régimen del *apartheid*, y al hecho de que las identidades étnicas desde hace tiempo son bastante maleables en esta parte del mundo, resulta imposible establecer el número exacto de personas tsuana en el país. No obstante, es posible que un estimativo por encima del millón y medio sea bastante acertado.

posiciones personales; de hecho, ni siquiera eran dueños de sí mismos. Por otra parte, las mujeres eran menores jurídicos y estaban sujetas a la representación de su superior masculino inmediato. En el contexto de la vida social cotidiana, como también en los procesos políticos ocurridos fuera de la vista pública, las mujeres estaban muy lejos de desempeñar un papel inerte o impotente. Todo lo contrario. Pero en términos legales vivían en voz pasiva. Por ejemplo, mientras que el hombre podía casarse (*go nyala*), la mujer *era* casada (*go nyalwa*). Para finalizar, el estatus también contaba como diferencia. Reyes y plebeyos, ricos y pobres, expertos en rituales y suplicantes gozaban de distinto grado de influencia sobre el mundo; en particular, como habreinos de ver, porque las actividades de empoderamiento de algunas personas tenían el efecto de reducir la potencia y la potencialidad de otras.

No obstante, si bien con estas salvedades, la mayoría de los adultos tsuana del sur estaban involucrados de manera constante en una praxis de auto-construcción. Dado el andamiaje de su universo, no podría haber sido de otra forma. O las personas actuaban sobre el mundo o el mundo actuaba sobre ellas. O ambos lo hacían, de manera simultánea, en determinada proporción. De vez en cuando esto suponía drásticas confrontaciones por la propiedad, las posesiones o la posición social. En buena parte de las oportunidades, sin embargo, favorecía el negocio cotidiano de cultivar las relaciones y los campos, hacer uso de los animales y de los aliados, ocuparse de los retoños y evitar las malignas intenciones de los demás, y proceder a una gradual acumulación de capital cultural y efectivo que permitiera su inversión a futuro. Encontramos aquí el primer principio de la noción de la persona tsuana contemporánea: no hace referencia a un estado de ser sino a un estado de devenir. Ningún ser viviente puede permanecer estático. La quietud significa la muerte social.

Este principio de la persona como un modo del devenir se expresaba en todos los aspectos de la existencia social. Tomemos por caso el matrimonio, ese conjunto de prácticas al que suele considerarse el lugar de formación y reproducción social por excelencia.⁶⁵ Los antro-

65 Resulta llamativo constatar hasta qué punto –al menos hasta los últimos tiempos en la historia del pensamiento antropológico– el matrimonio aparece como *el* átomo de la sociedad y de la formación social en las principales tradiciones teóricas. Así, por ejemplo, sin importar sus diferencias, tanto los abordajes funcionalistas como los estructuralistas, bajo el disfraz de la teoría de la descendencia y de la alianza, aceptan que las normas matrimoniales (en particular, las prohibiciones) desempeñaron un papel fundamental en la construcción de las sociedades no occidentales;

pólogos de antaño acostumbraban decir que en África el matrimonio era antes un proceso que “un evento o condición” (Radcliffe-Brown, 1961: 49); que, según observara Murray (1976) en Lesotho, la pregunta fundamental no era si dos personas estaban casadas sino cuánto. Entre los tsuana del sur el proceso de creación del vínculo conyugal, y de las partes contrayentes como adultos sociales completos, adoptó la forma de una prolongada y acumulativa sucesión de intercambios que en algunos casos sólo finalizaba con la muerte de uno de los esposos. Más aún, el estatus de ese vínculo siempre quedaba abierto a (re) interpretaciones –tales como sexo casual, concubinato (*bonyatsi*), convivencia (*da dula mnogo*) y matrimonio (*nyalo*)–, situación favorecida por el hecho de que los términos utilizados para designar a los miembros de la pareja (*moona* [m], *mosadi* [f]) carecieran de marcas específicas, pudiendo tanto hacer referencia a una persona con la que un individuo había cohabitado la noche anterior como a una pareja de larga data. Tampoco se hacía ningún tipo de esfuerzo por clarificar tal tipo de cosas en el flujo de la vida cotidiana. No era necesario definir las relaciones porque, en el curso normal de las cosas, esas relaciones crecían, se desarrollaban, devenían. Al igual que los seres humanos involucrados en ellas. Sólo en caso de ruptura, cuando ese presente continuo encontraba un fin abrupto, aparecía la necesidad de decidir qué *habían sido*. O, antes bien, qué *habían devenido*. Y ello debido únicamente a que las distintas formas de pareja suponían distintas formas de distribución de los activos tras la disolución del vínculo (Comaroff y Roberts, 1981: 151-53).

En buena medida este mismo énfasis en el devenir antes que en el ser, en las personas y en las relaciones como producto constante de una construcción social cotidiana, se advierte también en los patrones de herencia. En contraste con la convención europea, el traspaso de propiedades de una generación a otra no estaba ligado a la muerte. Antes bien, comenzaba apenas el individuo alcanzaba la edad adulta, establecía una unión conyugal y tenía hijos. Y continuaba, como un proceso constante, a lo largo del ciclo de la vida. De hecho, el éxito de este ciclo no se medía por la cantidad de propiedad residual que un individuo tuviera al

para obras fundacionales, véanse, por ejemplo, Fortes (1953, 1969) y Lévi-Strauss (1981). Incluso los abordajes del marxismo revisionista hacen hincapié en la significación del matrimonio y sus derivaciones respecto de la estructuración de las relaciones de producción y explotación en las “formaciones precapitalistas” (véase por ejemplo Meillassoux, 1972).

momento de su muerte, sino por toda la que hubiese distribuido antes y por cuán poca hubiese quedado destinada a convertirse en motivo de disputa entre los herederos (Comaroff y Roberts, 1981: 175-215). Por medio de este desprendimiento gradual y acumulativo de la propiedad, los hombres y (en menor medida) las mujeres se realizaban como padres, esposos, ciudadanos de valor y ancestros en construcción. De esta forma se introducían, objetivizaban y encarnaban en sus descendientes, asegurando así su perpetuidad como personas.

Esto deja entrever que la noción fundacional del ser-como-devenir, del ser consciente como agente activo en el mundo, estaba tan internalizada que constituía un pacto tácito. A lo largo de la vida (en forma encarnada) y aun después de la muerte (como presencia narrada) la persona era un sujeto dotado de la capacidad de participar del acto de completarse y aumentarse a sí mismo. Tomemos sólo una demostración de este fenómeno:

En febrero de 1970, estábamos sentados en el patio de una casa de Mafikeng, la capital del cacicazgo Tshidi-Rolong, junto a la familia del jefe Mhengwa Letsholo. Por la calle, más allá de la pared que dividía el hogar del espacio público, pasó una vecina de edad bastante avanzada. "Ahí va Mme-Sleka", dijo, señalándola, la esposa del jefe. Si bien su abanico de connotaciones es bastante amplio, "Mme-" denota "madre de". Interesados en precisar su ubicación en el espacio social, uno de nosotros preguntó si tenía hijos o hijas. "Todavía no", dijo el jefe, "no, todavía no". Su respuesta, tomada al pie de la letra, podía parecer burlona. No había duda de que a su edad Mme-Sleka no tenía ninguna posibilidad de quedar embarazada. Sin embargo, la respuesta del jefe era perfectamente sensata. En principio, existían medios convencionales —tales como el levirato y el sororato— por los que legalmente podían "nacer" vástagos de una persona físicamente incapaz de producirlos. No obstante, la respuesta de Mhengwa apuntaba hacia otra dimensión menos pragmática: una respuesta taxativamente negativa a la pregunta por la maternidad hubiera supuesto dar cuenta de la vida activa de esa mujer en tiempo pasado, pronunciarla socialmente muerta. En la medida en que fuera un ser consciente, partícipe del proceso de devenir, siempre sería posible alguna forma de maternidad. "Todavía no" supone un presente continuo, de la misma manera que "no" clausura algo que pudo ser pero ya no lo es.

El devenir de una persona sólo se veía interrumpido si caía víctima de brujería o era "comida" por alguien más poderoso. En el primer caso quedaba inmovilizada por la enfermedad o misteriosamente inerte, lo que frustraba su capacidad de participar de la actividad productiva (véase Munn, 1986). En el segundo, que suponía su feminización, quedaba reducida a la dependencia hasta terminar perdiendo toda autodeterminación: por lo general dejando de esforzarse para su propio beneficio y trabajando sólo por el bien de sus amos y patrones. Un misionero-etnógrafo de principios del siglo XIX describe este estado de devenir interrumpido como una "absorción por otra personalidad" (Willoughby, 1932: 227). Otro observador, J. Tom Brown (1926: 137-38), ofrece una descripción inusualmente vívida de hombres que, consumidos de esta forma, padecen un eclipse de su propia personalidad:

Quando los parientes de un hombre advierten un cambio en su naturaleza, la luz de su mente parece haberse apagado y el carácter presenta tal estado de deterioro que es posible decir que la verdadera humanidad de ese hombre ha muerto aunque su cuerpo continúe vivo; cuando se dan cuenta de que [...] ese ser humano está alienado de [...] sus familiares y amigos, lo llaman por un sustantivo (*sebibí* o *sehihi*) que significa que aunque su cuerpo vive y se mueve no es más que una tumba, un lugar donde alguien ha muerto o ha sido asesinado. La humanidad esencial está muerta. No es inusual oír hablar de una persona que está allí, visiblemente viva, como si estuviera muerta. Cuando esto ocurre, siempre significa que se ha producido un eclipse de las verdaderas relaciones de la vida.

Sefifi [*sehihi*], el término que se aplicaba a ese estado de no-ser, es el mismo que se utilizaba para la "contaminación por muerte". Curiosamente, describe una condición muy similar a la figura del zombi que en los últimos años hizo su aparición en Sudáfrica como parte del pánico moral ante la falta de trabajo característica de la situación poscolonial (Comaroff y Comaroff, 1999a). Esta figura habla de un borramiento de la autodeterminación, de un cuerpo usurpado, de una cáscara vacía que mecánicamente se desloma por otros, de un deslizamiento hacia un tiempo pasado y pasivo. ¿Pero cómo se construye, en oposición a ello, un actor social consciente? ¿En qué se basa su modo de producir la noción de persona?

PRODUCIR LA PERSONA

En este contexto, volvemos a señalarlo, la producción de la noción de persona constituía un proceso irreductiblemente social, aun a pesar de que en el funcionamiento del universo social de los tsuana del sur correspondiera a los individuos tomar la iniciativa de “construirse a sí mismos” (o tal vez, justamente, debido a ello). El énfasis epistémico en la autoconstrucción estaba plasmado, de manera metonímica y metapragmática, en la idea de *tiro*, trabajo.⁶⁶ En la lengua vernácula, *go dira* significaba “hacer”, “realizar” o “hacer que algo ocurra”. Se aplicaba a un amplio espectro de actividades, desde cultivar, cocinar y crear una familia hasta las actividades relacionadas con el pastoreo, la política o la ejecución de un ritual (J. Comaroff, 1985; Comaroff y Comaroff, 1991: 140 y ss.). La palabra *tiro* era, y todavía es, generalmente traducida como “[un] trabajo” (Brown, 1895: 308) y pone el acento en el *acto* de fabricación que produce valor en forma de personas, cosas o relaciones, si bien puede ser deshecho por medio de la hechicería y otras fuerzas malignas (véase más abajo). Pero el *tiro* no era una cualidad abstracta, una mercancía que fuera posible comprar o vender. No podía existir como una fuerza de trabajo alienable. Los tsuana del sur han señalado más de una vez que, en el pasado, no era posible ni siquiera intercambiar la energía de un siervo, mucho menos comprarla. Sólo estaba a disposición de su amo o ama en virtud de una *relación* de interdependencia; una situación en la que se dejan oír, como eco sordo, las huellas de Hegel. El trabajo, en síntesis, era un aspecto relacional positivo de la actividad social de los seres humanos, de la construcción del yo y los otros en el curso de la vida cotidiana.

No sólo los seres sociales se construían y reconstruían por medio del *tiro*, sino que el producto de ello —es decir, la persona— era indisociable del proceso mismo de producción. Según advirtiera Alverson (1978: 132), “un individuo no produc[ía] sólo para sí mismo, sino que también produc[ía] su derecho a ser una persona social”. Las distintas inflexiones de *go dira* daban cuenta de ello. Su forma reflexiva simple, *go itira*, “in-

⁶⁶ En otra oportunidad (1987) hemos abordado extensamente la oposición entre *tiro*, trabajo para sí mismo, y *mmèrèkò* (de *bereka* [afrikáans]), trabajo asalariado para otros, por lo general blancos. El contraste entre estos dos términos —cada uno de los cuales presenta a su vez un amplio abanico de referentes— tenía una enorme importancia entre los tsuana del sur de fines del período colonial. Subyace al modo en que imaginaban y vivían la economía y la sociedad sudafricana bajo el *apartheid*.

ventarse a sí mismo” o “hacerse pasar por”, cargaba con ambiguas connotaciones morales. Hacía referencia a un mejoramiento en provecho propio que resultaba antisocial y egocéntrico; de allí que el uso habitual *go itira motho* (literalmente, “hacer de sí mismo, física y socialmente, una persona distinta”) tuviera la connotación de “ser soberbio” o “altanero”. *Go itira* estaba en oposición con *go itirela*, derivación reflexiva de *direla* (“trabajar para”), que se traduce como “hacer (trabajar, realizar) para uno mismo” en sentido afirmativo. Según Alverson (1978: 134), para los tsuana de Botsuana en los años setenta *itirela* todavía hacía referencia al aumento de riqueza medido en relaciones sociales y familiares, en ganado y clientes, en posición y en posesiones; todo lo cual, sostenían, contribuía al bien común. La creación de estas formas de valor recibía el nombre de “gran obra” y su resultado era la extensión del yo a través de vínculos de interdependencia, a menudo por medio de objetos. Esto daba a entender que la significación de la propiedad, en particular sobre los animales, consistía en dar cuenta de *y al mismo tiempo* capitalizar la capacidad del propietario de influir sobre otras personas. Por extensión, el poder era considerado una medida de la capacidad de mando dentro de un campo lábil y complejo de intercambios materiales y simbólicos. Lejos de ser entendido en términos de autonomía individual o autosuficiencia, su marca definitiva era el control sobre la producción social de la propia realidad.

El concepto de “autoconstrucción” —de *tiro*, “trabajo”, e *itirela*, “trabajar [para] uno mismo”— daba cuenta así de un mundo donde la “construcción” de personas interrelacionadas, la acumulación de riqueza y rango y el sostenimiento de una organización política fuerte y centralizada (la *morafe*) constituían aspectos indivisibles de la práctica cotidiana. El objetivo mínimo de esta práctica era evitar la muerte social, continuar produciéndose a sí mismo mediante la producción de personas y cosas. El objetivo máximo era lograr “grandes obras”. Pero en tanto se suponía que los individuos no eran iguales en su capacidad de construirse a sí mismos, no todos tenían la posibilidad de trabajar de la misma forma. En particular, el trabajo masculino era distinto del trabajo femenino. Antes de la introducción del arado —y luego, salvo en el caso de los agricultores ricos— las mujeres estaban asociadas fundamentalmente a la agricultura, el trabajo doméstico y la reproducción. El capitalismo racial impuesto por el estado colonial, y en particular el régimen del *apartheid*, sacó provecho de esta situación forzando a los hombres a convertirse en mano de obra migrante, lejos de sus hogares, mientras sus mujeres e hijas permanecían en el campo.

Además de la agricultura de subsistencia, estas mujeres eran la fuente del valor más básico de todos: la vida humana. Pero su fertilidad también despertaba un calor contaminante (*bothitho*) que podía malograr los emprendimientos físicos y sociales de sus maridos, padres y hermanos; aun los cristianos conversos mostraban su preocupación ante este peligro. Debido a ello se decía que era necesario someterlas al confinamiento físico, negarles un rol activo en la esfera pública y mantenerlas lejos de la forma de capital más preciada: el ganado. Los hombres, por el contrario, eran fríos (*tshididi*) y disfrutaban de mayor autocontrol. Tenían las cualidades corporales necesarias para la cría del ganado, la producción social efectiva y la gestión del bien común. En tanto las mujeres mantenían los campos por su propia cuenta, administraban sus propios graneros y ejercían cierto control sobre lo que habría de hacerse con la cosecha, sus "obras" —los frutos de su trabajo de parto y su fuerza de trabajo (véase Jeffrey y otros, 1989)— proveían la base material, las mercancías prosaicas de las que dependían la política, la ley y los rituales de los hombres. Esto aparece una y otra vez en la poesía tsuana. Por ejemplo, el mito de origen que se recita en la iniciación masculina, el más exhaustivo de sus rituales de pasaje, cuenta de qué manera el nacimiento de la sociedad estuvo ligado al momento en que la fertilidad de las mujeres fue domesticada por los hombres y sometida a los propósitos de la comunidad.

PERSONA, NEGACIÓN Y AUTODEFENSA

Como señalamos antes, este proceso de autoconstrucción continua estaba bajo constante amenaza de fuerzas contrapuestas inherentes a la propia vida social. Debido a que los hombres y en particular los rivales agnáticos buscaban todo el tiempo "comerse" unos a otros y debido también al carácter omnipresente del peligro de la hechicería, el trabajo suponía la necesidad de protegerse a sí mismo y a quienes dependían de uno de "ser deshechos". *Dirologa*, derivación negativa de *dina*, describía este modo de destrucción. Las personas se tomaban grandes molestias para fortificar sus hogares y campos con el propósito de defenderlos de cualquier ataque, y a menudo se preparaban para atacar a sus adversarios, reales o imaginarios, antes de que estos los atacaran. Esto no sólo era válido para los "tradicionalistas". En la década de 1930 un antropólogo tsuana observó de qué manera las elites cristianas, profundamente comprometidas con el desarrollo de "el interés y la competencia privada", recurrían a la magia con el propósito de salvaguardar sus cultivos

y ganado,⁶⁷ así como también de "adelantarse". Nosotros tuvimos oportunidad de observar las mismas prácticas en la década de 1970, a veces fusionadas con el ritual cristiano.

De todas las medidas preventivas disponibles contra "ser deshecho", sin embargo, la más importante y efectiva radicaba en la fabricación misma de la persona. Anticipándose al énfasis posmoderno en el carácter múltiple y fractal de las subjetividades, y en una manera que evoca la *persona* divisible descrita en el caso de Melanesia (véase n. 59), los tsuana del sur tomaban la precaución de fragmentar y refractar su yo a la hora de presentar sus características exteriores al resto del mundo. Esta práctica guardaba relación con una etnoteoría de poder/conocimiento basada en dos axiomas tácitos fundacionales. *Primero*: en tanto el yo no estaba confinado al cuerpo físico —se extendía sobre el espacio-tiempo sociopolítico ocupado por la suma total de sus relaciones, presencias y emprendimientos—, cualquier cosa que actuara sobre su rastro podía afectarlo tanto para bien como para mal; por ello es que los seres humanos podían ser atacados mediante las huellas de sus pies, inmovilizados por hechizos, ayudados por la invocación de los ancestros y socavados o fortalecidos por operaciones mágicas realizadas sobre sus personas, sus hogares, sus ropas o sus animales (J. Comaroff, 1985). *Segundo*: en la medida en que una persona era "conocida" por otras resultaba vulnerable a sus maquinaciones, a ser devorada por ellas. Por eso el empoderamiento, ya fuera protector o predatorio, se fundaba en la capacidad de ocultar: ocultar propósitos, posesiones, inclinaciones, prácticas y, de manera más sutil aún, ocultar el ocultamiento, ocultar el hecho de que se estaba escondiendo algo.

De estos dos axiomas se sigue un corolario bastante obvio: resulta sensato no dar a conocer sino aspectos parciales y refractarios de la propia persona —a saber, propiedades, proyectos, intereses, afectos— a los distintos otros con quienes se comparten las mismas coordenadas de vida-mundo. De allí que un individuo mostrara una única faceta a las personas con las que trabajaba o con quienes se embarcaba en emprendimientos económicos, que sus aliados políticos vieran otra, que aquellos con quienes oraba o jugaba vieran una distinta y así sucesivamente. Claro está que, dada la naturaleza de la existencia cotidiana, como también el gusto

67 Para mayores detalles, véase J. Comaroff (1997: 153-154). El antropólogo era Z. K. Matthews, uno de los grandes académicos negros de Sudáfrica y una importante figura política cuyas notas de campo pueden encontrarse en los Archivos Nacionales de Botsuana.

local por el chisme y el escándalo, resultaba inevitable que se produjeran superposiciones. Se violaban límites: lo oculto de vez en cuando salía a la luz. Aun así, el esfuerzo por sostener la divisibilidad de la persona con el propósito de empoderar el yo y sus acciones era una premisa fundamental del ser-mediante-el-devenir. A tal punto que pasaba completamente inadvertida. Pero se revelaba de manera metapragmática en ese momento del ciclo de la vida en que es preciso establecer la coherencia de la biografía: la muerte, en una circunstancia en la que hallamos claros ecos del existencialismo sartreano.

La integración del sujeto humano fractal ocurría hacia el fin de su funeral. En una ceremonia pública conocida como *tatolo* las personas se ponían de pie para narrar aquella parte de la biografía del fallecido de la que ellos, en particular, tenían conocimiento. De esta forma, poco a poco se trazaba un retrato compuesto y la vida tomaba forma de sus esquirlas. En los años setenta oímos decir más de una vez que el *tatolo* era la parte más conmovedora de un entierro, sobre todo para los familiares y deudos del difunto, para quienes este relato sinóptico a veces resultaba tan sorprendente como para los menos cercanos. En un universo donde el conocimiento social era presa de un interés insaciable y tenía un alto valor informativo, la fascinación que rodeaba al *tatolo* no sorprenderá a nadie. Suponía un desenlace existencial, la recapitulación de una biografía que hasta entonces había resultado un *work in progress* insondable. Y constituía el momento de un desplazamiento hacia un plano completamente distinto, aún más inescrutable. En el caso de las personas poderosas, esta fascinación crecía exponencialmente: el *tatolo* venía a revelar sus métodos, su disposición ética, los secretos de su ser-y-devenir en el contexto de este mundo social complejo y laberíntico.

CONCLUSIÓN: LA DIALÉCTICA DEL ENCUENTRO

En suma, la noción de persona de los tsuana del sur formaba parte de un universo de sentido y acción específico que era el resultado de una compleja formación histórica, un universo afromoderno donde el trabajo, el yo y lo social eran mutuamente constitutivos. Encontramos en ello sombras de Marx. Tal concepción resulta distinta y al mismo tiempo similar a su idealizada contraparte europea. La representación de esta última se plasmó, ideológicamente, en el lenguaje liberal del

individualismo posesivo (Macpherson, 1962), un lenguaje extraño para la experiencia africana vernácula, en particular porque parece soslayar lo social relegándolo al lugar de un mero "contexto". Sin embargo, mal que les pese a las convenciones del conocimiento occidental, esta antinomia entre el euroindividualismo y el comunitarismo africano pasado y presente resulta profundamente engañosa. En principio, como nunca se cansa de advertir la antropología, la noción de persona, más allá de su formulación cultural, constituye *siempre* una creación social en igual medida que *siempre* responde a las exigencias de la historia. Esto es tan válido para Europa y los Estados Unidos como para África o Asia, en el siglo XVIII y en el XXI, y continúa siéndolo en aquellas condiciones epocales que en cierto modo cuestionan la existencia misma de la sociedad.

Lo mismo ocurre con el énfasis que la noción africana de persona pone en sus fundamentos sociales y comunitarios. En ningún lugar de África estuvo ausente jamás la idea de individualidad (Lienhardt, 1985), pero el individualismo, esa criatura totalmente distinta, parece no haber tenido lugar allí antes de la era poscolonial; no, al menos, fuera de las elites protestantes. No obstante, las sociedades africanas del pasado, cada una a su manera, *sí* concedían un lugar importante a la individualidad, la agencia personal, la propiedad, la privacidad, la biografía, la firma y la acción autorizada sobre el mundo. Lo distinto, en todo caso, era su sustancia particular, la singularidad de su incrustación en lo social, su formulación ideológica. Todo lo cual debería contribuir a señalar, una vez más, hasta qué punto resulta poco acertado establecer contrastes absolutos entre las nociones de persona de Europa y de África o la reducción de cualquiera de ellas a adjetivos de diferencia esencializantes y estereotípicos. Y también el hecho de que las semejanzas sociológicas y semánticas pueden quedar oscurecidas detrás de desemejanzas en los lenguajes de representación.

Michael Welker ha propuesto el término "autojidad" para hacer referencia al modo particular de noción de persona que acabamos de describir en el mundo tsuana de fines del período colonial.⁶⁸ Se trata de un

68 Welker esbozó de esta forma su concepto de *autojidad* en una carta dirigida a nosotros (Heidelberg, 16 de septiembre de 1998): "Una persona que juega y alterna una multiplicidad de roles e identidades atribuidos y asumidos con el propósito de asegurar su libertad individual y su importancia; en síntesis: que utiliza este tipo de complejidad de manera análoga al empleo que puede hacerse de la autonomía moderna". Claramente, el concepto procura reemplazar la *autonomía* por la *complejidad*. Nos hemos permitido parafrasear las expresiones de Welker aquí con el propósito de adecuarlas a los términos de nuestro análisis.

modo de noción de la persona que, según su formulación, supone el "juego con" una multiplicidad de roles e identidades cambiantes con el propósito de asegurar la propia libertad de acción y posición social. Esta forma de juego en un campo de relaciones fluido e intrincado, concluye Welker, produjo en África algo análogo al individuo autónomo del imaginario occidental postilustrado. Tal vez. La cuestión fundamental, no obstante, es que su idea de "autojidad", y el análisis al que la aplica, parecen prestar la debida consideración a los matices que presentan las ideas africanas acerca de la noción de persona. Así como también tratarlas como un fenómeno paralelo a su contraparte europea, y por ende commensurable; como si fueran sus coetáneas antes que sus desconocidas precursoras.

Hemos situado este análisis a fines del período colonial, no en el África "tradicional". Como dimos a entender desde el comienzo, no existe tal cosa, mucho menos en lo que concierne a los símbolos y prácticas de la noción de persona. Entre los tsuana del sur, dichos signos y prácticas cambiaron mucho a lo largo de la historia. Esto se debió, en parte, al encuentro con los misioneros protestantes que llevaron al interior de Sudáfrica un intenso compromiso con el individualismo liberal y la persona portadora de derechos. Los protestantes ensayaron percepciones contradictorias de la subjetividad tsuana. Por un lado describían a "los nativos" como "comunistas primitivos", salvajes sin individualidad ni sentido del yo. Al mismo tiempo los acusaban constantemente de un "egoísmo" y una "codicia" brutales, incluso de una absoluta falta de "afecto natural" por los demás (véase por ejemplo Dachs, 1972: 695), todo lo cual volvía necesario inculcarles la capacidad de autocontrol y el aprecio por el individualismo refinado. Por su parte, los tsuana del sur consideraron que los europeos —cuya idea de trabajo carecía del espectro gramatical y las sutiles inflexiones semánticas de *tiro*— eran perversos debido a su insistencia en la propiedad privada y los derechos individuales. A la hora de traducir el discurso de la abnegación y el trabajo en la lengua vernácula los cristianos elevaban *itira*, "inventarse a sí mismo" (en el sentido egoísta y moralmente ambiguo del término), por encima de *itirela*, "hacerse a sí mismo" (en un sentido positivo, socialmente responsable). Peor aún, hacían hincapié en el valor de los contratos, los títulos y las escrituras, un modo de textualizar las relaciones que, para los africanos, convertía a los seres humanos en frágiles "personas de papel" al tiempo que alienaba el intercambio de sus referentes sociales y volvía visible lo que debía permanecer oculto, permitiendo así que las personas fueran "comidas" mucho más fácilmente que antes. A saber,

en la década de 1880 los tsuana hacían referencia a la reducción de las transacciones materiales a este tipo de instrumentos legales como "el modo inglés de hacer la guerra" (Mackenzie, 1887, 1: 80).

Como esto permite entrever, la dialéctica del encuentro estuvo lejos de avanzar en un sentido único. Más allá de las numerosas diferencias existentes entre las sensibilidades europea y tsuana, los conceptos eurocristianos del yo y el trabajo virtuoso guardan fuertes similitudes con las nociones autóctonas de la "gran obra" y el ser-como-devenir. Como consecuencia de ello, el discurso transcultural sobre la noción de persona cargaba con numerosos signos legibles y transitivos que apuntaban hacia una confluencia con aquellos que se acercaran a la iglesia, adoptaran las prácticas de la civilidad burguesa e ingresaran a las elites negras fomentadas por la economía política colonial. También puso en marcha una extensa discusión entre los propios tsuana del sur respecto de la noción de persona y la civilización (véanse por ejemplo Molema, 1920; Plaatje, 1996), que se vio modulada por distintos procesos de formación de clases y distinción social. Mientras que algunos hallaron altamente atractivo el individualismo liberal de la *sehgoa* ("las maneras europeas") y lo adoptaron, otros se encargaron de repudiarlo al tiempo que se veían inevitablemente afectados por él. Y un tercer grupo forjó distintos tipos de síntesis a partir de esta antinomia.

Y continúa haciéndolo.

Hoy el debate prosigue en las regiones más distantes del campo sudafricano, si bien en circunstancias muy distintas. De hecho, supo cobrar mayor virulencia en la medida en que la angustia acerca del futuro —acerca de sus dimensiones sociales, materiales, éticas y culturales— tomó proporciones epidémicas en un contexto de desigualdad, pobreza, patología, conflicto generacional y alienación política crecientes. Entre las frecuentes conversaciones acerca de la necesidad de encontrar soluciones afromodernas a los problemas locales y el ideal de *ubuntu* —un sentido auténticamente africano de lo humano— se deja oír una crítica populista, a veces susurrante, a veces a grandes voces, contra los desenfundados excesos de los modos occidentales de ser-en-el-mundo. Y contra aquellas personas, blancas y negras por igual, que se solazan en ellos.

Al mismo tiempo, en el norte global la obsesión cada vez mayor de nuestra época con un "crecimiento personal" perpetuo, según se expresa en las distintas formulaciones "new age", podría traducirse fácilmente a la antigua expresión tsuana de *go itira*, el trabajo de un "devenir" auto-producido. En esto, Euronorteamérica sí parece estar evolucionando hacia África. Lo mismo ocurre con sus teóricos, en particular aquellos que

se montaron a la ola lacaniana en la era de los post-, aquellos a quienes desconcierta la naturaleza fractal del sujeto humano, su polimorfismo y sus multiplicidades. Como si *esta* fuera una invención propia de los países centrales. Si la euroteoría hubiese conocido un poco mejor a África, pasada y presente, probablemente hubiera podido producir mucho tiempo antes una noción más compleja de la noción de persona humana fundada en un espacio-tiempo multidimensional.

2. Liberalismo, policulturalismo e *id*-ología

Reflexiones sobre ciudadanía y diferencia

He aquí dos fragmentos de discursos del pasado sudafricano reciente:

... nosotros los negros (la mayoría de nosotros) detestamos la etnicidad con todo nuestro ser (Desmond Tutu, 1981,⁶⁹ futuro arzobispo de Ciudad del Cabo).

Para el clérigo anglicano, en los últimos años del *apartheid*, las identidades culturales "nativas" eran poco más que una excrecencia del racismo colonial.

Tenemos la obligación de identificar y definir las principales corrientes de la tradición [africana] y de incorporarlas a las entidades políticas modernas y técnicamente avanzadas que procuramos construir (Penuell Maduna, 1999,⁷⁰ Ministro de Justicia y Desarrollo Constitucional).

Para el ministro de gabinete, los productos de esas mismas identidades constituyen un elemento necesario para la construcción del estado-nación poscolonial.

¿A qué se debe la diferencia? A veinte años o más de historia de la diferencia.

69 Esta afirmación, realizada por primera vez en un artículo escrito para el Instituto Afroamericano, está publicada en Tutu (1984: 121). Ha sido muy citada. Para dos ejemplos recientes, véanse Lijphart (1995: 281) y Oomen (2002: 3).

70 "Revisit Cultural Values", Zandile Nkutha, *The Sowetan*, 17 de noviembre de 1992, p. 2. Maduna realiza esta afirmación en un discurso pronunciado en una conferencia sobre derecho constitucional. Entre su público se contaban líderes de la Comunidad para el Desarrollo Sudafricano (mejor conocida por sus siglas en inglés, SADC).

Si Kymlickay Norman (2000: 1) están en lo cierto, el debate de la filosofía política euronorteamericana viene ocupándose durante los últimos años de dos cuestiones a las que típicamente considera desconectadas una de otra: por un lado, "los derechos de las minorías y el multiculturalismo", y por otro, la naturaleza de la ciudadanía democrática. Esto resulta poco sorprendente tratándose de un programa intelectual dedicado en buena medida al estudio de la política occidental; después de todo, el ascenso triunfal del capitalismo neoliberal, los nuevos patrones de migración masiva y el surgimiento de movimientos étnicos y religiosos supieron poner en apuros al estado-nación bajo su forma moderna. Pero ¿cuál es la relevancia de estas cuestiones fuera de los países centrales?

¿Cuán significativas resultan para la *realpolitik* cotidiana del resto del planeta? En lo inmediato, al menos, no parecerían especialmente acuciantes para la Sudáfrica post *apartheid*. ¿Por qué no? Porque este país, tardíamente liberado del dominio extranjero étnicamente codificado que supuso el estado colonial racista, elaboró para sí una Constitución basada en las nociones más abarcadoras, liberales e ilustradas del pluralismo democrático. Esta Constitución no sólo presta inusual atención a los derechos universales y a los derechos humanos. Al igual que tantas Constituciones recientes del sur global, también es bastante explícita en lo que refiere a los reclamos culturales de las minorías. De hecho, si su propia construcción retórica bastara como descripción de su sociología política, Sudáfrica —profundamente comprometida con el imperio de la ley, el monopolio del Estado sobre los medios de la violencia legítima, y una concepción de ciudadanía que al mismo tiempo trasciende y tolera la diversidad— parecería plasmar el ideal mismo de euronación del siglo XXI. Por un lado encarna todos los principios sobre los cuales se fundara la nación (véase Hobsbawm, 1992: 3-4); por otro, aborda las realidades planteadas por la diferencia exactamente tal como propusieran muchos filósofos respecto de "los derechos de las minorías y el multiculturalismo".

No obstante, casi desde el comienzo se hizo oír sobre las superficies de la nueva organización política una "crisis cultural", una contrapolítica de la afirmación étnica contra la jurisdicción del Estado, que amenaza las premisas fundacionales de su Declaración de Derechos. Esta no se limita a la búsqueda de reconocimiento de determinadas identidades, lenguajes y modos de vida, búsqueda que en los últimos años se repite en otros lugares del planeta (Taylor, 1993). También plantea cuestiones fundamentales de soberanía: la soberanía de la gobernanza tradicional africana en la cual los sujetos étnicos reclaman, y son recla-

mados por, otras formas de autoridad. Esta autoridad, como veremos, no se adapta fácilmente a la hegemonía del Estado liberal moderno, si bien ese mismo Estado siempre la invocó como su lado oscuro reprimido. Nos referimos al reino de las costumbres, de órdenes alternativos de ley y justicia, del uso de la fuerza, de derechos y responsabilidades, incluso de impuesto y tributo. El ciudadano genérico de la Sudáfrica poscolonial tal vez sea el individuo portador de derechos que describe la nueva Constitución; también, quizás, el individuo portador de derechos —típicamente urbano, cosmopolita— que da por supuesta buena parte del discurso de los medios masivos de comunicación. Por el contrario, las nuevas organizaciones políticas de base étnica y los liderazgos tradicionales⁷¹ hablan en términos de súbditos y de un ser colectivo (véase Madmani, 1996).

Para la mayoría de los sudafricanos es la coexistencia de estos dos tropos, el ciudadano y el súbdito, la que configura su pertenencia nacional en términos prácticos. Pero esta coexistencia, a pesar de la Declaración de Derechos, no siempre se reduce a un acomodamiento sencillo, "flexible" (véase Ong, 1999): es muy probable que la vida como ciudadano nacional y la vida como súbdito étnico terminen cruzándose —a menudo, de manera incluso contradictoria— y haciendo de la noción de persona política una experiencia fragmentada, fractal. Cuando esto ocurre, la sociología concreta de ciudadanía de la "nueva" Sudáfrica enfrenta el reto mayor del pluralismo democrático: la ciudadanía no tal como la concibe una filosofía política pensada para un futuro normativo, sino la ciudadanía tal como se presenta en la política concreta de un presente vivo.

De esta forma, la pregunta por el sujeto político poscolonial deja de resultar meramente relevante para la construcción de la "nueva" Sudáfrica y se vuelve decisiva. Pero ¿qué luz arroja esta historia en curso sobre los debates filosóficos acerca de la ciudadanía y la diferencia sui géneris? ¿Cómo pudo dar forma a un discurso que es duramente prescriptivo y, sin embargo, continúa encuadrando el problema de la noción de persona política en términos euromodernos? Es verdad, el progresismo ha

71 En otros trabajos (véanse, por ejemplo, 1987, 1992, 1993), procuramos problematizar el concepto de tradición y, por extensión, el de liderazgo "tradicional". Aquí desplegamos el término estrictamente en referencia al uso vernáculo. "Liderazgo tradicional" se ha convertido en Sudáfrica en una etiqueta genérica para referirse a cualquier forma de gobierno autóctono africano.

convertido en un lugar común la idea de que el "multiculturalismo" debe ser interrogado en su particularidad empírica, que toma formas lábiles y diversas, que las democracias liberales deben –algunos dicen pueden– ser capaces de adaptarse a ellos (Modood, 2000; Levy, 2000; Kymlicka y Norman, 2000). Aun así, por más que esto complique las cosas en un sentido productivo, deja sin teorizar la cuestión más dramática de todas. ¿Qué ocurre cuando una democracia liberal encuentra una política de la diferencia que no puede abarcar ética o ideológicamente dentro de su definición del bien común, una política de la diferencia que no se satisface con el reconocimiento, con la tolerancia, y ni siquiera la concesión de ciertos derechos, una política de la diferencia que recurre a la justicia o la violencia en prosecución de sus fines, entre los que se cuentan los términos mismos de su condición de ciudadanía? Una situación que, no hace falta recordarlo, se repite una y otra vez a lo largo y a lo ancho del mundo en los primeros años del nuevo siglo.

Este problema presupone otros: ¿por qué la cuestión de la ciudadanía logra captar la atención, tanto popular como académica, en este momento en particular en que el estado-nación moderno y los modos de representación política que este supone son objeto de un intenso debate? Como ocurre con la "sociedad civil" (véase Comaroff y Comaroff, 1999b), que disfruta de un renacimiento similar desde fines de los años ochenta, el modo en que este concepto se despliega suele ser tan vacío como su atractivo. De hecho, parece haber una relación groseramente proporcional entre su vacuidad y su capacidad de seducir a las masas. ¿Por qué las discusiones acerca de identidades fractales y los términos de pertenencia nacional terminan dirimiéndose cada vez más en términos judiciales? ¿Será posible encontrar aquí, y en otros espacios de confrontación, antes que en el ámbito de la elaboración de teorías normativas y de la prescripción política, la aparición de soluciones pragmáticas a las paradojas que plantea la ciudadanía en organizaciones políticas fundadas en diferencias endémicas e irreductibles?

Estas preocupaciones, estas preguntas, constituyen el contexto de lo que sigue a continuación, así como también del argumento que habremos de proponer. En síntesis: que en las poscolonias, endémicamente heterogéneas, la ciudadanía siempre se presenta en tensión inmanente con el policulturalismo; adviértase el término, que habremos de explicar más adelante. Como resultado de ello, la ciudadanía es un terreno en el que distintas formas de subjetividad fractales, cada vez más irreconciliables entre sí, encarnadas en grupos de personas autodeterminados, pueden dar rienda suelta a distintas posibilidades de acción social en procura de

alcanzar sus intereses, ideales, pasiones y principios. Es en este terreno que el sentido moderno de ideología da paso a la *id-ología*, la búsqueda de un bien o a menudo varios bienes colectivos a los que se tiene derecho en virtud de una identidad compartida, en el marco de un proceso que en general transforma en igual medida la organización política liberal moderna y el reino de las costumbres. El término *id-ología* no es nuestro: lo hemos tomado de un discurso público originado en Sudáfrica. En un reportaje periodístico,⁷² Rapule Tabane y Ferial Haffajee sostienen que ha llegado a su fin la Era de la Ideología, una era "de ideas comprometidas en un enfrentamiento genuino", vencida por una mezcla de condiciones históricas mundiales y locales. En su lugar se advierte hoy un tipo despolitizado de "política mestiza", en la cual las plataformas de los distintos partidos políticos tienden a converger en puntos similares, los líderes carismáticos cristalizan su popularidad en "marcas políticas construidas a su medida", y las diferencias quedan confinadas a la implementación de políticas y la distribución de ventajas materiales. El resultado de ello –y esto lo sostenemos nosotros, no Tabane y Haffajee– es que la pertenencia política, y las contradicciones que implica, se convierten por sobre todas las cosas en un lugar de *id-ología* donde distintos tipos de identidad luchan por expresarse en una política de la vida cotidiana. A partir de lo cual se originan nuevas formas prácticas de gobernanza.

Permítasenos una aclaración final que reitera la tesis central de este libro. Si bien aquí organizamos nuestro argumento en torno a Sudáfrica –y, en términos generales, a las poscolonias–, lo que tenemos para decir se aplica, cada vez más, a la forma misma del estado-nación. Y por tanto a Euronorteamérica. ¿Por qué? Porque uno de los efectos *sociales* del capitalismo neoliberal, y de los distintos flujos humanos que genera, ha sido el de volver a las organizaciones políticas (salvo contadas excepciones) cada vez más diversas, más heterodoxas, más prestas a una praxis de la diferencia que, a largo plazo, probablemente contradiga los límites de la ciudadanía liberal; fenómeno intensificado, a su vez, por el sostenido desalojo, a lo largo y a lo ancho de buena parte del planeta, de una política de la protesta ideológica (véase más abajo). Este proceso no adopta los mismos modos en todas partes, desde luego. Pero se verifica de una

72 Véase "Ideology Is Dead, Long Live ID-ology", Rapule Tabane y Ferial Haffajee, *Mail & Guardian*, 27 de junio-3 de julio 2003, p. 6. Hasta donde sabemos, fue la primera vez que el término "*id-ología*" hizo su aparición en el discurso público. Tabane y Haffajee lo usan de manera ligeramente distinta que nosotros aquí y en otros trabajos.

u otra forma. Es por ello que la poscolonia a menudo oficia de heraldo de las cosas por venir.

Primero, no obstante, prestemos atención a las cosas que ocurrieron. Y que todavía ocurren.

CONSTITUIR EL PROBLEMA, PROBLEMATIZAR LA CONSTITUCIÓN

EL IMPERIO DE LA LEY Y LAS PRÁCTICAS CULTURALES PELIGROSAS

El estado poscolonial de Sudáfrica, bajo el gobierno del Congreso Nacional Africano, no tiene otra alternativa que tomarse la diferencia cultural –y en particular, las prácticas culturales consideradas “peligrosas”– muy en serio. Esto, como hemos anticipado, se debe a que se ve confrontado, en reiteradas ocasiones, por prácticas sociales opuestas a los principios de su Constitución. De esta forma, la policía debe ocuparse, entre otras cosas, de poner coto a actividades de represión urbanas implementadas en nombre de la moral musulmana,⁷³ una justicia “alternativa” ejercida explícitamente bajo los términos de la ley de costumbres africana,⁷⁴ sangrientas guerras culturales en el campo y distintas matanzas relacionadas con la brujería (tantas, de hecho, que en la década de 1990 fue necesario crear una unidad de crímenes relacionados con lo oculto para ocuparse de ellas). Por su parte, la Corte Constitucional debe fallar, por ejemplo, sobre la demanda interpuesta en nombre de la creencia rastafari para que se permita el uso de drogas ilegales con propósitos rituales;⁷⁵ también debe enfrentar situaciones tales como herencias y sucesiones planteadas “según la costumbre”, que se contraponen al artículo sobre equidad de género contenido en la ley de tierras (véase más abajo). Por

73 Llevada adelante de manera más notoria pero no exclusiva por Pagad, “People Against Guns and Drugs” [Personas contra las armas y las drogas], una organización musulmana surgida en Ciudad del Cabo en la década de 1990; véase, por ejemplo, Jensen (2005: 218 y ss.).

74 El caso más conocido es el de Mapogo a Mathamaga, una extensa organización liderada por Monhle Magolego sobre la cual se ha escrito mucho (véase Comaroff y Comaroff, 2007). En una entrevista con nosotros celebrada en Acornhoek el 11 de marzo de 2000, Magolego, procesado en numerosas oportunidades, sostuvo una vez más que las acciones de justicia de sus cuadros eran “el modo africano de detener el crimen” y que se implementaban “con la cooperación de los jefes locales”.

75 *Prince v The President of the Law Society of the Cape of Good Hope and Others*, CCT 36/00.

su parte, el Poder Ejecutivo debe dar respuesta a demandas constantes de permiso para llevar a cabo prácticas “tradicionales” consideradas ilícitas desde el período colonial. A saber, desde 1994 se han realizado varias Cumbres de Brujería con el propósito de discutir el descontento rural y las formas letales de vigilancia cultural que ocasiona, plasmadas de la manera más cruda en la alta incidencia de asesinatos *muti* (médicos) (Comaroff y Comaroff, 1999a). De uno de estos encuentros, en septiembre de 1999, participaron importantes políticos, abogados e intelectuales públicos, incluido el entonces presidente Thabo Mbeki.⁷⁶ Que se preste tanta atención a este tipo de cuestiones resulta muy poco sorprendente. Las violentas purgas de brujas no sólo ponen en entredicho los términos de la ley y el orden nacional, sino que además lo hacen con medios considerados irracionales, incluso salvajes, según los cánones de la razón ilustrada. Como ya advirtieran tiempo atrás los gobernantes coloniales, condonarlos, aun de manera tácita, supone garantizar, en cierta medida, su legitimidad.

Yace aquí una paradoja del Estado liberal moderno en estos tiempos poscoloniales y poliétnicos. En una época en que los derechos culturales offician cada vez más de sustitutos de los derechos estrictamente políticos y económicos, ningún gobierno –mucho menos uno que represente el empoderamiento africano– puede darse el lujo de ignorar las pasiones que alientan estas formas de acción colectiva, en particular en las mismas mayorías que aspira a representar.⁷⁷ En tal sentido, actos drásticos como la quema de brujas no son más que una instancia extrema de un desafío que se plantea en distintos estratos contra la soberanía del Estado y las leyes de la nación bajo el signo de la particularidad étnica, la religión, el regionalismo y la política ancestral de la tradición. Sin duda, el Congreso Nacional Africano no pudo resistir, extirpar o repudiar el atractivo concreto de la diferencia cultural. No sólo se la invoca en nombre del etnonacionalismo, que encuentra su versión más potente en el Congreso de Líderes Tradicionales de Sudáfrica (también conocido por sus siglas en inglés, Contralesa), el zulucéntrico Partido de la Libertad Inkatha y distintas fracciones separatistas de la derecha afrikáner, sino que también recibe el apoyo entusiasta de muchos sudafricanos de a pie que continúan teniendo un fuerte apego por “las costumbres”. Como resultado

76 “Top Politicians for Witchcraft Summit”, *Cape Argus*, 7 de septiembre de 1999, p. 9.

77 Para el Estado, desde luego, resulta más sencillo ignorar las demandas culturales “minoritarias” de los joisán, los colored y los afrikáners.

de todo ello, y a pesar de las masas que lo siguen, el Congreso Nacional Africano se ha visto obligado a revisar el universalismo "postétnico" con el que alguna vez se mostrara fervorosamente comprometida la mayoría de sus líderes.⁷⁸ Siempre ambivalentes, en el mejor de los casos, frente a cualquier cosa que pudiera asociarse al "tribalismo", los movimientos de liberación, tanto durante los años de lucha como en los que habrían de seguir (véase Lijphart, 1995: 281), han mostrado cierta tendencia a despreciar la cultura y las costumbres como instrumentos de dominación colonial y a considerar al cacicato una institución altamente autocrática.⁷⁹ Esto aun cuando procuraran reclutar a todos los jefes dispuestos a simpatizar con su causa. Recuérdese en este punto la invectiva de Desmond Tutu contra la etnicidad. Todavía a fines de los años noventa algunos de los cuadros más decanos del Congreso Nacional Africano se mostraban abiertamente despectivos ante la autoridad autóctona, nos recuerda Barbara Oomen (2005: 3 *et passim*); e incluso el apoyo que les brindara el ex presidente Thabo Mbeki siempre pareció más estratégico que sincero. No obstante, como este mismo apoyo deja entrever, el régimen hizo explícito su reconocimiento público del reino de las costumbres como parte integral del "modo inédito de gobernanza" del país, citando el artículo 12 de la Constitución como prueba de este compromiso; una situación que se adapta a lo que Kymlicka y Norman (2000: 4) dieran en llamar "la clara tendencia de las democracias occidentales hacia un mayor reconocimiento de los derechos de las minorías". Este cambio drástico resultó particularmente notorio antes de las elecciones de 1999. Desde entonces los representantes del partido aprovecharon las distintas oportunidades que se les presentaron –en situaciones tales como funerales reales celebrados en el campo, por ejemplo– para persuadir a los poderosos jefes de que ellos, y las bases culturales de su autoridad, tenían un futuro asegurado en el gobierno.

Sin embargo, la ambigüedad persiste. La Ley de Estructuras de Gobierno Municipal Local (nº 117), sancionada en 1999, dispuso la

división de todo el país en municipios, incluso las regiones bajo el mandato de jefes. En el caso de aquellos líderes tradicionales cuyos reinos quedaran comprendidos en su totalidad dentro de una de estas reparticiones municipales, se les permitía conservar tan sólo un 10% de representación; y si bien la ley fue corregida más tarde, el papel de los jefes continúa estrechamente restringido. Como se los considera "por encima de la política partidaria", se espera de ellos que se limiten, entre otras cosas, a la realización de actividades ceremoniales de distinta clase, la administración de la ley consuetudinaria y la coordinación de actividades culturales, entre las que se cuentan las ofrendas de primicias, la danza de la lluvia y otros ritos ancestrales. Además, se espera que "desempeñen dichas tareas según les sean delegadas [...] por el consejo municipal", que "ejecuten todas las órdenes instruidas [...] por las autoridades competentes" y que faciliten tareas como "la recolección de la leña".⁸⁰ Como podrá advertirse, tareas difícilmente propias de gobernantes plenipotenciarios. De hecho, como se apresuraron a señalar varios críticos, existe hoy "un grado de confusión notable respecto de aquello que exactamente supone su reconocimiento constitucional".⁸¹ Como era de prever, muchos de estos mandatarios, que gustan de considerarse todopoderosos dentro de los límites de sus propios reinos, se sintieron traicionados. Esto resultó evidente durante una conferencia organizada por el Ministerio de Gobiernos Provinciales y Locales en agosto de 2000⁸² para discutir "el liderazgo y las instituciones tradicionales" con el propósito de producir un anteproyecto de ley.⁸³ El grupo de monarcas, liderado por miembros prominentes del Contralesa, se negó a participar. Exigió de plano una

78 Pero no todos. Era famoso el enorme respeto que Nelson Mandela tenía, por ejemplo, por el liderazgo tradicional y los procesos políticos asociados a él; véase su autobiografía (Mandela, 1994).

79 Govan Mbeki (1964) dijo una vez que "cuando un pueblo se ha desarrollado a un punto tal en que descarta el cacicazgo [...] volver a imponérselo por la fuerza es [...] esclavitud". Esta afirmación ha sido ampliamente citada; véase, por ejemplo, "The Chieftancy System Is Rooted in Apartheid", Lungisile Ntsebeza y Fred Hendricks, Crossfire, *Mail & Guardian*, 18-24 de febrero de 2000, p. 33.

80 Virtual paráfrasis de Gobierno Local: Ley de Enmienda de las Estructuras Municipales, 2000; véase <www.pmg.org.za/bills/municipalstructures2ndamd.htm>, recuperado el 5 de junio de 2002.

81 "The Chieftancy System Is Rooted in Apartheid", Lungisile Ntsebeza y Fred Hendricks, Crossfire, *Mail & Guardian*, 18-24 de febrero de 2000, p. 33.

82 A National Conference on Traditional Leadership [Conferencia Nacional sobre Liderazgo Tradicional], Centro de Convenciones Eskom, Midrand, 17-18 de agosto de 2000. Asistimos a esta conferencia por invitación formal del ministro de Gobierno Provincial y Local, el honorable F. S. Mufamadi, y deseamos agradecerle a él y al personal de su ministerio por haber hecho posible nuestra presencia allí.

83 La conferencia fue precedida por (y organizada en torno a) un Borrador de Discusión de un Anteproyecto de Ley sobre Liderazgo e Instituciones Tradicionales, difundido por el Departamento de Gobierno Provincial y Local el 11 de abril de 2000.

reforma de la Constitución que reconociera su soberanía, negándose a sostener conversaciones con cualquiera que no fuese el presidente del Estado. Desde entonces las relaciones entre ambos bandos marchan sobre una montaña rusa. Por momentos los jefes parecieron seguros de haber logrado al fin que el gobierno aceptara la necesidad de responder a sus peticiones. Y en otros llegaron a declarar –tal vez de manera táctica, con el propósito de fogonear a sus seguidores– que habían “llegado al final del camino”, que “nunca existió ninguna intención de dar cabida [a su autoridad dentro de] la construcción de la ‘nueva’ Sudáfrica”.⁸⁴ Este tipo de declaraciones por lo general provoca desmentidas del Congreso Nacional Africano, que a su vez se encarga de echar nafta al fuego de la batalla en curso sobre el futuro o la falta de futuro del reino de las costumbres.

Permitiéndose ingresar en el embriagador juego de la política cultural, el Congreso Nacional Africano conjuró una fuerza que no logra controlar por completo y que menoscaba la concepción misma de nación en que se funda la autoridad del Estado. En teoría, desde luego, se trata exactamente de esas mismas contradicciones para mediar con las cuales se pensó la Constitución (una Constitución que trata de encontrar el punto medio entre el respeto de los derechos humanos universales, investidos en los individuos, y el reconocimiento del pluralismo cultural). No obstante, el debate público sudafricano siempre señaló la presencia de “grandes tensiones” entre aquellas disposiciones que buscaban estructurar un sistema de representantes electos democráticamente y aquellas que afirmaban la legitimidad del reino de las costumbres.⁸⁵ Hagamos una breve pausa para analizar de qué manera la Constitución aborda esta problemática, lo que a su vez ofrecerá el marco de referencia de aquello que tenemos para decir sobre los aspectos pragmáticos de la ciudadanía, entendida como un territorio donde los sujetos políticos construyen distintos tipos de *id-ologías*.

84 Tales fueron las palabras de Mangosuthu Buthelezi, líder del partido de la libertad Inkatha, en un discurso pronunciado con el fin de buscar respaldo zulú a la “lucha por la autonomía de su reino”; véase “Unite Against ANC Treachery – Buthelezi”, Mawande Jubasi y Thabo Mkhize, *Sunday Times*, 4 de agosto de 2002, p. 4.

85 “The Chieftancy System Is Rooted in Apartheid”, Lungisile Ntsebeza y Fred Hendricks, *Crossfire*, *Mail & Guardian*, 18-24 de febrero de 2000, p. 33.

LA CONSTITUCIÓN DEL DISENSO

La Constitución de la República de Sudáfrica, promulgada en 1996,⁸⁶ adquirió un estatus sagrado en la formación de la organización política poscolonial. Bajo la leyenda *Una ley para Una nación* –destacado en el original–, el texto, traducido a todas las lenguas oficiales, impregna la trama discursiva de la vida cotidiana del país. No obstante, casi desde el comienzo pudimos advertir dudas sobre su capacidad de constituir *Una nación* o *Una ley* (el destacado nos pertenece). Se ha cuestionado incluso su inteligibilidad: en 1999, por ejemplo, un periódico negro de alta circulación, editado en Johannesburgo, se refirió a ella como una Torre de Babel advirtiendo que sus versiones en lenguas vernáculas resultaban bastante opacas (y, por ende, pura cháchara para aquellos a quienes pretendía emancipar).⁸⁷

De la cultura se ocupan fundamentalmente dos artículos del segundo capítulo de la Carta Magna: la Declaración de Derechos. El artículo 30, *Lengua y cultura*, sostiene que “asiste a todas las personas el derecho de usar la lengua y participar de la vida cultural que elijan”. El artículo 31, *Comunidades culturales, religiosas y lingüísticas*, añade que no es posible desconocer el derecho de ninguna persona perteneciente a una comunidad de este tipo:

... junto a los demás miembros de esa comunidad, a (a) disfrutar de su cultura, practicar su religión y usar su lengua, y (b) fundar, congregar y sostener asociaciones culturales, religiosas y lingüísticas, así como también otros órganos de la sociedad civil.

No obstante, en ambos casos se impone una limitación clara: estos derechos “no pueden ser ejercidos de ninguna manera que resulte inconsistente con ninguna [otra] disposición de la presente Declaración de Derechos”. En otras palabras, se reconoce la prioridad de aquellas disposiciones que salvaguardan la dignidad, la igualdad y las libertades individuales (entre las cuales se estipula un espectro muy amplio) de todas las personas, sin prejuicio ni discriminación de ningún tipo. Aun cuando en su artículo 36 la propia Constitución reconoce que ciertas

86 Ley 108 de 1996, tal como fuera sancionada el 8 de mayo y enmendada el 11 de octubre por la Asamblea Constituyente.

87 “Constitutional Tower of Babel”, Goloa Moiloa, *Sunday World*, 31 de octubre de 1996, p. 16.

limitaciones a estas libertades pueden resultar “razonables y justificadas en una sociedad abierta”, deja en claro que cualquier limitación de este tipo deberá ceñirse a la Declaración de Derechos. Como veremos más adelante, los partidarios de la soberanía de la tradición popular y la autoridad tradicional han procurado fundar sus argumentos en estas limitaciones “justificadas” y “democráticas” a los derechos universales de ciudadanía. En el capítulo 2 no se aborda la cuestión de la autoridad consuetudinaria, que aparece recién en el capítulo 12, donde se establece en términos bastante laxos y generales que la Constitución reconoce “la institución, el rol y el estatus de los líderes tradicionales, conforme a la ley consuetudinaria”, también en este caso sujetos a la Declaración de Derechos y a cualquier otra ley que resulte procedente. En suma, la sumisión de la particularidad cultural y el reino de las costumbres a “Una ley para Una nación” parece bastante clara y muy poco ambigua.

¿Lo es? La Declaración de Derechos sudafricana recibió numerosos elogios —ya lo hemos dicho— precisamente porque parece reconocer, dentro de ciertos límites, el derecho de las personas ligadas por la cultura, la religión y la lengua a ser gobernadas según sus propias costumbres. Es verdad que el sujeto colectivo invocado aquí no constituye un grupo *per se*; el silencio de la Constitución respecto de los derechos de los grupos es bastante notorio. Ese sujeto es un conjunto de “personas” dotadas de identidad. No obstante, el espíritu de la ley, en particular según su formulación en los artículos 30 y 31, ha servido de justificación a distintos reclamos a los efectos de que, en aquellas comunidades tradicionales donde los derechos individuales resulten foráneos, la práctica consuetudinaria deba prevalecer sobre el liberalismo eurocéntrico de la ley, así como también que cuando una costumbre tenga el respaldo del consenso popular y responda a un interés colectivo claro y preciso, el sujeto cultural deba cobrar precedencia sobre el ciudadano nacional. En 2000, un veredicto de la Suprema Corte de Apelaciones siguió este mismo razonamiento: en la causa “Mthembu *versus* Letsela” falló que una mujer casada bajo la ley consuetudinaria africana estaba sujeta a la norma de la primogenitura masculina, quedando por tanto excluida de la sucesión de la propiedad matrimonial.⁸⁸ La corte sostuvo que los “intereses de la comunidad”, tal como se expresan en sus “costumbres y supuestos fundamentales”, resultaban de primordial importancia para la materia. En

este caso, en síntesis, uno de los más altos tribunales del territorio falló en contra de la Declaración de Derechos según su interpretación convencional. O, antes bien, la corte halló que en determinadas situaciones la cultura debía limitar sus disposiciones. El fallo despertó críticas de distintos frentes, en particular del feminismo, en tanto no sólo demostraba que “la idea de igualdad ante la ley, sin importar sexo o género, es [...] incompatible con ciertos aspectos de la ley consuetudinaria”, según advirtiera Khadija Magardie en un periódico nacional de amplia circulación, sino que además sentaba un “precedente alarmante” de triunfo del “relativismo cultural” sobre la Constitución.⁸⁹

La apreciación de Magardie es correcta. En esta decisión, el poder judicial dio a la cultura y a las prácticas dominantes de una comunidad étnica prioridad sobre otras disposiciones de la Constitución. ¿Pero esto realmente significó que, de allí en más, la diferencia cultural constituyera una limitación a la Declaración de Derechos? ¿Y qué vino a probar, en verdad, acerca de la (in)compatibilidad de las costumbres con tales disposiciones? La evidencia no es conclusiva. En junio de 2003, por ejemplo, se presentó ante el juez presidente del Tribunal Superior de la Provincia Occidental del Cabo, John Hlophe, un recurso de amparo en favor de dos huérfanas cuyo abuelo, bajo los términos de la ley consuetudinaria, había heredado la casa de su padre en Khayelitsha, en las afueras de Ciudad del Cabo. El abuelo había dado a conocer de inmediato su intención de desalojar a las niñas y a su madre y de vender el lugar con el propósito de cubrir los gastos del funeral de su hijo. Los abogados de las jóvenes presentaron el recurso con el propósito de que en este caso la primogenitura, según la ley y las costumbres africanas, “se interpretara de acuerdo a la Constitución, en particular en lo concerniente al derecho a la dignidad y el derecho a la igualdad”.⁹⁰ O, caso contrario, que se la declarara inconstitucional. Es claro que los abogados dudaban de que la tradición pudiera resultar compatible con la Declaración de Derechos, y que en tal caso deseaban establecer la prioridad de esta última sobre la primera. La defensa, por su parte, afirmó sin rodeos que “la ley consuetudinaria es reconocida por la ley sudafricana y protegida por su Constitución”. Hlophe se reservó su opinión. Para hacerlo recurrió al mantra vago y vacío del Congreso Nacional Africano según el cual la

88 Corte Suprema de Apelaciones, “Mthembu *versus* Letsela”, 30 de mayo de 2002 (caso n° 71/98).

89 Véase “Customary Law Undermines Constitutional Rights”, Khadija Magardie, *Mail & Guardian*, 15-22 de junio de 2000, p. 33.

90 “Customary Law in the Dock”, Fatima Schroeder, *Cape Times*, 19 de junio de 2003, p. 5.

tradición puede, y debe, actualizarse según corresponda. "Prometemos desarrollar la ley al punto en que debiera estar desarrollada en 2003", dijo. Finalmente el caso "Bhe *versus* Magistrado Khayelitsha" llegó a la Corte Constitucional, que falló en favor de las mujeres.⁹¹

En 2000, tres años antes, habíamos planteado la cuestión de la compatibilidad a dos especialistas en derecho constitucional y recibimos de ellos dos respuestas reveladoramente distintas. Albie Sachs, teórico del derecho del movimiento de liberación e importante funcionario del ministerio de Justicia del nuevo gobierno, no advertía la existencia de ningún conflicto entre la Constitución y la ley consuetudinaria. La primera siempre tiene prioridad sobre la segunda, nos dijo. Ofrece el marco dentro del cual la ley consuetudinaria se sostiene en una democracia liberal, en la medida en que continúe resultando relevante para la vida cotidiana. De presentarse algún conflicto –tal como ocurriera, por ejemplo, con el derecho tradicional de los hombres a infligir palizas punitivas a los miembros de su familia–, debía abordarse en los términos planteados por la ley constituyente; véase al respecto la Ley de Violencia Doméstica de 1999. En un discurso público sobre este tema, Sachs (s.f.: 15-16) planteó la cuestión de una manera más matizada. La Corte Constitucional, sostuvo, dejaba abiertas a deliberación e interpretación futuras las "especificidades siempre cambiantes" de la ley consuetudinaria. Esto suponía que su "liberación y transfiguración" se produciría en "conexión orgánica con la comunidad". Pero su jurisdicción nunca debía ir más allá de la resolución de disputas familiares o entre vecinos; e incluso en tales casos las autoridades tradicionales debían actuar dentro de los límites de la Declaración de Derechos. En síntesis, no existió nunca, ni existe, contradicción alguna entre cultura y Constitución. El sujeto étnico y el ciudadano nacional son una y la misma persona legal.

Por el contrario, Yvonne Mokgoro advertía una tensión palpable entre los términos de la Constitución y el tipo de ley implementada por los tribunales tradicionales, sobre todo en cuestiones relacionadas con herencias, sucesiones y relaciones domésticas. A su juicio, la Corte Constitucional funcionaba a gran distancia de la ley tal como era vivida (y de la vigilancia a la que la vida cotidiana se veía sometida en el campo). Una gran cantidad de prácticas locales continuaba en vigencia

a despecho de la Declaración de Derechos, observó; y era apenas una cuestión de tiempo que comenzaran a aparecer casos que desafiaran su eurocentrismo en nombre de la diferencia cultural. Mientras tanto, estas tensiones se manejaban día tras día de una manera pragmática, haciendo que la ley-real de la "nueva" Sudáfrica fuera mucho más compleja y diversa de lo que varios juristas estaban dispuestos a reconocer.⁹²

Y pronto veremos cuán compleja era.

No obstante, antes de abordar las tensiones pragmáticas y concretas del día a día entre la Constitución y el reino de las costumbres es necesario ofrecer unas escuetas observaciones genéricas acerca del estado-nación poscolonial, ya que sólo por medio de una contraposición entre lo general y lo particular podremos entender los modos en que –al igual que en cualquier otra parte del mundo– la ley del país y la vida cultural de sus habitantes traban discusiones respecto de la soberanía, la ciudadanía y los límites de la democracia liberal.

REFLEXIONES SOBRE LA POSCOLONIA

En cierta medida, a comienzo de los años noventa la idea de que "poscolonialidad" significa cosas dispares para distintas personas parece convertirse en un lugar común (véanse Darian-Smith, 1996; McClintock, 1992): en ese contexto, algunos dicen que, si bien la idea de poscolonialidad denota temporalidad, hace referencia a algo más que sólo un tiempo "después del colonialismo" (Prakash, 1995), que en su voz positiva evoca una "conciencia oposicional" subalterna (Klor De Alva, 1995: 245), e incluso que "pone en primer plano una política de [...] lucha" (Mishra y Hodge, 1991: 399). Cada una de estas afirmaciones fue discutida en su momento, pero eso es harina de otro costal. Lo que nos interesa aquí es advertir que todos los esfuerzos por poner el énfasis en un tipo de sensibilidad construida desde la perspectiva poscolonial mostraron siempre cierta tendencia a tratar el estado-nación poscolonial como una clave teórica o un cimiento sobre la cual erigir argumentos acerca del pasado, la identidad, la ciudadanía, la conciencia y muchas otras cosas sin el lastre de los hechos establecidos por las historias, las economías o

91 *Bhe and Others v Magistrate, Khayelitsha and Others*, 15 de octubre de 2004, CCT 49/03; véase el capítulo 7 de este libro para una discusión más extensa sobre este caso.

92 La jueza Mokgoro también ha escrito sobre el tema; véase Mokgoro (1994) sobre sus concepciones tempranas.

las sociedades concretas.⁹³ Claramente no estamos aquí para “teorizar” sobre la poscolonialidad en sí, aun si fuera posible hacerlo en abstracto. Pero es preciso establecer algunos principios fundamentales para alcanzar cierta comprensión de las formas emergentes de gobierno, política y subjetividad popular en la Sudáfrica post *apartheid* o en cualquier otro lugar.

Estos principios tienen que ver, en buena medida, con el vínculo entre Estado y nación, nación y Estado. Algunos de ellos, de manera obligada, retoman cuestiones que ya hemos discutido con mayor detalle en publicaciones anteriores (véanse por ejemplo, 2000a; 2000b).

La nación moderna —como señalara, entre otros, Benedict Anderson (1993)— es una comunidad imaginada, supuestamente definida por su homogeneidad cultural y por un sentido amplio de “fraternidad horizontal”. Es comúnmente aceptado que este imaginario tuvo más de aspiración que de logro, y a menudo su proceso de conformación estuvo signado por el empleo de medios violentos. De Westfalia en adelante, la organización política europea fue siempre un *work in progress*: nunca un artículo singular y definido, sino uno que manifestó una gran cantidad de variantes a lo largo del tiempo y el espacio. Más aún, a pesar de su idea de una sociedad integrada por personas portadoras de derechos e iguales ante la ley, durante su historia excluyó a muchas de ellas de la política y del bien común (y se mostró, por lo general, hostil a la diferencia). No obstante, la ficción de una unidad de esencia, afectos e intereses con un propósito y una *civitas* en común sirvió de fundamento a la legitimidad del Estado como único garante de los derechos individuales y el bienestar común de los ciudadanos. De allí la ligadura, la indivisibilidad de la relación entre Estado y nación.

Bastante se ha dicho en los últimos tiempos respecto de la supuesta crisis de la organización política moderna bajo el impacto del capitalismo global: acerca de la limitación de su soberanía; acerca de su pérdida de control sobre la economía política, la producción cultural y el flujo de personas, monedas y mercancías; acerca de una disyunción cada vez mayor entre Estado y nación (véase Appadurai, 1990). Ya sea que el estado-nación esté vivo y coleando, rengo o en proceso de metamorfosis —nosotros nos inclinamos por esta última alternativa—, una cosa sí es clara. La

anterior noción, real o ficticia, de unas organizaciones políticas basadas en la homogeneidad cultural y en un sentido de fraternidad horizontal rápidamente va cediendo paso a comunidades imaginadas de diferencia, multiculturalismo e *id-ología*. Esto es válido incluso en lugares tan tradicionalmente reacios a la heterogeneidad como el Reino Unido, un Estado que hoy, más allá de los ocasionales enfrentamientos raciales en las calles de los pueblos del norte, gusta de considerarse —que nos perdone Bennetton— Unido en su tolerancia a los Colores y las Culturas. Y también en lugares como Botsuana, de los que durante mucho tiempo se pensó, si bien de manera inexacta, que eran relativamente homogéneos. Desde luego que la incidencia cada vez mayor, desde 1989 en adelante, de las luchas culturales y la etnopolítica propició una gran variedad de discusiones académicas. No es necesario retomarlas aquí. A los efectos prácticos, basta con que registremos el hecho.

Para la mayoría de los estados-nación poscoloniales la política de la diferencia no es nada nuevo. Conviven con la heterogeneidad desde sus inicios. Fruto de largas historias de colonización, estas organizaciones políticas por lo general hicieron su ingreso en el nuevo orden mundial cargando legados de diversidad étnica inventados o exacerbados en nombre de la gobernanza imperial. Los regímenes coloniales abocados a la administración del capitalismo racial nunca constituyeron naciones en el sentido euromoderno del término, ni siquiera cuando revistieron a sus “posesiones” con las pompas y honores de la nacionalidad. A su paso por lo general dejaron no sólo una marcada ausencia de infraestructura, sino también un legado de diferencia fragmentada. Esto se ve exacerbado, desde fines del siglo pasado, por algunos de los corolarios culturales y materiales del neoliberalismo: el desplazamiento por el mundo de un número cada vez mayor de personas en busca de trabajo y oportunidades comerciales; la mediatización transnacional de signos, estilos e información; la aparición de una comunidad electrónica, la creciente hegemonía del mercado y, con ello, la destilación de la cultura en la propiedad intelectual, una mercancía que es posible poseer, patentar o comercializar en provecho propio. En este mundo la libertad queda reducida a la capacidad de elegir: elegir mercancías, modos de vida y, sobre todo, identidades. A fin de cuentas la gran ironía, la gran contradicción existencial de nuestros tiempos, es que al parecer hemos ingresado en una era en que la identidad se ha convertido en una cuestión volitiva, una actividad de autoproducción por medio del consumo y, *al mismo tiempo*, una ineluctable cuestión de esencia, genética y biología.

93 Desde el primer borrador de este ensayo se ha escrito mucho más sobre el tema. Pedimos al lector que perdone el anacronismo; en rigor de verdad, no afecta sustancialmente el desarrollo que sigue a continuación.

Como esto deja entrever, las poscolonias muestran muchos rasgos en común con la organización política moderna a partir de la cual, en buena medida, se vieron obligadas a modelarse. De hecho, cuando se trata de adaptarse a las consecuencias del neoliberalismo global, parecen exagerar dichos rasgos. Es por ello que en el aspecto temporal parecieran haberse anticipado a la historia actual del estado-nación euromoderno, como sostiene el subtítulo de este libro. Aquí prestaremos atención únicamente a dos de estos rasgos, que son a su vez corolarios de la fundación de las poscolonias no sobre la homogeneidad sino sobre la diferencia, no sobre una profunda fraternidad horizontal sino sobre un sistema de dominio que, de manera forzosa, hacía de los “nativos” tanto sujetos portadores de identidad como –para determinados propósitos limitados– individuos portadores de derechos.

El primero de estos corolarios guarda relación directa con el problema de la reformulación de la ciudadanía. El estallido de las políticas de identidad a partir de 1989, sobre todo en las poscolonias, no se limitó a la cuestión de la etnicidad. La diferencia se formula cada vez más también en términos de género, sexualidad, generación, raza, religión, estilos de vida y clases sociales. Y en constelaciones de varias de estas cosas, a veces aliadas de manera contingente y estratégica. Si bien en su gran mayoría los seres humanos todavía viven como ciudadanos de algún estado-nación, tienden a considerarse ciudadanos de sus respectivos estados-nación sólo de manera condicional: la complejidad de sus personas puede incluir elementos que ignoren las fronteras políticas y/o planteen demandas contra el bien común establecido en su interior. Como resultado de ello, en la medida en que el yo se considera inmerso en una esencia colectiva, una sustancia innata y un destino primordial, en casi en todos los rincones del planeta surgen distintas luchas identitarias de uno u otro tipo. Más aún, la afirmación del carácter autóctono –que postula como principio primero los intereses, los derechos “naturales” y las relaciones morales vinculados a un determinado lugar de nacimiento– se ha convertido en un modo de exclusión cada vez más significativo en las distintas organizaciones políticas nacionales. Esto guarda, a su vez, relación directa con la medida en que se considere que los extranjeros socavan la Seguridad de la Patria o la Salud de la Nación, como bien aprendieron los estadounidenses luego del 11/9. Es en nombre de estos principios, supuestamente, que en el mundo neoliberal el Estado se convierte en una empresa de metagestión;⁹⁴ en nombre

94 Prácticamente lo mismo se dijo antes de las elecciones parlamentarias del Reino Unido en 2001: “Con un marco macroeconómico básicamente

de los sujetos que, mientras buscan por todos los medios ser ciudadanos globales de una economía planetaria de mercancías y flujos culturales, demandan también su lugar como accionistas de la organización-política-entendida-como-corporación. Allí reside, entonces, la complejidad de esta problemática; la naturaleza fractal de la noción contemporánea de persona política, el hecho de que se revista y se recorte contra una política de identidad y diferencia, no necesariamente supone la negación de una pertenencia nacional sino apenas su coexistencia incómoda, irresuelta y ambigua con otros modos de ser-en-el-mundo. Creemos que es esta ambigüedad inherente la que vuelve tan atractivo el carácter aparentemente concreto de conceptos como “ciudadanía” y “comunidad”.

Entre los modos de ser constitutivos del sujeto político del siglo XXI, en términos populares suele considerarse que los más intensos son las relaciones culturales. En muchas poscolonias son también los más marcados. La etnicidad, al igual que todas las identidades atribuidas, se representa a sí misma como algo simultáneamente arraigado en la sangre y en el sentimiento, en una comunidad de intereses y, por extensión, en el derecho “natural”. Súmese a esto el hecho de que la cultura es considerada, y comienza a ser protegida, como una especie de propiedad intelectual (véase Coombe, 1998) –más aún, como una posesión colectiva naturalmente registrada– ¿y cuál será el resultado? El despertar de la Era de la Etnicidad SA (Comaroff y Comaroff, 2011). Adviértase, al respecto, que muchos grupos étnicos se han constituido formalmente como sociedades de responsabilidad limitada, otros se han convertido en comerciantes que negocian con su herencia, su paisaje, sus saberes, sus prácticas religiosas y sus artefactos, y otros tantos interpusieron (y ganaron) demandas por la reproducción no remunerada de sus símbolos sagrados y seculares. Ello quiere decir que, en la era de la ciudadanía divisible y condicional, este tipo particular de identidad se define sobre todo por la capacidad de poseer y consumir;⁹⁵ que la política es conside-

predeterminado, el gobierno se vuelve finalmente una cuestión [...] de gestión microeconómica. [Los laboristas] serán elegidos como administradores de Sector Público de Su Majestad, sociedad pública de responsabilidad limitada”. Véase “Whatever Happened to Big Economics”, Faisal Islam, *The Observer* (Londres), 3 de junio de 2001, Sección Business, p. 3.

95 Véase al respecto la idea de McMichael (1998: 113) según la cual el “Estado ciudadano” fue reemplazado por el “Estado de consumo”. Véase Hegeman (1991: 72), quien sostiene que la identidad, en todos los niveles, se define hoy por el consumo (véase también Vanderbilt, 1997: 141); no meramente por el consumo de objetos, sino también por el consumo del pasado.

rada, cada vez más, una cuestión de derechos individuales o colectivos; que el ser social en general, y los errores sociales en particular, se traducen de manera creciente al lenguaje de los derechos.

Bajo esta luz resulta autoevidente que el término “multicultural(ismo)” es insuficiente para describir la quisquillosa heterogeneidad de las poscolonias. Reducido casi a chiste por el uso popular, evoca escenas del “pequeño mundo” de Disney, del compendio *The Family of Man* [La familia del hombre, célebre exposición de fotos de 1955], de calendarios rituales respetuosos de la diversidad humana y demás iniciativas por el estilo; en síntesis, de una benigna indiferencia ante la diferencia. El multicultural(ismo), ya sea como sustantivo o como adjetivo, no logra dar cuenta de los dramáticos límites del pluralismo liberal; es decir que sin importar las visiones utópicas de ciertos filósofos humanistas, la tolerancia de las organizaciones políticas modernas frente a las culturas se queda corta ante los reclamos de poder político autónomo o de soberanía legal. En las poscolonias, donde la afirmación de la etnicidad desempeña simultáneamente los papeles de vínculo primordial, derecho natural e interés corporativo, el estado-nación no es multicultural sino policultural. El prefijo “poli” indica aquí dos cosas al mismo tiempo: pluralidad y politización. No se limita a denotar meramente el aprecio que la mayoría nacional tiene por las costumbres, los usos y la cocina de tal o cual minoría de este lugar o de otro. Por el contrario, supone una toma de posición decidida, un planteo basado en una ontología cultural acerca de la naturaleza misma de la pluri-nación, acerca de su Constitución y de los términos en que dentro de ella se concibe la ciudadanía, acerca del espíritu de sus leyes, acerca de su gobernanza y sus vínculos. Según pudimos ver, en Sudáfrica esto adopta la forma de una confrontación constante entre el liberalismo euromoderno y distintas nociones de expresión y formulación de la autoridad “tradicional”.

Esta exposición acerca de los derechos y de la cultura como un caso específico de propiedad intelectual, acerca de la ciudadanía, de las Constituciones y de distintos modos de enfrentamiento, nos lleva a un segundo corolario que fluye de la heterogénea infraestructura social de las poscolonias. Ya sean débiles o fuertes, intrusivos o recesivos, autocráticos o populistas, los regímenes que las gobiernan tienen algo en común: hablan incesantemente de y para sí mismos en nombre del Estado. Al igual que los Estados nacidos de la euromodernidad, las organizaciones políticas poscoloniales de África son declarativas (véase Corrigan y Sayer, 1985: 30). Expresan concepciones del mundo más o menos legítimas, en ocasiones respaldadas por la fuerza militar, en otras por el ritual

carnavalesco (Mbembe, 1992b), en otras por demostraciones de fuerza retórica en los medios de comunicación masivos. Pero su lenguaje no es arbitrario.⁹⁶ Es el lenguaje de la ley. Desde luego, la organización política moderna siempre se fundó en una cultura de la legalidad. Su súbdito, nos recuerda Charles Taylor (1996: 11-12), fue desde el comienzo un individuo cuya humanidad y dignidad se formulaban en la jerga de los derechos y los privilegios legales. El alcance global del capitalismo neoliberal no ha hecho sino intensificar la fundamentación de la ciudadanía en lo jurídico: esto se debe a su concepción contractualista de todas las relaciones, su celebración de los “libre” mercados y su mercantilización de prácticamente todo lo existente, fenómenos fuertemente inscriptos en el lenguaje de la ley. También ha obligado a la adaptación de los distintos modos de regulación existentes para que resulten aplicables a nuevas formas de propiedad, posesión, consumo, intercambio y límites jurisdiccionales (véase Jacobson, 1996).

Como veremos más adelante, todo ello alcanza su apoteosis en las poscolonias debido a que allí el lazo social está fuertemente atenuado pues se construyeron sobre un fundamento de diferencias supuestamente irreducibles y son endémicamente policulturales. En estas organizaciones políticas se atribuye a las formas y medios de la ley –Constituciones y contratos, derechos y garantías, actuaciones conforme a la ley y procedimientos rituales– la capacidad casi mágica de alcanzar el orden, la civilidad, la justicia y el empoderamiento. Y de eliminar todo tipo de desigualdades. Adviértase, al respecto, el vasto número de nuevas Constituciones nacionales promulgadas desde 1989: 105, y todavía quedan varias por venir.⁹⁷ Adviértase, además, la proliferación en todo el planeta de distintas ONG relacionadas con el plano jurídico –Centros de Asistencia Legal, Abogados por los Derechos Humanos y tantas otras– que hoy tienen oficinas en las aldeas más remotas de África. Durante la década de 1990 hubo incluso un “tren de la ley” que viajaba por el país ofreciendo asesoramiento legal gratuito; los abogados voluntarios que viajaban en

96 El argumento sintetizado en este párrafo fue desarrollado por primera vez, y explicado con mayor desarrollo, en J. L. Comaroff (1998).

97 Véase *World Fact Book*, 14 de julio de 2005; disponible en <www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook>, recuperado el 27 de julio de 2005. Este número comprende únicamente aquellos países que redactaron Constituciones enteramente nuevas (92) o que emprendieron una fuerte revisión de las existentes (13).

ese tren alentaban a los ciudadanos a luchar por sus derechos y enmendar perjuicios por la vía legal.⁹⁸

¿A qué se debe este fetichismo de la ley? En otra parte hemos discutido la cuestión *in extenso* (Comaroff y Comaroff, 2006b; véase también el capítulo 5 de este libro). De momento, baste decir que el lenguaje de la legalidad ofrece a las personas que viven en estados-nación policulturales un medio supuestamente neutral donde plantear reclamos contra otras personas y contra el Estado, trabar relaciones contractuales, negociar valores desiguales y enfrentar los inevitables conflictos surgidos de todas estas situaciones. Con ello produce una impresión de cierta consonancia en el contraste, de la existencia de estándares universales que, como el dinero, facilitan la negociación de cuestiones incommensurables a través de fronteras que de otra manera resultarían intransitables. A ello debe el plano jurídico su capacidad, sobre todo bajo condiciones de desarticulación étnica y social, de hacer de muchas cosas; una de ellas, tallar realidades concretas a partir de frágiles ficciones. A ello debe, también, su hegemonía, a pesar de que difícilmente pueda considerársela un garante de igualdad. En tanto instrumento de gobernanza, permite que el Estado se represente a sí mismo como el custodio de la civilidad contra el desorden y, por tanto, como aquella estructura que tiene el mandato de conjurar la comunidad moral por medio de un virtual monopolio sobre la construcción del bien común a partir de una diversidad de intereses hostiles entre sí (Harvey, 1998). Retomando la cuestión que discutimos hace un momento, esto pone de manifiesto el auge de las nuevas Constituciones, redactadas durante la última década. Cada una domestica a su modo la lengua global de los derechos universales del hombre y el imperio de la ley, un idioma que individualiza al ciudadano y procura transmutar la diferencia en igualdad, tratando la identidad cultural como un bien privado antes que como una posesión colectiva.

Cabría discutir si estas Constituciones, esta obsesión por los derechos humanos —de hecho, si el lenguaje de la legalidad misma—, aumentan el empoderamiento de aquellos que antes estaban desamparados. Después de todo, no garantizan el derecho a la vida, sino tan sólo los derechos a poseer, significar, consumir, elegir. No obstante, la alquimia de la ley, al

98 El tren estaba operado por *Legal i*, una compañía del Artículo 21 (es decir, sin fines de lucro), con una junta de directores representativos de las sociedades jurídicas locales —entre otras, la Asociación de Abogados Negros y la Asociación Nacional de Abogados Democráticos— y de las agencias de defensa del consumidor. Recibía apoyo de la Unión Europea.

igual que la de todos los fetiches, reside en un desplazamiento encantado que resiste la desmitificación: la noción, no enteramente infundada, de que los instrumentos legales disponen de medios para orquestar la armonía social y de esta forma producir algo que antes no existía. Su encanto también reside en su capacidad de oscurecer la más brutal de las verdades: que el poder produce derechos, y no a la inversa; que la ley es en sí misma un producto de lo político, y no un movimiento primario en la construcción de mundos sociales; que por sí sola no basta para convertir el caos en orden o el Estado de naturaleza en una sociedad equitativa.

Póngase uno al lado del otro este fetichismo de la ley y el policulturalismo de la poscolonia, y el producto resultante quedará sobredeterminado: una organización política donde las batallas sobre la diferencia —en particular, las batallas sobre la autoridad para regir la vida cotidiana— tenderán a plantearse en el plano jurídico. A menudo, de hecho, en la escena teatral de los tribunales. Pero aquí seguramente se plantea una encrucijada en nuestra historia sudafricana. En la medida en que los enfrentamientos por el derecho a regir la vida cotidiana se dirimen en el espacio jurídico, y en que ese plano a su vez está dominado por las instituciones del Estado, ¿qué posibilidad de éxito tienen los reclamos planteados bajo el signo de la cultura y en el espíritu del policulturalismo contra la Constitución, contra las leyes de la nación, contra el dominio ideológico del ciudadano universal portador de derechos? Aquí se reformula, en términos generales, la cuestión que planteamos antes. En un mundo regulado por una jurisprudencia eurocéntrica ¿no deberíamos esperar que cualquier afirmación de afromodernidad, cualquier planteo sobre la soberanía del reino de las costumbres tenga pocas perspectivas de imponerse? ¿No es plausible suponer que este último no hará sino desvanecerse *motu proprio* o bajo la presión de la precedente? La teoría jurídica estadounidense probablemente nos daría la razón, dada su tendencia a alinear la ley con el poder del Estado. Otros, como quienes sostienen que el multiculturalismo es hostil a la democracia, desearían con todas sus fuerzas que tuviéramos razón.⁹⁹ No obstante, según dijimos, la

99 Este tipo de críticas abarcan un amplio espectro político que va de los radicales (por ejemplo Dirlik, 1990) a los conservadores. Una visión desde la derecha británica, "View from the Right", Minette Marrin, *The Guardian* (Reino Unido), 29 de mayo de 2001, p. 7, lo plantea en los siguientes términos: "Lo que debemos vivir juntos y en armonía es una cultura común tolerante y abarcadora". Pero la idea misma de una cultura semejante es "denunciada por los multiculturalistas como una noción supremacista y racista".

cuestión no es tan sencilla. En principio, planteada en estos términos presupone que la ley y la cultura –o, para ser más precisos, el universalismo jurídico liberal europeo y los llamamientos a la africanidad– coexisten en una ecuación de suma cero. Esta oposición maniquea sin duda describe el modo en que el asunto se plantea en el discurso popular sudafricano. Pero la realidad es mucho más compleja. El problema es entender cómo se están enfrentando en este momento las fuerzas vernáculas de África y las de la democracia liberal; de qué manera, en batallas abiertas y a menudo estridentes, se transforman unas y otras modificando en consecuencia la forma y sustancia misma de la política, la ciudadanía y la democracia poscolonial.

Para ello echaremos mano a un venerable dispositivo antropológico: el método de caso extendido. Este caso es paradigmático de los encuentros que se producen en los intersticios del constitucionalismo poscolonial entre el imperio de la ley y el reino de las costumbres, y guarda relación con una batalla, ocurrida en el norte de Sudáfrica, sobre los supuestos perjuicios de un rito funerario.

DE LAS COSTUMBRES DE LA MUERTE A LA MUERTE DE LAS COSTUMBRES

LA MOGAGA FRENTE A LA COMISIÓN POR LOS DERECHOS HUMANOS

¿Qué ocurre cuando, al decir de un periodista anónimo local, se produce un “choque frontal entre la nueva Constitución Sudafricana y las antiguas tradiciones, costumbres y culturas observadas por millones de Negros”?¹⁰⁰ En el caso del enfrentamiento entre la señora Kedibone Elizabeth Tumane, de la aldea de Mononono en la provincia del noroeste, y el jefe Nylala Pilane de los Bakgatla-Ba-Kgafela, bajo cuya autoridad tribal estaba la aldea, la respuesta a esta pregunta fue un extenso combate legal, notorio por las complejas estrategias (y las apelaciones a la cultura, la Constitución, la democracia y los derechos) que desplegaron ambos bandos. La disputa tuvo su origen en la negación de la señora Tumane a cumplir con un rito funerario. El debate se planteó respecto de una convención tsuana que obliga a la esposa que acaba de enviudar a esparcir una hierba, *mogaga*, allí por donde camine en el espacio público. En teoría la contaminación por muerte (*sefifi*; véase capítulo 1) afecta tanto a hombres como mujeres

(J. Comaroff, 1980: 643-644), pero esta profilaxis ritual se aplica con mayor severidad a las mujeres, a las que se supone más pasibles de la contaminación. En el pasado, el período de observancia de este rito solía ser de un año; algunas autoridades tribales¹⁰¹ aún insisten en la necesidad de regular su cumplimiento en nombre del bienestar comunitario. La señora Tumane, miembro devoto del Movimiento Atalaya, producto de la síntesis de elementos africanos y el cristianismo de los Testigos de Jehová, consideró que la *mogaga* era contraria a los dictados de su fe. Hostuvo que cuando intentó salir de su casa luego del sepelio de su marido, no se lo permitieron. Peor aún, miembros de la comunidad local, que consideraban que su comportamiento suponía una ruptura deliberada con la tradición, pedían su destierro. Tras el fracaso de distintos esfuerzos por solucionar la disputa, la señora Tumane se decidió a demandar al jefe Pilane y a su autoridad tribal. Con el apoyo de la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos,¹⁰² planteó que se estaba violando su libertad.

Antes de avanzar, es preciso traer a colación varios antecedentes. Los rituales funerarios han sido cuestión de debate entre los tsuana desde tiempos inmemoriales. Ya los primeros misioneros reconocieron que el espacio de la muerte era entre ellos materia de una sensibilidad singular (Comaroff y Comaroff, 1997; véase Durham y Klaitz, 2000). Todavía lo es. Una investigación realizada en 2000 sobre los registros de las cortes tribales del noroeste advirtió la frecuencia de casos planteados contra habitantes locales, en su mayoría inmigrantes de otras regiones, que se habían negado a cumplir con las debidas rutinas de duelo. Son cuestiones de una importancia decisiva debido a que los ritos impuestos a quienes han padecido la pérdida de un familiar –la reclusión inicial de los esposos supervivientes y luego el esparcimiento de *mogaga* para enfriar la contaminación de sus huellas– tienen por propósito evitar que el contagio de la muerte escape hacia afuera (J. Comaroff, 1974: 124 y ss.). En su declaración ante la Suprema Corte,¹⁰³ la propia señora Tumane sos-

101 Las autoridades tribales son cuerpos administrativos oficialmente reconocidos, conformados por los jefes y sus consejeros. Instituidas por el régimen del *apartheid* como parte del sistema de gobernanza “doméstica”, fueron modeladas de manera explícita a partir de una institución política africana que todavía subsiste en muchas áreas rurales.

102 La Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos es una comisión independiente establecida por mandato de la Constitución para investigar cualquier supuesta violación a sus normas.

103 Caso n° 618/98, Suprema Corte de Sudáfrica (División Provincial de Bofutatsuana), declaración jurada, p. 3.

100 “Clash of Custom, Constitution”, *The Mail*, 31 de julio de 1998, p. 17.

tuvo que se trataba de una creencia ampliamente extendida. El impacto creciente del VIH/sida en el campo agudizó estas angustias rituales: los miembros de las pequeñas comunidades suponen que la observancia inadecuada de las prácticas de duelo desempeñó un papel fundamental en el aumento de las tasas de mortalidad.

Desde esta perspectiva, el cumplimiento de los ritos funerarios prescriptos deja de ser una cuestión de decisión personal o incluso de respeto por las costumbres. Se trata literalmente de un asunto de vida o muerte para la comunidad en su conjunto (y, por tanto, recae bajo la responsabilidad de las autoridades tradicionales). Pero no todas las personas del noroeste están de acuerdo. Estas exigencias rituales encontraron distintas instancias de oposición, en su mayoría planteadas por mujeres en nombre de la libertad de culto. Así, en junio de 1995 un grupo de cuadros femeninos del Congreso Nacional Africano y el Congreso Panafricano presentaron "preocupados" un informe al jefe bafokeng Lebone Molotlegi, donde protestaban contra "la aplicación de las leyes tradicionales" respecto de los funerales, que —a su juicio— "privaban a muchos sudafricanos de sus derechos a la plena ciudadanía".¹⁰⁴ Ciudadanía, en este contexto, significa una forma específica de subjetividad política: miembros iguales y portadores de derechos dentro de un estado-nación liberal, y no sujeción al reino de las costumbres. En síntesis, había suficientes antecedentes para que la señora Tumane planteara su causa ante la Corte Suprema de Mafikeng en junio de 1998. La demandante sostuvo que, debido a su rechazo a observar la *mogaga*, un representante de la autoridad tribal kgatla le había ordenado mantenerse dentro de los límites de su casa y su patio, obligándola a "llevar [...] la vida de un paria".¹⁰⁵

La historia ofrece una imagen de la señora Tumane como una mujer dueña de una resolución poco común. Nuestros informantes confirmaron con anterioridad que distintas tensiones religiosas habían agudizado la sensibilidad local con sus infracciones rituales y habían despertado cierto antagonismo en su contra.¹⁰⁶ Su hijo mayor, también Testigo de

Jehová —otro de sus hijos, que vive en Mononono, no lo es—, planteó en principio el reclamo de su madre al ombudsman regional,¹⁰⁷ cuyo equipo intentó intervenir ante la autoridad tribal sin resultados. El paso siguiente fue recurrir a la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos. La abogada Pansy Tlakula, por aquel entonces funcionaria con responsabilidad especial sobre la provincia del noroeste, acompañó debidamente a la demandante a una audiencia con el jefe Pilane. Tlakula llevó consigo a la veterana política Helen Suzman ante la sospecha de que las tensiones de género probablemente desempeñarían cierto papel en la disputa. La batalla entre las costumbres y los derechos humanos a menudo se ha visto reducida, en el fragor de la argumentación política, a un enfrentamiento entre ancianos que se autoidentifican como "tradicionales" y mujeres y jóvenes constitucionalmente empoderados; es decir, entre "súbditos" y "ciudadanos".

En la declaración jurada que presentara en Mononono, la señora Tumane dejó constancia de que, en la audiencia que sostuvieran en junio de 1998, Pilane había aceptado poner fin a su confinamiento. Para entonces ya había pasado seis meses en reclusión; este, añadió, era el lapso durante el cual era obligatorio el esparcimiento de *mogaga* según la regla de la anterior autoridad tribal. En aquella oportunidad el jefe había aceptado convocar a una reunión de la comunidad en la que habría de anunciar su decisión de liberarla y permitir que la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos informara a las personas de las previsiones constitucionales existentes "relacionadas con las leyes y las prácticas consuetudinarias".¹⁰⁸

Aunque la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos no fue invitada, la reunión se celebró según se había convenido. No obstante, antes que poner fin al confinamiento de Elizabeth Tumane, la "tribu" decidió que debido a su transgresión debía ser desterrada de la aldea y del reino. Pilane mantuvo un bajo perfil, permitiendo que el responsable de un grupo de ancianos de los kgatla de Botsuana¹⁰⁹ se pronunciara con

104 "Women Present Memo to the Chief", *The Mail*, 30 de junio de 1995, p. 3.

105 Caso n° 618/98, Suprema Corte de Sudafrica (División Provincial de Bofutatswana), declaración jurada, p. 3.

106 Entrevistas con la Dra. Pansy Tlakula (Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos), 19 de julio de 2000; con Simon Ruthwane (Departamento de Asuntos Tradicionales, Provincia del Noroeste), 20 de julio de 2000; con Reginal Mpame (jefe de Paz, Corte Suprema, Mmabatho), 10 de julio de 2000, y con Elizabeth Tlhoale (Cámara de los Líderes Tradicionales, Provincia del Noroeste), 24 de julio de 2000.

107 Caso n° 618/98, Suprema Corte de Sudafrica (División Provincial de Bofutatswana), declaración jurada en respuesta, Nyalala Molefe John Pilane, 13 de noviembre de 1998, p. 28.

108 Caso n° 618/98, Suprema Corte de Sudafrica (División Provincial de Bofutatswana), declaración jurada, pp. 5-6.

109 Este orador fue presentado como jefe supremo de los kgatla a pesar del hecho de que, si bien los cacicazgos tsuana reconocen un orden ritual de edad entre sus gobernantes, nunca tuvieron jefes supremos *per se*. Tal categoría, sin embargo, ha sido utilizada esporádicamente con propósitos políticos.

duresa contra las amenazas que la Constitución Sudafricana planteaba a la tradición.¹¹⁰ Desafiando la soberanía del Estado y su Única Ley, estas autoridades consuetudinarias tenían en cuenta un mapa político que trascendía las fronteras nacionales. Por su parte, la señora Tumane dijo que durante la reunión había sido amenazada por medios violentos y que la volátil multitud juró estar dispuesta a expulsarla por la fuerza. "Realmente temí por mi seguridad y la de mi familia", declaró.¹¹¹ Los posteriores esfuerzos de la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos por recordarle al jefe y a la autoridad tribal su acuerdo anterior provocaron que Pilane redactara una carta donde sostenía que no estaba en condiciones de poner fin al confinamiento. La señora Tumane estaba "confinada por sus propias costumbres", escribió, y eso no podía modificarse sin "el consentimiento de la tribu"¹¹² de la que ella formaba parte.¹¹³ Sus derechos habían sido respetados, prosiguió, salvo aquellos que entraban en conflicto con el artículo 36 de la Constitución, "en vigencia en todas las comunidades negras sudafricanas". El artículo 36, recordamos, cubre la limitación de derechos y fue invocado aquí para justificar la suspensión de un derecho constitucional que entraba en conflicto con una costumbre sostenida por el colectivo.

La señora Tumane y la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos respondieron que Pilane y la autoridad tribal *habían violado* sus derechos constitucionales: su derecho a la igualdad (artículo 9), a la dignidad (artículo 10), a la seguridad personal (artículo 12,1), a la libertad de culto, creencia y opinión (artículo 15), a la libertad de mudanza y residencia (artículo 21), a la elección de lenguaje y cultura (artículo 30) y a la justa acción administrativa (artículo 33). Si bien los khatla tenían derecho a promover la religión y la cultura de su comunidad, proseguía el argumento, sólo podían hacerlo de manera tal que resultara consistente con la Declaración de Derechos. Se realizó una presentación urgente ante la Justicia y el 20 de julio de 1998 la Suprema Corte de Mmabatho sostuvo que la obligación de observar el rito de la *mogaga*

110 Dra. Pansy Tlakula (comunicación personal).

111 Caso n° 618/98, Suprema Corte de Sudáfrica (División Provincial de Bofutatswana), declaración jurada, p. 6.

112 La declaración de Pilane tiene múltiples resonancias. En este punto de su respuesta invoca un aforismo sagrado: *kgosi ke kgosi ka morafe*, un jefe es jefe por [con] su pueblo.

113 Carta de Kgosi Nyalala M. J. Pilane a M. C. Moodliar, Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos, 29 de junio de 1998; ítem B4 sumado al expediente de la causa en la Suprema Corte de Bofutatswana.

constituía una violación a la Constitución Nacional. Se ordenó a Pilane que levantara de inmediato el confinamiento de Elizabeth Tumane y desistiera de amenazarla por cualquier otro medio.

Se trataba de una medida cautelar, sujeta a las decisiones de una vista que habría de celebrarse ante la corte en noviembre del mismo año. Según la Dra. Tlakula, quien litigaba en representación de la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos, esa medida no tuvo ningún efecto apreciable en las penosas condiciones impuestas a la señora Tumane. Mientras tanto, la disputa se convirtió en una *cause célèbre* en el noroeste. Algunos periodistas que viajaron a Mononono para entrevistar a la señora Tumane informaron que se mostraba aliviada ante la perspectiva de verse librada de su "arresto domiciliario".¹¹⁴ El caso también se debatió en la Cámara de los Líderes Tradicionales de la provincia, donde los jefes trabaron una ríspida confrontación con el MEC¹¹⁵ del gobierno local, un viejo político del Congreso Nacional Africano, así como también con representantes de la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos. El grupo sostuvo que el desafío al jefe Pilane formaba parte de una campaña general orquestada para "vulnerar" los mandatos tradicionales en nombre de la Constitución. ¿Por qué esa Constitución no protegía los derechos consuetudinarios de las tribus? ¿Por qué los derechos de los individuos debían anteponerse a los de los pueblos autóctonos? ¿Por qué este caso se estaba debatiendo en la Corte Suprema y no en la Cámara de los Líderes Tradicionales?¹¹⁶

En noviembre, Pilane presentó una extensa declaración jurada¹¹⁷ en la que reiteró algunos de sus argumentos previos. Repasando la historia de los khatla, procuró establecer que un jefe "debe [su] posición enteramente al apoyo que recibe dentro [de la tribu], inspirado en su historia,

114 "Clash of Custom, Constitution", *The Mail*, 31 de julio de 1998, p. 17. Aquí encontramos otras resonancias. El arresto domiciliario era un mecanismo comúnmente utilizado por el régimen del *apartheid* para silenciar a sus opositores; al invocarlo, la señora Tumane asocia las acciones de la autoridad tribal a las tácticas del *ancien régime*.

115 Miembro del Consejo Ejecutivo de la Cámara de Representantes de la Provincia del Noroeste, aquí abreviado MEC por sus siglas en inglés: "Member of the Executive Council". Los MEC son los líderes de los departamentos de gobierno provincial.

116 "Clash of Custom, Constitution", *The Mail*, 31 de julio de 1998, p. 17.

117 Caso n° 618/98, Suprema Corte de Sudáfrica (División Provincial de Bofutatswana), declaración jurada en respuesta, Nyalala Molefe John Pilane, 13 de noviembre de 1998; todas las citas reproducidas en este párrafo provienen de las pp. 7-10.

su cultura y sus tradiciones". Entre esas tradiciones resultaban particularmente significativos los rituales de nacimiento, esponsales y muerte, rituales que, como el uso de la *mogaga*, gozaban de una observancia "casi completa" entre los kgatla sin importar su grado de educación o estatus social. En una formulación que podría haber sido escrita por antropólogos estructural-funcionalistas de la escuela británica, el mandatario declaró: "La tradición es el pegamento que mantiene unida a la tribu, le da propósito, sustenta su identidad y permite la coordinación y cooperación en distintos esfuerzos [de superación]". Si bien virtualmente todos los kgatla se consideraban cristianos, sostuvo, sólo unos pocos, en particular los Testigos de Jehová, ponían objeciones al rito de la *mogaga*. Los distintos esfuerzos hechos para tratar de esclarecer precisamente qué pasaje o prohibición bíblica se oponía a esta costumbre con el propósito de alcanzar "cierto grado de compromiso" habían resultado infructuosos. Lo mismo había ocurrido con los distintos intentos de que las iglesias que se oponían al rito presentaran sus constituciones, lo cual es un claro ejemplo de la prominencia del constitucionalismo, en minúsculas, en la Sudáfrica post *apartheid* (véase más arriba).¹¹⁸ Con ello, Pilane tendía puentes hacia una concertación entre la Constitución y la cultura, una concertación que la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos alentaba activamente abogando por "la modernización y enmienda" de las prácticas tradicionales en función de la Declaración de Derechos. Sin embargo, una vez más, el gesto fue puramente retórico: ninguna de las partes parece haber tomado seriamente en consideración qué podría significar un "compromiso" en este caso.¹¹⁹

Sin embargo, al referirse específicamente a los reclamos de Elizabeth Tumane, la declaración del jefe Pilane cambiaba abruptamente de rumbo al afirmar que la mujer nunca se había visto amenazada o intimidada por su autoridad. La *mogaga*, insistía, era un "ritual voluntario [...] no

ha habido coacción de ningún tipo". La demandante se había dissociado, por voluntad propia, de la vida de la aldea. Estaba en su derecho. Pero en tanto mostraba "un claro desprecio por la tradición bajo el lenguaje del fervor religioso y la indignación moral", sus acciones resultaban "calculadas para causar una afrenta a la dignidad [local]".¹²⁰ La señora Tumane era una "excéntrica" que había *elegido* marginarse y ahora sentía la hostilidad de "la tribu como comunidad". Más aún, los esfuerzos de la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos de convertir este "no problema" en un caso de "derechos humanos" habían resultado totalmente contraproducentes. Los demandantes habían intentado demonizar un rito inobjetable para lograr que se lo "adaptara", bajo pretexto de que infringía la Constitución. Al entrometerse en la disputa, la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos había dejado en claro su desprecio por los kgatla y sus costumbres.

Si bien la declaración tenía por idea central negar que el rito de la *mogaga* fuera vinculante —o que la señora Tumane hubiera sido confinada por haberlo transgredido—, las líneas finales de Pilane daban a entender otra cosa. Reiteraban que él era jefe "meramente en virtud de la decisión [...] de la tribu" y por tanto carecía de la potestad de imponer decisiones contrarias a la democrática voz de la opinión popular. Y esa opinión se inclinaba fuertemente en favor de castigar a la señora Tumane. En el pasado, le recordaba a la corte, los mandatarios que habían desafiado a su pueblo por lo general habían terminado mal.

Fue la última salva que habría de disparar el jefe Pilane en este conflicto. Y resultó definitiva. El 25 de febrero de 1999 la Suprema Corte revocó su *decree nisi* de julio sobre el fundamento de que la práctica en disputa había sido declarada voluntaria. Para ese momento, de todos modos, el período obligatorio de duelo se había cumplido sobradamente.

La Dra. Tlakula nos dijo que de hecho la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos seguía con verdadero interés las cuestiones constitucionales que planteaba la demanda de la señora Tumane. De hecho, la Comisión lamentó que Pilane diera el brazo a torcer, que no defendiese de manera más enérgica los derechos culturales soberanos —o ritos consuetudinarios obligatorios— de las comunidades étnicas. Tlakula había anticipado que la defensa haría hincapié en la idea de que la señora

118 El constitucionalismo constituye un rasgo original de las iglesias africanas independientes desde su origen (J. Comaroff, 1974; Sundkler, 1961). Pero la centralidad del dispositivo en la "nueva" Sudáfrica, en lo que hace a las nociones populares de legitimidad organizacional, ha dado a las constituciones o estatutos de las iglesias una nueva relevancia.

119 Véase la declaración hecha a tales efectos por la Dra. Tlakula durante el debate del caso en la Cámara de Líderes Tradicionales del Noroeste; "Clash of Custom, Constitution", *The Mail*, 31 de julio de 1998, p. 17. Según Tlakula (comunicación personal), ella dijo a los jefes que el asunto estaba en manos de ellos: o bien reformaban sus tradiciones o bien la disputa pasaba a otras manos.

120 Caso n° 618/98, Suprema Corte de Sudáfrica (División Provincial de Bofutatswana), declaración jurada en respuesta, Nyalala Molefe John Pilane, 13 de noviembre de 1998, p. 19.

Tumane vivía *voluntariamente* entre los kgatla y quedaba por tanto obligada a respetar sus modos de vida. Según advirtió, hay precedentes en que el Poder Judicial favoreció la tradición por encima de los derechos humanos; la Corte Suprema, recuérdese, dio prioridad a la cultura sobre la igualdad de género en la demanda "Mthembu *versus* Letsela". Tlakula dijo incluso haber evaluado la idea de pasarles a los abogados de Pilane el expediente de un caso anterior de similares características con la esperanza de que presentaran una defensa más contundente, asegurándose de esta forma el debate de la cuestión en los tribunales. La Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos estaba muy interesada en fijar un punto de referencia que estableciese la inconstitucionalidad de obligar a nadie a acatar cualquier práctica cultural sectaria. Desde ya, incluso esto hubiese supuesto una victoria limitada. Tlakula había planeado basar su contrargumento en el derecho de la señora Tumane a la libertad de asociación antes que en su libertad de culto. No estaba interesada en enfrentar "religión" y "cultura", con todas las complejidades que ello hubiera introducido. Sobre todo —y en esto resulta evidente el modo en que la política de la diferencia desafía el imperio de la ley liberal—, a la Comisión le preocupaba no terminar afirmando que la cultura africana era inconstitucional. Una cosa es declarar ilegal una obligación y otra, muy distinta, es criminalizar una costumbre.

Pero la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos no tuvo oportunidad. Acertados o no, los abogados del jefe le dijeron que —en vista del peso concedido a la Declaración de Derechos en la Sudáfrica post *apartheid*— tenía altas posibilidades de perder salvo que declarara que el rito de la *mogaga* era voluntario; en cualquier caso, esta retirada estratégica mantenía el estatus legal de las costumbres ventajosamente turbio, precaución táctica que tal vez estuviera debidamente justificada, si bien por otras razones. Tlakula creía que la opinión kgatla estaba más dividida de lo que concedía Pilane. Los periodistas que entrevistaron a los locales coincidieron con ella:¹²¹ la señora Tumane contaba con el apoyo silencioso de muchos de sus vecinos.

Como suele ocurrir en este tipo de casos, el público fue invocado en favor de ambas partes. Con anterioridad, Pilane había sostenido que Elizabeth Tumane se encontraba confinada por "sus propias costumbres", que la posibilidad de liberarla de sus obligaciones hacia una tradición de cuño popular estaba más allá de su facultad. Si bien la negación de su propia autoridad era bastante insincera, el testimonio del gobernante se

basaba en dos puntos ampliamente compartidos: primero, que el rechazo de ritos como la *mogaga* era considerado por la mayoría de la población rural una amenaza clara y concreta a su bienestar físico y moral; y segundo, que la obligación de cumplir con este tipo de rito en particular ya había sido legitimada por un proceso *democrático*, en tanto la nación (*setshaba*) kgatla había expresado su apoyo unánime en una asamblea pública. Al discutir el caso, la Cámara de los Líderes Tradicionales de la Provincia del Noroeste había exigido explícitamente un mayor reconocimiento de la legitimidad de las tradiciones y los modos de gobernanza colectivamente aceptados. De este modo se hacía eco de un sentimiento, vastamente extendido en el campo, acerca de la necesidad de "africanizar" la democracia rescatándola de las preocupaciones eurocéntricas por los procesos electorales y los derechos individuales.

Según pudimos advertir, en su declaración final el jefe optó por un compromiso estratégico. No obstante, en sus afirmaciones sustantivas una y otra vez regresó sobre la afrenta que este tipo de casos suponía contra la integridad de la cultura kgatla. De manera reveladora, su argumento en favor de la soberanía —algunos dirán fetichismo— de las costumbres reproducía el lenguaje de la Constitución. Se encuadraba en términos de derechos, libertades, dignidad y democracia. Sin embargo, este lenguaje se usó para evocar una visión muy distinta de las personas, la organización política y la política que distingue a los súbditos étnicos de los ciudadanos nacionales, todo ello a pesar del hecho (o tal vez debido al hecho) de que ambas versiones se definen y limitan entre sí, y que en la práctica ninguna es tan claramente distinta de la otra como a menudo se las presenta en el fragor del debate.

No resulta extraño entonces que el "caso *mogaga*", como se hizo públicamente conocido en el noroeste, sirva de ejemplo de la arraigada contradicción existente entre la Única Ley de la nación y el reino de las costumbres. De manera elocuente, el conflicto no encontró un desenlace decisivo. La antinomia a la que hace referencia continúa sin resolverse. Y sin resolución. La señora Tumane todavía vive en Mononono; liberada, al fin, no por la justicia sino por el paso del tiempo. Desde entonces, otras viudas han cumplido con el rito o se han negado a hacerlo de manera menos visible. Esta disputa, al igual que muchas otras por el estilo, deja tres cosas en claro. La primera es la relevancia cada vez mayor, en el contexto de esta democracia poscolonial, de los planteos étnicamente fundados sobre los derechos y obligaciones, planteos que encuadran distintas luchas locales contra la autoridad del Estado no sólo en términos culturales, sino también en referencia a una forma de policulturalismo

121 "Clash of Custom, Constitution", *The Mail*, 31 de julio 1998, p. 17.

cada vez más notoria incluso a nivel global. La segunda es el alto grado de probabilidad de que, sin importar los resultados pragmáticos que se obtengan en cada caso, estos planteos continúen enfrentando los derechos individuales contra los derechos colectivos, el universalismo liberal contra la cultura, el ciudadano contra el súbdito. En gran medida, mal que les pese a los impulsos utópicos del multiculturalismo liberal, es muy probable que reproduzcan y no que resuelvan la paradoja del pluralismo que resulta endémica en el concepto de "nación" del siglo XXI. La tercera, y última, es la tendencia cada vez mayor a llevar los enfrentamientos entre el reino de las costumbres y la Constitución al fuero legal, ya sea que pongan en disputa la oposición de derechos entre distintos grupos o que desafíen la soberanía misma del estado-nación y su Única Ley.¹²²

INCLUSIONES, EXCLUSIONES, CONCLUSIONES

En síntesis, el caso *mogaga* no tuvo nada de excepcional. Antes bien, resulta paradigmático del modo en que la política de la diferencia se enfrenta a los límites del liberalismo. Conflictos similares se producen de manera más o menos frecuente en toda Sudáfrica respecto de rituales de iniciación y creencias ocultas, herencias y sucesiones, castigos corporales, tenencia de tierras y muchos otros tópicos. En conjunto, son indicativos de la incipiente emergencia de una praxis vernácula. Ante la confrontación entre Constitución y cultura, y los valores que cada una de ellas representa, quienes buscan afirmar la soberanía de lo africano han logrado articular una serie de posiciones estratégicas. Esas posiciones se fundan en la convicción de que el Estado poscolonial, a pesar de su reconocimiento retórico de la tradición y de lo mucho que habla de su "liberación" mediante su adaptación a la ley común, procura reducir el reino de las costumbres a una mera sombra de lo alguna vez

supo ser, de manera mucho más marcada que su antecesor colonial. Es decir, en la jerga de la gestión social neoliberal, que busca convertir a los jefes en proveedores de servicios de bajo nivel en los sectores del procesamiento de disputas y desarrollo rural. Así como también en la esfera ceremonial, si bien la "ceremonia" –según revelara el caso *mogaga*, directamente ligado a la limitación de los derechos de los jefes en la administración de ritos– tiende a ser tratada en estos días como poco más que una pompa impotente. Esto ha dado origen a un conjunto de contratáticas que van desde (i) la política de evasión hasta (ii) una hibridación explícita,¹²³ pasando por (iii) la confrontación abierta. La primera fue la estrategia finalmente utilizada por Pilane con el propósito de impedir que los tribunales declararan ilegal la *mogaga* (permitiendo de esta forma que su pueblo pudiera seguir practicándola en el futuro). A la tercera, menos común, recurrieron algunos líderes tradicionales en su esfuerzo por obligar a la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos a enjuiciarlos por afirmar la obligatoriedad de las convenciones culturales, desobedeciendo así la ley del país, con el propósito de poner a prueba la tolerancia del Congreso Nacional Africano. De la segunda, dan muestras los esfuerzos realizados por otros mandatarios con el propósito de alterar esas convenciones, mediante la legislación "tribal", en la medida estrictamente necesaria para que resulten aceptables bajo la Constitución. Esta táctica supone un alejamiento del pasado mucho menor de lo que podría parecer. Los códigos tradicionales africanos nunca fueron inmutables. Antes bien, al igual que ocurre con la ley consuetudinaria de los países centrales, son el resultado de una historia evanescente de la práctica, muy al estilo de la que el juez Sachs propone como modelo a futuro (véase más arriba).¹²⁴

En otro trabajo exploramos las consecuencias de estos y otros medios de acción en el conflicto entre la gobernanza liberal y el mandato de las

122 A medida que se ven arrastrados cada vez más a este tipo de litigios, los líderes tradicionales sienten que sus términos los ponen en relativa desventaja. Pilane y otros gobernantes expresaron públicamente la idea de que el caso de la *mogaga* debió haberse analizado en otro lugar, y no en la Corte Suprema. Desde su perspectiva, la autoridad africana, investida en el cacicazgo y en las cortes tribales, debe ser reconocida por la Constitución. De allí la insistencia, en la Conferencia de Midrand sobre Liderazgo e Instituciones Tradicionales (véase más arriba), en la necesidad de enmendar la Constitución para reconocer su soberanía.

123 A diferencia de otras formulaciones (véase Modood, 2000: 177), empleamos aquí "hibridación" no como un concepto analítico sino como un término capaz de designar una de muchas estrategias autoconscientes desplegadas; en este caso, para enfrentar la paradoja de la diferencia. No creemos que el concepto, como suele entenderse convencionalmente, ofrezca una descripción teóricamente fundada de los procesos de esta naturaleza.

124 Existen, desde luego, prácticas "tradicionales" que han sido prohibidas por los propios jefes basándose en uno u otro principio, con el propósito de adaptarse a las transformaciones políticas y sociales. Y no se trata de un fenómeno puramente poscolonial. Schapera (1943, 1970) documentó la historia de la legislación vernácula y las sucesivas innovaciones jurídicas entre distintos grupos tsuana.

costumbres. Lo que nos concierne aquí son las consecuencias para la ciudadanía, el ser político y la democracia que manan de las contradicciones inherentes al andamiaje de la organización política poscolonial en este momento histórico; contradicciones que es posible observar de manera práctica en todos los estados-nación, si bien bajo formas que adquieren modulaciones locales. Estas contradicciones estriban, creemos, en disyunciones de la ligadura entre el Estado liberal moderno y la nación policultural, disyunciones que no pudieron encontrar un abordaje o una reformulación adecuada en la filosofía normativa contemporánea o en las políticas sociales.

Nuestro objetivo aquí, en síntesis, fue explicar la persistencia, a pesar de los denodados y minuciosos esfuerzos por resolverla, de la antinomia entre el universalismo liberal y el policulturalismo, su resistencia incluso a las políticas de tolerancia mejor intencionadas y más amplias. Con ello quisimos mostrar cómo las batallas por la cultura en la Sudáfrica post *apartheid* emergieron de una historia de la diferencia viva y concreta que pasó del rechazo de la etnicidad de Tutu a la defensa que Maduna hiciera de la necesidad de tomarla en cuenta. Es una historia que echa luz sobre las vicisitudes genéricas de vida y obra del estado-nación en estos primeros años del nuevo siglo. En la medida en que deben hacer frente a las fuerzas de la modernidad global, las sociedades poscoloniales —al igual que ocurre con las organizaciones políticas liberales “tardías” de otras partes del mundo, pero cada vez más, y con mayor frecuencia— se ven obligadas a enfrentar de manera creciente el desafío que plantea la hegemonía de su Ley Única bajo el signo de la identidad cultural, un desafío que se mantuvo siempre latente, dormido por lo general, bajo las superficies homogéneas de la forma del estado-nación. Dada la heterodoxia irreductible y creciente de estas organizaciones políticas, y el pasaje sustancial de su política sui géneris de la ideología a la *id-ología*, las afirmaciones del policulturalismo dentro de ellas no se satisfacen con el mero reconocimiento de la diferencia o con su tolerante inclusión dentro de las instituciones jurídicas de la nación. Al contrario, por su naturaleza misma tales afirmaciones ponen en tela de juicio la soberanía del Estado democrático liberal, sus formas constitutivas de política y ciudadanía, y su monopolio sobre la ley y los medios de violencia. Estas afirmaciones provienen de, y proclaman de manera constante, los *límites* del liberalismo: la capacidad limitada que tiene el Estado democrático, sea en Sudáfrica o en cualquier otro lugar del mundo, de producir una nación unificada en medio del flujo cada vez más intenso de signos, bienes y personas a través de sus fronteras; la capacidad limitada que tiene su

discurso autorizado para encuadrar una ideología capaz de contrarrestar la *id-ología* y los centrífugos reclamos de la diversidad; el poder limitado de su Constitución para hacer realidad los derechos que garantiza, y la facilidad limitada con que sus instrumentos de gobernanza reconcilian la igualdad que prometen a sus ciudadanos con las crudas inequidades de la vida en la poscolonia.

Estos límites reproducen las tensiones existentes entre los principios filosóficos del universalismo y las realidades prácticas de la diferencia, entre el lenguaje abstracto de los derechos individuales y los sentimientos vernáculos de una identidad colectiva, entre los válidos reclamos de ciudadanía y la experiencia de vida del súbdito étnico; en síntesis, el conjunto de tensiones que configura la política cotidiana de la cultura y hace erupción de manera intermitente en confrontaciones dramáticas como la que pudimos observar entre la señora Tumane y la autoridad tribal kgatla. El hecho de que este tipo de conflictos llegue a la Justicia, de que este caso contra el reino de las costumbres se enmarcara en términos de los derechos ciudadanos de la damnificada, no es un accidente. La prominencia cada vez mayor del plano del derecho —a decir verdad, la judicialización de la política misma— constituye, por motivos que hemos expuesto y retomaremos en el capítulo 5, una característica fundamental de la época neoliberal. Aun puestas a discutir la soberanía del Estado, las autoridades tradicionales no tienen más remedio que hacerlo en términos jurídicos: en el idioma de los derechos, el constitucionalismo y el debido proceso. Pero en su enfrentamiento con y contra la ley, los defensores de la diferencia comienzan a tener un impacto sobre sus formas y significados que, entre otras cosas, la obliga a producir una jurisprudencia capaz de tratar la cultura sin criminalizarla.

Es en este tipo de casos, por otra parte, donde resulta discernible la forma de una nueva política popular, que se enciende en la misma medida en que se apagan las viejas luchas (bajo el signo de la ideología de clase, raza y grupos de pertenencia). Tal vez este no sea el tipo de política, la clase de dialéctica, que hubieran elegido los teóricos críticos. Después de todo, no aborda de manera directa algunas de las fuerzas materiales y profundamente morales que inciden sobre la vida de los sudafricanos contemporáneos. Y de otras personas en otros lugares del mundo. Pero a pesar de ello es una política que plantea nuevos estilos de activismo, nuevas formas de subjetividad y nuevos lugares para la historia-en-proceso. En las poscolonias y en el mundo en general.

3. Naciones con/sin fronteras

La política de ser y el problema de pertenecer

A los antropólogos nos gustan las historias y los acertijos. Cuanto más desconcertante sea el otro, el forastero, mejor. Así que permítannos plantear un acertijo y contarles una historia.

He aquí el acertijo: ¿qué tienen en común los nuer, una remota tribu del sur de Sudán, y Carl Schmitt, célebre filósofo alemán, conocido apologista del nazismo y, en los últimos tiempos, uno de los teóricos sociales más citados en el contexto académico angloparlante? Cabe destacar que, por su parte, los nuer son famosos entre los antropólogos, sobre todo porque en la década de 1940 se consideró que planteaban un desafío epistemológico a la teoría política occidental establecida (Fortes y Evans-Pritchard, 1940: 4). Esto se debió en buena medida al hecho de que tuvieran un sistema político sin gobierno. Según Evans-Pritchard (1940, 1977), su célebre etnógrafo, vivían en una "anarquía ordenada": un estado-de-ser sin Estado que los gobernara. En tal sentido constituían el arquetipo de los denominados sistemas políticos africanos acéfalos, que luego habrían de ser evocados por Michael Barkun (1968) y otros a la hora de describir las oposiciones segmentarias sobre las que se sostenía la frágil coherencia del mundo durante la Guerra Fría. Contrariando a Hobbes, aquí el orden no parecía cristalizar en oficinas ni instituciones, en tribunales ni comisarías, en territorios finitos o fronteras geográficas precisas. Antes bien, era inherente a una virtual gramática de la acción codificada en el idioma del parentesco: en una sociología inmanente de fisión y fusión, de distancia social relativa, que unía a las personas o las obligaba a separarse en situaciones de conflicto. De esta forma, si ocurría un homicidio dentro de la tribu, se lo enfrentaba con los medios establecidos de la autoayuda y la retribución. Si ocurría fuera de sus márgenes, producía acciones bélicas entre las organizaciones políticas involucradas. No obstante, en términos prácticos, esos límites entre el afuera y el adentro se renegociaban dialécticamente —se los objetivaba y se los hacía concretos— en un proceso mediante el cual se enfrentaba la misma transgresión que los había quebrado. La organización política

nuer, entonces, era un campo de acción *potencial* conjurado por la necesidad de distinguir entre aliados y antagonistas, entre la ley y la guerra.

Aquí hace su aparición Carl Schmitt. En *El concepto de lo político* (2009) Schmitt describe la política, a la manera de los nuer, como una cuestión pragmática fundada en la decisión de establecer distinciones de vida o muerte entre amigo y enemigo. En otras palabras, como una cuestión que consiste básicamente en establecer orden trazando límites. En inscribir lo político en identidades colectivas que son al mismo tiempo físicas y metafísicas, que se forjan a partir de una lógica basada en la idea de quiénes *no* somos tanto como en la de quiénes *somos*; de hecho, la política consiste en implicar una cosa en la otra, y a ambas en el acto afectivo y sublime de establecer oposiciones inequívocas cuando es necesario. Como las que pudieron advertirse, por ejemplo, entre las civilizaciones teológicas atrapadas en el enfrentamiento apocalíptico entre el bien y el mal tal como se planteara en los días inmediatamente siguientes al 11/9, días en que el planeta padecía el terror de la incertidumbre debido a las faltas de certeza en lo concerniente al terror (un terror que volvió ambiguos ciertos ejes de la geopolítica global que hasta entonces habían sido claros), días en que "US" no sólo significaba "United States" [Estados Unidos] sino también el pronombre "us" [nosotros]. Como bien hubiera podido decir Evans-Pritchard acerca de los nuer, en un mundo ordenado, en un mundo de absolutos, todo es relativo debido a que todas las cosas son relativas. Salvo algunas que no lo son, que caen más allá de la ley, más allá del margen ético y, por tanto, se convierten en enemigos que es necesario suprimir, procribir o, *in extremis*, descartar de manera no sacrificial (véase Agamben, 1999). El orden, en síntesis, se funda a partir del desorden, y la existencia política a partir de la anarquía, en virtud del trazado de una línea. Es en esa línea donde se resuelve el acertijo: allí se encuentran los nuer y Carl Schmitt para coincidir respecto de la inscripción de lo normativo en una gramática de la diferencia que se manifiesta mediante la puesta en acto de límites que son al mismo tiempo existenciales, éticos y legales (y, como veremos más adelante, inmanentemente violentos).

EL INCENDIO, LA ÚLTIMA VEZ

Dejemos por el momento el acertijo y pasemos a la historia. Trata acerca de un incendio, acerca de extranjeros, acerca de la construcción de una nación y acerca de sus fronteras, internas y externas. Es un cuento que

ya contamos en otra ocasión, pero sobre el que nos vemos obligados a regresar a la luz de los últimos sucesos.

Su trama plantea varias preguntas: ¿Qué nos dicen los desastres —naturales y de otro tipo— acerca de la arquitectura de los estados-nación del siglo XXI? ¿De qué manera el relámpago súbito de la catástrofe ilumina el sentido de las fronteras y las políticas de pertenencia? ¿Hasta qué punto en esta era neoliberal, a menudo asociada a distintos estados de emergencia, estas dos cosas, las fronteras y la pertenencia, atraviesan un proceso de metamorfosis al que también están sujetos los fundamentos de la ciudadanía, la soberanía y la integridad nacional? Estas preguntas ocultan conexiones históricas variadas y profundas. Pero nos estamos adelantando un poco. Permítasenos llamar a nuestro cuento...

APOCALIPSIS A LA AFRICANA

El cambio de milenio transcurrió sin incidentes en Sudáfrica a pesar del miedo extendido entre la población, antes del evento, ante una posible ola de violencia asesina y destrucción masiva. Dos semanas más tarde, Ciudad del Cabo se prendió fuego. Era un sábado caluroso y seco cuando comenzaron a divisarse llamaradas que se alzaban sobre la sabana de la gran área metropolitana. Fuertes vientos empujaban las paredes de fuego hasta el cordón montañoso, poniendo en riesgo edificios históricos y asentamientos de ocupantes ilegales. Los arbustos continuaban ardiendo y los helicópteros dejaban caer, uno detrás de otro, toneladas de agua sobre el fuego. A toda hora los periodistas contaban cuentos de horror acerca de animales asados vivos, de iglesias incineradas, de viñedos arrasados. La ciudad quedó cubierta bajo un manto de humo y comenzó a caer ceniza sobre sus playas y bulevares.

En total, se incendiaron 9000 hectáreas. Las montañas continuaron ardiendo, ya sin llamas, durante varias semanas. También los ánimos de la población. La culpa apuntaba en muchas direcciones, ninguna de ellas independiente de los azares políticos. Los incendios son un problema endémico en la región. Pero en vista de sus calamitosas proporciones, este provocó cierta inquietud acerca de la supervivencia del reino natural en el Cabo. Sus secuelas despertaron angustias elementales que saturaron un discurso público donde se advertía un deseo casi obsesivo de construir el suceso como un presagio apocalíptico, un dedo acusatorio, un llamamiento a las armas. Los pronósticos adivinatorios a los que dio pie —en las calles, en los medios, en los distintos estamentos de gobierno— dejaron al desnudo la compleja ecología *social* de la que había brotado

la conflagración misma, y echaron luz sobre el estado de una nación que por aquel entonces recién tenía seis años de antigüedad.

Todo apocalipsis, advertíamos en ese momento, se disuelve en la historia con el correr del tiempo. En ello se funda, tomando prestada la certera formulación de Mike Davis (1995), la "dialéctica del desastre ordinario". De esta forma, las primeras discusiones acerca del incendio, desaforadas y contrapuestas, con el tiempo se vieron reducidas a una interpretación dominante que, si bien no era universal, supo conseguir el consenso suficiente como para habilitar una fuerte intervención estatal y obtener una vasta colaboración de la sociedad civil. Se trataba, a las claras, de un caso de ideología en construcción. Como tal, sacaba provecho de un paisaje implícito de afecto y angustia, de inclusión e intrusión, de prosperidad y pérdida. Merced a un puñado de referencias cargadas ligó el problema del incendio a otras preocupaciones públicas centrales para la noción de nación contemporánea, preocupaciones acerca de la identidad y la ciudadanía, acerca de la sociedad orgánica y la humanidad en común, acerca de los límites y su transgresión. Pero su eficacia, en este punto, se debió ante todo a su capacidad de ofrecer una explicación plausible a la extensión del incendio.

Al principio se osciló entre dos explicaciones: el incidente podía deberse a un vulgar descuido o bien haber sido provocado de manera intencional, interpretación que apuntaba a una campaña de terror urbano atribuida al "fundamentalismo musulmán" extendido en el Cabo bastante antes del 11/9.¹²⁵ Luego el discurso cambió de rumbo de manera abrupta, proponiendo una etiología que se propagó entre la gente con fuerza inusitada: sin importar su origen, la catastrófica escala del incendio se debía a las plantas foráneas, que se quemaban con mayor rapidez y virulencia que la vegetación nativa. Rápidamente, creció la indignación contra esas plantas. Los propietarios de tierras que habían permitido la propagación de plantas foráneas fueron denunciados por poner en riesgo a la población y su "herencia natural".¹²⁶

Adviértase: "herencia natural". La herencia se ha convertido en un constructo al cual se conjura en la medida en que los mercados globales y las migraciones masivas erosionan la riqueza distintiva de las naciones, obligándolas a redefinir su significado de patrimonio. Y tiene un valor material concreto. Un ex alcalde de Ciudad del Cabo, por ejemplo, solía describir la Montaña de la Mesa como un "recurso patrimonial de la nación" cuyo valor "puede medirse por el número de visitantes que atrae".¹²⁷ No es casual que por aquel entonces Sudáfrica se viera involucrada en una puja por lograr que la Península del Cabo fuera declarada Patrimonio de la Humanidad en reconocimiento de su inigualable biodiversidad. Esta herencia la encarna, sobre todo, el *fynbos* ("matorral pequeño", en afrikáans).¹²⁸ Estas variedades herbáceas perennes, de hojas pequeñas, que cubren las cimas de las montañas y los promontorios de la costa, llegaron a convertirse en el epítome de su integridad orgánica y su frágil hermosura productora de riqueza. A medida que esto ocurría, distintos habitantes locales comenzaron a manifestar su preocupación ante el peligro de que estas riquezas se vieran penosamente amenazadas por la vegetación foránea, cuyo efecto colonizador reduce las ecologías locales a una "monotonía impenetrable" (Hall, 1979: 134).

El incendio llevó estas inquietudes a un punto crítico. Los botánicos hicieron denodados esfuerzos por poner paños fríos a la histeria —sosteniendo, una y otra vez, que los incendios no eran un fenómeno para nada anormal en el *fynbos*—, pero fue en vano. El caricaturista Chip Snaddon, con una mirada irónica sobre el ánimo que imponían las angustias del fin del milenio, dibujó una tira donde un platillo volador pasaba sobre Ciudad del Cabo. Al acercarse a mirar la ciudad, sumergida en un mar desbordado por el calentamiento global y con sus montañas cubiertas de flora foránea, el pequeño viajero espacial exclamaba: "Glork plik zoot urgle" ("Al parecer, tienen un problema con todo lo que venga de afuera").*

125 Véase, por ejemplo, "Ash City: Why the Fires Were So Bad", B. Jordan, *Sunday Times*, 23 de enero de 2000, p. 7.

126 Véase "Force Landowners to Clear Invading Alien Plants", J. Yeld, *Sunday Argus*, 22-23 de enero de 2000, p. 7. Véase también "Take Decisive Steps to Avoid Future Fire Disaster", L. de Villiers, presidencia del Peninsula Mountain Forum, carta al *Cape Times*, 28 de enero de 2000, p. 11.

127 Véase "Ukuvuka the Biggest Ever", Editorial, *Cape Times*, 7 de febrero de 2000, p. 10.

128 Para una de las primeras descripciones técnicas del *fynbos* y su ecología, véanse por ejemplo Kruger (comp.) (1978) y Day y otros (1979).

* Juego de palabras intraducible. La palabra "alien" cubre en inglés las significaciones de "extranjero", "extraño", "foráneo", "inmigrante", pero también "extraterrestre". [N. del T.]



"They Seem to Have a Problem With Aliens", Chip Snaddon, *Cape Argus*, 27 de enero de 2000, p. 23. [Texto en cabezal: "Año 2050 (si no somos más cuidadosos...)"]. Margen izquierdo: "La cadena montañosa de la península cubierta de acacias, hakeas, pinos... El calentamiento global provoca un ascenso en el nivel del mar". Margen derecho: "Enormes incendios durante más de diez meses al año. Pico Chapman permanentemente cerrado. Ciudad del Cabo permanentemente cerrada". Abajo: "Al parecer, tienen un problema con todo lo que venga de afuera".]

La sátira tocó un punto sensible. Esta obsesión por las plantas foráneas se fundaba en una sensación bastante inmediata de terror cívico y pánico incendiario. ¿Pero qué ponía en juego realmente esta cadena de conciencias atravesada por los medios masivos de comunicación, esta letanía sobre la naturaleza foránea? ¿Qué puede decirnos acerca de los esfuerzos contemporáneos por conjurar la nación y su patrimonio, acerca de la inseguridad de las identidades y la incertidumbre de los derechos?

Según señalan los observadores, durante los últimos años del siglo XX se advierte en distintas partes del planeta una intensificación progresiva de un apasionado sentido de lo autóctono y de los derechos de nacimiento —para los cuales la foraneidad constituye un contrapunto negativo—, junto a otras imágenes de pertenencia, así como también la extensión mundial un nuevo fetichismo de los orígenes, en contraposición a los

efectos del *laissez-faire* liberal.¹²⁹ ¿Pero por qué? ¿Por qué, en esta encrucijada histórica de la organización política moderna, los límites y su transgresión, preocupaciones para nada nuevas, llegaron a convertirse en una cuestión tan apremiante? ¿Es posible que esta angustia pública ante la flora invasiva nos hable de un enigma existencial que se hace sentir hoy con nueva intensidad en el corazón mismo de la nación, en distintas partes del mundo, respecto del sentido de la integridad nacional? ¿Qué pueden significar organización política y sociedad, qué derechos morales y materiales suponen en una época en que el capitalismo global y sus mediaciones culturales parecen vulnerar casi en todas partes del mundo sus límites soberanos y desplazar los modos habituales de la política?

Con el propósito de abordar estas cuestiones —para entender tanto nuestro relato de catástrofe como el problema general de por qué los extranjeros de todo tipo se han convertido en una preocupación punzante— debemos tomar un breve desvío que nos conduce a los interiores de "el" estado-nación tardomoderno.

EL ESTADO-NACIÓN EN PERSPECTIVA, RETROSPECTIVAMENTE

Como señalamos, las euronaciones tal vez hayan sido fundadas sobre la ficción de una homogeneidad cultural, pero desde fines del siglo XX, de manera progresiva, las distintas organizaciones políticas del continente se vieron forzadas a asumir sus diferencias. Las circunstancias históricas las empujaron a una forma de nación aún más heterodoxa (véase el capítulo 2). En ello radica el interés creciente, tanto en el mundo académico como entre el público en general, por las cuestiones concernientes a la ciudadanía, la soberanía, el multiculturalismo, los derechos de las minorías y los límites del liberalismo. En ello radica, también, la xenofobia que asuela a esa misma heterodoxia prácticamente en todas partes, de la que hablaremos más adelante.

El movimiento hacia la heterodoxia forma parte de un proceso histórico mundial más abarcador, en el que el año 1989 ocupa un lugar central. Ese año, de manera simbólica si no sustantiva, anunció el advenimiento político de la era del capitalismo neoliberal en todo el planeta. Si bien

129 Véase una interesante y africanocéntrica reflexión sobre esta tendencia en Geschiere y Nyamnjoh (2000).

sus raíces económicas resultan mucho más profundas, en retrospectiva suele considerarse que en 1989 se produjo la coyuntura en la que el viejo orden internacional dio paso a un universo más fluido, impulsado por el mercado y electrónicamente articulado: un universo donde florecen las instituciones *supranacionales*, donde es preciso recalibrar espacio y tiempo, donde la geografía se reescribe en cuatro dimensiones, donde una nueva jurisprudencia global desplaza a su antecesora internacionalista superponiéndose parcialmente sobre la soberanía de los sistemas legales nacionales, donde las identidades transnacionales, las conexiones en la diáspora y la movilidad de las poblaciones humanas transgreden las viejas fronteras, donde se declara que la “sociedad” ha muerto y se la reemplaza por “la red” o “la comunidad” como metáforas privilegiadas del lazo social, donde la gobernanza se reduce a una combinación promiscua de oferta de servicios, provisión de seguridad y supervisión fiduciaria, donde la libertad se destila hasta su esencia posmoderna: el derecho a elegir identidades, subjetividades, mercancías, sexualidades, lugares y casi cualquier otra cosa. Un universo, también, donde las antiguas formas institucionales e instrumentales de poder –hoy refiguradas, ante todo, como biopoder– aparecen diseminadas en todas partes, por todas partes y en ninguna de manera tangible: en corporaciones y ONG transnacionales, en sombríos y privatizados conciliábulos paraestatales, en el crimen y la religión organizados, así como en fusiones non sanctas de todas estas cosas.

Como resultado de todo ello, en muchas partes del mundo se dice que “el” Estado atraviesa una crisis constante: la mala administración fiscal, la deuda, el déficit, la pobreza y la corrupción ponen a prueba su legitimidad; su control ejecutivo se ve una y otra vez empujado hasta el límite y, sobre todo, la ligadura –es decir, la articulación del Estado con la nación y de la nación con el Estado (capítulo 2)– enfrenta múltiples desafíos. Esto se hace sentir particularmente en las organizaciones políticas poscoloniales, cuyos regímenes de gobierno a menudo apelan a medios teatrales para producir poder de gobierno, llamar a la unidad nacional y persuadir a los ciudadanos de la realidad de uno y otra (Mbembe, 1992a; Worby, 1998). Desde ya, no son los únicos. El recurso al exceso ritual de los medios masivos de comunicación, orquestado de manera no menos ritual en nombre de la seguridad, ocupa un lugar fundamental hoy día entre las políticas de Estado de muchos países del mundo.

Según señaláramos en el capítulo anterior, esta transformación histórica tiene varios corolarios. Aquí prestaremos atención a tres de

ellos. Perdónese que acudamos a una pequeña reiteración en nombre de la continuidad y la inteligibilidad.

La *primera* es la reconfiguración del súbdito-ciudadano moderno. Uno de los corolarios de la creciente heterodoxia del estado-nación ha sido la profusión de políticas identitarias. No sólo políticas étnicas y culturales, sino también políticas de género, sexualidad, edad, raza, religiosidad y estilo, entre muchas tantas. La multiplicación de estas formas de adhesión aumenta aún más la tensión que se ejerce sobre la ligadura entre nación y Estado. ¿El corolario? Cuanto más diversos se vuelven los estados nacionales, mayor es el nivel de abstracción en que existe *el* estado-nación, y mayor el esfuerzo que despliegan quienes derivan de su existencia determinadas formas de autoridad destinadas a mantener a salvo la integridad de ese estado-nación. Pensadas, también, para anticiparse, disolver y desarticular cualquier cosa que parezca ponerlo en peligro. La apelación a la primacía de lo autóctono –a las lealtades, intereses y afectos desbrozados de ambigüedad que parecerían surgir del *lugar de nacimiento*– forma parte de este proceso de reforzar la nación contra los distintos reclamos afirmativos hechos en nombre de la identidad. Y no se trata sólo de una táctica seductora para quienes se desempeñan en la industria del gobierno. También resuenan en ella miedos populistas profundamente arraigados, así como la tendencia de los ciudadanos de todas las franjas sociales a desviar sus angustias compartidas hacia los extranjeros.

Desde ya, lo autóctono va de suyo en muchas formas de la identidad. También se aplica a lugares dentro de otros lugares, a las partes de distintos todos. Pero cuando se trata de un reclamo *nacional* contra lo foráneo, su movilización parece crecer en proporción directa a la escisión de la ligadura entre nación y Estado en la organización política soberana, a la percepción popular de su porosidad y a la impotencia que se experimenta frente a distintas fuerzas exógenas. Los ciudadanos *en* muchos Estados contemporáneos, ya sea que se consideren a sí mismos ciudadanos de esos Estados o no, parecen capaces de re-imaginar el concepto de nación de manera tal que abarque la ineluctabilidad de la diferencia interna: “multiculturalismo”, “nación arcoíris” y términos similares ofrecen un lenguaje prefabricado al que es posible acomodarse, aun en medio de un gran conflicto político. No obstante, cuando se trata de los límites de esa diferencia, lo autóctono constituye la frontera decisiva, la *fons et origo* de la lealtad, el afecto, la adhesión. Sin importar qué otras identidades pueda portar el ciudadano-súbdito del siglo XXI, será inevitablemente autóctono o foráneo. Y no sólo él o ella. También

eso o aquello, en tanto lo no humano también puede ser autóctono o foráneo.

La *segunda* transformación de la organización política moderna concierne a la regulación de las fronteras y, por tanto, a los límites de la soberanía. Buena parte del debate actual sobre la soberanía del estado-nación se funda en la idea de que los distintos gobiernos ya no pueden atribuirse de manera plausible el control sobre la movilidad de las divisas y los instrumentos comerciales, el trabajo y las mercancías, la flora y la fauna, la información, las sustancias ilegales y los elementos foráneos indeseados. Tampoco parecen capaces de controlar determinados enclaves *dentro* de su propio territorio sujetos a la influencia del crimen organizado, los movimientos religiosos, las corporaciones y otras formaciones similares; todo lo cual hace que muchos estados-nación contemporáneos parezcan un mosaico de soberanías distribuidas sucesivamente sobre el espacio, con pasajes poco claros entre una y otra, rodeadas a su vez de territorios de ingobernabilidad (Comaroff y Comaroff, 2006b). Desde ya, las fronteras nacionales siempre fueron más o menos porosas. Pero las tecnologías de compresión del espacio-tiempo parecen haber producido un cambio radical en los parámetros y tasas del flujo global de lo concreto y lo virtual, de los seres humanos, los objetos, los signos, las divisas y las comunicaciones. Es por ello que tantos Estados proceden como si estuvieran todo el tiempo bajo la amenaza de una posible invasión externa o la fuga de todo aquello que debiera permanecer dentro de su territorio, como el comercio *offshore*, los puestos de trabajo y el capital humano. Sudáfrica, por ejemplo, lamenta la presión que ejercen los mercados de ultramar sobre algunos de sus ciudadanos más productivos,¹³⁰ angustiándose de manera xenofóbica por el flujo de inmigrantes que ingresa a su territorio. Y Europa occidental, a pesar de su denominado invierno demográfico, agoniza ante la perspectiva de una futura mayoría musulmana, y en lo inmediato la desvela la ubicua presencia de otros racialmente marcados, de procedencia diversa.

Nuestro propósito, sin embargo, no es sólo señalar la creciente preocupación por las fronteras y su transgresión, sino también observar que esta inquietud es producto de una paradoja. Bajo las actuales condiciones globales, dada la lógica de la economía capitalista neoliberal, los Estados traban un doble vínculo. Con el propósito de cosechar las ganancias

derivadas de esa economía, se ven obligados a abrir sus fronteras y *al mismo tiempo* a asegurarlas: por un lado, deben desregular el movimiento de divisas, bienes, personas y servicios para facilitar el ingreso del flujo de riquezas; por otro, deben establecer enclaves de ventaja competitiva capaces de atraer manufactura y medios transnacionales, inversiones, tecnologías de la información e inmigrantes de los “buenos” (turistas, personal de grandes corporaciones, ONG y trabajadores baratos y dóciles desprovistos de los derechos que brinda la ciudadanía). De esta forma, el estado-nación se transforma –cuanto menos en lo que concierne a sus aspiraciones, ya que no siempre lo logra– en un negocio en sí mismo y en el negocio de atraer nuevos negocios; en suma, termina resultando en parte una franquicia, en parte una concesionaria de licencias. Esto lo hace en nombre de los intereses de sus “accionistas”, que desean ser al mismo tiempo *ciudadanos globales* y *súbditos nacionales corporativos*, con todos los beneficios que supone la pertenencia a una nación soberana. Las consecuencias son bastante obvias. La frontera se convierte en un espacio de duplicidad debido a que el bien común parece exigir, y al mismo tiempo verse amenazado por, su apertura *tanto* como su cierre. A nadie sorprenderá entonces la angustia y la avidez del debate público que se entabla en tantas partes del mundo sobre aquello a lo que se debería y/o no se debería permitir ingresar, sobre qué responde o no a los intereses colectivos. Y quiénes deberían compartirlo. En esto radican las discusiones, también, entre los partidarios de globalizar el capital borrando todas las barreras y los patriotas que protegen el bien nacional.

La *tercera* característica predominante de la problemática actual del estado-nación es el descentramiento de la política hacia otros dominios: la justicia, la tecnología, los rituales, los medios y, sobre todo, el mercado. De hecho, antes de la crisis económica global de 2008, hablar de “el fin de la política” y “la retirada de lo social” (Kapferer, 2005) llegó a convertirse en un lugar común en distintos círculos: se pensaba en un mundo donde las relaciones interpersonales se disolvieran en lo natural, lo biológico, lo contractual; un mundo donde “la comunidad” fuera tanto el lugar como el producto de una empresa intencional de sujetos morales empoderados; un mundo donde la vida pública se redujera a distintas disputas, a menudo dirimidas por medios judiciales, acerca de intereses y asuntos “especiales”, como por ejemplo el medio ambiente, el aborto, la atención de la salud, el bienestar de los niños, el abuso doméstico, la desigualdad de género, los derechos humanos, el crimen y la pena capital, entre otros. Bajo estas condiciones, las apremiantes cuestiones de momento, a menudo tratadas en función de imperativos técnicos,

130 Véase, por ejemplo, “Official Figures for Brain Drain Released”, *The Star*, 14 de marzo de 2000, p. 2.

pasaron a ser el eje de la acción colectiva atravesando viejas barreras de compromiso ideológico y social. Cada una de ellas se convierte en una antorcha en la medida en que se enciende en la atención general y luego se quema, encomendándose sus cenizas a los huecos que puedan encontrar en la conciencia colectiva, sólo para volver a encenderse si las aviva el viento de las condiciones contingentes o el aliento de coaliciones que logran hacerse oír. O las dos cosas al mismo tiempo.

Esta evocación de la imagen del incendio nos devuelve a Sudáfrica, pero a una Sudáfrica situada, si bien de manera demasiado sumaria, en una historia del presente que involucra formas novedosas de ciudadanía, la obsesión por los límites, lo foráneo y lo autóctono, y distintos desplazamientos de los términos de la política moderna tal como hemos llegado a conocerla.

NATURALIZAR LA NACIÓN

LA LECCIÓN DEL FYNBOS

El verdadero impacto del incendio que se produjo en enero de 2000 provino de la capacidad de significar de la hierba ardiente, las flores y las llamas. De significar ciertas angustias de carga política, muchas de ellas innombrables en el discurso cotidiano. De significar la aspiración de que entre aquellas cenizas pudiera surgir un sentido claramente nacional de comunidad, nacionalidad e inclusión propio de la Sudáfrica post *apartheid*. La pregunta, claramente, es ¿cómo? ¿De qué forma esas flores y esas llamas y esos pastos llegaron a significar tanto? ¿Qué terrores incipientes anunciaban?

Atendamos primero a la cuestión de la flora. Durante generaciones las flores han servido de emblemas nacionales. La *protea cynaroides* o protea rey, típica del fynbos, fue durante muchos años la flor nacional de Sudáfrica. Mantiene una relación totémica con la nación; es decir, una relación del pueblo con la naturaleza, del lugar con las especies, una relación donde naturaleza y especies enriquecen al lugar y al pueblo en tanto son veneradas y no consumidas sin motivo. Pero se trata también de un fetiche, un desplazamiento natural de identidades con carga emotiva que hunden sus raíces en acciones de afirmación nacional.

No siempre fue así. El uso de *fynbos* para hacer referencia a las plantas autóctonas del sur del Cabo es bastante reciente. A fines de la década de 1960 el término, y el particular espectro de asociaciones a las que hoy

hace referencia, ingresaron en el léxico botánico y popular.¹³¹ Fue en el mismo momento en que aumentó fuertemente la demanda internacional de flora local y se creó una asociación nacional para comercializarla. Hoy, la exportación de *fynbos* constituye una industria de enormes proporciones. También por la misma época los estadistas comenzaron a considerar explícitamente a esta flora como un "recurso patrimonial de la nación" y los expertos en botánica afirmaron, con énfasis, que se trataba de especies frágiles, dignas de ser preservadas, que constituyeran un "tipo de bioma único" (Kruger, 1977).¹³² Poco tiempo antes, en 1953, una autoridad en la materia había descrito el *fynbos* como una amalgama invasora que amenazaba los pastizales locales (Acocks, 1953: 14, 17). Aquello que hoy se dice de las especies foráneas fue dicho, medio siglo atrás, acerca de este "tesoro sudafricano", este ícono del arraigo nacional y natural que despierta una protección tan apasionada.

Pero el *fynbos* no sólo logró capturar la imaginación del público sudafricano como una frágil herencia natural. Se convirtió también en el protagonista de una lucha mortal contra la flora foránea que amenazaba con apoderarse de su hábitat y ahogar sus medios de supervivencia. Nos permitimos

131 Esto ha sido confirmado por botánicos que trabajan actualmente en el Bioma *Fynbos*, si bien el término *fynbos* parece haber aparecido por primera vez en una publicación de 1916 (Dave Richardson, comunicación personal). Su uso académico regular se registra a principios de la década de 1970. El término aparece en una lista de conferencias de verano de la Universidad de Ciudad del Cabo en 1972, por ejemplo, y en Kruger (1977). Estamos seguros de no recordar que estuviera en circulación durante nuestra infancia en el Cabo.

132 En un interesante ensayo, Simon Pooley (2010) sostiene que los botánicos sudafricanos de principios del siglo XX también hicieron denodados intentos por popularizar y proteger la singular flora autóctona de la región, y que las invasivas importaciones foráneas eran parte central de su proclama (en la que resuenan claramente los esfuerzos por forjar una identidad blanca común en aquella época del país). El potencial políticamente integrador de este discurso, afirma Pooley, tiene una historia anterior al actual momento poscolonial. Su ensayo, preocupado por las desafortunadas consecuencias sobre la flora local de la aplicación de teorías ecológicas foráneas, enriqueció de manera significativa nuestra comprensión del significado que tienen aquí las especies exóticas. Sin embargo, no afecta nuestra hipótesis de que el significado y las connotaciones políticas asociadas a aquello que, a fines del siglo XX, se hiciera conocido como *fynbos* constituyen un claro producto de su época. Esto resulta evidente en el modo en que la cuestión se convirtió en una obsesión popular y un asunto de Estado, a pesar de los intentos de los botánicos locales por poner freno a estas angustias. Es claro que la importación de plantas recibe aquí el aporte de una connotación decididamente tardomoderna de los términos "foráneo" y "extranjero", así como de la amenaza que suponen para el patrimonio de la nación.

aquí una digresión marginal. Otras naciones también manifestaron preocupaciones similares respecto de plantas invasoras; naciones—esto resulta revelador—donde la in-migración humana proveniente de países menos prósperos es también una preocupación masiva; por ejemplo, los Estados Unidos y Australia, donde irónicamente se demonizó la flora sudafricana (Wace, 1988; Carr y otros, 1986). En Gran Bretaña viene discutiéndose hace varios años la posibilidad de remover grandes extensiones de rododendro foráneo, otrora muy popular, de varias propiedades bajo protección de la Fundación Nacional para los Lugares de Interés Histórico o de Belleza Natural.

Hubo una época en que existía un gran entusiasmo por la vegetación no autóctona. En el auge de la era colonial, los gobernantes británicos alentaban la importación de especies exóticas desde sus “posesiones” de ultramar, fundándose en lo que entonces parecían razones ecológicas buenas y modernas (Hall, 1979). Tuvo que pasar bastante tiempo para que esas importaciones deseables se convirtieran en especies invasoras, pestes, incluso cánceres verdes (*National Botanical Gardens*, 1959). Y fue recién en la década de 1990 que se consideró a las especies foráneas públicamente responsables de la fragilidad de la flora del Cabo. Esto resulta bastante palmario en el modo en que fueron variando a lo largo de la década las actitudes ante los incendios ocurridos en el *fynbos*, hasta desembocar en la catástrofe de enero de 2000.

Como dijéramos antes, los incendios son endémicos en el Cabo. La opinión de los expertos reconoce que, de hecho, la preservación de la biodiversidad depende de estos incendios espontáneos. Más aún, en el pasado las plantas foráneas eran tan sólo uno de los muchos factores considerados responsables de la producción de incendios de distinto tipo; de hecho, un fidedigno informe sobre el tema publicado a fines de los años setenta (Kruger, 1979) ni siquiera lo plantea como una preocupación. Recuérdese que tampoco el público las culpó por el incendio de 2000 de manera inmediata; si bien luego, una vez planteada la situación, habrían de convertirse en una preocupación candente. Literalmente. El fuego, después de todo, es una fuente elemental de energía, calor y luz. Y un medio disponible de destrucción, terror, purificación. Arde en la memoria colonial como un instrumento cotidiano de venganza contra los medios materiales de dominación. “Con nuestras cajas de fósforos”, declaró Winnie Mandela, “vamos a liberar este país”.¹³³

133 Véase “Row over ‘Mother of the Nation’ Winnie Mandela”, David Beresford, *Guardian Century*, 27 de enero de 1989. Disponible en <century.guardian.co.uk/1980-1989/Story/0,,110268,00.html>, recuperado el 17 de agosto de 2010.

¿Pero qué tiene que ver el fuego con lo que viene de afuera, con lo foráneo?

Hasta la caída del *apartheid*, los términos “foráneo” o “extranjero” tenían en Sudáfrica connotaciones arcaicas, consagradas por leyes destinadas a inhabilitar el ingreso de judíos en la década de 1930. Esas leyes continuaron en vigencia hasta su enmienda en la década de 1990,¹³⁴ momento en que los inmigrantes se convirtieron en una cuestión tensa para una sociedad que, ante los ojos de muchos de sus ciudadanos, padecía de un exceso de desempleados y rebeldes, criminales y contagiosos. Fue en ese momento cuando las plantas foráneas comenzaron a convertirse en sujeto de una impresión popular de crisis y en objeto de una renovación nacional (Hall, 1979: 138). El síntoma más llamativo fue el programa Trabajando por el Agua, lanzado en 1995. Este programa, que formaba parte del Plan de Reconstrucción y Desarrollo post *apartheid*, era un proyecto insignia destinado a crear empleos y combatir la pobreza y giraba en torno a la erradicación de raíz de vegetación foránea. Mujeres y jóvenes desempleados, ex convictos e incluso personas sin techo habrían de rehabilitarse uniéndose a los equipos de erradicación. En otras palabras, la naturaleza foránea se convirtió así en la materia prima del renacimiento comunitario.

El incendio de Ciudad del Cabo dio mayor ímpetu a todo esto. Mientras el ánimo público se centraba en este “flagelo” extranjero, el Estado se mostraba interesado en extraer de las cenizas “un espíritu de comunidad”.¹³⁵ Para ello, se establecieron conexiones oficiales aún más explícitas entre la guerra contra esta invasión foránea y la prosperidad de la nación.¹³⁶ La más portentosa provino de la propia presidencia. “Las plantas foráneas”, dijo Thabo Mbeki, su titular en aquel momento, “constituyen un obstáculo en el camino hacia el renacimiento africano”.¹³⁷

134 Luego remplazada por la Ley de Control de Extranjeros n° 96 (1991) y sus enmiendas subsiguientes.

135 “Take Decisive Steps to Avoid Future Fire Disaster”, L. de Villiers, presidencia del Peninsula Mountain Forum, carta al *Cape Times*, 28 de enero de 2000, p. 11.

136 Para más detalles sobre el discurso oficial acerca de las plantas foráneas invasivas durante la década de 1990, véase la versión original y más extensa de este mismo ensayo (Comaroff y Comaroff, 2000b).

137 Mensaje del presidente Mbeki leído por Valli Moosa, ministro de Asuntos Ambientales y Turismo, en el simposio internacional sobre *Best Management Practices for Preventing and Controlling Invasive Alien Species* [Mejores Prácticas de Manejo para la Prevención y el Control de Especies Foráneas Invasivas],

OBJETOS FORÁNEOS: LA POLÍTICA DEL EXTRAÑAMIENTO EN LA POSCOLONIA

De esta forma, por medio de una retórica que duplicaba y magnificaba el ánimo general, las plantas invasoras vinieron a enredarse en el estado de la nación. Pero esto no contesta aún la pregunta que planteamos antes: ¿a qué angustias, intereses y condiciones históricas apelaba esta alegoría de la naturaleza foránea? ¿Qué subyace a la inflación ideológica que comenzó con un arbusto en llamas, y luego inflamó pasiones patrióticas y se propagó con la suficiente ferocidad como para poner en peligro el renacimiento africano? Es posible encontrar una respuesta en un puñado de asociaciones implícitas e intuiciones orgánicas que, en la medida en que salieron a la luz, nos permitieron advertir la infraestructura de la conciencia popular que en aquel entonces se estaba construyendo, el modo en que el proceso de naturalización hacía posible hablar de lo que no se podía hablar, asir lo inasible, y así abordar los desafíos y contradicciones inherentes a la construcción de la nación sudafricana bajo las condiciones posteriores a 1989. Esas condiciones de las que hablamos antes: un significado cambiante de las nociones de ciudadanía y pertenencia, fronteras abiertas y cerradas al mismo tiempo, poblaciones en movimiento, heterodoxia social y cultural irreducible, desplazamiento de la política y achicamiento del bien común.

Prestemos atención, por ejemplo, al siguiente comentario satírico de un reconocido periodista sudafricano:¹³⁸

Sin duda alguna, hay escritores jardineros que no lo pensarían dos veces antes de despotricar con bendita indignación contra algo tan inocente [...] como el jacarandá. Pero tal vez no sean otra cosa que [...] unos racistas. Al menos de manera subliminal.¹³⁹ Detrás de sus flores y sus espléndidas ramas, el

jacarandá no es otra cosa que un acaparador de agua... una invasora especie foránea.

Alguna vez, el jacarandá fue descrito como "prácticamente el árbol nacional de Sudáfrica" (Moll y Moll, 1994: 49). En este pasaje, en una puesta en escena estrafalaria donde la flora significa aquello que la política lucha por decir, se convierte en objeto de extrañamiento, incluso de racialización. En un país obsesionado con quién es y quién no es un ciudadano, con los aciertos y los errores de la Constitución, con la erradicación de todo vestigio de racismo, algunos llegaron a hablar de "limpieza étnica" del campo¹⁴⁰. Pero una irónica carta enviada por un académico de África Occidental al *Mail & Guardian*, el periódico semanal más prestigioso del país, sería la responsable de explicitar de manera más brutal y directa este subtexto político:¹⁴¹

Volvió el tiempo de darle tundas a lo foráneo. Como extranjero [...] soy bastante quisquilloso ante todo aquello donde se planteen críticas contra los extranjeros, aun cuando sean plantas [...] Pero antes de que comiencen las presiones para que el Departamento de Asuntos Internos investigue los permisos de residencia de estas plantas, yo, como un preocupado compatriota extranjero, quisiera recordarles a todos y cada uno de los lectores que plantas tales como el maíz, la soja, el girasol tienen su origen fuera del continente africano. En todo caso, ¿acaso las plantas foráneas causantes del incendio cruzaron la frontera y se plantaron... solas?

Para este humano foráneo, la ecología se había convertido en el sitio de una cruzada penosamente familiar: la demonización de los inmigrantes por el Estado y la ciudadanía. ¿Cuánto tiempo podía transcurrir, nos preguntábamos al ver subir la temperatura de esta retórica, antes de que una de sus chispas metafóricas (Coetzee, 2007: 23) saltara la barrera de las especies y prendiera fuego a los objetos humanos hacia los cuales apuntaba?

Kirstenbosch, 22-24 de febrero de 2000; véase también "Only the Truly Patriotic Can Be Trusted to Smell the Roses, and Weed Them Out", Karen Bliksem, *Sunday Independent*, 22 de febrero de 2000, p. 8.

138 "Only the Truly Patriotic Can Be Trusted to Smell the Roses, and Weed Them Out", Karen Bliksem, *Sunday Independent*, 22 de febrero de 2000, p. 8.

139 En ese momento, la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos estaba realizando una controvertida investigación sobre el racismo, tanto explícito como subliminal, en la prensa masiva; véase, por ejemplo, "Journalists Must Do Their Jobs Without Interference", E. Rapiu, carta al *Mail & Guardian*, 10-16 de marzo de 2000, p. 28.

140 "Forget Alien Plants, What About Guns?", Carol Lazar, *The Star*, 7 de marzo de 2000, p. 8.

141 "Loving the Alien", M. Aken'Ova, *Mail & Guardian*, 18-24 de febrero de 2000, p. 29.

Se ha dicho que el inmigrante es el espectro sobre cuyo desdichado destino se erigió la triunfal política neoliberal de la “nueva” Europa.¹⁴² También en Sudáfrica la fobia contra los extranjeros, contra todos los extranjeros de cualquier otra parte de África, ha sido el vástago de esta democracia en ciernes: vástago que creció, paradójicamente, junto a los llamamientos al *ubuntu*, la noción de una común humanidad africana. En la década de 1990 esa fobia cristalizó en una activa antipatía contra lo que era considerado una oscura nación extranjera de “inmigrantes ilegales”; en este caso, el calificativo “ilegal” se volvió inseparable del signo, del mismo modo que, en el mundo botánico, la calificación de *invasiva* quedó ligada férreamente a *especie foránea*. Caracterizados por el habla popular como “buitres económicos”¹⁴³ que venían a usurpar los trabajos y recursos, y que podían traer consigo crimen y enfermedades, se acusaba a estos anticiudadanos –en una analogía ominosa con la flora no autóctona– de propagarse sin control y de desviar hacia el exterior la riqueza de la nación (Sinclair, 1996: 14s; Reitzes, 1994: 7).

Los extranjeros, entonces, constituyen una especie claramente diferenciada en la imaginación popular. En una perturbadora parodia del pasado se los identifica por color y cultura, para de allí en más excluirlos de la comunidad moral. Una vez reconocidos, los “ilegales” se diferencian en poco de los inmigrantes de buena fe.¹⁴⁴ A unos y otros se los llama *makwerekwere*, término desdeñoso que se aplica a los que no saben hablar con propiedad. Previsiblemente, los inmigrantes padecen el terror de que sus acentos sean detectados.

Sus miedos están bien fundados. Tras la flexibilización de los controles sobre el trabajo inmigrante, Sudáfrica –la “Estados Unidos de África” (véase la Introducción)– se ha convertido en el destino privilegiado de muchas personas provenientes del norte. Con fluctuaciones considerables, las estimaciones llegan a hablar del ingreso de 9 500 000 personas, de las cuales 4 100 000 supuestamente eran ilegales, tan sólo en 1995 (Crush, 1999: 3).¹⁴⁵ Esta afluencia ocurrió en medio de grandes transformaciones

de la economía local que alteraron las relaciones entre el capital y el trabajo, dando lugar a un mercado laboral radicalmente achicado donde más del 80% de los empleadores optaba por contratar mano de obra “no estándar” (Adam y otros, 1998: 209), mucha de la cual provenía de “ilegales” mal pagos y no sindicalizados a quienes los granjeros y los industriales consideraban esenciales para su supervivencia en los competitivos mercados globales (Reitzes, 1994: 7). No sorprenderá a nadie, entonces, que la erradicación de “el extranjero”, esa figura que encarna una seria amenaza contra el trabajo y el bienestar local, comience a surgir como un modo persuasivo de enfrentar la desposesión económica, revertir la pérdida de empleos y reconquistar un sentido de comunidad orgánica.

Así se montó la escena. En 2008, en el marco de un contexto caracterizado por un incremento agudo del desempleo, la suba del precio de los alimentos y un descontento cada vez mayor por la falta de viviendas y servicios, se desataron violentos ataques contra los extranjeros, primero en los alrededores de Johannesburgo y luego por todo el país. “Llaman a las tropas, Sudáfrica arde”,¹⁴⁶ titulaba estruendosamente la prensa local, mientras los medios de todo el mundo difundían imágenes explícitas de propiedades incendiadas y cuerpos humanos quemados. Una vez más, fuego y extranjeros. De una manera que recordaba las prácticas de linchamiento y las quemaduras de brujas de la década de 1990 (pero en esta ocasión bajo el latido vibrante del populismo machista que rodeaba al líder del Congreso Nacional Africano y presidente de la nación, Jacob Zuma), jóvenes armados con machetes y palos tomaron las calles para purgar sus vecindarios de la indeseable presencia extranjera.¹⁴⁷ Los extranjeros eran arrastrados fuera de sus casas entre frenéticas acusaciones de haber robado puestos de empleo, haber provocado el descenso del salario mínimo, haber usurpado las escasas viviendas existentes, haber alentado el crimen y haber propagado el sida. El perfil étnico de las víctimas era predecible: los zimbabuenses, exiliados de su problemática patria en gran número, resultaban casi siempre las víctimas más probables a lo largo y a lo ancho de la nación. Pero la identidad de estos chivos expiatorios también variaba según la sociología local. En algunas partes del Cabo se perseguía a los somalíes que trabajaban atendiendo nego-

142 “Racists and Hypocrites”, Jeremy Seabrook, *Mail & Guardian*, 18-24 de febrero de 2000, p. 29.

143 “Time We Became a Bit More Neighbourly”, Hopewell Radebe, *The Star*, 16 de marzo de 2001, p. 13.

144 “My Four Hours as an Illegal Immigrant”, Lungile Madywabe, *Mail & Guardian*, 3-9 de marzo de 2000, p. 16.

145 Véanse también las conclusiones del South African Migration Project, resumidas en “Immigrants Are Creating Work – Not Taking Your Jobs”, Chiara Carter y Ferial Haffajee, *Mail & Guardian*, 11-17 de septiembre de 1998, p. 3.

146 “Troops Called in as SA Burns”, Sapa, 21 de mayo de 2008, *Independent Online*. Disponible en <www.iol.co.za/news/south-africa/troops-called-in-as-sa-burns-1.401425#.UBLojmExi4k>, recuperado el 6 de abril de 2009.

147 “In a Populist Vice-Grip”, Steven Robins, *Mail & Guardian Online*, 12 de agosto de 2008. Disponible en <mg.co.za/article/2008-08-13-in-a-populist-vicegrip>, recuperado el 6 de abril de 2009.

cios. En el Rand del Este, a los tsonga shangaans (VaChangana) de Mozambique –que durante mucho tiempo habían sido una presencia fundamental en la industria minera, que luego redujo velozmente sus requerimientos de fuerza de trabajo–, convertidos en la mayor encarnación del proteico flagelo de la otredad. En cada uno de estos casos, aquel al que se consideraba extranjero ofició de parámetro de contraste de una lucha desesperada por hacer renacer de las cenizas un sentido de ciudadanía, una ciudadanía que venía prometiéndose hacía tiempo pero que continuaba negada.

En estas circunstancias, el Estado resultó un actor ambiguo. Por un lado sus representantes se sumaron a las voces de indignación del país y del exterior, que condenaban los ataques e insistían en el debido respeto a los derechos humanos. Por otro, las fuerzas de la ley y el orden respondieron a la violencia etnonacionalista de 2008 con una lentitud habitual desde hacía tiempo en casos similares. Más aún, si bien participaba de la piadosa condena contra los “salvajes” xenófobos, supuestamente instigados por distintas bandas criminales y/o una “tercera fuerza” insurgente¹⁴⁸ –ecos del *apartheid*, una vez más–, el gobierno guardaba un conspicuo silencio acerca de las desesperantes condiciones sociales y la sensación de abandono que habían preparado el terreno para el despliegue de este drama brutal. En ocasiones el régimen también había contribuido al aumento de la xenofobia nacional permitiendo que sus distintos organismos, con una efectividad más cuestionable que nunca, hiciera la “guerra” a los extranjeros realizando razias en vecindarios de inmigrantes. Estas tácticas habían ido acompañadas de promesas oficiales, propagadas a viva voz por todos los medios, de una “ley al estilo estadounidense para limpiar Sudáfrica de inmigrantes ilegales”.¹⁴⁹ En la mayor institución del país dedicada a la deportación, el Centro de Repatriación Lindela, de administración privada, los extranjeros fueron ferozmente golpeados, se violaron sus derechos humanos elementales y les fueron robadas sus propiedades.¹⁵⁰ El Estado no hizo demasiados esfuerzos visibles por regular

el funcionamiento de esa institución, ignorando los resultados de dos investigaciones realizadas a fines de la década de 1990 por la Comisión Sudafricana por los Derechos Humanos (2000).

En este contexto, las referencias al “estilo estadounidense” en lo concerniente al manejo del problema de los extranjeros resultan reveladoras. También en los Estados Unidos distintas exhibiciones de acción decisiva frente al “problema de la inmigración” coexisten con una parálisis prácticamente ridícula por parte de las autoridades nacionales. También el gran país del norte carga con una historia de doble discurso oficial que ilustra de manera contundente la paradoja de las fronteras porosas, resaltando la contradicción entre soberanía y desregulación, neoconservadurismo y neoliberalismo, proteccionismo nacional y libre mercado global, patria fortificada y flujo transnacional del trabajo. También en los Estados Unidos se despliegan distintos espectáculos de fuerza en fútiles intentos por compensar la anomalía que constituye el hecho de que la presencia de un gran número de extranjeros se haya vuelto esencial para la reproducción interna: extranjeros que tienen tanto un conocimiento íntimo del espacio local como lealtades foráneas, reales o imaginarias, espectros del crimen y el terror; extranjeros que son al mismo tiempo indispensables y descartables, visibles e invisibles, humanos y degradados; extranjeros que residen ambiguamente dentro, pero más allá de la ley. En junio de 2007, por ejemplo, “decenas de oficiales de inmigración armados, con el apoyo de la policía antimotines” irrumpieron en una planta de procesamiento de carne en Greeley, en el estado de Colorado, en lo que constituyó una de las cinco redadas simultáneas y muy publicitadas realizadas en instalaciones similares a lo largo y a lo ancho de la nación.¹⁵¹ Bajo el nombre “Operación Caravana de Carretas”, estas redadas recibieron felicitaciones del Departamento de Seguridad Interna y el Servicio de Inmigración y Control de Aduanas de los Estados Unidos –*Immigration and Customs Enforcement*, organismo mejor conocido por su sigla en inglés, adecuada a su nombre y naturaleza, ICE [hielo]–, que las consideraron un “golpe decisivo” en la “guerra contra la inmigración ilegal”. Muchos de los trabajadores deportados reingresaron al país en el transcurso de la semana siguiente. Su trabajo, al igual que el de otros veinte millones de trabajadores indocumentados, resulta indispensable

148 “In a Populist Vice-Grip”, Steven Robins, *Mail & Guardian Online*, 12 de agosto de 2008. Disponible en <mg.co.za/article/2008-08-13-in-a-populist-vicegrip>, recuperado el 6 de abril de 2009.

149 “US-Style Bid to Rid SA of Illegal Aliens”, R. Brand, *The Star*, 14 de febrero de 2000, p. 1.

150 Los medios masivos de comunicación han dado a conocer varios reportajes sobre la violencia en este centro. La embajada de Camerún presentó una protesta formal por uno de estos casos ante el gobierno sudafricano; véase “Cameroon to Lodge Protest Over Repatriation Centre Beating”, C. Banda y G. Clifford, *The Star*, 17 de marzo de 2000, p. 1.

151 “The US Is Clamping Down on Illegal Migrants, But It Relies on Their Labor”, Gary Younge, *The Guardian*, 11 de junio de 2007, p. 29. Todas las citas de este párrafo y el siguiente provienen de esta misma fuente.

para la industria, la agricultura y el sector de servicios estadounidenses. Se llega así a un punto muerto muy similar al que advertíamos en Sudáfrica, si bien en los Estados Unidos se ve exacerbado por la tensión existente entre distintos tratados transnacionales como el NAFTA, que abren las fronteras al capital, la industria y el trabajo, y los políticos locales, que procuran criminalizar a los trabajadores extranjeros y mantenerlos encarcelados dentro del "mundo desarrollado". En Norteamérica, señala Gary Younge, la frontera política ya no es colindante con los límites físicos del estado-nación. La frontera *de facto* es hoy más cuestión de "conveniencia económica y oportunismo político que materia de la ley o el orden" y atraviesa de manera irregular el país, desplegando perfiles étnicos y raciales con el propósito de defender la seguridad de la patria manteniendo la separación entre nacionales y extranjeros en todos aquellos lugares donde su convivencia produce mutuos roces.

Advertimos en esto distintos matices de la política de contingencia que identificáramos, al comienzo de este capítulo, como parte fundamental de la sociología nuer y la filosofía de Schmitt. Entre los nuer, la objetivación de los límites entre el adentro y el afuera, la ley y la guerra, ocurría en "el proceso de enfrentar la misma transgresión que los había quebrado". Para Schmitt, el gesto político esencial consiste en trazar la línea, de hecho en establecer distinciones de vida o muerte, entre amigos y enemigos. Es exactamente lo que ocurre cuando los extranjeros de Sudáfrica son expulsados por la policía, prestando poca atención a sus derechos legales, o peor aún, cuando los atacan enfurecidas turbas locales. Otro tanto puede decirse de los Estados Unidos, donde los inmigrantes necesariamente ilegales pueden ser detenidos no sólo en los puntos de ingreso al país, sino también en cualquier lugar donde salga a la luz su diferencia con los nacionales, cualquier lugar donde se pueda cruzar una línea, cualquier lugar donde estén sujetos al espionaje y la denuncia de los ciudadanos. "Operación Caravana de Carretas" no supone una expresión arbitraria. Su arrogante referencia a la conquista del Oeste —un proceso, dicho sea de paso, que convirtió a los pueblos originarios de los Estados Unidos en extranjeros— deja al descubierto una verdad más profunda. Signa el retorno de los Estados Unidos a un lenguaje donde la construcción del Estado se narra como una épica colonial en la que, según la expresión del miembro de un grupo antiinmigrantes, se restablece "el control ciudadano". Bajo esta luz, es probable que las redadas armadas contra los enclaves inmigratorios no sellen la frontera. Pero crean una "impresión de efectividad" del Estado en un contexto político en que la ilusión se ha vuelto, a la fuerza, su propia realidad. Se trata,

en síntesis, de una instancia del tipo de actividad simbólica a la que nos referimos antes: el exceso ritual de los medios masivos de comunicación, tendiente a producir poder estatal y restablecer la ligadura entre nación y Estado, que ocupa un lugar tan decisivo en los esfuerzos por resguardar la soberanía en la era neoliberal.

EL FIN Y EL SENTIDO

Geschiere y Nyamnjoh (2000) advierten sobre la existencia en África de una tensión cada vez mayor respecto de la exclusión del extranjero, en buena medida como reacción a las incertidumbres sociales y económicas, así como también a la desestabilización de las fronteras, producidas por el incremento de los flujos de empleo, capital, mercancías y personas que impone la globalización. Esto es válido para la Sudáfrica post *apartheid*, donde la indignación contra los extranjeros ha servido de versátil llamamiento a las armas, implementando una nueva línea de separación que unifica a una población interna que de otra forma se mostraría dividida por criterios de clase, color, cultura y otros tantos; no logró hacerlo de manera total y definitiva, desde luego, pero sí bastante visible y volátil. Como analizáramos antes, Sudáfrica tampoco está sola en esto. Procesos similares resultan más o menos patentes en cualquier parte del mundo donde se perciba que el estado-nación está asolado por condiciones que amenazan con disolver sus fronteras y abrirlas a extranjeros indeseados de todo tipo, socavando así las coordenadas de la comunidad moral y material; como resultado, estas fronteras se parecen mucho más a las discutidas fronteras coloniales que a los límites seguros de la organización política moderna.

Según analizáramos, la creciente ambigüación de estas fronteras surge de la inclusión de ese estado-nación en una economía global cuyas formas y medios son capaces de transformar no sólo los patrones preestablecidos de producción y consumo, sino también la articulación entre capital y trabajo, el movimiento de personas y mercancías, la naturaleza de la soberanía y la identidad cívica, las geografías de espacio y tiempo, orden y seguridad, guerra y ley, y otras similares. Estos fenómenos tienden a manifestarse de manera especialmente aguda en las poscolonias como Sudáfrica debido a las particularidades de su historia. Pero en más de un sentido no son sino prefiguraciones condensadas e hiperextendidas de lo que comienza a resultar visible en otras partes del mundo. Lo que

nos devuelve a una de las hipótesis centrales de *Teoría desde el sur*. En un momento en que los gobiernos del norte recurren al lenguaje de las carretas y las fronteras, los periodistas hablan de un "planeta *apartheid*"¹⁵² y el mundo post Guerra Fría cede su lugar a un estado de "ordenada anarquía", puede perdonársenos el desatino de pensar que tal vez quepa considerar a las sociedades coloniales del sur, y a las poscolonias surgidas de ellas, menos en términos de inversiones históricas de Euronorteamérica que como anuncios de lo que ocurrirá en el mundo posmoderno. O ya está ocurriendo.

No se trata de abandonarnos a la especulación ociosa. Los regímenes coloniales europeos enfrentaron las contradicciones políticas y económicas inherentes al capitalismo industrial mediante una política de separación espacial. La segregación entre metrópolis y colonia no sólo oscurecía su interdependencia material y cultural. También tenía por objeto mantener separados el rostro humanitario, modernizador, normativo y libertario de la democracia liberal de las violentas formas de sujeción, extracción y devastación, fundadas en la exclusión, que constituían su faceta menos amigable. Las colonias fueron zonas de ocupación donde la misión civilizadora europea se vio contrarrestada por los dictados del control y las ganancias, así como por la necesidad de asegurar las fronteras en disputa, a las que se atribuía la función de separar el orden del caos. La defensa de estas fronteras en nombre del progreso a menudo garantizó la suspensión de las formas y medios de la Ilustración, incluso a despecho de las distintas formas de resistencia e indignación humanitaria que le salieron al paso.

El largo proceso de descolonización que sentó las bases para una nueva Era del Imperio desbarató esta lógica espacial. Es probable que la era de la Guerra Fría haya marcado el interregno entre dos épocas imperiales, pero cayó por su propio peso con la desregulación de la economía y el desplazamiento del capital a los paraísos fiscales —con lo que la actividad económica quedó por fuera de la supervisión del Estado—, globalizó la división del trabajo, desterritorializó la soberanía y la jurisdicción, alteró las relaciones dadas entre política y producción, y descartó a su paso personas y paisajes. La reubicación de muchas de las fábricas de las corporaciones multinacionales en lugares distantes donde se podía hallar mano de obra barata trajo consigo la invención de nuevas formas de extracción

en enclaves coloniales, una extracción que se realiza con mínimo costo, sin las constricciones de un aparato estatal, de las restricciones de seguridad o de la misión civilizatoria. Al mismo tiempo, los trabajadores provenientes de las expoliadas poscolonias trataron de encontrar sus propias oportunidades mudándose a las economías posfordistas del norte. Este proceso comenzó a erosionar las separaciones estructurales y espaciales entre metrópolis y colonia. Entre tanto, las comunidades de inmigrantes, los campos de extranjeros ilegales, los terrenos baldíos dentro de las ciudades, las zonas de ocupación y las *banlieus* en llamas trajeron las condiciones coloniales al corazón de las organizaciones políticas de los países centrales con el propósito de demandar modos de gobernanza que, una vez más, trazaran la línea entre amigo y enemigo, entre ley y guerra. Recíprocamente, los Estados del este y del sur adoptaron muchas de las características del norte, desde su preocupación por la democracia y el estado de derecho hasta creativas incursiones en el urbanismo moderno, la industria pesada, las comunicaciones electrónicas, las finanzas globales, el diseño de mercancías y demás.

Frente a todo ello, los modelos conocidos de sociedad y política atraviesan en Euronorteamérica un proceso de revisión, tanto por los académicos y estadistas como por los ciudadanos de a pie. Poco a poco va desvaneciéndose la imagen de una sociedad orgánica, al estilo de Comte y Durkheim, donde las divisiones de clase y cultura quedaban contenidas, al menos en términos ideales, dentro de los límites de la nación, y donde se creía también que mediante la asistencia social y la reforma era posible reconvertir a las clases patológicas y criminales en "ciudadanos a la espera". Hace su paulatina aparición un arquetipo bastante distinto: el del Estado como ciudadela cuyo territorio se ha convertido en una patria asolada por la amenaza de la guerra, sus prisiones funcionan como lugares no de recuperación sino de almacenamiento de aquellos a los que se considera descartables o explotables a precio vil, y sus fronteras resultan líneas escurridizas que es preciso trazar una y otra vez —dentro de la organización política y más allá— contra la incesante amenaza de unos otros que desafían su integridad moral y física: enemigos que adoptan la forma de extranjeros, inmigrantes, terroristas, sabotadores internos, criminales e indigentes. Este, una vez más, es el mundo de Carl Schmitt, para quien la política no consiste en la participación y la redistribución democrática sino en el resguardo de la frontera entre lo autóctono y la intrusión, el bien y el mal, la ciudadanía y la sujeción. Es también el mundo de los nuer, con sus líneas constantemente cambiantes a la hora de separar el adentro del afuera, lo familiar de lo extraño. ¿Puede

152 "How War Was Turned into a Brand", Naomi Klein, *The Guardian*, 16 de junio de 2007, p. 34.

sorprender a alguien, entonces, el hecho de que esas mismas condiciones que alimentan las fobias contra la naturaleza foránea y las campañas de limpieza étnica hayan generado, a su vez, una nueva industria global, el denominado "sector de la seguridad interna"? Esta industria, después de todo, produce y comercializa "vallas de última tecnología, aviones no tripulados, formas de identificación biométricas, sistemas de vigilancia de audio y video, discriminación de ciertos pasajeros en las aerolíneas y sistemas de interrogar prisioneros" que, en apariencia, nos permiten "disfrutar de una relativa seguridad en medio de la guerra constante".¹⁵³ Todo esto puede resultar un poco lejano de cualquier alegoría sobre plantas foráneas y naturaleza autóctona, pero el vínculo entre uno y otra resulta patente. Ambos hablan de un intento por imponer orden sobre la anarquía real o imaginaria de nuestra era tardomoderna. O, para ser más precisos, de entender e intervenir sobre algunas de las contradicciones y contingencias, incertidumbres e inseguridades, ambigüedades y ambivalencias que trajo consigo una profunda disyunción histórica: la separación entre el mundo moderno tal como lo conocimos y el mundo que hoy está tomando forma en las distintas latitudes del planeta.

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

I

12.01 AM, 25 de abril de 1994. Calle Wale, Ciudad del Cabo, Sudáfrica: los últimos acordes del himno del *ancien régime* —como si fueran parte de un réquiem, un estertor— se pierden en la noche. Un coro local, que ha ensayado cuidadosamente para la ocasión, comienza a cantar a viva voz la nueva canción patria dejando oír su conocido libreto de liberación, alguna vez prohibido, su hipnótica armonía de esperanza. La vieja bandera, durante mucho tiempo emblema del colonialismo y del *apartheid*, se pliega y guarda por última vez. Se eleva, en su reemplazo, un ícono del consenso multicolor, vibrante. El simbolismo es intencionalmente demasiado obvio como para pasar inadvertido. Las cortinas de algodón bajan y suben para saludar el nacimiento del último *Hijo de la medianoche*, la "nueva" Sudáfrica.¹⁵⁴

Tal vez resultara sacrílego recordar exactamente en ese momento, un momento de optimismo sin reservas, al *Doctor Criminale* de Malcolm Bradbury. En esta novela acerca de un filósofo posmoderno, algo así como una fusión ficcional de Foucault y Derrida, la exesposa del héroe, de origen húngaro, una tal Gertla Riviero, reflexiona sobre la reciente transición hacia la democracia y la economía de libre mercado que atravesara buena parte del mundo contemporáneo (1992: 276):

¹⁵³ "How War Was Turned into a Brand", Naomi Klein, *The Guardian*, 16 de junio de 2007, p. 34.

¹⁵⁴ El comienzo de este ensayo está tomado de notas escritas por John Comaroff en Ciudad del Cabo durante la celebración de las primeras elecciones libres sudafricanas, entre abril y mayo de 1994. Algunas de estas notas aparecieron con anterioridad en J. L. Comaroff (1994).

"Democracia, libre mercado", musita ella, "¿realmente crees que estas cosas van a salvarnos? El marxismo [era] una idea grandiosa, la democracia [no es] más que una idea pequeña. Te promete esperanza, pero te da comida rápida".

El comentario de la señorita Riviero resulta triste, cínico, saludable. Sobre todo si se lo lee paladeando el tibio resabio de la Sudáfrica postelectoral. Sobre todo al recordar las largas filas que esperaron durante horas frente a los cuartos de votación durante aquellos últimos días embriagadores de abril de 1994, algunos en silencio reverencial, otros en un jolgorio carnavalesco. Aquellas filas eternas y serpenteantes nos recuerdan también las interminables filas que pocos años antes engalanaran el McDonald's de Moscú, un fenómeno histórico en el que la gente hizo uso de sus pies para votar no sólo por hamburguesas o bocaditos de pollo, sino por una economía de mercado y por el consumismo capitalista. Esta asociación podría parecer una falta de respeto. Sin embargo, la pregunta de Gertla Riviero tiene un impacto obvio y ominoso justamente debido a que se atreve a poner en duda nuestro relato que da por sentado el valor de la democratización, el mito heroico liberal que vincula las prácticas convencionales de la política moderna a cualquier posibilidad de salvación social y material. Lo mismo ocurre, de un modo distinto, con la imagen de estas personas pacientes y pasivas, de pie, en filas milenarias, esperando su turno para elegir comida barata o candidatos políticos; en particular si recordamos el incómodo aforismo acuñado por Bayart (1993) para referirse a la vida pública africana, a saber: "la política del estómago".

Permítasenos avanzar sobre esta pregunta y continuar por un momento en esta línea de investigación. Ella nos guiará a un inesperado encuentro con una filosofía muy distinta de la gobernanza, la democracia y la modernidad.

II

Durante los años noventa fue un lugar común, especialmente en Europa y Norteamérica, adscribir a la necesidad de empujar a distintas partes del mundo hacia la democracia tras el fin de la Guerra Fría y el triunfo del libre mercado sobre el comunismo. A decir verdad, como muchos se cansaron de advertir desde entonces, la idea venía fallada de antemano. Más allá de todo cuanto pueda decirse, lo cierto es que este empujón hacia

la democracia había comenzado bastante antes de 1989. Poco importa: la asociación entre una cosa y otra constituye un síntoma en sí misma, a menudo no reconocido, de algo mucho mayor en la factura, por así decirlo, de una reconstrucción fundamental del orden mundial moderno. Por nuestra parte, hemos sugerido en un trabajo anterior que los sucesos de 1989 constituyen en sí mismos evidencia de una nueva Era de la Revolución, un proceso epocal que guarda cierto aire de familiaridad con el que comenzara en 1789; es decir, la Era de la Revolución europea que nos legó la modernidad, las bases de la forma estado-nación, el capitalismo industrial, el segundo colonialismo y tantos otros fenómenos (J. L. Comaroff, 1995). La revolución actual viene signada, en particular, por el auge de una economía política planetaria donde los sitios de producción y consumo están por demás dispersos, la clase social resulta apenas visible debido a su promiscua diseminación por el planeta entero, la financiación cobra prioridad sobre la fabricación, la flexibilidad sobre lo fijo y el corto plazo sobre el largo, donde el Estado terceriza muchas de sus antiguas funciones, en particular aquellas que involucran el ejercicio de la violencia, donde la nación debe enfrentar el fenómeno irreductible de una creciente heterogeneidad demográfica, la gobernanza se representa ante todo mediante la jerga de la supervisión técnica, y donde la política —cuestión que atañe cada vez más a la *id*-ología que a la ideología (véase el capítulo 2)— se reduce cada vez más a un cálculo simultáneo de derechos, intereses y asistencia a menudo establecido por medios judiciales.

Para muchos, estas situaciones resultan causa de desaliento. Volvamos al Doctor Criminal, el filósofo ficcional de Bradbury. La nuestra, sostiene (1992: 330), es:

La era de los medios, la era de la simulación [...]. La era sin ideología, sólo hiperrealidad [...]. Muy poca realidad y también demasiada. Fantasías salvajes aquí y allá, todo el mundo quiere una ilusión violenta. La vida es una película, la muerte es el fin de una trama, ninguna historia es real. E incluso los filósofos piensan en lo irreal al describir un mundo sin ética, sin humanismo, sin yo.

En esta nueva Era de la Revolución disminuye el miedo a la bomba atómica, pero la bomba *anómica* explota por todas partes. Distintas personas —alienadas, desempoderadas, desposeídas— cometen actos de violencia extraordinarios en todo el planeta en nombre de aspiraciones étnicas y nacionales. La generación "yo" se pliega en la generación "nosotros". Y el

fin de la política, al menos entendida como algo más que la prosecución del crudo interés, se vislumbra en el horizonte.

Esta imagen, al igual que el propio Doctor Criminal, tal vez sea parte de la fantasía. Sin embargo, poco a poco resulta cada vez menos ficcional, cada vez más reconocible.

¿Pero cómo conciliar esta visión oscura y pesimista del mundo contemporáneo con el surgimiento, a fines del siglo XX, de movimientos democráticos en tantos lugares lejanos? ¿Acaso estos movimientos no fueron una señal positiva y liberadora de aquellos tiempos anteriores al cambio de milenio, aquella Gran Época de Señales? ¿Y cómo, en particular, debemos entenderlos en África, durante tanto tiempo considerada por Occidente como el continente menos propenso a democratizarse?

Resulta difícil contradecir a quienes trazan vínculos entre este reciente auge de la democracia y el triunfo del capitalismo de consumo, aun cuando la línea de causalidad que los une resulte al mismo tiempo compleja y tema de debate abierto. El capitalismo, claramente, no exige la democracia; en el pasado supo funcionar a la perfección bajo regímenes autoritarios y continúa haciéndolo en muchas partes del mundo tardo-moderno. Pero en estos días, aquellos estados-nación que buscan democratizarse al parecer deben sostener al menos la apariencia de un libre mercado. Una afinidad electiva (¿o será electoral?) vincula el cuarto de votación con el mundo de los negocios. Y no se trata de una afinidad pasiva (véase Young, 1993: 299 y ss.). Hace tiempo que la asistencia estadounidense a países extranjeros está supeditada al establecimiento de "instituciones democráticas". Aquí debe leerse "elecciones regulares". En 1996, por ejemplo, Robert Mugabe —por aquel entonces todavía un líder con cierto prestigio, hoy un dictador desacreditado que aprovecha cualquier oportunidad que se le presente para fustigar a Occidente— establecía una conexión directa entre las cabinas de votación, el mundo de los negocios y la intrusión foránea en la política africana: "los países occidentales", sostuvo, impulsan "[sistemas] multipartidarios para África" porque estos les permiten "comprar influencias" y "manipular partidos" para crear entornos económicos que les resulten amigables.¹⁵⁵

Sin embargo, la preocupación contemporánea de Occidente por la democratización del sur global no es reductible únicamente a un afán utilitario, por más importante que este pueda ser. Tiene sus raíces en la aso-

ciación hegemónica, ontológica de hecho, entre libertad, autoexpresión y la posibilidad de elegir ampliamente extendida por todo el norte global. La democracia es hoy para el *homo politicus* lo mismo que el shopping para el *homo economicus*: una fusión sagrada y cósmica entre el libre albedrío y la recta satisfacción humana. Una y otro son, por así decirlo, las dos caras de una misma moneda, dos regímenes de consumo apuntalados por el mismo modo ideológico, material y productivo.

El 1° de mayo, a las 11:48 PM, durante el recuento de votos de las primeras elecciones libres en Sudáfrica, el canal 2 SATV interrumpió su cobertura de las noticias locales para transmitir un spot meta-publicitario, publicidad de publicidad. "PUBLICIDAD", resonó atronador el mensaje en la pantalla primordial, "EL DERECHO A ELEGIR".

No es ninguna coincidencia, entonces, que en la práctica la democracia, como bien señalaran varios teóricos, se vea reducida cada vez más de lo sustantivo a lo procedimental (véanse Farer, 1989; Barsh, 1992); que, libre de cualquier densidad ideológica, haya llegado a connotar poco más que el ejercicio periódico de una preferencia, la satisfacción de un deseo, la física del puro interés. A decir verdad, no hace falta ser un politólogo, o la ficcional señorita Riviero, para sostener que, así entendida, la democracia es una idea pequeña que probablemente traiga consigo antes el Kentucky Fried Chicken y el McDonald's que un mejoramiento de la condición humana. Podríamos ir aún más allá y sostener que los procesos de democratización nos hablan de una paradoja histórica; a saber, que "la gente" obtiene una mayor participación en la política de Estado en el momento mismo en que, como hemos advertido, la política que verdaderamente cuenta se desplaza hacia otro lugar: a los procesos e instituciones globales, al mundo corporativo y las organizaciones no gubernamentales, a los medios y la justicia, a los nuevos movimientos sociales, a las coaliciones "de base" y otros dominios de la sociedad civil.

Para plantear todo esto a la manera de una pregunta: ¿es posible que el Doctor Criminal esté en lo correcto, que la democratización no sea sino el producto de la muerte de la política, de su diseminación por todas partes, en cualquier parte y en ninguna en particular? ¿Acaso la democracia esté en alza tras haberse vuelto políticamente irrelevante?

Podemos encontrar ecos de esto en casa. Refiriéndose a la democracia en un taller que realizáramos hace muchos años en la Uni-

155 "Political Cowards Fear One-Party State", Argus Africa News Service, *The Argus* (Sudáfrica), 17 de julio de 1990, p. 8.

versidad de Chicago, Wayne Booth —el autor de *La retórica de la ficción* (1974) y *La retórica de la ironía* (1989)— advertía que en los Estados Unidos se garantiza la libertad de expresión sólo en la medida en que nadie escucha; que si bien todos tenemos derecho a hablar, nadie está obligado a prestar atención; que la democracia supone un modo particular de desempoderamiento en tanto aliena una cacofonía donde las distintas voces se cancelan entre sí.

¿Qué obtenemos de la suma de estas dos cosas, la reducción de la Idea de Democracia al ejercicio electoral y el descentramiento o desinstitucionalización de la política? Por un lado, ciertas inquietudes que muchos académicos e intelectuales africanos, así como también personas de a pie, plantean respecto de la exportación hacia el sur de los modelos modernos europeos: que están basados en una concepción “extremadamente restrictiva” de la vida pública que hace demasiado hincapié en “los votos y la economía de libre mercado”¹⁵⁶ y muy poco en la realización de los derechos humanos universales, las libertades civiles, el bienestar común y un gobierno transparente y responsable; distintos aspectos que, según una investigación reciente, suelen estar comprendidos dentro de las definiciones populares de democracia en África (véase Bratton, 2002: 5), definiciones que también adoptan marcadas inflexiones en distintas partes del continente. Teniendo en cuenta que —según advertiera Mahmood Mamdani (1986, 1990, 1992), a quien en buena medida parafraseamos en este párrafo— el término difícilmente carezca de ambigüedades o esté libre de debate en el norte global, ¿cuánto más oscuro no habría de volverse en África, donde un vasto número de culturas dinámicas y evanescentes sostiene sus propias teorías y prácticas de la política, la noción de persona, el poder y la representación? Esto indica que no es posible suponer una mera transitividad cultural del concepto, como a menudo hacen los cientistas políticos comparativos. ¿Cuál es la repercusión fundamental de todo ello? Que la extendida suposición de Occidente según la cual África debería adoptar el modelo modernista liberal euronorteamericano (véase por ejemplo Bratton y Mattes, 2001), una ideología librada a la deriva de sus ataduras sociales e históricas, pone a África en un muy poco envidiable dilema: o bien optar por (i) un orden político altamente no-africano cuyo cuerpo político está compuesto por ciudadanos

autónomos, individualizados y portadores de derechos, y cuyo ser político primario se limita fundamentalmente al ejercicio electoral,¹⁵⁷ o bien por (ii) una alternativa “autóctona” usualmente caracterizada como antimoderna, de base étnica, patriarcal, tradicionalista, consuetudinaria, comunalista, clientelista y autoritaria (y/o, lo que resulta más insidioso aún, populista). ¿Qué clase de alternativa es esta? Y más aún ¿qué significa hoy en África la democracia en sus *proprios* términos?

A mediados de los años noventa, Mikael Karlstrom (1996: 485) advertía que, a pesar de la proliferación de literatura dedicada a la democracia en el África contemporánea, era sorprendente la falta de atención que se prestaba a esta última pregunta. En la medida en que no se la aborde de manera adecuada, señaló, habrá pocas posibilidades de alcanzar una verdadera comprensión de la política poscolonial, de entender, por ejemplo, la insistencia ugandesa en sostener que los partidos políticos son contrarios a la existencia de un gobierno verdaderamente representativo. Pero esto nos plantea un nuevo corolario. Algunos discursos africanos contrarios a la democratización arraigan en una antropología política vernácula que ofrece una crítica atendible a la teoría y la práctica política tal como hemos llegado a entenderlas en Occidente. Prestando atención a estos relatos no sólo tendremos una posibilidad de entender mejor la política africana, de entender qué hay más allá de “la política del estómago”, qué se esconde debajo de la “banalidad del poder [...] en la poscolonial”.¹⁵⁸ También podremos alcanzar una visión más reflexiva y crítica de nuestras propias formas políticas.

Basándonos en el principio lévi-straussiano según el cual un buen caso puede iluminar todo un mundo, fundamentaremos este argumento sobre una instancia ejemplar. Nuestra elección tal vez resulte sorprendente. Decidimos *no* tomar un país donde el gobierno representativo o la política electoral hayan sido repudiados, subvertidos o incorrectamente adoptados. Tales casos resultan demasiado sencillos o estereotipados para ser útiles. Antes bien, preferimos prestar atención a Botsuana, el estado-nación africano considerado por muchos una democracia “modelo”,¹⁵⁹

157 Cuestión planteada con particular agudeza por Basil Davidson (1992).

158 La primera frase hace referencia, desde luego, a Bayart (1993); la segunda, a Mbembe (1992b).

159 Véanse, por ejemplo, Colclough y McCarthy (1980: 41), Shepherd (1984) y, más recientemente, Bratton (2002: 13). Tal vez la discusión más minuciosa sobre la cuestión de la democracia en Botsuana desde una perspectiva interna se encuentre en Holm y Molutsi (1989). No obstante, Van Binsbergen (1995: 22 y ss.) sostiene que, a pesar de los estereotipos

156 Véase “Democracy in Africa: More Than Votes and Free-Market Economics”, *Africa: Africa World Press Guide*, World Views; disponible en <worldviews.igc.org/awpguide/democ.html>, recuperado el 1º de agosto de 2009.

y la más cercana, según el consenso general, al ideal de Occidente. Esta misma similitud, al menos en apariencia, nos permitirá señalar todo un arco de diferencias reveladoras.

III

En octubre de 1974 Botsuana celebró sus terceras elecciones nacionales, en las que el Partido Democrático de Botsuana (PDB), por entonces en el gobierno, alcanzó una enfática mayoría alzándose con el 85% de los escaños en la asamblea nacional.¹⁶⁰ Antes y después del acto electoral hubo un gran debate público, al parecer espontáneo y no provocado, acerca de las ventajas de adoptar un sistema estatal de partido único. Muchos se manifestaron claramente a favor de abandonar el existente sistema multipartidario de inspiración británica; a punto tal, de hecho, que quien ejercía la presidencia, Sir Seretse Khama, se sintió obligado a explayarse una y otra vez al respecto, viéndose en la necesidad incluso de negarse a considerar la posibilidad, y de alentar al pueblo a votar y tomar en cuenta los méritos de todos los partidos. Sus declaraciones públicas, por aquellos días, ocupaban un lugar prominente en el *Botswana Daily News*.¹⁶¹

En retrospectiva, y desde la perspectiva del norte global, podría resultar extraña esta expresión de apoyo popular a un sistema de partido único. En primer lugar, no provenía fundamentalmente de votantes del PDB. Algunos de sus partidarios más entusiastas eran los adversarios políticos del gobierno; el *Puo Phaa*, por ejemplo, órgano oficial del partido opositor Frente Nacional de Botsuana—liderado por Bathoen Gaesitsiwe, antiguo gobernante de un extenso cacicazgo—, exhortaba a la formación de un “gobierno nacional que fusione todas las agrupaciones políticas

dominantes, este estado-nación “está lejos de mostrar una democracia totalmente convincente” (véanse también Picard, 1987; Crowder, 1988a; Good, 1992; Charlton, 1993). Más adelante regresaremos sobre algunas de estas visiones más escépticas.

160 En la primera elección, celebrada en 1965, el PDB había ganado el 90% de los 31 escaños de la asamblea nacional; en 1969 ganó el 78%. Para 1974 el parlamento se había extendido a 32 escaños, de los cuales el PDB ganó 27 (véase *Republic of Botswana* 1970, 1974).

161 Véanse, por ejemplo, *Botswana Daily News*, 14 de octubre de 1974, 31 de octubre de 1974, 4 de noviembre de 1974 y 13 de noviembre de 1974. En todos los casos, los artículos y reportajes aparecen en la p. 1.

bajo una administración única”.¹⁶² En segundo lugar, no había sido pensado por un cuadro de jefes o caciques en nombre de un gigantesco partido dominante. En esa época, como bien advirtieran Colclough y McCarthy (1980: 41), el PDB estaba lejos de ser una cosa semejante: “De hecho, apenas si exist[ía] entre una elección y otra”. Tercero, negándose una y otra vez a modificar el sistema electoral existente, en buena medida para congraciarse con Sudáfrica y otros poderes occidentales,¹⁶³ el gobierno de Khama era plenamente consciente de que el PDB dejaba pasar una oportunidad única de alzarse con el monopolio legítimo de todos los órganos del Estado. Cuarto, y más desconcertante, estas demandas en favor de un sistema de partido único eran fundamentadas, por lo general, sobre la base de que ese modelo fomentaría un mejor gobierno y una democracia más participativa.

Estas ideas resonaban en las ideas informales que pudimos recabar por aquel entonces en la Botsuana rural, sobre todo del sur.¹⁶⁴ Como veremos, eran consistentes con el modo en que las poblaciones de las aldeas tendían a participar del proceso electoral. Más aún, se hacían eco de opiniones que habíamos oído antes. Durante las elecciones previas generales de 1969, un maestro de la zona, un intelectual orgánico de los márgenes del Kalahari, nos dio una inolvidable lección de antropología política comparativa. Este hombre, que decía no ser “ni un radical ni un tradicionalista”, sostenía que los sistemas de partido único constituían las “únicas democracias sociales verdaderas”. Con el debido respeto a las verdades europeas, agregé cortésmente, la idea misma de una democracia multipartidaria constituye una contradicción de términos. Rebaja la política, reduciéndola a poco más que un acto de elección ocasional. Y al borrar cualquier obligación gubernamental de dar cuenta de sus actos entre una elección y otra, permite que el gobierno se mantenga indiferente a la participación popular y a la crítica pública; alienando de esta forma al grueso de la ciudadanía del funcionamiento cotidiano del

162 Véase “President Won’t Decree One-Party”, *Botswana Daily News*, 31 de octubre de 1974, p. 1.

163 Véase “President’s Stand on One-Party Ruled Lauded”, *Botswana Daily News*, 4 de noviembre de 1974, p. 1. Este artículo cita un editorial de *The World*, un periódico negro de Sudáfrica que felicitara a Khama por el hecho de que “Botsuana ha[bía] evolucionado hacia una democracia verdaderamente no racial”.

164 En aquella época estábamos realizando trabajo de campo en el sur de Botsuana (julio de 1974-agosto de 1975). Los datos primarios para la elaboración de este ensayo provienen de nuestro estudio etnográfico de las elecciones de 1974.

Estado. Al parecer, el presidente Khama estaba al tanto de que este tipo de ideas estaban ganando adeptos en las zonas rurales. En un discurso pronunciado antes de las elecciones de 1974 en Oodi, una pequeña localidad cercana a la capital, se desvió por defender la democracia multipartidaria sosteniendo que “la intención del gobierno nunca fue impedir o desalentar [...] la crítica”. Esto, dijo, hubiese sido “contrario a nuestra tradición setsuana”,¹⁶⁵ punto sobre el que volveremos más adelante.

Entonces ¿cómo *explicar* estas manifestaciones de hostilidad contra la democracia multipartidaria, sobre todo en un lugar donde parecía haberse implementado con tanto éxito? ¿Por qué a estas personas les parece un oxímoron, una construcción *antitética* a la participación política, incluso una elaborada mistificación occidental? ¿A qué se debió la luz positiva bajo la cual llegó a ser considerado aquí el sistema de partido único? Para historizar estas preguntas, necesitamos hacernos una o dos más. ¿Fue este estallido de la *vox populi* tan solo un momento pasajero en la historia de la esfera pública de Botsuana, una manifestación esporádica de la sociedad civil en contra del Estado poscolonial, o daba cuenta de algo más duradero? Y en tal caso ¿de qué? ¿Y cómo? Después de todo, los observadores extranjeros no han vacilado en advertir la falta de participación del electorado –“apatía” o, peor aún, “ignorancia” son las palabras comúnmente utilizadas– en las cuestiones ligadas a la política nacional durante los años setenta y ochenta.

Para abordar estas problemáticas comenzaremos por considerar la teoría y la práctica política tradicional setsuana, un entramado vernáculo que, si bien sujeto a constante debate y transformación, logró persistir a lo largo de la época colonial, y luego abordaremos la conjunción de este entramado con la política poscolonial del estado-nación. Creemos que es allí donde habremos de encontrar respuestas. Advértase, en estas operaciones, la existencia de tres subtextos, tres propósitos no tan ocultos. El primero es demostrar que la antropología política africana, a pesar de las reiteradas críticas que suelen tildarla de aridez teórica, todavía tiene algo que agregar al análisis de los fenómenos de la historia-mundo. El segundo se desprende de un viejo axioma: hace muchos años, Fortes y Evans-Pritchard (1940: 4) sostuvieron que, debido a la carencia de una perspectiva comparativa, la filosofía política occidental no resultaba de ninguna utilidad para la antropología política. Nos interesa

revertir su argumento y sostener que la filosofía política de otro mundo social tal vez pueda servir de base a nuestra propia antropología crítica. El tercero es corregir en cierta medida la persistente tendencia del norte global a reducir África a una serie de adjetivos –comunista, clientelista, patriarcal y demás– que reproducen gastados arquetipos racistas. Y peor aún, la tendencia a confundir esos arquetipos con descripciones empíricas sobre las cuales fundar una teoría política.

IV

Suele decirse que Botsuana, hasta 1966 Protectorado de Bechuanalandia, se constituyó a partir de ocho cacicazgos (“tribus”) distintos. Anteriores a la anexión del territorio al Imperio Británico, ocurrida en 1885, y sujetos a modificación durante el período colonial, constituían las principales comunidades políticas, pero *no* las únicas,¹⁶⁶ en las que se agrupaban las poblaciones autóctonas.¹⁶⁷ Si bien este sistema de gobierno local cambió a lo largo de los años, y los jefes se vieron despojados de una parte considerable de su autoridad,¹⁶⁸ los ocho cacicazgos todavía existen. Algunos de los más extensos se ajustan hoy (en mayor o menor medida) a las jurisdicciones de los distritos y a sus consejos. Por otra parte, si bien los centros urbanos de Botsuana han crecido enormemente, se trata ante todo de una nación predominantemente rural: una alta proporción de la ciudadanía se crió en las “aldeas”, con las que sostiene vínculos activos.

Estos cacicazgos variaban en tamaño y en las minucias de sus respectivas organizaciones institucionales, pero compartían rasgos dominantes en lo atinente a su organización política, su cultura y su ideología. Esto ha sido ampliamente documentado,¹⁶⁹ si bien todavía persiste cierta controversia

166 Botsuana es mucho más diversa, tanto desde el punto de vista social como étnico, de lo que a menudo se considera en los escritos académicos y populares de antaño. Los discursos oficiales sobre el Estado, tanto coloniales como poscoloniales, mostraron una fuerte tendencia a retratar la nación como un conjunto altamente homogéneo, representación que es cada vez más debatida en estos días.

167 Sobre una historia sumaria de Bechuanalandia/Botsuana, y en particular acerca de la incorporación de cacicazgos y otras comunidades autóctonas, véanse, por ejemplo, Sillery (1952), Maylam (1980) y Picard (1985).

168 Véanse, por ejemplo, Gillett (1973) y Schapera y Comaroff (1991: 76-79).

169 Véanse, sólo a manera de ejemplo, Schapera (1938, 1940), Tlou (1974), Vengroff (1975) y J. L. Comaroff (1974, 1975, 1978).

165 Véase “Voters Are Told: President at Oodi”, Paul Rankao, *Botswana Daily News*, 14 de octubre de 1974, p. 1.

acerca de las políticas sucesorias al cargo de jefe,¹⁷⁰ así como una desafortunada tendencia entre los cientistas sociales de Occidente a tipificar la esfera pública de las comunidades tsuana –a menudo bajo la denominación “sistema *kgotla*” (véase más abajo)– en términos demasiado simples.¹⁷¹ Para los propósitos presentes bastará con una muy breve síntesis.

Tres cosas quedan en claro ya desde los primeros registros documentales acerca de la centralizada política “bechuana”, que datan de la primera mitad del siglo XIX.¹⁷² La primera de ellas es que el cacicazgo era considerado el *axis mundi* del mundo social. Era, según nos dijera en 1969 un anciano tshidi-rolong, el *pinngare*, el polo central, de las casas de antaño. Todo –la fertilidad de la tierra y la abundancia de lluvias, la protección ante el ataque y el éxito en la guerra, el pasaje de las estaciones y la “llegada de la semilla-tiempo”, la riqueza material y el bienestar espiritual,

170 El conocimiento tradicional, usualmente atribuido a Schapera (por ejemplo, 1938), sostiene que los sistemas políticos tsuana, especialmente en el pasado, eran “adscriptivos”, quedando el acceso a todos los cargos determinado por la primogenitura; de hecho, Crowder (1988b: 105) llegó a llamarlo “la ley de hierro de la sucesión” (pero véase también 1988a: 466, n. 17). Nosotros hemos sostenido el contrargumento de que estos sistemas eran mucho más dinámicos, complejos, fluidos, *políticos* de hecho, de lo que suponen los relatos ortodoxos; también que, si bien toda sucesión al cargo debía estar legitimada en términos de primogenitura –esta era una cuestión que quedaba fuera de debate, y es lo que hace que el sistema *parezca* adscriptivo–, no eran las normas del rango sino la *realpolitik* de la esfera pública la que determinaba su estatus y posición, dado que casi siempre existían múltiples reclamos sobre el cargo soberano (J. L. Comaroff, 1974, 1978). Crowder, Parson y Parsons (1990: 12 y ss.) discrepan con nosotros, sosteniendo que nuestro “caso” es aberrante y poco sustentado por la evidencia. Hemos respondido a sus objeciones (J. L. Comaroff, 1990: 561, n. 14; Comaroff y Comaroff, 1992: 47, n. 22), demostrando que su crítica, y su propia lectura del registro histórico, confunde la *determinación* del proceso político con su *representación* culturalmente prescripta.

171 El “sistema de la *kgotla*” suele ser retratado, sobre todo por los politólogos, como un análogo africano de la *polis* griega de la edad clásica. En él, según Crowder (1988a: 465-466), “los varones libres y adultos, bajo la presidencia del jefe, debaten las cuestiones políticas, administrativas y judiciales” (véase Shepherd, 1984), estando obligado el gobernante a tener en consideración las ideas de la mayoría a la hora de tomar una decisión; a esto se consideraba prueba de la existencia de una saludable tradición local de democracia participativa. Otros, no obstante, ven la *kgotla* bajo una luz menos favorecedora, perspectiva sobre la que habremos de regresar más adelante. A decir verdad, ninguno de ambos bandos del debate analizan en profundidad la sustancia, el estilo y la cultura política de esta esfera pública, cuyos modos de funcionamiento resultan de hecho muy complejos (véase J. L. Comaroff, 1975: *passim*).

172 Debido a limitaciones de espacio, no damos cuenta aquí de nuestras fuentes históricas. Para dichas fuentes, así como también sobre evidencia colateral, véase Comaroff y Comaroff (1991: capítulo 4).

el arte de legislar y los tribunales que juzgaban de manera justa–, todas estas cosas, y muchas otras, giraban en torno a la posición del jefe. Quien la detentaba, al menos al principio, personificaba a su pueblo, significaba su soberanía y su subjetividad, encarnaba su esencia. Se lo conocía por un nombre honorífico que adoptaba la forma del singular metonímico del nombre de su “nación” (*morafe*): de esta forma, Mokuena era el soberano de Bakuena (*mo-* es singular; *ba-*, plural), Monguaketse, el soberano de Banguaketse, y así sucesivamente.

Sin embargo, y esta es una segunda cuestión evidente incluso desde los primeros documentos, era clara la línea entre el cacicazgo (*bogosi*) y el jefe (*kgosi*), entre el cargo y quien lo detentaba. El cargo representaba la existencia misma de la organización política. Era la encarnación de la esfera pública, la manifestación y representación de la *morafe* como principio político. La autoridad investida en él –si bien atravesó distintos cambios a lo largo de la historia– quedaba, en todo momento, fuera de cualquier discusión. Por el contrario, quien la detentaba era meramente humano. Podía resultar más o menos eficaz como soberano, más o menos influyente, más o menos capaz de movilizar el capital político a su disposición. Los primeros visitantes europeos de los tsuana quedaron impresionados por el carisma y la capacidad de mando de algunos “reyes” que, según dijeron, llenaban de sobrecogimiento a sus seguidores, dispuestos a complacer hasta el menor de sus caprichos con una estricta docilidad. También quedaron fascinados por el modo francamente crítico en que la población se dirigía a la mayoría de los soberanos en sus propias cortes. Y por el hecho de que su poder a menudo estaba restringido por la voluntad o la falta de voluntad de sus súbditos para complacer sus peticiones.¹⁷³ En otros textos (por ejemplo J. L. Comaroff, 1975, 1978; véase n. 170) hemos demostrado que un jefe que perdía su legitimidad, del que se dijera públicamente que no estaba “a la altura de su cargo” (Campbell, 1822, 2: 157), tenía altas probabilidades de que su estatus genealógico fuera exitosamente puesto en duda por un rival, aun a pesar de las reglas de adscripción dominantes según las cuales los soberanos alcanzaban su puesto en virtud de su nacimiento, no por elección. Siempre era posible desarticular lo articulado, escrutar lo inescrutable de este

173 Véase, por ejemplo, Campbell (1822, 2: 156-57), y para una discusión más pormenorizada y fuentes adicionales, Comaroff y Comaroff (1991: 148 ss., 329 n. 29); también n. 176.

rango de sucesión mediante la reconstrucción de los vínculos familiares en los que fundaba su legitimidad.

Lo tercero que cabe advertir es el gran interés puesto en aquello que podríamos denominar el "buen gobierno". En términos sustantivos, los jefes eran responsables de todos los aspectos del bienestar colectivo (políticos, judiciales, administrativos, materiales y espirituales); es decir, de la totalidad del dominio público. Esto, además, debe entenderse en términos históricos: la responsabilidad del soberano abarcaba las realidades fluidas del tiempo, el espacio y la situación. Si las cambiantes condiciones demandaban, pongamos por caso, que se tratara con el Estado colonial de una manera particular, o que se construyeran represas y depósitos para favorecer el desarrollo agrícola, se consideraba que los soberanos eran responsables por el cumplimiento de estas funciones. Sin embargo, y he aquí un punto crucial, esta ideología del buen gobierno no prestaba tanta atención al *contenido* de los asuntos públicos como a los *medios* con que estos eran manejados.

Las ideas tsuana acerca de los medios adecuados de gobernanza eran complejas, duraderas y estaban llenas de matices. Durante los años setenta tuvimos oportunidad de oír numerosos discursos respecto del tema. Estas ideas hacían hincapié, sobre todo, en (i) el aspecto participativo y abierto de la esfera pública, en la que al parecer había una "perfecta libertad de debate" (Philip, 1828, 1: 3) y donde todos los ciudadanos varones (en los últimos años, todos los adultos)¹⁷⁴ tenían derecho a expresarse, al menos en la medida en que tenían derecho a ser representados por el jefe de su tribu en el concejo del cacicazgo, (ii) una relación proporcional entre el desempeño de cualquier soberano (evaluado en función de los cánones del buen gobierno) y su legitimidad (su capacidad de ejercer control sobre el pueblo, la política y la vida pública), y (iii) la fusión de aquello que en las ciencias sociales de Occidente se distingue hoy como la sociedad civil y el Estado.

En síntesis, se esperaba que los jefes gobernarán "con" el pueblo. *Kgosi ke kgosi ka morafe* era el refrán más citado en el léxico político tsuana: "un jefe es jefe porque así lo quiere su pueblo". Esto significaba, en la práctica, que se esperaba que los soberanos se rodeasen de consejeros que los guiaran en la vida cotidiana de la organización política (hom-

bres a los que se consideraba responsables de sus consejos y acciones), sostuvieran encuentros regulares con los consejos de los jefes de las distintas tribus y los cónclaves de otros cacicazgos, convocasen a asambleas públicas de distinto tipo de las que surgieran políticas que reflejaran la voluntad popular y fomentaran el bien común, asegurasen que la jerarquía de las cortes que presidían no favoreciera a los ricos sobre los pobres, a los miembros de la familia real sobre los comunes, a los hombres sobre las mujeres (si bien estas últimas, en tanto eran "menores en términos jurídicos", debían ser representadas por un familiar varón), y estuvieran siempre abiertos a los súbditos que se les acercaran, por cuyo bienestar físico también estaban obligados a velar mediante la redistribución de los alimentos y otros bienes básicos en tiempos de necesidad.

En los cacicazgos tsuana del sur, de hecho, se recordaba a los antiguos soberanos (y en algunos lugares todavía se los recuerda) por la legislación que habían introducido (véase Schapera, 1943) y por la sabiduría de aquellos a quienes habían elegido como consejeros. También se los recordaba por su capacidad de invocar a la lluvia, claro indicador espiritual de maestría política, pero esa es otra historia. En última instancia, el éxito de un jefe se medía en logros observables: "mejoras", en el lenguaje saturado de protestantismo de la gobernanza moderna. Pero la capacidad de alcanzar esas mejoras, a su vez, dependía de la cooperación pública que el soberano era capaz de convocar. Lo que a su vez, tautológicamente, dependía del grado en que el público consideraba que él se ajustaba o no a los ideales del buen gobierno. Traemos a colación, a modo de ejemplo, un texto publicado hace más de treinta años (J. L. Comaroff, 1975: 145). Se trata de un fragmento del discurso pronunciado por un anciano hombre de Estado en febrero de 1970, durante la investidura de Besele, el nuevo soberano del cacicazgo de Barolong:

Un jefe sólo puede ser juzgado por lo que hace. Si tratas [a las personas] con respeto, te tratarán con respeto. Si las rechazas, te rechazarán. Y si las asustas, huirán de ti [...]. Estaremos alertas para ver si haces mejoras o no. Ser jefe no es un trabajo fácil. Un jefe nunca duerme. Un jefe no discrimina. Batswana dice que un jefe es jefe porque así lo quiere la nación. Si no podemos verte en la corte [*kgotla*], nos apartaremos de ti. Y si lo hacemos, ¿todavía dirías que eres el jefe?

Al analizar este texto la primera vez que lo publicamos advertimos en particular el modo en que subraya la significación atribuida, en el imaginario

174 La disposición de los jefes tsuana y los cuadros dominantes de Botsuana y Sudáfrica a abrir las asambleas y cortes públicas a la participación de las mujeres y miembros de otras minorías étnicas, considerados siervos y clientes, mostraba grandes variaciones.

político local, a (i) la interdependencia hegeliana entre soberano y súbdito, (ii) el carácter mensurable del éxito del jefe en términos de logros prácticos y palpables ("lo que hace, su industria... sus mejoras"), y (iii) la posibilidad de que un mandatario autoritario o poco atento a las necesidades de la población fuera repudiado ["te rechazarán"] e incluso removido del cargo ("si [nos apartamos de ti], ¿todavía [podrías decir] que eres el jefe?"), a pesar de la ideología de adscripción en cuyos términos se representaba la sucesión del cargo de jefe (véase más arriba; también n. 167).

Esto, por sí mismo, suponía la existencia de un modelo de incumbencia, un paradigma de legitimación político bajo cuyos términos se evaluaban las acciones de los soberanos y se negociaba su autoridad; es decir, términos bajo los cuales la ecuación entre desempeño y poder adquiría una forma práctica y concreta. El núcleo de la ecuación era un sencillo sociologarismo: la disposición de los súbditos políticos a acatar las órdenes de un jefe estaban sujetas al grado en que este demostrara, en público, un adecuado cumplimiento de las obligaciones de su cargo.

Se sigue de ello —mal que les pese a ciertos saberes recibidos que se retrotraen al clásico *African Political Systems* (1940) y todavía persisten en algunos ámbitos— que los derechos y obligaciones de los soberanos tsuana (y si vamos al caso, también de otras poblaciones de África) nunca permanecieron inmutables, codificados por ninguna "tradición". Todo lo contrario. Su autoridad mostraba grandes variaciones. Como dijimos antes, algunos parecían, tanto ante la mirada de sus súbditos como de los forasteros, reyes poderosos. A otros, por el contrario, les resultaba difícil imponer sus designios o incluso hacer cumplir sus órdenes ejecutivas. La mayoría de ellos, no obstante, se encontraba en una y luego en otra de estas situaciones a lo largo de su reinado.¹⁷⁵ Con toda seguridad, muchos de los debates académicos que rodean el análisis de la política tsuana,

175 Véase J. L. Comaroff (1975: 146 y ss.). No sorprenderá a nadie, por tanto, que los primeros relatos difieran en su caracterización de la autoridad de los soberanos tsuana. (De hecho, la misma variabilidad entre los distintos relatos sirve *prima facie* de evidencia que apoya nuestro análisis de la dinámica del cacicazgo tsuana.) En un extremo, por ejemplo, Lichtenstein (1930, 2: 414) describe su poder como "prácticamente irrestricto"; lo mismo hace Burchell (1824, 2: 376), si bien señala el efecto moderador de los "hombres de propiedad" sobre la voluntad de los gobernantes. Otros advirtieron que el jefe siempre debía respetar "los sentimientos del pueblo" (Barrow, 1996: 399; Mackenzie, 1871: 371). En el otro extremo, Moffat (1824: 389) da cuenta de un soberano rolong que perdió toda legitimidad y fue depuesto debido a su "falta de energía".

pasada y presente, tienen su origen en una falta de atención constitutiva a esta capacidad de transformación a lo largo del tiempo y el espacio.

¿De qué manera funcionaba en la práctica cotidiana este modelo de incumbencia, la ecuación entre desempeño y poder? La respuesta a esta pregunta comienza por advertir el hecho de que, sin importar sus agendas oficiales, los encuentros públicos eran foros donde los regímenes de cacicazgo estaban sujetos a debate y evaluación. El proceso se basaba en un supuesto fundamental: el de la existencia, tácita pero bien conocida, de una escala jerárquica de autoridad soberana según la cual, en la medida en que aumentara la legitimidad de un gobernante, más inclusivo (y exclusivo) habría de resultar el reconocimiento de su derecho a regular los distintos métodos, instrumentos e instituciones de gobierno,¹⁷⁶ hasta abarcar, al menos en términos potenciales, prácticamente todos los aspectos de la vida social. Así, por ejemplo, antes de la aprobación de la Ley de Tierras Tribales (1968) un jefe poderoso gozaba, entre otras cosas, del control absoluto sobre la distribución de los terrenos destinados a la agricultura, el pastoreo y la vivienda —ya fuera que los repartiera él mismo o subordinados suyos instruidos a tal propósito— y del monopolio sobre la creación de nuevas circunscripciones (distritos de la ciudad, secciones, aldeas, provincias), así como también de los funcionarios que gobernarán sobre ellas. También era esperable que lo obedecieran si convocaba a su pueblo a trabajar en tareas y proyectos de mejoras comunales, que recibiera diversas formas de tributo, que estableciera los tiempos de los ciclos rituales y de la agricultura, y que presentara iniciativas de legislación, órdenes ejecutivas y fallos judiciales implementados con gran celeridad.¹⁷⁷

En cambio, cuando un mandatario perdía legitimidad —proceso que por lo general ocurría de manera paulatina, antes que súbita—, le resultaba cada vez más difícil ejercer el control, lo que a su vez disipaba, de manera acumulativa, los distintos derechos del cargo. La composición exacta de esta escala de derechos variaba de un cacicazgo a otro, pero al parecer existía en todos de una manera u otra (una vez más, con distintos grados

176 Resulta evidente aquí que nos referimos a la gobernanza *dentro* de los cacicazgos. Los límites últimos de la autoridad del jefe fueron cada vez más delimitados y definidos, si bien no siempre regulados, por el Estado colonial; y luego, de manera aun más restrictiva, por su sucesor poscolonial.

177 Hasta mediados del siglo XIX un jefe poderoso podía también monopolizar el comercio externo e imponer aranceles sobre los bienes escasos; véase Comaroff y Comaroff (1991: capítulo 4).

de explicitación). En Barolong, por ejemplo, lo primero que un jefe perdía era su influjo sobre las actividades de las asociaciones voluntarias, que probablemente lo escucharán con gran amabilidad para después ignorarlo olímpicamente. Luego, el monopolio sobre la distribución de la tierra, cosa que por lo general ocurría a expensas del pedido público de que formara un comité para “ayudarlo” a tomar sus decisiones. Después llegaba la sospecha de que los fallos y sentencias de tribunal no habrían de ejecutarse sin cuestionamiento alguno. A lo que seguía la erosión de otras capacidades y derechos: convocar al pueblo a trabajar en las obras públicas, sancionar leyes, establecer nuevos distritos o regular el espacio y el tiempo, exigir tributo y hasta convocar a reuniones.

Pero esto deja parte de la pregunta sin respuesta. ¿Por vía de qué medios retóricos y medidas concretas se resolvía *de hecho* la ecuación autóctona entre desempeño y poder? ¿Cómo se negociaba *de hecho* la legitimidad de un jefe reinante, la sustancia y el alcance de su dominio de la esfera pública? En síntesis, ¿cómo llegaba a expandirse o contraerse *de hecho* la autoridad soberana?

Por medio de *mahoko*, palabras. Palabras pronunciadas en la *kgotla*, la esfera pública, a las que se atribuía un gran poder pragmático sobre el mundo; palabras pronunciadas en el género de la oratoria política, un género que no tiene nombre específico en la lengua setsuana pero en cuyo dominio los tsuana supieron ganar merecida fama. La suya es una cultura ricamente auditiva, donde la estética del enunciado es verdaderamente potente y donde la negociación de la legitimidad de los jefes adopta formas muy particulares.

Antes de decir más acerca de este género, es necesario aclarar un punto. La autoridad del jefe tal vez se negociara en la *kgotla*, pero la *producción* de esa autoridad, y del poder que subyacía a ella, era un asunto completamente distinto, mucho más complejo. Sostener que esa legitimidad estaba determinada por el consentimiento libre de los gobernados, decidido puramente en virtud de argumentos expuestos en las reuniones de la aldea, o que los mandatarios permanecían como testigos pasivos de su propia evaluación –todo ello implícito en el modelo vernáculo de incumbencia–, supone una simplificación de la realidad. El debate público, siempre objeto de una cuidadosa estrategia y manipulación, constituía una arena de lucha, no una puesta en acto neutral de la *vox populi*. La distribución del apoyo a la que daba voz dependía, en gran medida, de relaciones de poder preexistentes forjadas en distintos tipos de tratos pautados entre bambalinas. El discurso de evaluación del jefe ofrecía un medio de cristalizar en “hechos” sociales el cálculo invisible de su patro-

cinio e influencia; en términos concretos, líneas reconocibles de alianzas y antagonismo. Desde luego, se produce aquí una tautología: la discusión cívica debía reflejar y *al mismo tiempo* determinar la legitimidad soberana. Sin embargo, esta tautología es más aparente que real. Los intercambios verbales formalizados en la *kgotla* ponían de manifiesto, convirtiéndolas a la moneda de la política, todas las transacciones que ocurrían, de manera dispersa y aislada, en los distintos ejes de la vida cotidiana.

Silenciosa, tras todo ello, corre una dinámica política de fundamental importancia para la cuestión general que debatimos aquí. En la medida en que los discursos de evaluación del jefe expresaban alianzas y antagonismos, apoyo y oposición al soberano –es decir, en la medida en que se constituían como el teatro partidario de lo político–, tendían a articularse en torno a *facciones* claramente identificables. La existencia de estas facciones (usualmente dos) era una característica endémica de la vida pública local. (Las razones de tal división son demasiado complejas para poder abordarlas en este contexto. Tenían su origen en el carácter fisíparo de las antiguas organizaciones políticas tsuana, a menudo arrastradas a la ruina por rivalidades respecto del cargo de jefe, que invariablemente enfrentaban al soberano reinante con un adversario agnático, dividiendo de esta forma la *morafe* en dos bloques, cada uno leal a su respectivo líder.) Una de estas facciones estaba integrada por los “hombres del rey”, sus partidarios más cercanos, entre los cuales se elegía a los funcionarios de gobierno; efectivamente, los misioneros del siglo XIX en ocasiones hacían referencia a este grupo como “el partido del jefe”. La otra, que según las circunstancias podía resultar más o menos articulada, unida y enérgica, por lo general se agrupaba en torno de los parientes reales por línea paterna, quienes eran –potencialmente y a menudo en la práctica– los principales contendientes al puesto y las propiedades del soberano. Esto también está sobradamente documentado. Lo fundamental, para nuestro propósito actual, es reparar en el hecho de que se diera por sentada, de manera prácticamente inevitable, la existencia de alineamientos facciosos en el contexto de la política local, en tanto de estos bloques surgían los actores fundamentales, las *dramatis personae*, de la esfera pública, así como –de manera muy significativa– la motivación política y dialógica que daba forma a los discursos de evaluación del jefe.

La estética de los discursos públicos sobre la gobernanza y el desempeño del jefe –es decir, el juego poético de forma y contenido– nos brinda las claves de su política. Esta se deriva de la yuxtaposición, en los discursos “parlamentarios”, de dos tipos de enunciados; dos estilos, cuya diferencia

guarda íntima conexión con la distinción vernácula entre el cargo y el ocupante. El primer estilo (al que en otra ocasión hemos denominado "código formal"; J. L. Comaroff, 1975) hacía referencia a los ideales del buen gobierno y a la ideología imperante sobre el cacicazgo, en buena medida mediante expresiones codificadas. Frases tales como *kgosi ke kgosi ka morafe* (véase más arriba), *batho ga se ba melamu*, *ba boka ka lotlhare* ("no se gobierna a las personas a garrotazos, se las agita con herramientas de labranza") y otras por el estilo especificaban qué se esperaba de quien ocupaba el cargo. Estos enunciados recurrían en buena medida a una lengua de fórmulas, rara vez expresadas en primera persona del singular y por lo general atribuidas al autor colectivo "nosotros" ("Nosotros los ba-rolong decimos que...", "según nuestras costumbres...", "nuestros padres nos enseñaron que..."). Más aún, en tanto invocaban valores compartidos, presuponían un fuerte consenso entre el orador y su público.

Notablemente distinto a estos enunciados codificados, el segundo estilo era utilizado a la hora de evaluar el desempeño del jefe. Expresadas siempre en primera persona del singular ("Tengo que decirle lo que pienso, jefe...", "he oído lo que otros tenían para decir; según mi opinión..."), las intervenciones que se hacían en este registro no respondían en absoluto a lugares comunes o fórmulas codificadas. Típicamente francas y directas, a veces brutalmente críticas incluso, tendían a mostrar una mayor elaboración sintáctica, a desplegar un vocabulario más amplio, a preferir los argumentos y evidencias por sobre los supuestos compartidos y a expresarse prestando gran atención a su fuerza de persuasión. Estas intervenciones respondían al espíritu de la argumentación política. En aquellas ocasiones en que pudimos observar esos actos de habla, nos sorprendió también el hecho de que, a diferencia de los enunciados más formales —oídos, a lo sumo, en respetuoso silencio—, por lo general se los escuchaba con minuciosa atención.

Estos dos estilos desplegaban un complejo contrapunto durante el desarrollo de la mayoría de los discursos políticos. Los "hombres del rey" procuraban convencer al público en general de la *convergencia* entre los ideales de buen gobierno y el historial de acciones y logros de quien ocupaba el cargo. Lo hacían reiterando una y otra vez el primer estilo, la lengua de fórmulas, a modo de un punto de referencia, prácticamente un patrón, contra el cual establecer las polémicas, las propuestas y los argumentos políticos en primera persona. Por su parte, las facciones opositoras trataban de forzar la mayor *divergencia* posible entre los mantras de buen gobierno y el desempeño material de quien ocupaba el cargo, al menos según lograban construirla en sus relatos de fracaso.

Se sigue de ello que, para los partidarios del jefe, a mayor grado de *convergencia* que lograran establecer ante la opinión pública entre el ideal y el desempeño, más abarcadoras serían también las demandas que podrían hacer en favor de la expansión de la autoridad del soberano. El punto definitivo, en teoría, habría de alcanzarse cuando el cargo y quien lo detentara coincidieran a la perfección, cuando pudiera decirse que los enunciados altamente codificados acerca del primero se ajustaban al segundo. En la práctica, la política tsuana nunca alcanzó una situación de absolutismo semejante debido a la existencia de contrafuerzas que limitaban la acumulación de poder soberano más allá de determinado punto. Lo contrario también es cierto. Para los bloques opositores la victoria final ocurría cuando la divergencia entre el ideal de buen gobierno y el desempeño de quien ocupaba el cargo resultaba tan grande —y, por consiguiente, se veía a tal punto truncada su autoridad soberana— que el soberano dejaba de ser un "verdadero jefe". Tras lo cual, como ya dimos a entender, podía ser depuesto.

De los discursos de evaluación del jefe no sólo podían participar aquellos que se identificaban con una u otra facción, si bien los partidarios más cercanos y los activos antagonistas del soberano tenían más probabilidades de hacerse oír, al igual que quienes estaban más involucrados en las tácticas y las intrigas políticas, clásicos personajes que a menudo permanecían entre las sombras para salir a la luz en la teatralización del diálogo público. No obstante, los no alineados no sólo podían sumar sus voces a estas posiciones. Hacían las veces, al mismo tiempo, de coro y de jurado, haciéndose eco o manifestando su desaprobación ante los argumentos expuestos por los partidarios, comentando su plausibilidad y su grado de persuasión, y dando a entender las consecuencias que podrían tener para el jefe. De estas intervenciones probablemente surgiera cierta medida de consenso, en tanto los oradores lentamente iban adaptándose a sus puntos de vista; consenso que servía para confirmar, expandir o redelimitar el estado de la autoridad soberana en ese momento.

En síntesis, la *kgotla* era mucho más que un foro de discusión de políticas sociales, si bien sin duda también lo era. Tampoco constituía un mero análogo africano de la *polis* clásica griega (véase n. 171). Era además (i) un contexto de elaboración del discurso sobre la gobernanza y la autoridad soberana y, al mismo tiempo, (ii) un espacio de enfrentamiento donde se negociaban y adquirían valor social los poderes del soberano reinante. Sus participantes fundamentales eran facciones antes que partidos políticos: un bloque a favor del jefe y otro opositor. Claramente, estos participantes no establecían diferencias entre sí en función de su

ideología o cuestiones de principio. Los argumentos de unos y otros, recordemos, trataban acerca de los *medios* de gobierno, no de su contenido. En notorio contraste con los estados-nación occidentales, donde se considera que la política es algo que proviene de la política partidaria, en la *kgotla* se la consideraba el producto del discurso público.

Queda mucho por decir acerca de las sutilezas y la enjundia de la cultura política tsuana, pasada y presente, así como también del funcionamiento de su esfera pública. Sin embargo, creemos haber dicho lo suficiente como para estar en condiciones de analizar, y entender, los discursos contemporáneos sobre la democracia y la política poscolonial en este estado-nación.

Antes, nos gustaría hacer dos breves observaciones finales.

La primera es que ciertos círculos han mostrado una tendencia revisionista a retratar el sistema de la *kgotla* como una institución mucho más represiva y autoritaria de lo que nos permitiríamos afirmar nosotros y otros colegas. Good (1992: 70; véase Parson, 1984: 6 y ss.), por ejemplo, sostiene que “la *kgotla* tenía por función esencial facilitar al liderazgo el control social”, lo que supone que tenía mucho menos que ver con una política de deliberación pública que con un puro ejercicio de poder de los cuadros dominantes (véase van Binsbergen, 1995). Esto tal vez sea válido, para determinados lapsos temporales, en el caso de algunos de los regímenes de cacicazgo más fuertes y centralizados (como por ejemplo el de los nguato, la mayor de todas las organizaciones políticas tribales de Botsuana, a la que suele tratarse como si fuera paradigmática de las demás). Pero no tolera el menor escrutinio como afirmación general acerca de la esfera pública tsuana. Los registros documentales muestran que la *kgotla* fue siempre un lugar de activa confrontación política, en el cual, lejos de meramente ejercerse, debió negociarse la autoridad soberana. Y del que podía salir tanto dañada como fortificada, tanto vencida como vencedora.

La segunda observación es que, en el pasaje del pasado a la poscolonial, la *kgotla* continuó siendo un elemento fundamental dentro del imaginario político de Botsuana. Esto a pesar de sus fuertes raíces en la “aldeas” o de sus connotaciones “tradicionalistas”. De hecho, desde la declaración de la independencia se crearon en todo el país foros públicos, llamados “plazas de la libertad”, incluso en contextos urbanos. La relación con la antigua esfera pública vernácula no podría ser más obvia. Por si fuera poco, como veremos a continuación, los políticos nacionales se han visto arrastrados a la *kgotla*, incluso en el curso y a causa de procesos políticos que claramente no tenían nada de pueblerinos. En síntesis: aquello de

lo que venimos hablando está muy lejos de ser un anacronismo pintoresco, un residuo romántico de días pasados. Por el contrario, describe un contexto cultural y un conjunto de prácticas discursivas que se continúan fuertemente en el presente.

v

Volvamos, entonces, a la política poscolonial y a los discursos acerca de la democracia.

En 1965, pocos meses antes de declararse la independencia de Botsuana, se celebraron por primera vez elecciones nacionales. Aquí, al igual que en muchas otras partes de África, la descolonización —en el sentido formal, político del término— se produjo bastante rápido. Tres años antes se había fundado el Partido Democrático de Botsuana (PDB), bajo el liderazgo de Seretse Khama y “otros nacionalistas burgueses” (Good, 1992: 72), en gran medida parte de una elite propietaria de ganado que sostenía fuertes conexiones con el campo. Desde un principio, el PDB prometió relegar el cacicazgo y el “tribalismo” a las periferias de la gobernanza poscolonial. Se consagró a fomentar la evolución de un estado-nación liberal y secular al estilo europeo, el crecimiento de una economía capitalista segura basada en el desarrollo agrario e industrial concebido en términos convencionales, y una política de moderación, el imperio de la ley y los principios generales de justicia social.

Desde el comienzo, también, como señala Picard (1987), el PDB se preparó para ser un “partido gobernante”. Gracias al fuerte apoyo que recibiera de la administración colonial, adquirió “el monopolio de los recursos y aparatos del Estado” (Good, 1992: 72). También se formaron otros partidos, algunos incluso con anterioridad, pero nunca alcanzaron los niveles de organización, el capital material y cultural o la amplia base de seguidores del PDB. Contribuyó mucho a esto el hecho de que sus miembros en el parlamento y los consejos distritales “frecuentemente [tuvieran] lazos de parentesco cercanos con la aristocracia tradicional” (Colclough y McCarthy, 1980: 41). Aunque el partido se propusiera marginalizar a los jefes y distanciar a la Botsuana independiente de sus culturas políticas autóctonas, no cabe duda de que el propio carisma popular de Seretse con las bases se debió, en parte, a su rango real (espectacularmente recalado por la intervención imperial). Heredero del cacicazgo nguato, había sido obligado por el Gobierno de Su Majestad a renunciar

a sus derechos al cargo como condición para regresar de un exilio involuntario causado por su matrimonio con una mujer blanca.

Como ya anticipáramos, aquella primera elección significó para el PDB un triunfo avasallador. Lo más notable del caso, sin embargo, fue la elevada concurrencia a las urnas: el 74% de los votantes registrados. Esto a pesar de que, en algunas partes de país, se había limitado severamente la educación al votante. Es más: debido a que las distancias hasta los lugares de votación a menudo eran grandes, y a ello se sumaba en varios casos la falta de transporte, para muchos ciudadanos fue físicamente dificultoso emitir su voto. Por su parte, la organización de las elecciones tampoco estuvo totalmente libre de problemas. Todo esto hizo que la alta tasa de participación resultara excepcional, así como también interesante, en buena medida, a la luz de las acusaciones, difundidas por los medios y por observadores externos durante los años ochenta, de que una perturbadora proporción del pueblo de Botsuana manifestaba una fuerte indiferencia o ignorancia respecto del proceso democrático. Y habría de resultar más excepcional aún a la luz de lo que sucedería después.

¿Qué ocurrió después?

Varias cosas, entre las cuales se destacan cuatro. La primera fue una fuerte caída de la asistencia de votantes a las elecciones siguientes, llegando en 1974, por ejemplo, al 31%. Existe, sin embargo, una notable excepción: 1984, las elecciones nacionales luego de la muerte de Seretse Khama, hecho que obligó a su sucesor, Quett Masire, a salir al campo como el nuevo presidente-por-venir. Y vaya si salió al campo. Literalmente. Fue de *kgotla* en *kgotla* en un gran esfuerzo por persuadir a los ciudadanos de emitir su voto, demostrar su disposición a escuchar sus demandas y asegurarles que habría de gobernarlos bien (Sheperd, 1984: 28). ¿Qué explicación podemos ofrecer de estos patrones de asistencia a las urnas? Según Holm (1987: 124), "un segmento del público" pensó que "al igual que había ocurrido siempre con el jefe, no había ninguna necesidad de reelegir al presidente. Por tanto, no fueron a las urnas hasta que no hubo que elegir un nuevo presidente". Holm acierta al trazar este paralelismo, si bien nosotros lo llevaríamos un poco más allá. En tanto ocupantes de cargos apicales, los jefes y los presidentes estaban sujetos a similares ideologías de gobernanza (véase Charlton, 1993: 331): se esperaba de ambos que demostraran su sagacidad y sus logros en el cargo, ninguno de los dos podía dar por sentada su legitimidad, los dos debían dar cuenta de sus acciones, de la sabiduría de sus consejeros y del desempeño de su gobierno, y ambos debían someterse a la evaluación del pueblo (puntos que Masire parece haber entendido con bastante claridad). Pero en la medida en

que gobernarán "con la gente" y mostraran frutos de buen gobierno, no había ninguna necesidad de votar en su favor o en su contra; condiciones bajo las cuales, irónicamente, como bien señalan Colclough y McCarthy (1980: 44), "cabe considerar el descenso de la asistencia a las urnas como un signo de aprobación". De hecho, da a entender Holm (1987: 124), sólo cuando es preciso designar un nuevo ocupante en el cargo, porque el anterior ha muerto o ha sido depuesto, se hace sentir la necesidad de una expresión *masiva* de la opinión pública. En dichos casos el proceso también muestra un fuerte paralelismo con las formas vernáculas. En cada instancia, se identifica a un candidato con el cuadro gobernante (el partido mayoritario en el caso del presidente, las facciones reales más poderosas en los cacicazgos) y se lo presenta a consideración de la organización política. Esto explica la alta concurrencia a las urnas en 1965 y en 1984, así como la indiferencia en la mayoría de las demás ocasiones.¹⁷⁸ En un contexto semejante, la democracia procedimental —definida por (i) elecciones cuya justificación primaria es un pasaje abstracto de tiempo, (ii) un *ethos* de elección y cambio, y (iii) la participación pública masiva— tiende a parecer una criatura bastante curiosa, observación en la que profundizaremos más adelante.

Al respecto, el *segundo* fenómeno que se destaca también es de corte estadístico. En los años setenta y ochenta se decía que sólo una pequeña proporción del pueblo "conocía" a sus representantes parlamentarios, salvo cuando estos eran importantes figuras públicas. Como esto nos llamó la atención en su momento, realizamos una investigación exploratoria encuestando a 105 personas en cinco aldeas del sur. Un 55%

178 La concurrencia a las urnas volvió a ser mucho mayor en 1994 y 2004, por encima del 76%. Si bien nosotros no realizamos trabajo de campo sobre las elecciones en aquellos años, nos atreveríamos a sugerir que en 1994 el número elevado se debió en su mayor parte al hecho de que, en esa época, el gobierno del presidente Quett Masire estaba bajo fuego por su deslucido desempeño en el cargo. Las elecciones de 2004 parecen haber despertado el interés público en buena medida por cuestiones de política interna dentro del partido gobernante, debidas al ingreso de Seretse Ian Khama, hijo de Seretse Khama, entre sus cuadros de conducción (y a la perspectiva a largo plazo de una lucha por la sucesión que esto anunciaba). De ser correctas, ambas explicaciones serían consistentes con nuestro análisis. Téngase en cuenta, aquí, el comentario que hiciera Swatuk (1999: 17) entre estas dos elecciones: "Tras detentar el poder durante 33 años, la complacencia del gobierno y la apatía del electorado caracterizan el clima político general". Para combatir esta situación, prosigue, el PDB "encargó a un reconocido profesor sudafricano, Lawrence Schlemmer, que estudiase las formas de revigorar al partido gobernante y lo volviera más relevante en la era post Masire".

dijo no tener idea de quién pudiera ser la persona. Otro 30% pudo dar un nombre, pero no mucho más. Sólo menos del 15% respondió de manera afirmativa. No obstante, lo más notorio del caso fue que más del 25% explicó, sin que se le pidiera, que no era mucha la diferencia real entre uno u otro representante: los miembros del parlamento del PDB eran los asesores y consejeros del presidente y este era tanto responsable de nombrarlos como de aquello que hicieran en el ejercicio de sus funciones. Una vez más, encontramos aquí ecos de un modelo de gobernanza cuya genealogía arraiga profundamente en la *setsuana*, “los modos tsuana”. En honor a la verdad, en los últimos años los políticos se han vuelto menos anónimos. No obstante, parte de esta idea de que el líder es responsable de los integrantes de su gobierno se mantiene incólume.

Tercero: a pesar de la baja concurrencia de votantes y el relativo anonimato de los representantes políticos, los actos de campaña del PDB realizados en el campo atraían grandes multitudes. Por el contrario, en el caso de los partidos opositores, sólo aquellos actos a los que asistían personajes importantes —un ex jefe que volvía a visitar su tierra natal, una figura carismática con gran número de seguidores y personalidades similares— lograban convocar una concurrencia significativa. En varias ocasiones asistimos a muchos de estos actos en los que sólo estaban el candidato y un puñado de amigos. Por otra parte, también en los actos del PDB los locales esperaban la presencia del presidente o de un “consejero cercano” (es decir, un ministro de su gabinete). Después de todo, y de esto se trata, esos actos y reuniones adoptaban intencionalmente las formas de la *kgotla*, ese espacio de intersección entre la sociedad civil y el Estado, entre la esfera pública y la política de incumbencia. Su propósito no era únicamente discutir cuestiones de interés público, para desarrollar así una democracia basada en la participación y la consulta popular, sino también evaluar el desempeño del presidente y su partido. Y hacerlo a él específicamente responsable de la medida en que el PDB alcanzara o no los requisitos del buen gobierno. Bajo esta luz parece imprudente concluir, como hace van Binsbergen (1995: 25-28), que este empleo del “sistema de la *kgotla*”, bajo lo que denomina “una fachada neotradicional”, no sea otra cosa que un intento cínico de la “élite estatal” autoritaria de subyugar, manipular y apropiarse de las instituciones locales. Este *no* fue el espíritu con el cual Masire visitó el campo en 1984, ni tampoco era el tenor de las reuniones del PDB a las que pudimos asistir a lo largo de los años. Es posible, tal vez, que sea la tendencia que se avizora en el presente y hacia el futuro, pero ese es otro cantar.

Tanto en su poética como en su política, los actos electorales del PDB evocaban los antiguos discursos acerca de la autoridad del jefe. Los ora-

dores tendían a organizarse en bloques de partidarios y antagonistas —siendo los primeros miembros del partido local y los segundos parte de la coalición de disidentes—, rodeados por un público no alineado. La mayoría de ellos repasaban minuciosamente los requisitos del buen gobierno, generalmente bajo las fórmulas establecidas y en el legítimo nombre del “nosotros” trascendental de la nación y/o la *setsuana*. Luego daban a conocer sus valoraciones, a menudo en una prosa crudamente franca y pragmática, siempre en primera persona del singular. En ese momento, según su posicionamiento político, proclamaban la convergencia o divergencia existente entre el ideal y la realidad. Los partidarios, en particular, daban rienda suelta a un relato teleológico de mejoras. Hacían referencia al exitoso “desempeño *material* del Estado postindependencia” (van Binsbergen, 1995: 27), así como también, por lo general, al desembolso igualitario de recursos “en todas las regiones del país” y a la ausencia de clientelismo (Charlton, 1993: 341). Los opositores debatían exactamente estos puntos. Sus contraargumentos apelaban a cuestiones específicas y contingentes de lugar y circunstancia, pero solían basarse en la acusación de que el gobierno “los había olvidado”. (Había un juego de palabras muy popular en el sur con el nombre de la capital, Gaborone, tomado de la dinastía local; los críticos del PDB la llamaban *ga re bone*, “no nos ve”). No obstante, tanto partidarios como opositores participaban del debate bajo el supuesto tácito, tal vez utópico, de que el PDB sólo podía aspirar a contar con legitimidad y la cooperación de la población en la medida en que lograra demostrar la calidad de su gobernanza.

Esto no supone decir que el proceso electoral copiara las formas de funcionamiento de la *kgotla*, pasada o presente. La política del estado-nación *no* era la de los mandatos generales del cacicazgo, ni lo es hoy. No obstante, una y otra convergen en dos puntos. Por un lado, una profunda aversión a la autocracia en todos los niveles de gobierno; de allí la insistencia de Khama en que “limitar la crítica” iba “en contra [...] de la tradición *setsuana*”. Por otro, la convicción tácita, ampliamente compartida por los distintos públicos de Botsuana, de que una democracia sustantiva dependía de la simultaneidad de (i) discursos políticos considerados en este caso, según hemos visto, como el producto de procesos deliberativos, no de intereses partidarios, y (ii) discursos de responsabilidad en los que se negociara la relación proporcional entre desempeño y poder. Los resultados de esta negociación, expresados en una determinada cantidad de autoridad soberana, podían verse fuertemente influenciados por acuerdos entre bambalinas, por la minuciosa intervención del Estado y el capital social que eran capaces de movilizar las élites

gobernantes. Y también podrían haber sido pervertidos por las formas de autoritarismo encubierto de las que habla van Binsbergen. De momento, igualmente, lo significativo es esto: el hecho de que todas las esferas públicas estuvieran atravesadas por una cultura cívica que especificaba los medios de producción de cierta política participativa, fundada a su vez en una ideología popular y articulada del buen gobierno.

En esta cultura cívica, como demostraremos más adelante, las elecciones desempeñaban un papel importante en la medida en que, de tanto en tanto, abrían un espacio de democracia *sustantiva*. El acto de votar —es decir, la democracia *procedimental*— era mucho menos significativo, salvo en momentos de crisis. Es por ello que la gente de campo participaba activamente de los actos eleccionarios pero a menudo no emitía su voto, o lo hacía más con el propósito de expresar su desaprobarción del partido gobernante que para ejercer su derecho a elegir. Así, por ejemplo, en 1974 el candidato de Barolong del Frente Nacional de Botsuana (FNB), O. B. Marumolwa, votó por el PDB (es decir, *en contra* de sí mismo). Luego de oír al presidente y a un ministro de su gabinete dar cuenta de su desempeño en varias reuniones declaró que debían permanecer en sus cargos. “No se remueve a un gobernante porque sí”, explicó Marumolwa, también descendiente de una casa real.

Esto nos lleva, *cuarto* punto, a discutir la curiosa singularidad que adquirieron aquí los partidos políticos. Recuértese el comentario de Colclough y McCarthy (1980: 41) según el cual el PDB no era en sentido alguno “un partido masivo”, que apenas existía entre una elección y otra, que era, por sobre todas las cosas, un bolsón de apoyo inmanente centrado en el presidente y su gabinete. Tampoco ninguno de los partidos minoritarios tenía una presencia perdurable y significativa en la esfera pública. Incluso en el caso de los más activos, funcionaban menos como alternativas ideológicas coherentes al PDB que como un puro y mero bloque de oposición crítica. Algunos de ellos fueron incluso extraños híbridos ideológicos. El FNB, por ejemplo, era el injerto de un ala “tradicionalista”, encabezada por un ex jefe, en un ala “radical” liderada por un eurointelectual de izquierda. Que el poder consuetudinario y el comunismo compartieran un espacio político difícilmente fuera lo que Weber tenía en mente en su clásica tipificación de este tipo de asociación voluntaria. De hecho, tanto el PDB como el FNB mostraron un comportamiento mucho más similar al de los bloques facciosos que analizáramos en la *kgotla*. Esta impresión se ve reforzada por su conducta en la asamblea nacional (Colclough y McCarthy, 1980: 46):

El funcionamiento cotidiano de la Asamblea Nacional obedece a un modelo que se parece mucho más al de los estados africanos de partido único que al de Westminster. Los enfrentamientos no se producen tanto entre las bancas de gobierno y las de la oposición como entre los ministros y las bancas. De hecho, puede verse a los miembros de la oposición apoyando al gobierno en ocasiones en que sus propios partidarios son fuertemente críticos. De esta forma, el papel de la Asamblea Nacional, al igual que el de la *kgotla* tradicional, es evaluar las propuestas planteadas por aquellos que están en el poder: ya sea para aprobarlas o, en contadas oportunidades, para rechazarlas. Los ministros respetan esta forma de funcionamiento de la asamblea.

Una vez más, la mención del Estado de partido único y su yuxtaposición con los modos de funcionamiento de la *kgotla* nos conduce al punto de partida y al desenlace de nuestro planteo.

VI

Si se toman en cuenta todas estas cuestiones, resultará claro cuáles eran los fundamentos que tenía en los años setenta la idea de establecer un Estado de partido único. Se trataba, en efecto, de una iniciativa contra la democracia *procedimental*. Contra la democracia como un mero ejercicio de decisiones electorales. Contra la idea de que la libertad es lo mismo que la posibilidad de elegir. Contra la democracia, por retomar las palabras de Gertla Riviero, como una idea pequeña, el tipo de exportación europea que lo promete todo y sólo da comida rápida. Dada su concepción de la política participativa, su propia ideología de la autoridad, legitimidad y responsabilidad de los gobernantes, resulta obvio por qué tantos ciudadanos de Botsuana se sintieron ajenos al modelo occidental, al menos tal como les fuera presentado en ese momento. Y por qué su amenaza de confinar la participación pública masiva a una elección fugaz celebrada cada cinco años abrió un abismo entre el Estado y la sociedad civil. Para algunos, el mero hecho de que el liderazgo del PDB mostrara tantas ganas de apoyar un sistema multipartidario al estilo europeo constituía en sí mismo un motivo de acusación y crítica.

En un sentido más positivo, el movimiento a favor de un gobierno de partido único —hacia el cual, y esto no deja de ser interesante, la asam-

blea nacional se estaba desplazando en sus procedimientos habituales: suponía la demanda de un giro (de regreso) hacia la democracia *sustantiva*, hacia una cultura cívica donde la política de participación fuera cosa de todos los días. Y en la cual el régimen gobernante estuviera autorizado a actuar en nombre de la nación siempre y cuando garantizara su desempeño. Dicho de otra forma, planteaba la posibilidad de una versión vernácula, de raigambre autóctona, del tipo de democracia liberal que la euromodernidad tanto había idealizado pero tan poco había logrado concretar, y mucho menos implantar con éxito, en otros lugares del mundo, en particular aquellos donde se hacía sentir la intervención de otros intereses. En retrospectiva el gesto puede parecerse utópico, incluso quijotesco. También, relacionado con un momento particular de la historia temprana de esta poscolonia. Sin embargo, permitió la manifestación de una profunda crítica contra las prácticas y las instituciones políticas europeas habituales.

Esa crítica señalaba la posibilidad de una alternativa específicamente africana que demandaba no menos soberanía popular sino más, no menos responsabilidad de los gobernantes sino más, no meramente el derecho a elegir sino una cultura pública de la crítica. Rasgos, todos estos, de los que por supuesto el norte global había estado *alejándose* con paso firme en los últimos tiempos; resulta premonitorio al respecto el agudo comentario que hiciera Julius Nyerere en la década de 1960, según el cual los Estados Unidos tenían "un *único* partido político... pero [habían] creado *dos* versiones del mismo".¹⁷⁹ En estos días, las cabezas de Estado euronorteamericanas tienden a actuar con una impunidad cada vez mayor, a reclamar para sí una autoridad ejecutiva aún más abarcadora y a prometer el menor gobierno posible. Paralelamente, un gran número de sus ciudadanos parece dispuesto a olvidarse de las libertades individuales, la soberanía y el imperio de la ley en nombre de la seguridad y el bienestar material; véase, por ejemplo, la *USA Patriot Act* [Ley Patriótica de los Estados Unidos] y la introducción de la detención sin proceso en el Reino Unido, dos medidas post 9/11 que recuerdan los días de auge del *apartheid* en Sudáfrica. Por otra parte, salvo en momentos de ruptura, en el norte los niveles de participación política parecen decaer de manera sostenida entre acusaciones de apatía endémica. En algunos países

europeos –España, Portugal y Suecia constituyen casos notables– la proporción de votantes capaz de identificar por su nombre a los candidatos electorales resulta aun menor de lo que fuera en Botsuana durante los primeros años de su independencia (Norris, 2004: 230-248).¹⁸⁰ Mientras que los ciudadanos de este estado-nación buscan modos de avanzar de lo procedimental hacia una política sustantiva, Occidente parece interesado en desplazarse en la dirección opuesta. En septiembre de 2009 fue plausible que un intelectual y periodista estadounidense, reconocido por sus visiones políticas de centro, titulara un ensayo sobre la actualidad contemporánea de su país, difundido por un amplio espectro de medios, "One-Party Democracy" [Democracia de partido único],¹⁸¹ título en el que encontramos, varias décadas más tarde, ecos de la provocación de Nyerere.

El proceso aquí descripto, reiteramos, tenía el claro sesgo de la realidad social de la Botsuana de aquella época: su homogeneidad étnica en comparación con otros estados, su pequeña escala y su proximidad con un pasado histórico particular, todo lo cual hacía que pareciera bastante viable el sueño de un *demos* basado en la soberanía popular, donde los gobernantes tuvieran la obligación de dar cuenta de sus actos de manera directa. Estas realidades no se presentan en todas las latitudes. Por el contrario, Botsuana fue, y es, relativamente única. Aun así, las formas políticas vernáculas que encontramos allí guardan fuertes similitudes con otras de África (véase Chabal, 1986), algunas de ellas claramente visibles, otras subyacentes, otras violentamente suprimidas. Lo que nos plantea un enigma conocido, si bien en términos poco familiares: ¿Por qué será que la democracia, independientemente de cómo se la defina, resulta tan frágil en este continente? ¿Qué será lo que se interpone entre sus condiciones de posibilidad, claramente presentes en el contexto, y su realización práctica? ¿Por qué será que lo posible termina resultando tan difícil de alcanzar, cuando no completamente imposible? ¿Por qué será que, aun en aquellos casos donde puede decirse que ha logrado

179 Véase "Democracy in Africa: More Than Votes and Free-Market Economics", *Africa: Africa World Press Guide*, World Views; disponible en <worldviews.igc.org/awpguide/democ.html>, recuperado el 1º de agosto de 2009.

180 Estamos en deuda por esta información con Steven Friedman, un destacado cientista político y notorio intelectual sudafricano. En un libro que está escribiendo sobre la democracia en África, Friedman realiza una iluminadora crítica sobre la versión anterior de este mismo ensayo, cuyo original tuvo la gentileza de darnos a leer, permitiéndonos así refinar nuestro propio argumento (véase también Friedman, 2007). También le debemos la necesidad de explicar las cifras de concurrencia a las urnas en 1994 y 2004 (véase n. 178).

181 "One-Party Democracy", Thomas L. Friedman, *International Herald Tribune*, 10 de septiembre de 2009, p. 7.

prevalecer en los estados-nación del sur global, la democracia parece más procedimental que sustantiva, más "tenue" que "contundente"? ¿Es posible que el movimiento contemporáneo de los países centrales en el mismo sentido, hacia una versión atenuada del gobierno representativo, ofrezca alguna clave? ¿Que África meramente haya sido testigo del vaciamiento de la gran idea, de su reducción a una idea pequeña, *antes* que el norte global? ¿Que también en esta cuestión Euronorteamérica esté evolucionando hacia África, y además por los mismos motivos; vale decir, que la propia política se escape cada vez más de la esfera pública formal y las instituciones del Estado, en un marcado desplazamiento hacia otros ámbitos? ¿Es posible que la desdemocratización del norte y del sur no sea otra cosa que un contrapunto involutivo acaecido *en todo el mundo* como parte de la era neoliberal, una era en la que, según sostuviera recientemente el arzobispo Ndungane de Ciudad del Cabo,¹⁸² los ciudadanos son valorados únicamente como "carne de cañón votante", en la que "el buen gobierno, la transparencia, la responsabilidad, la integridad y la honestidad" se reconocen en buena medida únicamente por su ausencia? De ser así, ¿no nos obliga esto a tomar en cuenta ese contrapunto a la hora de abordar la Gran Pregunta sobre la Teoría, hoy en 2010? Vale decir, ¿dónde podemos encontrar el futuro sui géneris de la política y de la esfera pública en este despliegue del nuevo siglo? ¿Tal vez, como comenzamos a sugerir en los capítulos precedentes, en los nuevos movimientos sociales y religiosos, y en otras formas de acción masiva, en la política de la vida con su estridente movilización de "la calle", su tendencia a recurrir de manera cada vez más decidida a la guerra jurídica, su despliegue en internet y todos los demás medios de insurgencia experimental que emergieron de manera tan potente en el sur y parecen estar migrando hoy hacia el norte?

¹⁸² Véase "Our 'Second Liberation' Will Need Ethics and Ubuntu", arzobispo Njongonkulu Ndungane, *Sunday Times* (Sudáfrica), revista, 9 de agosto de 2009, p. 12.

5. La historia sometida a juicio Memoria, evidencia y producción forense del pasado

UN FRAGMENTO ATEMPORAL

En Sudáfrica, el fin del *apartheid* trajo consigo distintos modos creativos, y a menudo poco ortodoxos, de lidiar con el pasado.¹⁸³ Entre los más llamativos se destaca la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, una Pasión donde un sujeto colectivo, "Nosotros, el Pueblo", busca renacer por medio del enfrentamiento conjunto de dolorosos recuerdos reprimidos durante mucho tiempo. Este tipo de intentos por fundar la reconciliación en la revisión ritual del trauma se extienden a todo lo largo y lo ancho de la cultura política de nuestra era. Expresan, de manera simultánea, un homenaje a lo que se perdió en el pasado y el deseo de trascenderlo, paradoja que, desde luego, se repite en la mayoría de las transiciones epocales. En estos días, sin embargo, advertimos la presencia de algo más: una clara pérdida de fe en un *telos* de posibilidad abierta (véase la Introducción). En este ánimo se despierta un interés particular por volver a tomar posesión de la historia; menos con un espíritu nostálgico (según sugieren algunos) que como un medio de reactivar el futuro, de invertir al propio tiempo con una dirección y un propósito que hoy parecen perdidos (véase Hartog, 2003).¹⁸⁴

¹⁸³ Véase J. Comaroff (2005: 126). El presente capítulo desarrolla distintas ideas exploradas por primera vez en aquel ensayo.

¹⁸⁴ Hartog (2003) sostiene un argumento similar acerca del abandono del "régimen de historicidad" moderno en favor de la preocupación por el pasado. Según él, dado que el futuro ya no resulta predecible, nos encontramos hoy entrapados en un "presentismo" pesimista que sólo es capaz de leer el pasado en relación con las demandas políticas actuales. Nuestra propia comprensión de este abandono del "régimen de historicidad" moderna tiene menos que ver con su capacidad predictiva que con una erosión fundamental de la visión de progreso, y la teleología compartida, en que se basaban los imaginarios modernistas de la historia. Más aún, el material que discutimos en el presente capítulo no aporta evidencia alguna de pesimismo o de un inusual uso "político" del pasado (cuya lectura

Tómese por caso un ejemplo que ya discutimos en otra oportunidad: la popular serie de televisión sudafricana de los años inmediatamente siguientes al *apartheid* titulada *Saints, Sinners and Settlers* [Santos, pecadores y colonos]. Cóctel de fantasía y hechos históricos, procuraba reevaluar la historia mediante una sucesión de juicios penales donde los héroes y los antihéroes de la nación eran llamados a dar cuenta de sus acciones y quedaban sujetos al resultado del proceso. Ya el primer episodio llamó la atención por su desenlace neoliberal. Enfrentaba en los tribunales a dos de los antagonistas coloniales más implacables del siglo XIX, el jefe zulú Dingane y el líder blanco de los *voortrekkers*, Piet Retief. Comúnmente se cree que Retief fue asesinado por orden de Dingane en un incidente que, aún hoy, divide blanco de negro en la conciencia histórica del país. En la escena final de este capítulo los dos vuelven a la vida y se los representa de pie, uno junto al otro, en la sublime costa de KwaZulu-Natal. Allí Retief le propone a Dingane hacer las paces y convertirse en socios para explotar, en esas mismas playas, un centro turístico, en una escena en la que Verdad y Reconciliación se repiten como farsa. Si bien prometía dar un veredicto sobre la historia, *Saints, Sinners and Settlers* se ocupaba, sobre todo, de permitir que cada protagonista tuviera su momento de gloria en el juicio. A cada uno se le pedía su versión de los eventos sujetos a debate, que se quitara de encima todas sus deudas. Pero la finalidad de este ejercicio no era tanto resolver el conflicto o amplificar el registro sino antes bien redimir una encrucijada del pasado; un pasado que, desbrozado de contradicciones, podría ser provechosamente reciclado por el presente en términos de herencia y legado.

Muchas veces se oye decir que el nuestro es un mundo donde la vida imita a la televisión. Casi diez años después del estreno de la serie se anunció el lanzamiento del AmaZulu World, un complejo integrado por un parque temático histórico y desarrollos inmobiliarios de usos múltiples por un valor de 44 mil millones de rands (aproximadamente 6500 millones de dólares estadounidenses) en esa misma franja de costa, construido además por iniciativa del rey zulú Goodwill Zwelithini, guardián oficial del patrimonio de su pueblo, con el apoyo de un grupo de inversionistas privados de origen nacional y global. Una gigantesca estatua del célebre guerrero zulú,

siempre estuvo mediada por las preocupaciones del aquí y ahora). Antes bien, nos interesa establecer la *naturaleza* exacta de esta mediación en la época contemporánea, explicar por qué adopta formas forenses y privadas, y de qué manera esto afecta los distintos esfuerzos por producir el futuro. Agradecemos a Paulo Israel sus invaluable aportes acerca del tema.

el rey Shaka, habría de ser su rasgo más distintivo, cuya imagen colosal oficiaría a modo de marca de la empresa. Las espadas podrían convertirse en arados, o en acciones corporativas, para todos aquellos que estuvieran en posición de enarbolar el pasado-como-poseción. ¿Pero qué hay de los perdedores? ¿Qué hacer con las 10 000 familias de la comunidad Macambini, por ejemplo, cuyo desalojo de la que ellos consideraban su tierra ancestral era prerrequisito para comenzar las obras del "primer parque de entretenimientos africano de nivel mundial"?¹⁸⁵ La legitimidad de sus demandas sobre el pasado fue anulada por otro tipo de reclamos: reclamos sobre el pasado como materia de ganancia, aquello que Palmié (s.f.: 9), escribiendo acerca de la historiografía de la esclavitud, denomina la memoria como una "propiedad corporativa". Para los desplazados, lamentablemente, se repite la misma vieja historia de siempre; una historia que recuerda de manera ominosa la era del *apartheid*, cuando el régimen gobernante echaba por la fuerza de sus casas a personas como ellos en nombre de la cultura y la tradición. Y, por lo general, redistribuía estas tierras entre los blancos.

¿A dónde apuntamos al señalar la existencia de una celebración y un silenciamiento simultáneos del pasado? ¿Cuáles son los costos de desregular la historia y transformarla en capital en un contexto donde la ciudadanía tiende a cristalizar cada vez más en términos de una identidad-entendida-como-poseción, donde la construcción de la comunidad se vuelve progresivamente sinónimo de mercado? ¿Y por qué el tribunal de justicia logró convertirse en el crisol donde las memorias particulares se transmutan en la sustancia de todo reconocimiento, derecho y reclamo sobre el futuro?

UN MOMENTO IDEAL PARA RECORDAR

Toda acción, insiste Nietzsche (2006: 15 y ss.), necesita del olvido. Hay que "saber olvidar y recordar en el momento justo" —escribe en su *Segunda*

185 "AmaZulu World Plans Unveiled", Suren Naidoo, *The Mercury*, 8 de octubre de 2008, p. 1. Véase también "Re: Forced Eviction of 10 000 Families from eMacambini for AmaZuluWorld", carta del Centro de Derechos sobre la Vivienda y Desalojos [ONG internacional mejor conocida por su nombre y siglas en inglés, Centre on Housing Rights and Evictions (COHRE)] dirigida al premier de KwaZulu-Natal, el señor Sibusiso Ndebele, con fecha del 16 de enero de 2009. Disponible en <www.abahlali.org/node/4752>, recuperado el 10 de enero de 2009.

consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida— para que la conciencia del pasado no se convierta “en el enterrador del presente”. Fuertemente opositor a la idea de la historia como “ciencia soberana”, sostiene que la capacidad de vivir de manera “no histórica” es crucial para la salud de un individuo, un pueblo o una cultura. Para él, la viabilidad de la agencia depende de la “fuerza plástica” de las personas y los pueblos, una fuerza capaz de disolver “lo pasado y lo desconocido” en lo presente y lo familiar, de restañar las heridas olvidando “lo que no [se] logra vencer”.

Difícilmente podamos considerar única la defensa que hace Nietzsche de una amnesia estratégica. Muchos otros siguieron la senda trazada por la original perspectiva de Renan (1988), según la cual los relatos fundacionales del estado-nación moderno exigen un olvido capaz de separar aquello que Reinhart Koselleck (2002; véase Anderson, 1993) denomina “las expectativas colectivas para el futuro” de las “experiencias del pasado” particulares y selectivas; es decir, forzar la ruptura entre historia y memoria (Rubin, s.f.). No obstante, en un momento en que la expectativa de un futuro pleno de posibilidades acaba de experimentar un severo sacudón, parece apoderarse de nosotros la obligación de recordar, de fundar nuestras aspiraciones en modos de legitimación que miren hacia atrás antes que hacia adelante. Así, proliferan por todas partes distintas técnicas de recolección, organizadas y difusas, públicas y privadas. Hoy, contra Nietzsche, la salud demanda la recuperación de lo reprimido, la exhumación de síntomas de injurias, el recuento del dolor de viejas atrocidades. El proceso de reconstrucción social, ya sea de naciones devastadas por la guerra, democracias profanadas o sujetos tratados de manera brutal, manifiesta un particular interés por los rituales de recolección, los testimonios de sufrimiento y las confesiones públicas de abuso (voluntarias o no). Más aún, la recolección no es tan sólo un medio de enterrar el pasado. Los ayudamemoria populares —archivos, museos, monumentos, murales, instalaciones, santuarios e incluso, como acabamos de ver, parques temáticos— han sido diseñados para cumplir el mandamiento “no olvidarás recordar” (Harries, 2010: 125-126). Nos exhortan a persistir en aquello que Lambek (1996; véase Palmié, s.f.: 10) denomina un “pasado imperfecto”. No obstante, si bien la consigna explícita de la lucrativa industria de la memoria es “Nunca Más”, también sirve para anclar la identidad a la herencia. Y la herencia, a su vez, aparece íntimamente ligada a demandas de reconocimiento por medio de una genealogía de la condición de víctima. A ello se debe el número cada vez mayor de memoriales de holocaustos y atrocidades diversas que fueron estableciéndose en todo el mundo.

Sin embargo, esto plantea una paradoja. Entre tanto clamor en pro del trabajo de la memoria, vivimos en una era donde muchos sostienen que la historia ha muerto; o al menos la historia en el sentido moderno del término, en tanto relato nacional y/o disciplina académica. ¿Podría ser que, a pesar de toda esta memorialización, estuviéramos volviéndonos profundamente “no históricos”, y no en el sentido positivo que Nietzsche atribuía a esta idea?

Esta paradoja entre presencia y ausencia —de la que da cuenta la abundancia, el fetichismo incluso, de la memoria en los mismos contextos donde la historia parece más amenazada— resulta particularmente visible en aquellas sociedades que han atravesado algún tipo de transición desde un pasado no liberal. Tómese, por ejemplo, un reciente reportaje de *The Economist* sobre el “fin de la historia” en la Europa del Este contemporánea.¹⁸⁶ Allí se advierte que las últimas dos décadas de construcción nacional postsoviética supusieron una fase de “historiografía terapéutica” en la que distintas alternativas vinieron a reemplazar a la propaganda comunista. Pero la euforia de los primeros años, durante los cuales se revisaron los viejos tabúes, dio paso a una mayor complejidad y diversidad. La historia está siendo superada, como tal vez haya predicho Fukuyama (1992), por el triunfo del liberalismo. “El poder está vacante”, termina el artículo. Y en todo caso, rehacer Europa en el presente es “más divertido” que objetar el pasado. La avalancha de respuestas indignadas que provocó el reportaje, la mayoría de ellas plagadas de minuciosa evidencia histórica contraria, desmiente la veracidad del planteo.¹⁸⁷ Sin embargo, han podido oírse observaciones similares acerca de la pérdida de la historia en el sur de África, donde la ofuscación con la memoria corre pareja al deseo, sobre todo entre los miembros de la generación “nacida libre”, de apoderarse del presente y librarse de la carga del pasado.

Los esfuerzos colectivos por trascender el pasado, no obstante, no son lo mismo que el fin de la historia. Tampoco lo fue el supuesto triunfo de la democracia de libre mercado. La historia no desaparece en virtud

186 “The End of History, Revisited: The Ex-Communist States of Eastern Europe Are Leaving Their Pasts Behind”, Europe.view, *The Economist* online, 25 de febrero de 2010; disponible en <www.economist.com/world/europe/displaystory.cfm?story_id=15577511>, recuperado el 1º de marzo de 2010.

187 Véanse los comentarios de los lectores en Europe.view; <www.economist.com.hk/node/15577511/comments?page=1>, recuperado el 5 de julio de 2010.

del olvido más que el avestruz que esconde su cabeza bajo la tierra; salvo, desde ya, que se confunda historia con conciencia histórica olvidando su incrustación social, cultural y material en el mundo. Aun así, podríamos sostener –al menos en casos como el de Sudáfrica– que, en algunos aspectos bastante significativos, el presente *sí* está volviéndose “no histórico”. Pero ello se debe menos al olvido que a un *exceso* de un tipo particular de memoria: el tipo que hace difícil recuperar una crónica *común* del pasado. O llegar a una comprensión crítica acerca del modo en que tendríamos que leer ese legado en los quebrados contornos del presente que se despliega.

Para Nietzsche (2006: 65), este tipo de comprensión crítica se ve impedida por la patológica visión modernista de la historia como una ciencia racional, un espectáculo del devenir universal que sofoca toda personalidad. En nuestros días, la amenaza es de signo contrario: una celebración del ayer como un fenómeno privatizado, subjetivo, democratizado, como una especie de *souvenir* que acomoda los eventos, las genealogías, las geografías y las identidades a los intereses de distintas demandas. Todo esto permite suponer que la memoria –a pesar de la tendencia a tratarla como un modo directo y no mediado de conocimiento– siempre es una representación formulada en un determinado contexto, y que guarda relación directa con el juego de signos y poder que apuntala los esfuerzos convencionales de producción de valor. En este sentido, no difiere en nada de la historia. Al mismo tiempo, se ha convertido en un medio privilegiado de recuperar información del pasado, en particular de pasados atormentados por el sufrimiento y el maltrato. La memoria emerge así como si lo hiciera del lecho de piedra de una humanidad universal, imbuida de la misión de enfrentar las desacreditadas crónicas nacionalistas modernas y las hegemonías cínicas con la verdad. Purgada por el dolor, se la aprehende como acto testimonial –dar testimonio ante el tribunal de la opinión pública– en un proceso de construcción de la historia que a menudo se encuadra, de manera figurativa y cada vez más pragmática, en el medio de la adjudicación jurídica.

Sea verdad o no que la historia tal como la conocemos esté muriendo, al parecer se encuentra hoy cada vez más atrapada en la “judicialización del pasado”; es decir, un proceso en el cual los errores y aciertos de los actos y hechos históricos, así como también los reclamos que se derivan de ellos, quedan sujetos a su determinación ya sea por medio de procedimientos legales o de sus simulacros (J. L. Comaroff, 2009). En España, por ejemplo, “el regreso de la memoria” a la esfera

pública –que según los activistas sociales constituye la condición *sine qua non* de una “verdadera” democracia– fue sustanciado por la Ley de Memoria Histórica (2007) que autorizaba el reconocimiento de la experiencia de las víctimas de violencia de ambos bandos involucrados en la guerra civil española.¹⁸⁸ La judicialización del pasado también se refleja en la creciente relevancia global de los distintos mecanismos de justicia de reparación en los contextos de transición política; de allí las más de treinta comisiones nacionales por la verdad establecidas en todo el mundo en el transcurso de las últimas tres décadas (véase Posel y Simpson, 2002).

La existencia de investigaciones cuasijudiciales en casos de violencia política difícilmente resulte novedosa: el Fondo Carnegie para la Paz Internacional investigó crímenes contra civiles cometidos durante la guerra de los Balcanes de 1912-1913. Pero como bien señalaran Grandin y Klubock (2007: 1), las recientes comisiones para la verdad tienen sus orígenes ante todo en la denominada transición hacia la democracia de los países latinoamericanos. Su relevancia política, insisten, consiste no tanto en echar los cimientos de un gobierno constitucional como en “oficiar de índice del giro de la crisis global de los años setenta [...] a la supuesta *pax* neoliberal de la post Guerra Fría”. Aunque no tuvieran ningún tipo de potestad legal para acusar y procesar, cuanto menos en la mayoría de los casos estas comisiones operaron dentro del marco de las leyes de derechos humanos nacionales o internacionales, tomando decisiones caso por caso, tal como haría un tribunal de jueces (2007: 2). Pero su preocupación fundamental fue menos la de confrontar la violencia y las inequidades del pasado que desplegar la ley, según quería Durkheim, para dar consistencia a la solidaridad social mediante el consenso, la tolerancia y el perdón. Esta limitación constitutiva supuso que estos mecanismos de justicia transicional rápidamente agotaran su capacidad de consolidar las instituciones de jurisprudencia liberal en el marco de los mismos gobiernos que habían fomentado. De hecho, según Grandin y Klubock (2007: 1, 3), parecen haber perdido utilidad una vez pasado el momento de transición. Iban, en todo sentido, a contramano de la historia, evocando el pasado para extraer de él un mito nacional antes que con el propósito de poner a prueba la producción del presente en toda su complejidad.

188 “Historical Memory Law”, disponible en <en.wikipedia.org/wiki/Historical_Memory_Law>, recuperado el 8 de mayo de 2010. Véase Rubin (s.f.: 1).

El planteo es muy interesante. Pero la perduración del atractivo y la ferviente adaptación de estos mecanismos de justicia transicional a distintos contextos políticos sugieren que “transición”, al igual que crisis, constituye una categoría analítica bastante imprecisa que no es posible equiparar a una época precisa de la historia (por ejemplo, “la transición” al neoliberalismo). Sin lugar a dudas, las comisiones para la verdad y la reconciliación guardan relaciones bastante complicadas con el presente tardoliberal e hicieron mucho más que trazar el mapa de pasaje del *ancien régime* a la actualidad. En muchos contextos –como Sudáfrica, Canadá y Colombia– se las aclamó de manera explícita como foros donde era posible reescribir la historia nacional, reemplazando de esta manera distintos relatos autoritarios y parciales del pasado por una totalidad de recuerdos colectivos. En Colombia, el Comité Nacional de Reparación y Reconciliación tiene una división de Memoria Histórica encargada de producir una crónica legítima e inclusiva de los orígenes y la evolución del conflicto armado interno que experimenta el país. Guiado por científicos sociales profesionales, su personal recorre todo el territorio nacional en un gran esfuerzo por recolectar, de primera mano, los lacerantes testimonios de sus devastados ciudadanos.¹⁸⁹

Estos procedimientos cuasilegales tampoco son los únicos medios, ni siquiera los más explícitos, de judicializar la memoria. Según señaláramos en la Introducción y los capítulos 2 y 4, se advierte en todo el mundo, de parte de grupos e individuos, un giro cada vez más ávido hacia la guerra legal, especialmente bajo la forma de demandas colectivas. Así, en 2001, ciudadanos de Kenia que resultaron heridos por piezas de artillería que el Ejército Británico había dejado en el país luego de su independencia interpusieron una demanda por la que les fueron reconocidos daños significativamente elevados. El mismo estudio jurídico londinense que los representó habría de plantear más adelante otro caso contra el gobierno británico, en esta oportunidad en nombre de los veteranos de Mau Mau torturados en los campos de detención

189 El equipo está integrado por académicos de distintas disciplinas y bajo la dirección de Gonzalo Sánchez, un destacado historiador de la violencia en Colombia (Castaño, s.f.). Sobre la Comisión para la Verdad y la Reconciliación que estableciera el gobierno canadiense con el propósito de recolectar testimonios de los sobrevivientes del Indian Residential School System [sistema canadiense de escuelas con residencia que separaba compulsivamente a los niños de los pueblos originarios de sus padres], véase Weiss (s.f.).

durante los años cincuenta.¹⁹⁰ En breve daremos cuenta de otro caso sudafricano de este tipo de litigio. Claramente, está en marcha un movimiento cuyo propósito es redefinir el colonialismo como un delito, reduciendo así la historia al lenguaje de los agravios, los demandantes y los perpetradores, los daños y perjuicios.

¿Pero cuáles son las consecuencias de este maridaje entre ley e historia? ¿Cuáles son las consecuencias de elaborar relatos autorizados del pasado mediante procesos legales en los que tiempo y evento, memoria y evidencia, agencia y motivación se definen en términos jurídicos? ¿Qué queda de la historiografía cuando se la liga de manera directa a una justicia de reparación, a modos forenses de producción de verdad, al establecimiento de culpa y amnistía, a la reparación de agravios y a la restauración de la democracia?

HISTORIA APRENDIDA, HISTORIA VIVIDA

Es preciso considerar esta tendencia sudafricana hacia una construcción forense de la historia en el marco de la crisis que la disciplina histórica ha venido enfrentando en escuelas y universidades a lo largo de la última década.¹⁹¹ En 2001, el entonces Ministro de Educación, Kader Asmal, lanzó el Proyecto de Historia Sudafricana, fruto de una investigación sobre el supuesto deterioro de la historia en la nueva nación, decadencia que encuentra paralelos claros en distintas partes del mundo.¹⁹² Durante el período inmediatamente siguiente al *apartheid*, la materia, que hubiera quedado manchada como herramienta de adoctrinamiento afrikáner, “virtualmente desapareció” de la currícula escolar, absorbida por una *mélange* poco consistente de “estudios

190 “British Lawyer Prepares for Mau Mau Suit”, Gakuu Mathenge, *Daily Nation on the Web* (África del Este), 25 de noviembre de 2002; “Mau Mau Rebels Threaten Court Action”, Mike Thompson, *BBC News – World: Africa*; disponible en <news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/2429227.stm>, recuperado el 6 de junio de 2003.

191 “New Lease for History”, Nawaal Deane, *Weekly Mail & Guardian*, 31 de agosto de 2002.

192 Véase “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. Véase también Osborne (2003) sobre el caso canadiense.

sociales".¹⁹³ Como resultado de ello, el debate sobre su relevancia adquirió lo que algunos han descripto como "un tono cada vez más desesperado" (Cobley, 2001: 624). Terence Ranger fue aún más allá: "la historia se está convirtiendo hoy en África en lo que fuera la antropología en los años cincuenta", señaló, "una disciplina que no se atreve a pronunciar su nombre".¹⁹⁴ El gobierno podía haber dado su imprimátur a distintos rituales públicos de recordación, pero sus críticos lo acusaban de alentar una amnesia colectiva en las aulas.

A diferencia de la historia-aprendida, en este país la historia-vivida florece en un amplio abanico de géneros y medios populares. La transición hacia un gobierno de la mayoría se produjo en medio de cambios sísmicos que afectaron tanto la geopolítica global como los modos recibidos de comunicación y representación. También fue testigo de la desregulación de la producción cultural pública. Liberado de la perspectiva "totalmente heroica" que, según Njabulo Ndebele (1991: 47), fuera característica de la construcción histórica bajo el *apartheid*, el pueblo sudafricano exigió con avidez tener acceso al pasado, poniéndolo al servicio de un gran número de identidades y medios, nuevos y viejos, épicos y banales. En superficie, puede parecer una instancia viviente del ideal de Simon Schama de una "historia performativa" popular,¹⁹⁵ género que si bien ha padecido el desdén de los académicos occidentales, también tuvo sus defensores significativos, desde Heródoto hasta Benjamin. El género tiene ricas expresiones en el presente sudafricano: por ejemplo, en los ritos "tradicionales" de veneración ancestral revividos con gran entusiasmo, en los que personas de todas las clases sociales buscan conectarse con los muertos en contextos de crisis o en momentos de transición importante

(White, 2004). Según sostiene Schama, Benjamin mostraba una aguda sensibilidad al hecho de que quienes buscan salvar la historia de las maquinaciones de los poderosos deben capturar la memoria allí donde la encuentren, en particular en sus fragmentarias formas modernas; "en la malla de la escritura contemporánea", por así decirlo. Con un espíritu afín, Schama sostiene que la nuestra no es época de "fetichizar la actitud contemplativa". Tenemos que responder a la historia en sus diversos habitáculos, exhorta, reconociendo su talento especial para desbaratar las pretensiones de las teocracias. Y para desinflar la idea de que el presente es el resultado inevitable de la determinación mítica.

En verdad, los públicos vernáculos de la Sudáfrica contemporánea sí evidencian cierta fascinación por el redescubrimiento del pasado, donde fuera que se lo encuentre. Ya sea en los medios gráficos, los *talk shows* televisivos o los programas de radio, en las iglesias pentecostales o en los grupos de apoyo a las víctimas, en todas partes se expresa una notoria fe en el poder sanador de la confesión. Los cantantes populares desentieran héroes del pueblo que habían sido olvidados. Las editoriales están inundadas de memorias y biografías. Existe un deleite en la aparición de verdades reprimidas durante mucho tiempo, de una *vox populi* que aspira a llenar el espacio que dejaron vacante los desacreditados relatos del amo. Los museos y los archivos se reconfiguran para dar cabida a un registro multicultural suprimido. Tómese por ejemplo el provocador y merecidamente reconocido District Six Museum [Museo del Distrito Seis] en el centro de Ciudad del Cabo, una institución que en más de un sentido constituye una instancia ejemplar de recuperación y re-conocimiento por medio del recuerdo colectivo (Rassool y Prosalendis, 2001). El museo, que documenta el triunfal regreso al distrito de una población de distintas razas desalojada por la fuerza a fines de los años sesenta, es en términos bastante literales una Casa de la Memoria, compuesta por un ensamble de recopilaciones orales, documentos personales y objetos preciados. Los artefactos están dispuestos de modo de reflejar biografías emblemáticas, algunos de ellos colocados en conmovedores relicarios o "cajas de la memoria". El museo configura así un nuevo tipo de historia puntillista, un mosaico cotidiano, un paisaje sonoro compuesto por múltiples voces. Sus curadores son críticos contundentes de la crasa comercialización del legado histórico, contra la cual se posiciona su proyecto comunitario.

Al recorrer las conmovedoras salas de exhibición resulta imposible no sentirse abrumado por el coro del testimonios, una babel de reminiscencias apasionadas y partidarias que reverberan por todo el museo.

193 "Reviving South African History: Academics Debate How to Represent and Teach the Nation's Past", Sasha Polakow-Suransky, *Chronicle of Higher Education*, Internacional, 14 de junio de 2002; disponible en <faculty.ccp.edu/faculty/jhoward/southafrica/reviving.html>, recuperado el 16 de agosto de 2012.

194 Terence Ranger (s.f.: 4) sostiene que la historia continuó siendo un asunto más vital en Zimbabwe que en Sudáfrica, debido principalmente a que el régimen de gobierno de Zimbabwe muestra una mayor dependencia de la validación histórica. De hecho, la prolongada crisis política de ese país probablemente imponga su mediación a muchas de las influencias aquí descriptas. Al mismo tiempo Ranger ofrece evidencia de que, tanto en las escuelas como en la universidad, la historia de Zimbabwe tal vez esté "muriendo de muerte natural" (s.f.: 8).

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

No obstante, la contundencia de este clamor plantea una pregunta más general acerca de la proliferación de la memoria en el aquí y ahora. Entre todas estas voces: ¿quién oye? y ¿qué oye? La pregunta se hace oír mucho más allá del Distrito Seis o de Sudáfrica. La historiografía académica muestra una pluralización de voces similar, a punto tal que muchos historiadores expresan cautela ante la idea del relato autorizado, prefiriendo pronunciarse en favor de la existencia de determinados intereses en la propia "producción de la historia" (Cohen, 1994), o en favor del estudio de historias "micro" y "vernáculos" válidas para determinado tiempo y lugar. Este desplazamiento hacia la producción y la pluralización contribuyó a enriquecer el registro etnohistórico, así como también iluminó los sutiles mecanismos a través de los cuales la política configura la interpretación lingüística del pasado. Pero muestra poco interés por la necesidad de aprehender las fuerzas mayores, más o menos sistémicas, materiales y semánticas al mismo tiempo, que estructuran el mundo donde se despliegan esas historias difusas y vernáculos.

En contextos poscoloniales y posttotalitarios como Sudáfrica, los relatos heroicos nacionales son abordados con comprensible cautela, tanto por el ciudadano de a pie como por los académicos. En otro trabajo hemos advertido sobre la tendencia a remarcar, si no la muerte de la historia en su totalidad, al menos la postergación aparentemente infinita de la construcción de una nueva historia sudafricana.¹⁹⁶ Bajo esta luz debe entenderse la vernacularización de la historia académica. Esta, sin embargo, corre el riesgo de reforzar los efectos de dispersión de la liberalización política y económica sobre el conjunto de la producción cultural, dejándola sujeta a gran escala a la privatización de la memoria y la particularización del pasado. Estas cosas no pueden sustituir la responsabilidad común de "recolectar" en términos más holísticos, de imaginar

cómo las historias polifónicas del presente —y en particular la huida hacia la memoria— encajan en estructuras de transformación mayores: en trayectorias que tal vez no hayan logrado aprehender de manera adecuada los viejos relatos modernos pero que aun así exigen que, como académicos del sur, logremos entenderlas. Todavía enfrentamos el desafío de conectar los puntos, de contemplar la lógica que podría vincular los distintos sucesos que se dan cita en la escena sudafricana poscolonial, entre ellos los discordantes incidentes mencionados al comienzo de este capítulo: el advenimiento de AmaZulu World, preclaro síntoma de un reclamo triunfal sobre el legado del pasado, y la amenaza de expulsión de la comunidad macambini, hecho que constituye en sí mismo una condición de posibilidad de lo anterior. ¿Qué mecanismo superior hizo que la redención del pasado de un grupo terminara siendo la perdición de otro? Y no se trata de un hecho aislado. Los traslados forzados, con proporciones dignas del *apartheid*, se han convertido en una de las penosas y frecuentes desventajas de la nueva prosperidad económica que experimentan esta y otras poscolonias africanas. ¿Qué silencios y borramientos, como los que ejemplificaran el destino de los macambini y de otras comunidades semejantes, subyacen apenas detectables a las plétóricas afirmaciones identitarias de las que AmaZulu World es epítome? ¿Será posible que la historia, tras haber sido privatizada, disuelta en una multitud de genealogías, convertida en objeto de luchas activas por conquistar la palabra, esté disolviéndose en una cacofonía? ¿Será posible que la democracia, bajo su forma neoliberal, en su fomento de una estridente política del reconocimiento basada en reclamos de pequeños grupos sobre el pasado, anuncie el fin de toda historia moderna (véase Joyce, 1995)?

Es a la luz de estas preguntas como abordamos y evaluamos la importancia cada vez mayor de los procesos de construcción jurídica de la historia, una historia que se produce, articula y legitima a través de los tribunales. En las páginas siguientes consideraremos dos casos de historia-en-juicio que tuvieron un impacto significativo en el debate público y los procesos políticos sudafricanos. Los dos plantean importantes preguntas acerca de la construcción del Estado, la ciudadanía y el papel que desempeñan las genealogías de la injuria a la hora de determinar grados de reconocimiento y acceso a los derechos. El primero de estos casos, al que ya hemos hecho referencia, es la propia Comisión para la Verdad y la Reconciliación establecida por el Estado; el segundo, una demanda colectiva interpuesta ante la Corte de Segunda Instancia de Manhattan por un autodeclarado grupo de "víctimas del *apartheid*", bajo la Ley de Reclamación por Agravios contra Extranjeros.

196 Recuérdese, al respecto, el anuncio que hiciera el ministro de Educación y Formación Superior de Sudáfrica acerca de su iniciativa para fortalecer las ciencias sociales y las humanidades. Citamos algunos fragmentos en un epígrafe al comienzo de este libro y, nuevamente, en la Introducción. Acerca del tema que discutimos aquí resulta relevante la cita siguiente: "El trabajo de los científicos sociales, historiadores y escritores sudafricanos resultó una ayuda fundamental para nuestros líderes y nuestro pueblo, a quienes sirvió de guía en su lucha. [E]n las últimas dos décadas, las ciencias sociales y las humanidades han dado un paso al costado". *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.

Ambos alcanzaron el estatus de alegorías históricas, dramas que pusieron en escena la metamorfosis del pueblo y su organización política en el momento poscolonial. Ambos se basan en evidencia seleccionada de la experiencia personal de traumas pasados; evidencia que no ha sido plenamente reconocida por las historias existentes de explotación colonial, discriminación racial y exterminio violento. Ambos se fundan en una fe decidida en la fuerza moral y performativa de la ley para forzar transformaciones, producir evidencia incontestable, discriminar entre el bien y el mal y, en ese mismo proceso, ofrecer un relato más autorizado e inclusivo de los tiempos pasados. Ambos casos convocaron la atención internacional y fueron considerados un claro precedente, más allá de los distintos debates acerca de lo adecuado de reducir cuestiones de tamaño complejidad histórica a los términos de la jurisprudencia liberal. Sus críticos apuntaron contra las restrictivas nociones de verdad, testimonio y prueba que suponen estos procedimientos, contra la estrecha idea de móvil e intencionalidad que dan por supuesta, y contra sus limitadas definiciones de consecuencia e indemnización (Mamdani, 2000; Ross, 2003: 8s, 162-165; pero véase también Fullard y Rousseau, 2008, que están en desacuerdo). También hubo quienes sostuvieron que, debido a su incapacidad de tomar en cuenta las ramificaciones socioeconómicas más amplias del *apartheid* como sistema de dominación, la Comisión para la Verdad y la Reconciliación había impedido un verdadero debate sobre medios sustentables que permitieran revertir sus efectos estructurales. ¿Qué explica, entonces, el perdurable entusiasmo por estos mecanismos legales a la hora de actuar sobre la historia y plantear determinadas reivindicaciones? ¿Qué relación podría guardar este atractivo con la tendencia a privatizar el pasado? ¿Y que podría tener que ver todo ello con el fetichismo de la memoria como una verdad prima, una posesión distintiva, la condición *sine qua non* de la subjetividad y la identidad política?

Antes de abordar los casos propuestos y regresar sobre las distintas cuestiones planteadas hasta este momento haremos un mínimo desvío.

LA HISTORIA COMO HERENCIA

Si bien el tipo de procesos que discutimos aquí difícilmente se limite a Sudáfrica, África o incluso el mundo poscolonial, es en este último donde sus lineamientos parecen definirse con mayor claridad. Dado

que la liberación del *apartheid* llegó en Sudáfrica de la mano de la neoliberalización global, sus nuevos líderes debieron enfrentar la tarea de reconciliar una democracia pospuesta durante largo tiempo con el espíritu del *laissez-faire*. En ello radica la batalla por establecer la gobernanza soberana bajo condiciones que fundan la riqueza de las naciones en el movimiento transnacional del trabajo y del capital, de los bienes y de los signos, socavando así la manufactura local, la empresa local, el proletariado local. En ello radica el esfuerzo por construir un sentido significativo de pertenencia nacional. En ello radica la energía desplegada para forjar una "comunidad" moral y material en circunstancias que promueven la desigualdad, la diferencia y las amargas controversias surgidas de reclamos sobre el pasado y basados en consideraciones identitarias. Y en ello radica, también, la imposibilidad de conseguir ninguna de estas cosas bajo las condiciones existentes. Todo lo cual tiene claras implicancias para los modos en que se define, construye y despliega la historia. No obstante, para los propósitos presentes, nos limitaremos a tan sólo dos de estas condiciones: el *cambio en las bases de la pertenencia* y la *judicialización de la política*. Las abordaremos de manera sumaria, dado que ya se han tratado en los capítulos anteriores. Una vez más, agradecemos al lector sepa disculpar algunas reiteraciones en favor de la coherencia y la inteligibilidad del relato.

En los estados-nación euromodernos, la pertenencia —al menos en teoría— era una forma de relación fundada en la homogeneidad cultural y la igualdad civil, una forma de ciudadanía universal que supuestamente trascendía las identidades étnicas y partidarias. Como han sostenido muchos, la historiografía nacional desempeñó un papel instrumental en la construcción de estas comunidades imaginadas, en particular disolviendo distintas diferencias provinciales de cultura y modos de memorialización en un único relato del pueblo. Por el contrario, la mayoría de las organizaciones políticas poscoloniales tuvieron sus orígenes en estados coloniales que nunca fueron naciones unificadas, sino antes bien organizaciones políticas donde la diversidad cultural se cultivaba como fundamento de una política de divide-y-reinarás y de una economía asentada en la racialización del trabajo. Desde luego, el supuesto de la nación como una comunidad imaginada tuvo siempre, en todas partes, más de aspiración que de realidad, más de ficción que de hecho alcanzado. Pero resultó mucho menos plausible en las organizaciones políticas poscoloniales, donde los *Hijos de la medianoche* (Rushdie, 1997) cargaron con los legados problemáticos de la disparidad étnica y la incoherencia constitucional.

A estos legados habrían de sumarse los efectos acumulativos de la desregulación neoliberal que, sobre todo desde 1989, no sólo transforman la naturaleza y la geopolítica de la soberanía nacional sino que además, casi en todas partes, exacerbaban la diversidad interna de las organizaciones políticas: nos referimos aquí a la transnacionalización de la división del trabajo, la migración de grandes grupos poblacionales en busca de empleo y oportunidades económicas, la aparición de una comunidad electrónica –y, por tanto, la circulación cada vez más acelerada de objetos, imágenes, información e ideologías–, así como también a la hegemonía cada vez mayor del mercado y, con ella, la dispersión del capital en un gran número de formas distintas y, tal vez el efecto más significativo para el tema que analizamos aquí, la extendida creencia, validada por la aparición de un orden jurídico global, de que la cultura y la historia constituyen formas de propiedad intelectual, activos que es posible poseer, patentar y proteger como si fuesen *commodities*. En este mundo sujeto a los dictados del mercado, la libertad consiste ante todo en el derecho a elegir: a elegir, entre tantas otras cosas, identidades y lealtades, así como los modos de producirlas.

Es en este punto donde cobran importancia la cuestión de la ciudadanía y, de manera específica, el cambio en las bases de la pertenencia. La implosión de las identidades políticas desde 1989 –acontecida *grosso modo* en relación con la erosión del estado-nación entendido como comunidad culturalmente homogénea– se expresa en la proliferación de un gran número de reclamos sobre derechos y recursos planteados en nombre del género, la generación, la raza, la cultura, la religión, la sexualidad y distintos desplazamientos de clase; también en conjuntos de estos distintos tipos de identificaciones que en algunos casos trascienden los límites nacionales, lo que los lleva a plantear demandas cada vez más estridentes contra el bien común tal como se lo entiende dentro de esos límites. Si bien las personas del sur, en su mayoría, continúan viviendo dentro de estados-nación, no necesariamente se reconocen como ciudadanos nacionales y muchas lo hacen con cierto grado de ambigüedad. Hoy no sólo resulta desigual el alcance gubernamental de los Estados sobre los distintos puntos de sus respectivos territorios nacionales, convertido el paisaje en un palimpsesto de soberanías y jurisdicciones sujetas a debate (Comaroff y Comaroff, 2006b: 35), sino que además ha tercerizado importantes funciones de gobernanza, desde la fuerza policial hasta la provisión de servicios públicos, en favor del sector privado. De este modo el Estado, limitado a la función de atraer inversiones y facilitar los negocios, muestra una tendencia cada vez

mayor a tratar a sus súbditos como accionistas de la forma de gobierno-entendida-como-corporación, una firma que opera en un mercado global más competitivo y desregulado que nunca. En tales circunstancias, los deberes de la ciudadanía entran en conflicto con reclamos de otras relaciones e identidades, o identidades de otredad, que corren tanto por debajo como por encima del nivel del estado-nación.

Suele considerarse que la etnicidad es el más elemental de estos reclamos. Ello se debe a su fundamento existencial en una familiaridad biogenética, un pasado común y prácticas culturales compartidas, así como también en un acto de reconocimiento voluntario; es decir, en los componentes esenciales de “la vida misma”. Al mismo tiempo su modo habitual de reconocimiento y representación, la genealogía, pasa a desempeñar una función doble: traza el mapa de una historia colectiva y registra este modo de pertenencia en la materialidad de la sangre, los cuerpos, los huesos y el suelo. En esta era de mercado en que las personas se convierten en “empresarias de sí mismas” (véase la Introducción), esta asociación conduce, a su vez, a un proceso de reducción: en primer lugar, de la historia a la herencia, luego de la herencia a la cultura y, por último, de la cultura a la propiedad intelectual. A tal punto que hoy vivimos en la era de Etnicidad SA de Herencia SRL (Comaroff y Comaroff, 2011; véanse la Introducción y el capítulo 2), una era en que la historia-como-cultura es una *commodity* a la que podemos dotar de una marca y comercializar, los grupos étnicos tienden a definirse a sí mismos como corporaciones y su pasado, al igual que sus saberes y sus prácticas vernáculos, se convierte en una forma clara y alienable de capital. Es por ello que en esta época de lealtades múltiples la historia y la identidad se definen ante todo en términos del derecho a poseer, comerciar y consumir; y es por ello que en tantos lugares la política amenaza con disolverse en lo que Tom Vanderbilt (1997: 140) denomina “una gran cantidad de grupos de intereses especiales se imponen a los gritos en el mercado de materias primas generadas por el relativismo pluralista”. En esos aspectos, como desde hace tiempo tenemos ocasión de observar, las poscolonias no difieren demasiado de los estados-nación modernos, a partir de los cuales no han tenido mucha más opción que modelarse. Antes bien, esas poscolonias constituyen transformaciones bastante aceleradas e hiperextendidas de dichos estados-nación; anticipaciones, si se quiere, de la historia de la europolítica, que de esta forma se adelanta un poco a sí misma.

Esto nos lleva a otro de los aspectos del presente poscolonial que nos interesa explorar aquí: el de los cambios en la naturaleza misma de la

política y, en particular, su migración hacia la justicia, un proceso que corre prácticamente paralelo a la judicialización de la historia y guarda con ella claras relaciones. Según advertimos, las condiciones globales tuvieron un claro impacto en la vida política liberal moderna, sobre todo en el sur. Para muchos la política parece haberse despolitizado (véase el capítulo 3) o haberse desviado hacia otros dominios: hacia el mercado, los medios y la tecnología, hacia sombrías “sociedades” público-privadas y teocracias religiosas, hacia paraestados criminales y una vez más, en particular, hacia la justicia. Como resultado de todo ello, advertimos una fuerte tendencia a reducir los procesos parlamentarios a luchas por intereses y cuestiones particulares, exactamente el tipo de cosas en las que piensa Vanderbilt (1997: 140). Esto no quiere decir que las *formas* institucionales de la democracia liberal –los partidos, las elecciones, los sindicatos, las legislaturas y otros por el estilo– hayan desaparecido, sino que su importancia ha cambiado con relación a otros lugares y operaciones de poder, riqueza y conocimiento que tienen hoy mayor peso. En África, por ejemplo, donde el ajuste estructural terminó convirtiendo a la democracia en sinónimo de privatización, la importancia cada vez mayor de las ONG y la “reducción” del gobierno trajeron consigo, en un contrapunto dialéctico, un amplio espectro de movimientos, coaliciones y movilizaciones sociales comprometidos con una vital “política de la vida”, punto que retomaremos en el capítulo 7.

Desde luego, la interpolación de la política dentro del ámbito jurídico no carece de antecedentes. El propio Estado liberal moderno se fundó sobre un andamiaje jurídico. Por si fuera poco, en las organizaciones políticas coloniales, en las que a menudo se negaban los derechos básicos de los “nativos”, la suspensión misma de la ley con fines políticos –y la separación entre súbdito y ciudadano– se alcanzaba por vías legales. El *apartheid*, señala Mahmood Mamdani (2000: 181), fetichizó lo judicial; este académico interpreta el excesivo legalismo de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, y la incapacidad resultante de distinguir entre ley y justicia, como una consecuencia de este legado. Pero si se nos permite anticiparnos un poco a lo que abordaremos en breve, señalaremos que la jurisprudencia oficial de la Comisión no fue sólo un producto del pasado. Al igual que los distintos procesos de construcción del Estado en todas partes del mundo, quedó atrapada en el *habitus* cultural que le impuso un presente neoliberal fuertemente basado en la jerga de los derechos, las injurias, los contratos y los tribunales. Esto es particularmente válido en el caso de aquellas sociedades poscoloniales y posttotalitarias que, a falta de ins-

tituciones civiles robustas, pretenden reinventarse como democracias liberales *ex nihilo*. Aquí se deposita un enorme voto de confianza en la capacidad que tendrían los instrumentos jurídicos para *producir*, de manera concreta, orden cívico y justicia social. Recuértese el vasto número de nuevas Constituciones promulgadas desde 1989 –por encima de cien (J. L. Comaroff, 2009)– y la reverencia popular que guardan por ella países como Sudáfrica, donde el lenguaje de la jurisprudencia se convirtió prácticamente en una lengua franca.

La ascendente judicialización de la política debe entenderse, entonces, en relación con los cambios recientes en la construcción de los estados-nación y sus modos de gobernanza. No sólo en el hecho de que sus operaciones burocráticas, administrativas, fiscales y de seguridad estén cada vez más tercerizadas y/o sean ejecutadas mediante complejos consorcios público-privados. Los regímenes de gobierno también enfrentan una demanda cada vez mayor de comprometerse con el imperio de la ley, reconocer distintos derechos a la diferencia que cortan transversalmente las viejas cartografías y configuraciones políticas, y responder a sus ciudadanos por su propia cuenta o en las cortes y tribunales internacionales. En tales condiciones, el lenguaje jurídico ofrece un registro supuestamente –advértase, *supuestamente*– neutral de comunicación entre distintas líneas de clivaje social y cultural, que posibilita la formulación de ecuaciones entre valores desiguales, la aparición de colaboraciones híbridas y la toma de decisiones sobre reclamos que postulan contradicciones irresolubles. La promesa pragmática de los instrumentos jurídicos es su capacidad de crear equivalencia a partir del contraste, una moneda que pareciera permitir transacciones entre intereses inconmensurables cruzando los que de otra manera resultarían límites intransitables. Es así como la ley ofrece un denominador común, y un modo de imponer coherencia, en circunstancias social y éticamente incoherentes. Allí, en parte, reside su hegemonía, si bien difícilmente quepa considerarlo un garante de igualdad.

Si se juntan (i) la judicialización de la política y (ii) una política afirmativa de la diferencia, y se les suman (iii) un giro hacia reclamos genealógicos identitarios y (iv) la erosión de la nación en tanto comunidad homogénea imaginada, nadie se sorprenderá ante la creciente importancia de los tribunales en la construcción de la historia. Al menos en prospecto, la ley promete dar autenticidad a los términos de la ciudadanía y la persona política, así como tomar decisiones en materia de reclamos sobre derechos, reconocimientos y responsabilidades que tienen sus raíces en el pasado.

LA HISTORIA SOMETIDA A JUICIO

Esta promesa –la promesa de que la ley habrá de convertir los entuertos en derechos– apuntaló la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica. Su mezcla única de lo jurídico, lo memorial, lo ritual y lo terapéutico plasmó un modelo de justicia transicional que desde entonces ganó apoyo global en tanto técnica adecuada para la pacificación posconflicto, en particular en aquellos casos donde regímenes violentos y autoritarios dieron paso a otros que procuran ser reconocidos como democracias legítimas (Wilson, 2001; Ross, 2003). La Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, al igual que tantas otras similares, no era un tribunal legal *strictu sensu*. Pero, como bien advierte Richard Wilson (2001: 59), se esforzó denodadamente por “imitar la ley” favoreciendo el *modus operandi* “jurídico-positivista” en vez del “histórico-sociológico”. E hizo historia, claramente, en más de un sentido. Aun así resulta notorio que, a diferencia de algunas de sus contrapartes en otros lugares del mundo, no convocara entre sus filas a historiadores profesionales, confiando más en abogados y especialistas en estadística (Harries, 2010: 127).¹⁹⁷ Esto se debió, según agrega Wilson (2001: 59), a que sus procedimientos fueron diseñados ante todo para traducir distintas prácticas testimoniales en evidencia concreta y verificable; es decir, un tipo muy particular y específico de dato (Ross, 2003: 79).

Ya señalamos que se ha reprochado a la Comisión para la Verdad y la Reconciliación lo limitado del alcance de su mandato de investigación. Colin Bundy (1999), por ejemplo, critica su calculada reducción de “la discriminación y la deshumanización sistemática” que el orden colonial impusiera y fomentara a lo largo de los siglos a un retrato general de “violaciones a los derechos humanos cometidas entre 1960 y 1993”. Otros hacen hincapié en el hecho de que su proceder excluyó cualquier consideración acerca de la arquitectura política y económica del *apartheid*, su violencia omnipresente y aterradora o su colaboración con el capital corporativo, tanto local como global (Mamdani, 2002; Ross, 2003; Harries, 2010). Por el contrario, la Comisión decidió concentrarse explícitamente en actos individuales de violación, tortura y muerte, en

la evidencia gráfica de vejaciones corporales y en la reconstrucción de las intenciones de los autores responsables, concebidos en términos de “objetivos políticos” según una definición estrecha y limitada. Para David Thelen (2002: 182), el hecho de que el Comité de Amnistía garantizara inmunidad únicamente a aquellos que hubieran actuado por lealtad a organizaciones políticas o militares, fueran estas parte del Estado o de movimientos de liberación, tenía que ver con la convicción de que “los habituales relatos de la historia; es decir, la lucha por el poder entre distintas instituciones” podían llevar a las personas comunes y corrientes a realizar actos que de otra forma les resultarían inaceptables. Esto, a su vez, suponía confiar en la capacidad de los procesos de búsqueda de la verdad para separar a las personas de las instituciones que las habían corrompido, de modo tal que, según las palabras del informe final de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación, pudieran “volver a ser humanas” pasando a formar parte de una sociedad “normalizada” (Thelen, 2002: 185-86). Esta recuperación de la humanidad, sin embargo, demandaba una “divulgación total de los hechos relevantes”; y si bien dentro de la Comisión no faltó debate acerca de la naturaleza de la verdad, su método o la objetividad (Posel y Simpson, 2002: 4), sus deliberaciones presuponían que era *posible* desnudar estos hechos de manera total y absoluta, y que ello podía lograrse mediante un uso riguroso de procedimientos de corte legal y a través de la fuerza reveladora de los “recuerdos del dolor y el sufrimiento” (Ross, 2003: 79).

Este contexto da por sentadas las convenciones positivistas de la jurisprudencia liberal, que presuponen la posibilidad de establecer distinciones claras entre la verdad y el engaño, la sinceridad y el cinismo que son moneda corriente en cualquier acto de testimonio. Al igual que otros proyectos similares, la Comisión para la Verdad y la Reconciliación presumió una “relación mimética” entre recuerdo –vale decir, memoria– y evento (Das y Kleinman, 2001: 14; Ross, 2003: 77 y ss.). Más aún, atribuyó un poder revelador único a los recuerdos acicateados por el trauma, a una memoria tan cargada que, al decir del veterano periodista Hugh Lewin, no demandaba interpretación ni explicación de ningún tipo (Thelen, 2002: 163). Había allí, al menos como posibilidad, un medio de separar al sujeto humano de los estragos de la historia: a partir del “despliegue abierto” de su relato angustiado, escribe Thelen (2002: 164 y ss.), los testigos “enfrentaban [...] los recodos más profundos y ocultos de su individualidad y su humanidad”, la “agresividad salvaje que les había tocado [...] experimentar”. Lamentablemente, concluye, la Comisión –y coincide en esto con muchos otros académicos críticos

197 Wilson (2001: 60-61) advierte, por ejemplo, que las dos Comisiones por la Verdad que se establecieron en Guatemala fueron capaces de rastrear y organizar una historia social y política mucho más rica de los patrones locales de violencia, en gran medida aprovechando la perspectiva de unificación que les brindaba la teología de la liberación.

de sus procedimientos— procuró “domar” ese flujo imponiéndole una estructura narrativa restrictiva (2002: 165). Para Thelen, en síntesis, el acto de recuerdo, en su forma más apasionada, espontánea y redentista, constituye una forma singular de comunicación en tanto elude los efectos logocéntricos del contexto y las convenciones.

Sin embargo, en todas partes la memoria se formula lingüísticamente según determinados géneros de habla y autopresentación, signados por ideas preconcebidas de oportunidad y estatus personal, de género, edad, raza, cultura y otras consideraciones semejantes. De hecho, la evidencia deja entrever que la representación pública de ese recuerdo ante la Comisión para la Verdad y la Reconciliación —lo que Buur (2001: 163) denomina sus “prácticas cotidianas de producción de verdad”— era un proceso complejo, con múltiples mediaciones, entre las que se contaban la selección de testigos y el proceso de informarlos, entrenarlos y amoldar su testimonio a protocolos preformateados (Ross, 2003: 79).¹⁹⁸ Más aún, el procedimiento invocaba abiertamente la relevancia de las convenciones culturales. En su convocatoria a que las personas se presentaran a “contar su historia”, por ejemplo, la Comisión caracterizó la “narración de historias” como una larga tradición africana. En todos estos pasos, la racionalización de la memoria, su reducción a un relato coherente, no resultó meramente inevitable, sino también parte integral de los esfuerzos realizados por las víctimas del *apartheid* para transformar su sufrimiento en fundamento de un reclamo por el reconocimiento: de esta forma, sus recuerdos se convertían en textos que circulaban más allá de sus contextos de enunciación, como una forma de moneda política (véase Silvertein, 1998). En consecuencia, se volvieron objetos más o

menos estandarizados que, al igual que los hechos legales, era posible juzgar, establecer su valor de verdad y convertir así la culpabilidad que daban a conocer en un bien público.

Se suponía que esta moneda, la moneda de la memoria, alimentaría el proceso de reconciliación estimulando la triangulación entre verdad, humanidad y perdón. Muchos observadores han señalado que tanto en Sudáfrica como en otros países se dio por sentado, como si fuera evidente de suyo, el vínculo entre verdad y reconciliación: “Sólo en base a la verdad podrá tener lugar una verdadera reconciliación”, escribió Desmond Tutu en su introducción al informe final elaborado por la Comisión para la Verdad y la Reconciliación.¹⁹⁹ Su retórica de repetición sostiene allí que la verdad es una fuerza sublime, a la espera de ser divulgada en un lenguaje de confesión capaz de trascender la historia y sus distorsiones. Los ritos públicos de recordación son también entendidos como una abreacción, en el sentido psicoanalítico del término: actos de catarsis colectiva que, al recordar la experiencia, la purgan de su exceso maligno (véase Lévi-Strauss, 1977). Lo que subyace a ello es un ideal de verdad trascendente, una verdad más allá de cualquier manipulación humana; idea que, por cierto, constituye en sí misma una presunción moderna. “La verdad existe”, dijo alguna vez Georges Braque (1971). “Sólo la falsedad puede ser inventada.”

Como todo esto sugiere, la alquimia de la reconciliación se funda en la recuperación del sujeto humano como un ser recordante, cuya humanidad resulta auténtica en virtud de su sufrimiento. Las víctimas son los vehículos fundamentales de la verdad y sus padecimientos obligan al reconocimiento compartido de una humanidad esencial, de ciertas condiciones mínimas del ser de la especie. En otra parte de su introducción, Desmond Tutu hace referencia a *La muerte y la doncella*, de Ariel Dorfman. En esta obra de teatro, nos dice Tutu, sólo cuando el violador reconoce el abuso, su víctima le permite irse. “La admisión del violador restaura la dignidad y la identidad de la víctima. Su experiencia se confirma como algo real, no ilusorio, lo que reafirma su sentido del yo.”²⁰⁰ Según Hacking (1991: 863), somos herederos de una tradición

198 El capítulo 1 del volumen 5 de la Comisión para la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica esboza los métodos utilizados en la recolección de declaraciones y la selección de testigos. Advierte que la Comisión “diseñó una forma, a la que se denominó protocolo o ‘forma de declaración’, de registrar las declaraciones hechas ante la Comisión por personas que creían haber sufrido importantes violaciones a sus derechos humanos”. Un grupo de “funcionarios de declaraciones”, entrenados a tal propósito, registraba sus relatos “de manera tal que pudiera facilitar su incorporación a la base de datos de la Comisión”. Su trabajo era “oír las historias que la gente contaba en el idioma de su elección, [...] destilar los hechos fundamentales y [...] registrarlos en inglés”. El informe subraya que los “funcionarios de declaraciones [...] afrontaron una pesada carga de responsabilidad y constituyeron la primera fila de aquellos que asumieron el trabajo de recolectar los recuerdos de dolor y sufrimiento del pasado”; disponible en <www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf>, recuperado el 30 de junio de 2010.

199 *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, volumen 1; disponible en <www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf>, recuperado el 30 de junio de 2010. Véase también Ross (2003: 12).

200 *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, volumen 1; disponible en <www.justice.gov.za/trc/report/finalreport/Volume%201.pdf>, recuperado el 30 de junio de 2010.

aristotélica donde “la identidad personal se constituye a través de la memoria [...] y cualquier tipo de amnesia produce la impresión de que algo nos ha sido robado”. No obstante, el archivo deja en claro que en el caso de muchos sobrevivientes la Comisión para la Verdad y la Reconciliación *no* clarificó, registró ni legitimó su comprensión incierta o a medias del pasado (Matshoba, 2002: 144). Su experiencia, al parecer, no se adaptaba a las convenciones (las biografías narrativas de agencia, intención y clausura) desarrolladas por la Comisión (Dube, 2002: 127). De hecho, mucho se ha dicho de los caóticos métodos que empleara este organismo para recolectar la verdad, analizar los testimonios y evaluar su autenticidad (Posel y Simpson, 2002: xii; Simpson, 2002).

Bien pudiera ser que este tipo de ambigüedades fuera inherente a todo proceso de verdad y reconciliación, que se tratara de un elemento fundamental de la poética que en distintas partes del mundo confiere al ritual el poder de inculcar normas sociales con inefable fervor (Turner, 1999). Pero fue precisamente aquí donde la autoridad de la ley alcanzó su punto más álgido. Tal vez porque su collage de procedimientos estaba tan plagado de incertidumbres, resultaba tan rudimentario y contingente y carecía a tal punto de estándares claros de práctica forense, la Comisión para la Verdad y la Reconciliación decidió apoyarse con tanta contundencia en el lenguaje de la facticidad jurídica, con la intención de obtener un imprimátur de rigor disciplinario, los medios necesarios para llegar a una verdad fundada y un parámetro mediante el cual medir el arrepentimiento en medio de versiones enfrentadas y emociones alteradas. A pesar de estos atavíos judiciales, como hemos dicho, a largo plazo el estatuto legal de la Comisión y sus hallazgos resultaría cuestionable. El valor de sus pruebas fue debatido en subsiguientes procedimientos judiciales, como por ejemplo en los que se siguieron contra aquellas personas a las que se había negado la amnistía (Wilson, 2001: 11; du Toit, 1999). También se planteó la árida pregunta acerca de cómo debían vincularse estos hallazgos al pago de indemnizaciones. La demora en el pago de una suma miserable a las 19 000 “víctimas del *apartheid*”²⁰¹ elegidas para dar testimonio –muy por debajo de la cifra que recomendara la propia Comisión– condujo al planteo de numerosas quejas por errores

de proceso. Mientras tanto, fueron desfalleciendo los distintos esfuerzos por encontrar medios alternativos de revertir los efectos de la violencia estructural, de posibilitar la “igualdad reparadora” que constituye el núcleo mismo de la nueva Constitución nacional (Ackerman, 2004: 679). La idea de pagar compensaciones más generales por los estragos sistémicos producidos por el *apartheid* provocó la indignación de muchos de sus antiguos beneficiarios. No obstante, es preciso advertir, como a menudo se ha dicho, que la Comisión para la Verdad y la Reconciliación fue desde el principio producto de compromisos políticos, sobre todo en lo concerniente a la amnistía, a los que se consideró necesarios para asegurar una transición de poder relativamente pacífica del viejo al nuevo régimen.

Entendida como ente del Estado, la Comisión para la Verdad y la Reconciliación procuró fundar la nueva democracia en el reconocimiento público de las vejaciones pasadas. Fomentó una concepción de la historia como resultado de la intención, la acción y la responsabilidad individual; de la justicia como un cálculo de derechos humanos; de la ciudadanía como algo ligado al reconocimiento de injurias, derechos e indemnizaciones. También validó la noción de una subjetividad política arraigada en los recuerdos reprimidos del sufrimiento. Esto se expresó, a su vez, en otros foros judiciales, en particular aquellos donde distintas demandas colectivas recurrieron al derecho civil para establecer identidades, calcular el monto exacto de las indemnizaciones y determinar la responsabilidad por daños pasados. En tal sentido, la historia sudafricana es uno de los tantos casos dentro del movimiento global por los derechos autóctonos y los derechos de las víctimas, un movimiento fuertemente estimulado por la extensión cada vez mayor del derecho civil internacional. Como en ningún otro momento de la historia, hoy se establece la responsabilidad de las corporaciones por delitos cometidos en el pasado, tal como ocurriera en el caso de los bancos suizos a los que en 2000 un juez de Nueva York obligó a pagar 1250 millones de dólares a un grupo de sobrevivientes del holocausto.²⁰² Este antecedente fue citado en la demanda presentada en los Estados Unidos²⁰³ en nombre de las

201 “Reparations and the South African Truth and Reconciliation Commission”, discurso pronunciado por Brandon Hamber en el “Taller de recomendaciones para la implementación de Comisiones para la Verdad y la Reconciliación”, 16 de febrero de 2000; disponible en <brandonhamber.com/issues_reparations.htm>, recuperado el 26 de enero de 2005.

202 “Holocaust Victims Win \$1.25bn”, Julian Borger, *The Guardian*, 27 de julio de 2000; disponible en <guardian.co.uk/world/2000/jul/27/julianborger>, recuperado el 6 de julio de 2010.

203 Se advierte una tendencia cada vez mayor entre los no estadounidenses a recurrir a la Ley de Reclamación por Agravios contra Extranjeros [mejor conocida por sus siglas en inglés, ATCA, Alien Tort Claims Act] para

víctimas del *apartheid* contra empresas supuestamente confabuladas con el anterior régimen nacionalista –un régimen que perpetró asesinatos y tortura y sometió a muchas personas a trabajos forzados–, por su incumplimiento de sanciones económicas que buscaban poner fin a este gobierno (véase la Introducción).

Entre los demandantes se encuentra Lulu Peterson, cuyo hermano Héctor murió a los veinte años en el alzamiento de Soweto de 1976. Los dos fueron immortalizados por una de las fotografías más famosas de aquellos años de lucha. Un museo lleva hoy el nombre de Héctor Peterson, cerca del lugar donde cayó, herido de muerte por una bala policial. Sus hermanos se convirtieron en miembros icónicos de la resistencia anti *apartheid* de la “nueva” Sudáfrica: “Queremos que aquellas compañías internacionales [...] que se beneficiaron de la sangre y la miseria de nuestros padres y madres, hermanos y hermanas [...] paguen indemnizaciones”, declaró Lulu Peterson, haciéndose eco de los fundamentos que sostiene el movimiento pro-indemnizaciones entre descendientes de esclavos de los Estados Unidos.²⁰⁴ Al igual que el caso norteamericano, este resulta muy controvertido. En un primer momento, el Departamento de Estado estadounidense se opuso, asegurando que ponía en riesgo intereses comerciales de ambos países. Thabo Mbeki, en aquel momento presidente de Sudáfrica, se manifestó igualmente en contra y sostuvo, como ya señalamos, que socavaba la soberanía del Estado. La demanda, interpuesta inicialmente en la Corte Distrital de Manhattan, no prosperó. Pero en 2007 la Corte de Apelaciones del Segundo Circuito de los Estados Unidos la readmitió, sobre el fundamento de que las corporaciones mencionadas *habían*

exigir indemnizaciones de distintas instituciones internacionales, ya sean empresariales o políticas (por ejemplo Shamir, 2004). Esta ley es una sección del Código de los Estados Unidos donde se establece que “las cortes distritales tendrán jurisdicción original sobre cualquier acción civil presentada por un extranjero únicamente en demanda por agravios que infringieran la ley de sus respectivos países o tratados vigentes con los Estados Unidos” (Henner, 2009: 13). Esta disposición legal se ha hecho célebre en tanto permite que las cortes estadounidenses vean casos de derechos humanos planteados por ciudadanos extranjeros a raíz de hechos que ocurrieran fuera de los Estados Unidos. Su creciente popularidad da cuenta de la hegemonía de los procedimientos legales estadounidenses en todo el mundo, situación que resulta bastante irónica a la luz del hecho de que los Estados Unidos no forman parte de la Corte Penal Internacional.

²⁰⁴ “Seeking Justice for ‘Sins’ of Apartheid...”, Fred Bridgland, *Daily Herald*, 23 de junio de 2002; disponible en <www.commondreams.org/headlines02/0623-03.htm>, recuperado el 5 de agosto de 2002.

colaborado a sabiendas con el tristemente célebre régimen del *apartheid*. Los documentos presentados a continuación no especifican el nivel de daños al que se aspira, y prefieren poner el acento en su deseo de dejar las cosas en claro en términos históricos y disuadir de cualquier forma de colaboración multinacional futura con regímenes represivos.²⁰⁵ Mientras tanto, en un giro de 180 grados, el ministro de Justicia sudafricano ofreció su apoyo a todos los litigantes interesados en llegar a algún tipo de acuerdo extrajudicial.²⁰⁶ La campaña para que este caso llegara a la corte fue encabezada por el Khulumani Support Group,²⁰⁷ fundado en 1995 con el propósito de empoderar a los sobrevivientes del *apartheid*. En su sitio web pueden verse en grandes letras blancas las palabras *Memoria, Verdad, Reconciliación e Indemnización*. Tal vez no se trate del perturbador “relámpago de la memoria” que, según Walter Benjamin (2005: 255), aparece en un instante de peligro. Antes bien, esta cadena de asociaciones parece reflejar la decisión de transformar la experiencia traumática en una moneda más sólida, en materia de la identidad-como-reconocimiento e indemnización.

Lo que nos devuelve al punto de partida. Probablemente, a diferencia de la memoria, situada en experiencias subjetivas y locales del pasado, la historia moderna haya servido bien al Estado moderno escribiendo y legitimando su relato hegemónico y proyectándolo hacia un futuro colectivo, de progreso (Anderson, 1993; véase más arriba). Pero el *telos* moderno de la nación, y el tipo de historiografía que prescribía, se han visto seriamente socavados. Hoy día *tanto* el futuro como el pasa-

²⁰⁵ “Landmark Ruling Allows Apartheid Victims to Sue Multinationals”, Khadija Sharife, *African Business*, 1^o de junio de 2009; disponible en <pambazuka.org/en/category/features/57759>, recuperado el 16 de agosto de 2010.

²⁰⁶ “State Backs Apartheid Victims’ Case”, Mmanaledi Mataboge, *Mail & Guardian Online*, 9 de septiembre de 2009; disponible en <mg.co.za/print/2009-09-09-state-backs-apartheid-victims-case>, recuperado el 18 de febrero de 2010.

²⁰⁷ Véase <khulumani.net>, recuperado el 18 de febrero de 2010. Esta demanda continúa resultando controvertida en Sudáfrica. En diciembre de 2009 un grupo de profesores de derecho de todo el mundo, entre los que se contaba el anterior ministro de educación Kader Asmal, presentaron *papers* como amigos del tribunal refutando la existencia de responsabilidad corporativa en el derecho internacional. Sostuvieron que constituía una “burda impertinencia” que el caso fuera oído en los Estados Unidos y que, en tanto Estado soberano, Sudáfrica se viera obligada a enfrentar la cuestión en el frente interno. Véase “Asmal’s Loyalty to Comrades Questioned”, *Cape Argus*, 12 de enero de 2010; disponible en <allafrica.com/stories/201001120626.html>, recuperado el 20 de febrero de 2010.

do –incluso el opresivo pasado colonial, las luchas a las que dio origen y las posibilidades revolucionarias hacia las que apuntó la liberación (Dlamini, 2009)– irradian un aura de certidumbre perdida, de impulso perdido. En la adhesión a aquello que Charles Piot (2010) denomina la “nostalgia del futuro”, no sólo los tradicionalistas partidarios del renacimiento invocan a los muertos con la esperanza de reanimar el impulso vital. Según pudimos ver, las genealogías de dolor y sacrificio son movilizadas de manera muy amplia en distintos esfuerzos para revitalizar la identidad, conjurar nuevas fuentes de valor, galvanizar la fuerza del aquí y ahora. Se trata de un pasado “recordado” que, a despecho de sus afirmaciones de autenticidad, se confecciona a medida, de manera explícita, con el propósito de sustanciar acusaciones, asegurar el reconocimiento, demandar derechos y obtener indemnizaciones. Este tipo de pasado convierte a la memoria en la coartada de distintas demandas colectivas que, en estas épocas neoliberales, tienden a reemplazar a la lucha de clases como modo privilegiado de acción política (como asimismo a desplazar a la historia de su lugar privilegiado como carta de la nación).

Queda por ver hasta qué punto este tipo de guerra legal impulsada por los de abajo habrá de servir a su causa; o, en términos generales, a la justicia social. Hasta ahora, el marcador viene bastante parejo (Comaroff y Comaroff, 2006b: 26 ss.), así como también los efectos sobre la construcción de la historia de aquellos que buscan redimir su pasado en los tribunales. Prestemos atención a una demanda interpuesta en los Estados Unidos bajo la Ley de Reclamación por Agravios contra Extranjeros en 2004 por un grupo de víctimas de la violencia militar perpetrada en El Salvador en 1979. Jonah Rubin (2008) da cuenta de la consternación de los demandantes cuando sus abogados, ávidos de asegurarse la victoria y establecer un precedente, expurgaron sus historias de todo aquello que consideraban de significación histórica general con el propósito de impresionar al jurado con evidencia indiscutible de atrocidades cometidas contra ellos de manera personal por los acusados. Los procedimientos legales operan con convenciones limitadas de culpabilidad, facticidad y prueba. Tienen poca tolerancia ante la ambigüedad o el exceso. El juicio hace hincapié en una lectura autorizada y adelgazada del pasado, un pasado que se explica en referencia a interacciones y acciones humanas especificables. Del mismo modo que la historia-en-juicio no puede hacerse cargo del exceso de equipaje narrativo, tampoco puede tolerar la indeterminación, nada de todo aquello que Schama denomina “subversión”, sus relaciones

con el “germen de extraños resultados alternativos posibles”.²⁰⁸ El litigio, en otras palabras, debe practicar una reducción táctica del pasado para que este funcione como un medio para alcanzar un fin determinado: debe demostrar la culpa, individual o colectiva, y establecer la medida del sufrimiento infligido como una deuda plausible de ser pagada. Ni más ni menos. Esto es algo muy distinto de enfrentar el abuso y la injuria como problemas de acción política o análisis sociológicos, así como también de la idea de la historia como interrogación de un pasado que, para invocar otra vez a Nietzsche (2006: 16) no puede “reprimirse”, un pasado que demanda una revisión constante porque hace sentir su presión sobre el presente de maneras inesperadas.

RECUERDOS, PLÁSTICO Y OTROS

Entonces ¿*estamos* es peligro de volvernos “no históricos” debido a un exceso de recuerdos que guardan relación con intereses específicos? ¿Acaso estamos cayendo en la trampa de un romance con la memoria que, al tiempo que autentifica y purifica las penas, confiere la potestad de enfrentar al poder con la verdad y hacer distintos reclamos en pro del reconocimiento, los derechos y la recompensa? ¿Y qué hay del destino de la historia moderna, desacreditada hoy por su supuesta incapacidad de plantear un pasado, un presente y un futuro plausibles?

La producción de un archivo –o su reducción– al servicio de los derechos de las víctimas plantea un serio problema a historiadores y activistas políticos de todo el mundo; sobre todo a aquellos que durante mucho tiempo soñaron con la idea de que la descolonización conllevaría la recuperación colectiva del pasado, emancipándolo al servicio de un nuevo modelo de nación. Por un lado, se ha visto una saludable toma de posesión de ese pasado por algunas poblaciones poscoloniales. ¿Quién no se conmovió, como le ocurrió a Shula Marks (1997), ante los esfuerzos de un grupo de personas por recuperar los huesos de sus ancestros secuestrados por los antiguos gobernantes coloniales o sus laderos científicos, fenómeno ocurrido en un contexto donde la restauración del cuerpo negro vulnerado

208 “Television and the Trouble with History”, Simon Schama, *The Guardian*, nota central, 18 de junio de 2002, pp. 6-7.

llegó a convertirse en un potente ritual de recuperación de la dignidad nacional?²⁰⁹ No obstante, como la propia Marks señala, la emotiva búsqueda de reliquias en la Sudáfrica post *apartheid* —una práctica que se repite en distintas partes del mundo posttotalitario (véase Verdery, 1999)— tiene su contracara oscura. Según algunos, la repatriación de restos físicos de víctimas de genocidios —como si esto pudiera revertir la destrucción de un *pueblo*— tiene por resultado una reproducción irónica de los esfuerzos de sus opresores por reducirlas a su esencia biofísica. Otros señalan que los procesos de toma de posesión por lo general conducen a nuevas luchas entre grupos étnicos²¹⁰ y, dentro de ellos, a un endurecimiento de las líneas que dividen el adentro y el afuera, situación que resulta en la nueva exclusión de muchos. E incluso hay quienes encuentran desconcertante el hecho de que la memoria, desplegada al servicio de luchas identitarias, tienda a silenciar el flujo y la indeterminación de la vida social y cultural en épocas pasadas (Lalu, 2009).

Este enigma plantea también un problema teórico. Durante mucho tiempo los críticos modernos, desde William Wordsworth hasta Walter

Benjamin, creyeron que la memoria estaba dotada de un poder único capaz de subvertir la autoridad de los relatos imperantes. Contra la historia-como-hegemonía, esta concepción saludaba a la memoria como el vestigio de una humanidad innata, rebelde e incorruptible. Debido a la imposibilidad de separarla total y completamente de la imaginación y la vida de las imágenes, del sueño, de los afectos y de la mente encarnada, la memoria se ofrece como una vía de escape de la política del mero interés, en tanto va y viene de manera espontánea, representándonos a partir de los rastros de aquello que se nos obligó a olvidar. Para quienes piensan como Benjamin (1996: 51) es una chispa, un relámpago que posibilita un reconocimiento fugaz de la verdad, de contradicciones sociales reprimidas por una imagen historicista de la historia. Si bien esto resulta muy atractivo, deberíamos tener cuidado de no considerar a la memoria como una “débil forma mesiánica” (1996: 48), una forma de fuerza sublime capaz de quebrar las convenciones de su tiempo y lugar, de llegar a la médula del presente, de desnudar los conflictos que lo animan. Al igual que aprendieron aquellos que se vieron amenazados por el proyecto AmaZulu World, aun en su aspecto más fugaz la memoria está ligada al tiempo, es “plástica” y viene cargada de intereses; al igual que ocurre, de hecho, con cualquier otro fenómeno sociohistórico. El súbito regreso del pasado puede redimir o desposeer a los seres humanos en igual medida, en particular cuando llega investido con el imprimátur de la ley o se presenta bajo los ropajes de la Memoria SA. Por otra parte, para que esté a la altura de su promesa subversiva —para que la memoria *sí* dé voz creadora a una imaginación libre que no ponga en juego ese lado oscuro que resulta inmanente a su política— es preciso reunirla, en tanto conciencia subjetiva, con la historia en tanto relato capaz de dar cuenta de la producción *colectiva* del presente. No con la historia como crónica cosificada y ya legítima, sino como práctica subversiva de sí misma, capaz de formular una crítica inmanente del presente desde adentro; todo ello por medio del recuerdo de lo que alguna vez fue dividido, cuestionando las certezas, perturbando aquello que se da por sentado. Incluido, desde luego, el poder de conferir autenticidad que tiene la memoria. La recuperación de esta dialéctica positiva y perennemente abierta que vincula historia y memoria no sólo ofrecerá una perspectiva adecuada de las políticas populistas e identitarias: también interrogará el modo en que las cosas han llegado a ser como son y cómo podrían haber sido de otra forma.

209 Marks (1997) se ocupó de manera directa de la búsqueda en las tierras altas escocesas de la cabeza de Hintsa, el rey xhosa que fuera asesinado y desmembrado en 1835 durante la expansión colonial del imperio británico hacia la Provincia Este del Cabo. Entre otros casos sudafricanos similares se cuenta la exitosa campaña de los khoikhoi para la repatriación de los restos de Saartje (Sara) Baartman, la denominada Venus Hotentote, que fuera secuestrada por Europa a comienzos del siglo XIX y cuyos genitales, hasta hace relativamente poco, estaban en exhibición en el Musée de l'Homme de París. También los huesos del líder griqua Cornelio Kok II fueron devueltos a sus descendientes por el Dr. Phillip Tobias de la University of the Witwatersrand Medical School. Véase “African Woman Going Home After 200 Years”, David Hearst, *The Guardian*, 30 de abril de 2002; “Griqua Chief Fumes as Tobias Hands Over Bones”, Adam Cooke, *The Star*, 21 de agosto de 1996, p. 1. Otro caso, aún sin resolver, involucra el esqueleto desaparecido de quien es considerado el primer rey de Mamone, Bapedi de Sekhukhune, ahorcado por los bóers un siglo atrás (Oomen, 2005: 194).

210 La repatriación de los restos de Saartje Baartman (véase la nota anterior) provocó una disputa de este tipo. El grupo griqua de los khoikhoi de la Provincia Norte del Cabo los reclamó como parte de su “familia”, a pesar de que los datos indicaban que había nacido entre los khoikhoi del área litoral donde se encuentran las Provincias Este y Oeste del Cabo. Luego de meses de debate entre los distintos grupos que se disputaban el derecho a enterrarla, Baartman finalmente recibió sepultura en Hankey, cerca del río Gamtoos y su lugar de nacimiento. Véase “‘Hottentot Venus’ Burial Wrangle Laid to Rest”, Judy Damon, *The Star*, 25 de julio de 2002; disponible en <www.iol.co.za/news/south-africa/hottentot-venus-burial-wrangle-laid-to-rest-1.90331>, recuperado el 2 de marzo de 2010.

6. Alien-Nation

Zombis, inmigrantes y capitalismo milenarista

... el trabajo productivo –podríamos decir, incluso, la producción en general– parece no ser ya el pilar que define y sostiene la organización social capitalista. La producción adopta una cualidad objetiva, como si el sistema capitalista fuese una máquina que avanza por su propia cuenta, sin necesidad del trabajo, un autómatas capitalista.

MICHAEL HARDT (1995: 39)

Autómata, s. Instrumento o aparato que encierra dentro de sí el mecanismo que le imprime determinados movimientos; máquina que imita la figura y los movimientos de un ser animado; persona estúpida o excesivamente débil, que se deja dirigir por otra.

Diccionario de la Real Academia Española

¿Qué tendrán que ver los zombis con las explosiones que experimentó el capitalismo neoliberal a fines del siglo XX? ¿Qué tendrán que ver con el nacionalismo poscolonial y posrevolucionario? ¿Y con la historia del trabajo? ¿Y con la metamorfosis del estado-nación moderno? ¿Por qué estos significantes espectrales y flotantes hicieron su aparición en varias zonas de África, en proporciones épicas y epidémicas, en los últimos tiempos? ¿Y qué tendrán que ver con los inmigrantes, esos nómades en procura de trabajo que al parecer siempre tendrían que estar en otra parte; esos ciudadanos parias de un orden global en el cual, paradójicamente, se proclama la disolución de los viejos límites territoriales (véase el capítulo 3)? A decir verdad ¿qué nos dicen todas estas cosas (signadas por la distintiva marca del exotismo) acerca de las realidades materiales, culturales y epistémicas de nuestros tiempos? ¿Por qué tomarse la molestia, siquiera, de plantear preguntas que pueden parecer perversas en un mundo social como el nuestro, abarrotado de problemas prácticos de *gravitas* inmediata e ineluctable?

Hasta aquí las preguntas. De aquí en más, deberemos desandar lentamente el camino hacia sus respuestas. Permítasenos comenzar primero, pasando del modo interrogativo al indicativo, de los acertijos que habrán de ocuparnos durante este capítulo a las circunstancias de las que surgen.

CAPITAL ESPECTRAL, ESPECULACIÓN CAPITALISTA: DE LA PRODUCCIÓN AL CONSUMO

EL CONSUMO

Durante los siglos XVIII y XIX el consumo fue la dolencia característica del Primer Advenimiento del Capitalismo Industrial, esa época en que las condiciones ecológicas de producción, consumidas por sus pasiones (Sontag, 1996; véase J. Comaroff, 1997), se alimentaban de los cuerpos de los productores. Hoy, poco más de cien años después, ha llegado a convertirse, transportado semánticamente a otra clave, en "el sello característico de la modernidad", según la expresión de Van Binsbergen y Geschiere (1999). De su riqueza, su salud y su vitalidad ¿Una generalización demasiado abrupta? Tal vez. Pero esta idea atraviesa los imaginarios populares y su representación en los medios masivos de comunicación de todo el planeta. También resuena en la verdad de Perogrullo prácticamente universal según la cual la persona (pos) moderna es un sujeto que se constituye por medio de objetos. Esto tampoco resulta sorprendente. El consumo, bajo el disfraz ideológico del consumismo, hace referencia a una sensibilidad material que los Estados e intereses comerciales euronorteamericanos —supuestamente, en nombre del bien común— cultivan de manera activa, en particular desde la Segunda Guerra Mundial.²¹¹ También dentro de la teoría social se lo considera un motor fundamental: la fuerza que determina las definiciones de valor, la construcción de identidades e incluso la forma que adopta la ecúmene global.²¹² En tal sentido, es la mano invisible que anima el imperativo político y material del Segundo Advenimiento del

Capitalismo, del capitalismo en su manifestación global y neoliberal. Advertátese: la mano *invisible*. Esta figura hace referencia a la acción de un espíritu de larga data que se remonta a los Tiempos Adánicos. Los de Adam Smith y el debut del liberalismo desembarazados del viejo tropo del *deus ex machina*, una figura demasiado mecanicista para esta era postindustrial.

En la misma medida en que desde fines del siglo XX el consumo se convierte en el medio fundamental para la producción de sujetos e identidades, es posible advertir un eclipse de la producción; cuanto menos un eclipse en la *percepción* de su relevancia en lo que hace a la riqueza de las naciones. Este eclipse vino acompañado de un cambio mundial en las nociones del sentido común acerca de la naturaleza del capitalismo. El lugar de trabajo y el trabajo mismo, en particular la relación entre el lugar y el trabajo asegurados por determinadas configuraciones locales de clase y comunidad, ya no sirven de anclaje a la existencia social. Por el contrario, sobre todo en el norte global, la experiencia de la fábrica y el lugar de trabajo se produce cada vez más en virtud de su desaparición; ya sea porque no resultan competitivos en comparación con las ventajas que ofrece la radicación de emprendimientos en otros lugares —donde la mano de obra es más barata, menos firme, carente de la protección de Estados y sindicatos, y las corporaciones se ven menos sujetas a los impuestos y las restricciones legales—, o debido a su remplazo por medios de manufactura no humanos. Lo que a su vez deja un legado de trabajo temporario a destajo y tareas innecesarias, ocupaciones relativamente inseguras que de hecho reciben el nombre de trabajo "no productivo". En el caso de muchas poblaciones, la producción industrial ha perdido su papel como *fons et origo* de riqueza a manos de una precaria economía de servicios y del capital financiero, ese reino inescrutable de especulación y transacciones donde el dinero parece parir más dinero.

En tal sentido, resultan sintomáticos los cambios históricos en la actitud general ante el acto de apostar. Hasta no hace mucho tiempo, vivir de ganancias obtenidas de esta forma era considerado, en términos normativos, el epítome de la acumulación inmoral: vivir del azar era al trabajo asalariado y el mejoramiento personal lo mismo que la depravación es a la virtud. Por el contrario, en la era del capital financiero, el acto de apostar se ha convertido en cosa de todos los días merced a la extendida pasión por las operaciones comerciales de alto riesgo, de las que el público general participa con creces, basadas en instrumentos cada vez más abstractos e ininteligibles, diseñados para extraer valor —entre otras cosas— de la realización de apuestas verdaderamente quijotescas sobre

²¹¹ No sólo por ellos. A principios de los años noventa, según advierte Dirlik (1996: 194), incluso Deng Xiaoping invocaba al "consumo como la fuerza que impulsa la producción".

²¹² "Ecúmene" hace aquí referencia a una región de "interacción e intercambio cultural persistente" (Kopytoff, 1987: 10; véase Hannerz, 1989: 66).

el destino de diversos activos, ya se trate de vientres de cerdos, pólizas de seguros de vida, bienes inmobiliarios, bonos y acciones, deuda tóxica o distintos derivados de tales "productos". También se expresa en la creciente fascinación con los mercados de futuro y su contraparte barata, la lotería; fantasías banales, unos y otra, de la posibilidad de vencer al capitalismo en su propio juego, encontrando el número de la suerte merced a la ayuda de fuerzas invisibles.²¹³ Una vez más, la mano invisible. Ya hemos tenido ocasión de referirnos de manera más detallada a este fenómeno (Comaroff y Comaroff, 2000a): en una época en que, casi en todas partes del mundo, una política mayoritariamente de centro ha convertido los impuestos en anatema, las apuestas han desplazado a los Estados de bienestar como el medio favorito de obtención de renta (como asimismo de generación de activos sociales y culturales).

A tal punto que resulta ya un lugar común considerar que este giro hacia una economía de especulación supone el triunfo del denominado capitalismo de casino. Según Susan Strange (1986: 1-3; véanse Harvey, 1998: 332, y Tomasic, 1991), para quien el orden financiero global se asemeja a un inmenso juego de azar, indigno incluso en el marco de la teoría de la probabilidad:

Debió ocurrir algo bastante radical con el sistema financiero internacional para que terminara convertido a tal punto en un salón de juegos de azar. A qué se debió este cambio y cómo se produjo, todavía no está claro. Lo único cierto es que hoy afecta al mundo entero [...] convirtiéndonos a todos en apostadores inveterados y en buena medida involuntarios.

Es posible encontrar una manifestación literal de este fenómeno en la expansión del negocio de los juegos de azar dentro de las reservas de

los pueblos originarios estadounidenses, fenómeno por el cual las tribus parecen decididas a apostar su futuro a la capacidad de los casinos de financiar su regeneración social y su soberanía (Cattellino, 2008).

No obstante, en este contexto nos interesa puntualizar una observación ligeramente distinta, y es que la sala de apuestas resulta hoy icónica del impulso fundamental del capital; a saber: su capacidad de hacer que su propia vitalidad y crecimiento parezcan el producto natural de la especulación y el consumo, independientemente de todo trabajo humano (Hardt, 1995: 39). Esta percepción no parece verse afectada por el hecho de que, una tras otra, las distintas crisis de la economía global —por no hablar del aumento en la disparidad de los ingresos, el hambre y la pobreza a escala mundial— hagan penosamente patente que no existe nada parecido al capitalismo sin producción, que la fe neoliberal en las finanzas y el consumo como fuentes primigenias de todo valor resulta claramente discutible. Tanto en términos de percepción como de teoría y práctica. A fines de los años noventa advertíamos que, si bien los académicos habían mostrado una relativa lentitud a la hora de reflexionar sobre este fenómeno, no había ocurrido lo mismo con distintas personas de varias partes del mundo, sobre todo aquellas vivían en lugares donde se había experimentado una súbita inyección de *commodities*, mercados monetarios en expansión o riqueza sin trabajo. Si bien lo hicieron en distintos registros, fueron muchos los que no vacilaron en expresar su perplejidad frente al enigma de esta riqueza; el enigma de sus orígenes y de lo caprichoso de su distribución, de la relación opaca —oculta, incluso— entre medios y fines (Comaroff y Comaroff, 1999a). La perspectiva que adoptamos en el presente capítulo surge de manera directa de estas perplejidades, de estos imaginarios: del carácter mundial de la especulación en ambos sentidos de la palabra, de los espectros que conjuran los cambios reales o imaginarios producidos en las condiciones de existencia material entre fines del siglo XX y principios del siglo XXI.

Nos interesa, en pocas palabras, interrogar la contradicción *experiencial* que es constitutiva del capitalismo neoliberal en su manifestación global: su aparente capacidad de ofrecer riquezas enormes y prácticamente instantáneas a quienes sean capaces de controlar sus tecnologías, al tiempo que amenaza la supervivencia de quienes no lo logren. Nuestro objetivo específico, en este caso, es analizar los modos de resolución de este enigma, los modos en que es posible abordar los hechizos del capital, siguiendo distintos intentos por dilucidar la misteriosa relación existente entre producción y consumo, tal como se presenta mediada por la especulación. Estos intentos adoptan una gran variedad de formas

213 El atractivo milenarista que adquieren las loterías en todo el mundo a fines del siglo XX se hace sentir en distintos medios, desde el cine euronorteamericano hasta los informes de prensa sobre Asia. En cuanto al primero, véase el largometraje *El divino Ned* [*Walking Ned Divine*, 1998], que reinterpreta la ideología de la lotería nacional en Gran Bretaña fantaseando con un modo en que un premio mayor podría posibilitar la regeneración comunitaria de un pueblo periférico y empobrecido. En India, según los periódicos, la "manía de la lotería" dejó a su paso varios suicidios, motivando la intervención del Estado; véase "Lottery Mania Grips Madhya Pradesh, Many Commit Suicide", *India Tribune* (Chicago), 2 de enero de 1999, 23 (1), p. 8.

locales, moduladas por las distintas culturas, y tienen mucho para decir acerca de la naturaleza de la economía, la sociedad, la cultura y la política de este presente poscolonial y posrevolucionario. Como gustamos de hacer los antropólogos, nuestro análisis estará basado en un conjunto de preocupaciones y prácticas concreto e histórico: la obsesión de la Sudáfrica rural post *apartheid* por un torrente de *commodities*, monedas y riquezas nuevas, por cosas cuya adquisición parece tentadoramente cercana y no obstante siempre fuera del alcance de la mayoría (salvo unos pocos elegidos capaces de entender sus perversos secretos), y por la inquietante figura del zombi, un fantasma encarnado y falto de espíritu al que se asocia, en términos generales, a la producción, la posibilidad y la imposibilidad de estas nuevas formas de riqueza. Si bien son criaturas de su época, los zombis tienen antepasados fantasmales que supieron hacer su aparición en anteriores períodos de disrupción social caracterizados por cambios espectaculares en el control de la fabricación y circulación de valor, períodos que también sirven para iluminar el aquí y ahora.

En lo que sigue habremos de sostener que la semivida de los zombis de Sudáfrica, pasados y presentes, está ligada a la de otro tipo de trabajadores: los inmigrantes provenientes de distintos puntos del continente, cuya demonización constituye un rasgo igualmente prominente de la escena poscolonial. En conjunto, estos parias del proletariado hacen visible una historia fantasma, un capítulo local de la historia global del cambio de las relaciones entre el capital y el trabajo, entre la producción y el consumo; a decir verdad, un capítulo sobre los *pro* y los *contra* del capitalismo. Su manifestación aquí también nos permitirá analizar cierta paradoja de la literatura académica: si, como sostienen algunos —con mucha seguridad y más aún en tiempos bastante recientes—, el modelo fabril de manufactura capitalista atraviesa *todas* las formas de producción social (véase por ejemplo Deleuze, 2002) ¿por qué el trabajo parece asegurar cada vez menos el orden social de la época presente?

Con tal propósito nos gustaría presentar aquí el caso del Zombi y el (In)Migrante, la secuela de una investigación que realizamos con anterioridad acerca del trabajo, el empleo y la conciencia histórica en el contexto de una Sudáfrica que, por aquel entonces, era todavía palpablemente proletaria (Comaroff y Comaroff, 1987). Antes, sin embargo, permítasenos un breve desvío para abordar el problemático estatuto de la producción en la era del capital global.

EL TRABAJO PERDIDO

Es posible vincular el surgimiento del consumo como lugar privilegiado de formación social e identitaria con el cambio del estatuto del trabajo bajo las condiciones contemporáneas. Para algunos, el orden económico de nuestros tiempos representa la culminación del “proyecto” intrínseco del capital: concretamente, la evolución de una formación social que, en palabras de Tronti (1980: 32), “no considera al trabajo su fundamento dinámico”. Otros ven el presente bajo una luz muy distinta. Lash y Urry (1987: 232 y ss.), por ejemplo, sostienen que la actualidad no contempla el desenlace sino la extinción del capitalismo organizado, un sistema en el que distintas instituciones corporativas tenían la posibilidad de asegurar acuerdos entre empleadores y empleados invocando el interés nacional. Según ellos, la internacionalización de las fuerzas del mercado no sólo dislocó las economías nacionales y las soberanías de los distintos Estados, sino que condujo a una decadencia de la importancia de la producción interna en muchos de los países que alguna vez fueron industrializados. Todo ello, sumado al crecimiento mundial del sector de servicios, el descenso del trabajo asalariado y la flexibilización del empleo, erosionó las bases de la identidad y la política proletaria, dispersando las relaciones de clase, sus alianzas y sus antinomias, por los cuatro confines de la tierra. La globalización de la división del trabajo reduce a los trabajadores de todo el mundo a su menor común denominador, a un costo descartable, obligándolos a competir con la manufactura familiar o producida en talleres de trabajo esclavo.²¹⁴ Tanta distancia puso entre los lugares de producción y de consumo que la relación entre estos se ha vuelto insondable, salvo en la fantasía.

Esto no supone la desaparición de la fabricación fordista. Tampoco una mutación del mercado laboral que carezca de antecedentes. En primer lugar, como observara Marx (1946: 385), el desarrollo del capitalismo condujo siempre al “empleo del trabajo de la mujer, del trabajo de los niños de todas las edades, de obreros no calificados”, en reemplazo del empleo de trabajadores adultos y calificados. Por otra parte, según recuerda David Harvey (1998: 192 ss.), la devaluación de la fuerza de trabajo ha sido una respuesta tradicional a la caída de las ganancias y a las crisis periódicas de la producción de *commodities*. Más aún, el crecimiento

²¹⁴ Terence Turner (2003) sostiene, al respecto, que la globalización de la división del trabajo ha llevado los conflictos de clase al nivel de las relaciones internacionales.

2.4.4 TEORÍA DESDE EL SUR

de un libre mercado global de *commodities* y servicios no fue acompañado del correspondiente flujo libre de trabajadores; la mayoría de los Estados nacionales todavía regulan su movilidad, en mayor o menor grado. No obstante, como bien señalan Harvey y otros, el momento actual es distinto en tanto evidencia características significativas que lo distinguen quebrando la continuidad histórica del capital, esa historia que "es siempre la misma y sin embargo [está] en cambio constante".²¹⁵ La explosión de nuevos instrumentos y mercados monetarios, auxiliados por medios cada vez más sofisticados de coordinación planetaria y compresión del espacio-tiempo, permitió que el orden financiero se autonomizara de la "producción real" a tal extremo que carece de precedentes en los anales de la economía política moderna. De hecho, el carácter cada vez más virtual de la circulación fiscal posibilita que el costado especulativo del capitalismo parezca independiente de la manufactura (y relativamente libre de las restricciones que imponen los valores morales y el trabajo virtuoso).

¿De qué manera se vincula esto a las condiciones de vida de la Sudáfrica contemporánea o a la preocupación que experimenta por esos ejércitos de reserva de trabajadores espectrales? ¿Qué podemos aprender acerca de las implicancias históricas de la era global si prestamos atención a ciertas angustias populares tal como se presentan en estas coordenadas del mapa poscolonial? ¿Cómo interpretar los temores locales, cada vez más punzantes, acerca de la producción sobrenatural de riqueza, su flujo intermitente y la destrucción del mercado laboral a manos de los tecnócratas de lo arcano?

El fin del *apartheid* tal vez haya encendido en los imaginarios utópicos del mundo entero una imagen televisiva de restauración de derechos y redención histórica. Pero Sudáfrica también es célebre por la velocidad con que debió salir al cruce de problemas comunes a distintas sociedades —en particular, sociedades posrevolucionarias—²¹⁶ que debieron enfrentar de manera abrupta las perspectivas de una liberación bajo condiciones neoliberales. Su milagroso pasaje pacífico hacia la democracia se vio empañado por un desconcertante aumento de la violencia y el crimen, tanto cotidiano como organizado, y por si fuera poco, continúa resultando

evidente una precaria fusión entre derechos y exclusión, esperanza y desesperanza, en la medida en que crece el abismo entre pobres y ricos y se realizan distintos esfuerzos por alcanzar una utopía moderna con medios decididamente posmodernos. Nada queda ya de la imagen de un futuro igualitario y socialista en el que haya trabajo para todos, ese Estado de bienestar con el que soñaba la Carta de la Libertad que condujera la lucha contra el *ancien régime*.²¹⁷ Muy poco queda, también, de las críticas contra el libre mercado y la ideología burguesa que alguna vez pregonaran los movimientos anti *apartheid*, cuyo idealismo hoy se reacomoda a la realidad de las fuerzas económicas globales (véase Sharp, 1998: 245 y ss.).²¹⁸ En otro contexto (2000a) nos permitimos sugerir que estas condiciones, al igual que otras similares en distintas partes del mundo, favorecieron la emergencia de una forma de capitalismo milenarista. Por capitalismo milenarista nos referíamos no sólo a un capitalismo de fin de milenio, sino también a uno investido de fuerza de salvación, de una intensa fe en su capacidad de transformar el universo por completo, incluso en provecho de quienes viven en la marginalidad, la miseria y el desempoderamiento. En sus formas más extremas esta fe encuentra su epítome en distintas especies de dinero mágico, que van desde los esquemas de pirámide al evangelio de la prosperidad, con sus promesas de otorgar riquezas inmensas e inmediatas por medios en buena medida inescrutables; en su manifestación más laica, concede al mercado mismo una capacidad prácticamente mística de producir y distribuir cada vez más riqueza.

Desde luego, según advirtiéramos ya al referirnos a los problemas de la especulación y el consumo, la redención de mercado constituye hoy un

215 Friedrich Engels, citado por Andre Gunder Frank (1971: 36).

216 Por sociedades "posrevolucionarias" entendemos sociedades —como la ex Unión Soviética— que presenciaron una metamorfosis de sus estructuras políticas, materiales, sociales y culturales, en buena medida merced al impacto del crecimiento de la economía de mercado global y neoliberal.

217 La Carta de la Libertad fue, a efectos prácticos, el documento fundacional de la lucha contra el Estado del *apartheid*. Firmada en 1955 por todas las organizaciones de protesta de la Alianza de Congresos Sudafricanos, se comprometía, entre otras cosas, a nacionalizar las principales industrias y establecer una economía política fuertemente dirigida por el Estado, con miras al bienestar general (véanse por ejemplo Walshe, 1971; Lodge, 1983).

218 Robins (1998: 13) lo demuestra de manera contundente al advertir la rapidez con que el gobierno del Congreso Nacional Africano salió al cruce del largometraje *Apartheid Did Not Die* [*El apartheid no murió*], de John Pilger, que expone datos duros acerca de la continuidad del contraste entre opulencia blanca y pobreza negra: "Mientras que en su época los movimientos de liberación aceptaron las críticas contra la racialidad del capitalismo como una verdad indiscutible, hoy la nueva clase dominante las rechaza como meramente polémicas y/o producto de una retórica socialista utópica e ingenua".

credo mundial (el sacudón que le propinara la crisis de 2008 no parece haber tenido consecuencias ni efectos definitivos). Pero su carácter milenarista resulta a todas luces más evidente en algunos lugares que en otros, sobre todo allí donde se produjo una conversión relativamente abrupta de economías materiales y morales estrechamente reguladas al *laissez-faire*, donde el hecho de alentar a las personas para que se conviertan en emprendedores contrasta con las realidades de la marginalización en la distribución de recursos, donde las ideologías totalizantes dieron paso, de manera súbita, al espíritu de desregulación con su mezcla burlona de deseo y decepción, liberación y limitación. Los ciudadanos individuales, muchos de ellos abandonados a su suerte por el barco sin timón del Estado, intentan trepar a bordo de la buena *Enterprise*.^{*} Sin embargo, deben enfrentar las excéntricas corrientes del “nuevo” orden mundial, que forja conexiones expansivas entre lo local y lo translocal, vulnera los mecanismos establecidos, desarticula las relaciones convencionales entre riqueza y poder y vuelve simultáneamente más y menos porosas las fronteras internas y externas de los Estados (véase el capítulo 3). El espacio que dejaron vacante las atenuadas ideologías nacionales –o, siendo más precisos, ciertas ideologías cada vez más discutidas en nombre de las políticas identitarias– es llenado por una marea de medios masivos de comunicación de todo el mundo que ilustra y representa una carga de objetos y estilos de vida donde se afirma el mensaje neoliberal de libertad y autorrealización a través del consumo.

Bajo estas circunstancias, en que las imágenes de deseo son tan omnipresentes como inaccesibles, cabe esperar que se produzca una intensificación de los esfuerzos por apresar la lógica oculta de la oferta y la demanda, por restaurar cierta transparencia en la conexión entre producción y valor, trabajo y riqueza, y por experimentar con distintos modos de acumulación, ya sean lícitos o fraudulentos. La economía oculta de muchas poscolonias, así como también el espectacular crecimiento del crimen organizado, son rasgos constitutivos de su capitalismo milenarista. Se trata de caricaturas perturbadoras de la empresa de mercado, del impulso de adquirir enormes fortunas sin trabajo y sin costos. No obstante, por más singulares que sean, estas condiciones no carecen de precedentes. En África recuerdan un momento anterior de expansión global, de articulaciones muy notorias

^{*} Juego de palabras entre *Enterprise*, nombre de la nave intergaláctica de la serie *Star Trek*, y *enterprise*, “empresa”. [N. del T.]

entre lo local y lo translocal, de circulación de nuevos bienes e imágenes, de desplazamiento de los órdenes autóctonos de producción y poder. Nos referimos a los comienzos del colonialismo, que también trajo consigo aspiraciones milenaristas de transformación del mundo (véase Fields, 1985).

Con este paralelo en mente, dirigiremos nuestra atención ahora a la Sudáfrica contemporánea.

ALIEN-NATION

TURNO NOCHE: TRABAJADORES DE UNA ECONOMÍA ALTERNATIVA

... sin trabajo, sin conciencia

Dile: Joe, mata

Atención: carrera march...

Formen, descansen, colapsen...

Atención: ¡rompan filas!

*Zombi, Fela Anikulapo Kuti & Africa, 70*²¹⁹

Resulta imposible negar la preocupación por los zombis en la Sudáfrica rural de los últimos tiempos.²²⁰ Lejos de ser el tópico de escurridizos cuentos que transcurren en lugares remotos o fábulas fantásticas de la sabana, su existencia es una realidad ampliamente aceptada. Se habla de ella como una cuestión de hecho. En los años noventa, titulares como “Zombie regresa de entre los muertos” ocupaban la primera plana de respetados periódicos locales, que ilustraban sus notas con fotografías convencionales y realistas.²²¹ En la misma línea, distintos abogados de

²¹⁹ Agradecemos a Nathan Sayre por habernos hecho conocer esta canción, y a Joshua Comaroff por transcribirla y ayudarnos, en un sentido más general, a hacer uso de su imaginación creativa.

²²⁰ En nuestro análisis de la Sudáfrica rural concentramos nuestra atención sobre todo en dos provincias: Limpopo y el Noroeste. Estas, junto con Mpumalanga, han sido los sitios de mayor concentración de la actividad ocultista en el país durante las últimas dos décadas aproximadamente. El Noroeste es también la región en la que, desde 1969, llevamos a cabo la mayor parte de nuestro trabajo de campo.

²²¹ “Zombie’ Back from the Dead”, Sonnyboy Mokgadi y Moopelwa Letanke, *The Mail* (Mafikeng), 11 de junio de 1993, p. 1, 7. Véanse también “Zombie Missing”, Sonnyboy Mokgadi y Moopelwa Letanke, *The Mail* (Mafikeng),

los tribunales provinciales intentaron conseguir, por medios forenses, la absolución de sus clientes bajo el argumento de que se habían visto empujados a cometer homicidios debido a la zombificación de personas cercanas. La existencia de trabajadores zombis ilegales también se convirtió en una cuestión punzante en las disputas laborales a gran escala.²²² La cultura pública está atravesada de invocaciones a los muertos vivientes, ya sea en canciones populares, documentales del *prime time* o en la producción teatral local.²²³ Ni siquiera el Estado se mantuvo distante. El informe elaborado por la *Comisión de Investigación sobre Violencia por Brujería y Homicidios Rituales* (Ralushai y otros, 1996), conformada en 1995 por el gobierno de la Provincia del norte (hoy Limpopo) con el fin de investigar un "brote epidémico" de violencia relacionada con lo oculto, da cuenta del extendido temor ante la figura del zombi. Según señala con tono de neutralidad etnográfica (1996: 5), se trata²²⁴

17 de diciembre de 1993, pp. 1, 4; "Apartheid is Over, But Other Old Evils Haunt South Africa: Witch-Burning Is on the Rise as Superstitious Villagers Sweep House of Spirits", Joe Davidson, *Wall Street Journal*, 20 de junio de 1994, pp. A1, A10. Sonnyboy Mokgadi, coautor de los primeros dos artículos citados y de muchos otros sobre el tema, fue asesinado dos años después en circunstancias misteriosas durante una "disputa municipal". Los rumores aseguran que su violenta muerte está relacionada con su investigación de los zombis.

222 Véanse, por ejemplo, "Petrol Murder Denial", *The Mail* (Mafikeng), 2 de junio de 1995, p. 2; "Bizarre Zombie Claim in Court", Nat Molomo, *The Mail* (Mafikeng), 31 de marzo de 1995, p. 2.

223 Véase "Disturbing Insight into Kokstad Zombie Killings", Ntokozo Gwamanda, *Sowetan*, 15 de julio de 1998, p. 17; también la serie documental de la SABC2 *Issues of Faith*, cuyo capítulo emitido el 12 de julio de 1998 aborda este mismo tema. El programa hacía referencia a una obra muy exitosa, *Ipizombi*, de Brett Baily, que se estrenara en el Standard Bank National Arts Festival en julio de 1996 y luego fuera televisada por la SABC. La presentación de esta obra en un importante escenario local indica que en esa época el fenómeno ya había ingresado en la conciencia pública general. Agradecemos a Loren Kruger, del Departamento de Inglés de la Universidad de Chicago, haber compartido con nosotros una reseña del espectáculo.

224 El informe de esta Comisión, presidida por un profesor de antropología retirado, V. N. Ralushai, habla en dos registros distintos. Por un lado, ofrece un relato etnográfico ortodoxo de las creencias africanas en el lenguaje del relativismo cultural; por otro, formula una dura condena de los males de la violencia ligada al ocultismo en el lenguaje jurídico de los países centrales. Más aún, hace referencia de manera explícita a la contradicción entre la ley europea, que criminaliza la brujería, y su contraparte africana, que la acepta como una realidad omnipresente y prosaica (Ralushai y otros, 1996: 61). Por su parte, los miembros de la Comisión en ningún momento ponen en duda la realidad de la brujería.

de una persona a la que se cree muerta, pero que merced al poder de un brujo ha resucitado [y] trabaja para la persona que lo convirtió en zombi. Con el propósito de que no pueda comunicarse con otras personas se le corta la parte anterior de la lengua, de manera tal que le resulte imposible hablar. Se cree que trabaja sólo de noche [y] que abandona el área rural para trabajar en el área urbana, a menudo lejos de su hogar. Cuando se encuentra con personas a las que conoce, desaparece.

Incapaz de hablar e innombrable, esta aparición se desvanece apenas se vuelve visible y conocible. Es una mutación muda de la humanidad.

Las observaciones de la Comisión quedan confirmadas por la investigación que realizamos en la Provincia del Noroeste desde principios de los años noventa; pero nuestros informantes sostuvieron también que los zombis (*dithotsela*; también *difoko*)²²⁵ no sólo eran personas muertas regresadas a la vida, sino que podían ser asesinadas específicamente para tal propósito. También allí las referencias a los zombis aparecían en la calle, en los jardines, en las páginas de los periódicos y en los tribunales. Las viejas nociones de brujería, *boloi*, abarcaban ahora la creación de zombis, la brutal reducción de otros –en Sudáfrica, en buena medida, vecinos con los que no se tenía relación– a instrumentos de producción: seres insensibles almacenados como herramientas en galpones, armarios o tanques de combustible, en casa de sus hacedores (véase Ralushai y otros, 1996: 50). En un mundo de empleo flexibilizado, se habla incluso de personas que son "zombis de medio tiempo" (véase Ralushai y otros, 1996: 224-225), cuyo cansancio por la mañana da cuenta de tareas nocturnas inconscientes, de trabajo involuntario en el turno noche.

De esta forma, algunos construyen fortunas sirviéndose de la fuerza vital de otros destruyendo en el camino el mercado laboral (y peor aún, la esencia misma del trabajo consciente). No sorprenderá a nadie que, por lo general, se señale como responsables de conjurar a los muertos vivos a personas poseedoras de cuantiosas fortunas, en particular fortunas nuevas cuyo origen no es visible o no puede explicarse fácilmente. Este

225 El uso de *difoko* para zombi –en afrikáans, *spook* (en desuso, del holandés; véase n. 244)– indica la existencia de un juego cultural que atraviesa las barreras de la raza y el lenguaje, las ideas de la cacería y el encantamiento.

criterio, desde luego, es altamente relativo. En comunidades rurales muy pobres, donde (casi) todas las cosas son escasas, no hace falta acumular mucho para ser considerado rico. A decir verdad, muchas de las personas a las que finalmente se acusa de la producción mística de trabajadores nocturnos, y como resultado de ello son agredidas o muertas, no siempre son las mismas de quienes se sospecha. Al igual que ocurre con las personas atacadas en distintos lugares bajo sospecha de brujería o hechicería, suele tratarse de individuos ancianos, viudos, en su mayoría mujeres. Si bien no es así en todos los casos, en el norte de Sudáfrica suele hacerse referencia a cualquiera de quien se sospeche que participa de este tipo de maleficios mágicos como "vieja".²²⁶ Sus acusadores y atacantes, en cambio, suelen ser en su mayoría hombres jóvenes y desempleados.

Por otra parte, los hacedores de zombis son figuras semióticamente saturadas, de fuerte carga visual. A diferencia de sus víctimas, a las que se presenta sin sexo debido a su reducción a pura fuerza de trabajo, se los describe según el estereotipo de un pervertido cuyas pasiones degeneradas y secreciones venenosas le impiden reproducirse. Más aún: arruinan la fertilidad de los demás, ya se trate de individuos, familias, clanes o comunidades. Es por ello que ocupan un lugar icónico en la percepción de la crisis del hogar y los futuros colectivos de la Sudáfrica rural.²²⁷ Fusionan, en un grotesco único, la esencia misma del valor negativo (véase Munn, 1986), la destrucción simultánea de la producción y la reproducción. Por un lado, al crear trabajadores espectrales destruyen la posibilidad misma del empleo productivo, de manera imaginaria o explícita; por otro, al quitarles el trabajo a los jóvenes les impiden

conquistar los medios para formar familias, imposibilitando de esta manera que la comunidad asegure su futuro. No sorprenderá entonces a nadie que, en uno de los "asesinatos de bruja" más penosos de los años noventa, una anciana incendiada por un grupo de jóvenes moralmente indignados –decididos a salvar a su aldea expulsando de ella a todos los hacedores de mal– debiera oír, en sus últimos instantes de agonía, las palabras: "Muere, muere, bruja. ¡Por tu culpa no conseguimos trabajo!" (Ralushai y otros, 1996: 193 y ss.).

Discursos provenientes de distintas esferas públicas superpuestas –que van de los tribunales consuetudinarios y las cortes provinciales a los medios gráficos y audiovisuales, pasando por las asambleas religiosas y políticas de las distintas localidades– dejan en claro que para muchos la amenaza de una fuerza de trabajo espectral es por demás concreta. Y urgente. En más de una ocasión, grandes multitudes se reunieron en el Noroeste para presenciar los intentos épicos de sanadores por "liberar" a los zombis de sus captores; en lenguaje vernáculo, "hacer que vuelvan a casa". Aquí lo espectral se convierte en espectáculo. La fantasía de hacer públicamente visible el mal oculto, de revertir la alienación arcana que crea trabajadores fantasmas, es un rasgo palpable de la escena cultural interna. Los periódicos locales, fuertemente africanizados desde la caída del *apartheid*, desempeñaron en ello un papel crucial. Llevaron las convenciones del periodismo de investigación mucho más allá de su marco racionalista ortodoxo a la hora de investigar el enigma de las nuevas realidades sociales (Fordred, 1998), duras realidades cuyo carácter mágico, en las circunstancias históricas dominantes, no habilita las veleidades literarias del realismo mágico, obligando por el contrario a un compromiso mortalmente serio con la materialidad del encantamiento.

Esto puede verse en la extensa saga que ocupara en 1993 las páginas de *The Mail* –antes el *Mafeking Mail*, un pequeño periódico local convertido ahora en un semanario de la Provincia del Noroeste de vasta circulación–, en la que dos periodistas procuraron verificar los dichos de un sanador, un tal Mokalaka Kwindi. Kwindi sostenía haber revivido a un hombre que durante cuatro años había vivido como "esclavo" al servicio de unas brujas del distrito vecino de Suartruggens; todo ello ante "los ojos llenos de llanto de su propia madre".²²⁸ Lo mismo es válido para la cobertura,

226 Nuestra propia recopilación de relatos acerca de zombis y asesinatos rituales en el Noroeste, de la que obtuvimos relatos descriptivos de los fenómenos e historias de casos específicos, pone de manifiesto una marcada distinción de género. El asesinato ritual –es decir, el homicidio de personas con el propósito de aprovechar distintas partes de su cuerpo para prácticas medicinales– puede ser perpetrado tanto por hombres como mujeres, con o sin la ayuda de un sanador "tradicional". Pero en la mayoría de los casos se sostenía que los conjuradores de zombis eran mujeres.

227 Sobre un análisis inusualmente minucioso de la crisis de la reproducción interna en Sudáfrica, centrado en KwaZulu-Natal, en el norte, véase White (2001). Desde luego, la conexión entre el achicamiento del mercado laboral y la amenaza de la comunidad no es un fenómeno puramente sudafricano. Varios largometrajes británicos, algunos de ellos éxitos de taquilla como *Tocando el viento* [*Brassed Off*] o *Todo o nada* [*The Full Monty*], dejaron en claro que el norte de Inglaterra sufrió exactamente el mismo tipo de infeliz coyuntura, que sirvió de preludio a la campaña thatcherista en pro de una revolución neoliberal.

228 "Zombie' Back from the Dead", Sonnyboy Mokgadi y Moopelwa Letanke, *The Mail* (Mafikeng), 11 de junio de 1993, p. 1, 7; "Healer Vows to Expose Those Behind Zombie Man", Sonnyboy Mokgadi, *The Mail* (Mafikeng), 18 de junio de 1993, p. 7; "Death and Revival of 'Zombie' Man Still a Mystery", Sonnyboy

ese mismo año, de los esfuerzos realizados por cuatro adivinos para "recuperar" a una "mujer zombi" de las garras de una persona maligna en el distrito cercano de Luhurutshe.²²⁹ Estas historias unen surrealismo y banalidad, lo místico y lo mundano. En el primer caso, el sanador contó a los periodistas que su escurridizo paciente estaba siendo sometido a un tratamiento "preliminar", un exhaustivo recuento de lo padecido, con el propósito de que pudiera "hablar y regresar a la vida normal".²³⁰ Este tipo de historias no se restringen al interior y las áreas menos pobladas. En Mabopane, localidad ubicada al este de la provincia, "cientos de estudiantes y trabajadores", según el periodista, atestaron las calles un fin de semana de mayo de 1994 deseosos de presenciar la "cacería de un zombi".²³¹

Este miedo a verse reducido a mano de obra fantasma, a ser secuestrado para alimentar las fortunas de un depravado extranjero, viene acompañado de otro tipo de espectro, una masa cada vez mayor, una nación de inmigrantes en las sombras, una verdadera *Alien-Nation* de trabajadores inmigrantes provenientes de distintos puntos del continente. Como señalamos en el capítulo 3, se considera que estos trabajadores alteran las relaciones locales de producción y reproducción —que "roban" los pocos trabajos y discursos disponibles, fomentan la prostitución y propagan el sida— y por eso han sido abiertamente hostigados, o peor, en las calles de Sudáfrica. Al igual que los zombis, son ciudadanos de la pesadilla cuya falta de raíces amenaza con afectar la prosperidad menguante de la población autóctona. Resulta interesante advertir que, al igual que los zombis, padecen dificultades de habla; recuérdese aquí que el término común para hacer referencia al inmigrante, *makwerekwere*, es una palabra sesoto que supone una competencia limitada en la lengua vernácula y, consecuentemente, la incapacidad de participar plenamente de la so-

ciudad sudafricana.²³² Otra similitud con los zombis es su propensión a despertar la violencia pública.

En septiembre de 1998, por ejemplo, una multitud que regresaba de una marcha en Pretoria —organizada, resulta significativo, para protestar contra el desempleo masivo— arrojó del tren a su muerte a tres *makwerekwere*, acusándolos de haberles arrebatado algunos de los escasos empleos. Dos de ellos eran de Senegal; el tercero, de Mozambique.²³³ Tres meses más tarde, en diciembre, se oyeron informes alarmantes acerca de una banda de matones de Johannesburgo al parecer partidaria de la "eliminación sistemática" de ciudadanos extranjeros.²³⁴ Desde entonces se han producido ataques intermitentes, algunos de ellos fatales y otros escandalosamente brutales. Hace ya más de un siglo que los inmigrantes provenientes de países vecinos, y de lugares más distantes, trabajan en la industria, las granjas y el sector de servicios de Sudáfrica. Sin embargo, la estrecha regulación de estos flujos laborales en la década de 1990 dio paso a formas de abastecimiento de mano de obra menos controladas, a menudo subcontratadas.²³⁵ El potencial de este trabajo barato resulta muy atractivo para los empleadores. Se dice que el 80% emplea trabajadores casuales, "no estándar" (Horwitz, citado en Adam y otros, 1998: 209). Una investigación realizada poco antes de 2000 demostró que, si bien la mayoría de los inmigrantes de la década inmediatamente anterior eran emprendedores decididos a ejercer su oficio

232 Véase, por ejemplo, "Meet SA's Strange New 'Racists'", Chris Barron, *Sunday Times*, 13 de septiembre de 1998, p. 18. La vinculación entre los inmigrantes y los zombis resulta visible también en otras partes. En la Zimbabue rural, por ejemplo, abundan historias sobre figuras denominadas *ntogelochi* (de *thokoloshe*, término nguni ahora utilizado universalmente para designar a los familiares de brujos en Sudáfrica). Traídos, según se dice, de Sudáfrica, se los compra como factótums generales para todo tipo de tareas. Pero ellos vuelven para acosar a sus poseedores, siguiéndolos a todas partes —aviones, iglesias— como sombras rebeldes. O como la esencia alienada de su propio trabajo (Dana Bilsky y Thomas Asher, comunicación personal).

233 "Jobless Mob Goes on Death Rampage", *Cape Argus*, 4 de septiembre de 1998, p. 9.

234 "African Foreigner Terrorized", Tangenu Amupadhi, *Mail & Guardian*, 18-23 de diciembre de 1998, p. 3.

235 El parlamento sudafricano sancionó en 1998 una ley de refugiados destinada a poner al país a tono con las obligaciones internacionales y constitucionales en todo lo concerniente a inmigrantes y refugiados (hasta ese entonces, sujetos a las provisiones de la Ley de Control de Extranjeros). Muchos consideraron que la decisión estaba relacionada con la creciente preocupación nacional por la inmigración y otros tráfico a través de la frontera, en particular aquellos que involucraban armas, drogas, lavado de dinero y crimen organizado. Véase "New Bill for Asylum Applications", Chiara Carter, *Mail & Guardian*, 11-17 de septiembre, p. 6.

Mokgadi, *The Mail* (Mafikeng), 25 de junio de 1993, p. 2; "Zombie Missing", Sonnyboy Mokgadi y Moopelwa Letanke, *The Mail* (Mafikeng), 17 de diciembre de 1993, pp. 1, 4.

229 "New 'Zombie' Claim But Now About a Woman", Sonnyboy Mokgadi y Moopelwa Letanke, *The Mail* (Mafikeng), 13 de agosto de 1993, pp. 1, 5.

230 "Healer Vows to Expose Those Behind Zombie Man", Sonnyboy Mokgadi, *The Mail* (Mafikeng), 18 de junio de 1993, p. 7.

231 "Witch-hunt Sets Town Ablaze", Mthake Nakedi, *The Mail* (Mafikeng), 27 de mayo de 1994, p. 2; véase también "Petrol Murder Denial", *The Mail* (Mafikeng), 2 de junio de 1995, p. 2, que describe un exorcismo similar realizado en una aldea del distrito de Molopo.

en las grandes ciudades, un gran número se había abierto paso en otras áreas de la economía, a menudo en las aldeas provinciales.²³⁶ Algunos de ellos, en especial los indocumentados, en muchos casos mujeres y niños, habían ido a parar a los sectores altamente explotados de la agricultura rural, por ejemplo en la provincia del Noroeste.

Donde fuera que terminaran estableciéndose en Sudáfrica, estos inmigrantes hacían pie en un terreno históricamente cargado de tensiones. La angustia provocada por el desempleo había alcanzado niveles sin precedentes: suele aceptarse que la tasa era muy superior al 38% extraoficial admitido por el Estado. Según ciertas proyecciones, en el lustro siguiente a 1994 se evaporaron 500 000 empleos, prácticamente todos ellos ocupados por negros.²³⁷ Y se trata probablemente de un cálculo conservador, basado fundamentalmente en la contracción del sector formal. “La falta de trabajo supone la destrucción de nuestra juventud”, dijo en febrero de 1998 un residente de Soweto a un periodista del *Chicago Tribune*.²³⁸ Incluso ese eterno optimista que era Nelson Mandela, a punto de jubilarse, se permitió una broma: “En unos pocos meses, estaré parado al borde del camino con un letrero que diga ‘Una ayuda por favor. Desempleado con esposa nueva y familia numerosa’”.²³⁹

En las provincias del norte, que se cuentan entre las más pobres del país, se vieron pocas pruebas de la prosperidad y la redistribución que, se suponía, habrían de seguir a la caída del *apartheid*. Es cierto que la novedosa economía desregulada garantizó que algunos negros se llevaran una porción mayor de despojos. La Sudáfrica poscolonial presenció una elevación en los estándares de vida de ciertos grupos de la clase media africana. También dio lugar a una “aristocracia de la liberación”, en tanto algunos de sus cuadros se volvieron muy acaudalados y funcionaron como personificaciones vivientes del triunfo de un capitalismo no racial y neoliberal (Adam y otros, 1998: 203). Como señalamos con anterioridad, a pesar de todo esto, o tal vez debido a esto, la denominada transición

despertó una fe milenarista en las oportunidades de la empresa de libre mercado, que entonces parecían abiertas a todos. “Quiero que cada persona negra sienta que tiene la oportunidad de hacerse rica y que si no lo logra, será sólo por su propia responsabilidad”, sostuvo Dan Mkhwanazial presentar el Fondo Económico Nacional (Adam y otros, 1998: 217)

No obstante, para la vasta mayoría esta fe milenarista cayó de bruces ante la imposibilidad material. El tan pregonado Plan de Reconstrucción y Desarrollo post *apartheid*, pensado para erradicar la pobreza estructural, tuvo un impacto mínimo. De hecho, sus objetivos reformistas, que rememoraban la era del Estado de bienestar, rápidamente se endurecieron de la mano de la estrategia gubernamental de Crecimiento, Empleo y Reconstrucción, responsable de privilegiar el desarrollo por medio de las privatizaciones, la flexibilización laboral, el fomento empresarial y los recortes en el gasto público. Una parte muy menor de los efectos positivos de estas políticas, o de la expansión posfordista de “industrias” tales como el turismo, se abrió paso hasta los paisajes rurales de Limpopo o el Noroeste, donde la gente lograba a duras penas ganarse la vida merced a una decaída agricultura de subsistencia y formas (muy) menores de comercio que involucraban actividades tales como la elaboración de cerveza, el trabajo sexual y la reutilización de *commodities* de segunda mano, emprendimientos clásicamente femeninos. Recursos tales como las pensiones y los subsidios sociales, por irrisorios que pudieran ser, se convirtieron en objeto de salvajes disputas. Sus beneficiarios, por lo general viudas y ancianos, se convirtieron en objetivos primarios de envidia, acusaciones de avaricia e incluso violencia física. A su vez, disminuyeron de manera dramática los empleos migratorios que durante muchos años habían subsidiado los emprendimientos agrarios, dando a los hombres jóvenes cierto grado de autonomía. Lo que a su vez exacerbó la sensación de amenaza contra su masculinidad, echando leña a los conflictos generacionales y de género característicos del campo. A ello se debe que las personas acusadas de hechicería y zombificación, en su abrumadora mayoría, hayan sido ancianos y mujeres. Y que sus acusadores fueran abrumadoramente varones jóvenes adultos sin empleo.

Al mismo tiempo estas aldeas provinciales del norte albergan pequeñas y pujantes elites negras, muchas de ellas impulsadas originalmente por los “hogares étnicos” hacia los que el régimen del *apartheid* desvió cuantiosos recursos a lo largo de varias décadas. Bien posicionadas para absorber las novedosas oportunidades de negocios y para participar de los acuerdos detrás de escena, rápidamente se adueñaron de parte considerable del mercado de venta y provisión de servicios en el campo. Para

236 Véanse los hallazgos del Proyecto de Migración Sudafricano, de los que informara “Immigrants Are Creating Work – Not Taking Our Jobs”, Chiara Carter y Ferial Haffajee, *Mail & Guardian*, 11-17 de septiembre de 1998, pp. 6, 7.

237 “Mandela Stresses Success, Struggle”, Paul Salopek, *Chicago Tribune*, 6 de febrero de 1999, p. 3.

238 “South Africa’s Uncertain Future”, Paul Salopek, *Chicago Tribune*, 6 de febrero de 1999, pp. 1, 14.

239 “Mandela Stresses Success, Struggle”, Paul Salopek, *Chicago Tribune*, 6 de febrero de 1999, p. 3.

ellas el consumo conspicuo de mercancías codiciadas –viviendas, automóviles, televisores, teléfonos celulares– es mucho más que un mero símbolo de estatus. También les permite compensar las desigualdades del pasado colonial. Pero al mismo tiempo marca las desigualdades cada vez mayores del presente poscolonial. Estas distinciones, para quienes las miran desde abajo, también parecen producto de un hechizo o encantamiento: en tanto aparecieron a velocidad indecente y con poco esfuerzo público, su origen material resulta misterioso. Lo mismo ocurre, cada vez más, con las causas de la falta de trabajo en medio de tanta y tan obvia prosperidad. El resultado de todo ello es el encuentro de las dos caras del capitalismo milenarista al estilo post *apartheid*: por un lado, la conciencia cada vez más angustiante de la falta de trabajo, medida en función de la amenazante presencia de la figura del inmigrante; por el otro, la sospecha constante, encarnada en el zombi, de que sólo por medios mágicos, consumiendo a otros, es posible enriquecerse a velocidades tan desconcertantes.

La apoteosis simbólica de este silogismo se aprecia en el aviso comercial de un sanador tradicional del Noroeste. De todos los lugares posibles, aparece publicado en el *Mafikeng Business Advertiser*, un semanario local dedicado al comercio. Entre las habilidades ocultas que ofrece se destaca en primer lugar un tratamiento que promete a sus clientes “conseguir trabajo más rápido, en caso de estar desempleados”. El sanador en cuestión, el Dr. S. M. Banda, debe saber cómo hacerlo. Es un inmigrante.²⁴⁰

PRECURSORES: LOS FANTASMAS DE LOS TRABAJADORES PASADOS

... la fantasmagoría se constituye por el hecho de que, bajo la presión de las propias cadenas, en sus productos más recientes la modernidad se aproxima al pasado remoto.

THEODOR ADORNO (2008: 90)

Todo esto parece, en su mayoría, bastante novedoso. Durante las investigaciones que realizamos en el Noroeste a fines de los años sesenta

²⁴⁰ El Dr. S. M. Banda sostiene ser “uno de los mejores sanadores tradicionales de Malaui”. Según sus propias palabras, su particular sabiduría comprende también el conocimiento de los medios para “lograr un ascenso” y “contribuir al éxito de su negocio”; *Mafikeng Business Advertiser*, diciembre de 1998, 2 (1): 11.

y mediados de los setenta –cuando todavía cabía considerar a esta provincia la “patria” étnica tsuana–, la mayoría de los hombres estaban, o habían estado, fuera del territorio, en los grandes centros industriales hacia donde habían migrado. Apenas si existía una clase media negra de la cual hablar y nadie manifestaba su preocupación por los inmigrantes. Durante años los trabajadores habían venido de distintas partes del mundo a buscar empleo en las aldeas y en las granjas vecinas, al norte del río Vaal. Los “extranjeros” –como por ejemplo los nativos de Zimbabwe o los descendientes de los xhosa, responsables de la construcción del ferrocarril a principios del siglo XX– convivían armoniosamente con las poblaciones de lengua tsuana. Tampoco se hablaba de zombis. Es cierto que muchas personas expresaban su preocupación por la brujería, entendida como un medio antinatural de enriquecerse “comiendo” a otros y absorbiendo así su capacidad de generar valor. En ocasiones se sostenía que quienes hacían el mal eran la causa de que algunos jóvenes migrantes perdieran sus raíces, se olvidaran de los parientes que los esperaban en casa y rehuyeran las demandas de la reproducción interna.²⁴¹ Pero no se trataba de una preocupación tan acuciante como la actual ante el peligro de que los seres humanos sean convertidos en trabajadores autómatas. Tampoco existía la noción de que una economía espectral, fundada en el trabajo de estos y otros extranjeros, pudiera estar drenando el potencial productivo y reproductivo de la comunidad en general.

Sin embargo, estas angustias de fines del siglo XX no carecen por completo de antecedentes. Al exhumar, en el capítulo 1, las concepciones vernáculos de trabajo, empleo y conciencia vigentes durante los años de auge del *apartheid*, advertíamos que los tsuana consideraban alienantes ciertos modos de trabajo migrante (*mmèrèkò*) y hablaban del modo en que esas rutinas disciplinadas reducían a los seres humanos a la condición de animales de carga, incluso a la de “pescado enlatado”.²⁴² Estos tropos aparecían en claro contraste con la noción de trabajo para sí (*tiro*), considerado típicamente el trabajo desarrollado en el hogar y

²⁴¹ Esto queda claro en una escena de adivinación de la película *Heal the Whole Man* (Chigfield Films, Londres, 1973), basada en la investigación que hicieramos en el Distrito Mafikeng.

²⁴² Véase también Alverson (1978: 225 ss.). La referencia al pescado enlatado refleja la congestión espacial de los célebres hostales mineros, donde las literas de los trabajadores eran apiladas una sobre otra en torres muy apretadas.

creador de valor social. Esta forma de esfuerzo construía la persona en clave positiva por medio del fortalecimiento de los demás, al tiempo que hacía un aporte significativo al bienestar de un mundo colectivo. Pero el registro histórico indica que las ideas tsuana sobre el trabajo ajeno no se limitaban únicamente a la experiencia de la proletarianización. Recuérdese aquí, otra vez proveniente del capítulo 1, el relato que J. Tom Brown (1926: 137-138) hiciera de la noción de *sehihi* o *sefifi*, vinculada al eclipse de la pérdida de control sobre sí mismo (y, con ella, de la capacidad de acumular riqueza y poder social). Asociada típicamente a la brujería, esta condición "alienaba [al individuo que la padecía] de la fraternidad de sus parientes y amigos". Como bien advierte Brown, en este fragmento que reproducimos aquí casi en su integridad:

[*sefifi*] significa que aunque viva y se mueva, ese cuerpo no es otra cosa que una tumba, un lugar donde alguien ha muerto o ha sido asesinado. La humanidad esencial está muerta. No es poco común oír hablar de una persona que está allí, visiblemente viva, como si estuviera muerta. Cuando esto ocurre, siempre significa que se ha producido un eclipse de las relaciones de vida...

Aquí, claramente, es posible hallar un precursor del zombi. Pero mientras este último supone la conjuración de un cadáver, ya fuera asesinado explícitamente para tales propósitos o muerto por otras causas, el *sefifi* es un estado de eclipse producido por la apropiación del yo esencial de una persona viviente, cuyo resultado es una cáscara sensitiva que oficia de testimonio del borramiento del ser social que alguna vez albergara. Por otra parte, mientras que el *sefifi* supone la pérdida de toda capacidad humana creadora —a menudo como resultado de ser comido enteramente por brujas para aumentar su propia capacidad física, política y material—, el zombi es transformado en pura fuerza laboral alienada, raptada del hogar o el lugar de trabajo, a la que se hace servir como instrumento de producción para otra persona.²⁴³ Recuérdese que según los relatos el

243 Al analizar creencias similares sobre los zombis que encuentra en Camerún, Geschiere (1999: 232) observa que "los brujos ya no ven a sus compatriotas como carne a ser devorada [...] como vida de la cual alimentarse con el propósito de incrementar su propia fuerza vital, sino como trabajadores que deben ser explotados".

zombi podía ser almacenado, al igual que las herramientas, en galpones y armarios.

Distintos datos provenientes de otras partes del sur de África completan esta historia fantasmagórica del trabajo permitiéndonos rastrear sus discontinuidades, continuidades y quiebres. Así, el estudio de Harries (1994) sobre el mundo de los inmigrantes originarios de Mozambique radicados en Sudáfrica entre 1860 y 1910 muestra que los brujos (*baloyi*), a quienes se creía muy frecuentes en las minas, eran considerados responsables de apoderarse de la "esencia de vida" de los demás, obligándolos a trabajar durante días como zombis (*dlukula*) en galerías subterráneas clausuradas, donde vivían alimentándose de lodo. La particularidad poética de los trabajadores fantasma, aquí al igual que en cualquier otra parte, constituye un registro sensible a los cambios en las experiencias del trabajo y su valor. La introducción de pagas de compensación a los mineros afectados por la tisis, por ejemplo, condujo rápidamente a la idea de que los zombis regresaban del mundo subterráneo trayendo números —pagos potenciales, dinero manchado de sangre— escritos con tiza en la espalda. Junod (1927: 298-299, 513; véase Harries, 1994: 221), un etnógrafo clásico del sudeste africano, supo advertir temores similares en las poblaciones rurales del sur de Mozambique en la primera década del siglo XX. Allí se consideraba que los brujos "modernizados", anticipándose a sus contrapartes actuales de Sudáfrica, eran capaces de reducir a sus conciudadanos a la condición de una mera fuerza de trabajo agraria nocturna, disfrazándolos de niños inocentes durante el día.²⁴⁴ Algunos podían incluso inducir a los jóvenes a alejarse de las minas Witsatersrand para nunca regresar. Una vez más, se advierte aquí el zombi como un "espectro ambulante", un objeto de terror y deseo colectivo, por invocar la descripción que hiciera Clery (1995: 174) del "género terrorista" de la ficción gótica inglesa de fines del siglo XVIII, donde la industrialización había producido una reestructuración similar de la naturaleza de las relaciones entre trabajo y lugar. Al igual que los relatos "de horror y misterio", los cuentos de zombis dramatizan el carácter extraño de aquello que ha llegado a ser real: en este caso, quién o qué tiene el control sobre las relaciones de trabajo necesarias para la producción del ser social, seguro en tiempo y espacio.

244 Estos desventurados recibieron el nombre de *sipoko* (del holandés *spook*, "fantasma"), palabra que se tomó en préstamo, según advierte Junod (1927: 488), del animismo europeo; véase también la n. 225.

Otros casos de trabajadores fantasma en África ayudan a entender esta problemática. Tómese en cuenta, por ejemplo, el agudo relato de Ardener (1970) acerca de las creencias asociadas a los zombis entre los bakweri del oeste de Camerún. Estas creencias –al parecer, una intensificación de ideas anteriores sobre brujería– aparecieron durante la Gran Guerra, de la mano de la penetración relativamente súbita de colonizadores alemanes en la región. Sus fecundas tierras de cultivo fueron expropiadas para establecer plantaciones dirigidas fundamentalmente por extranjeros, y los bakweri quedaron confinados a superpobladas reservas inhóspitas. Como resultado de ello, cayeron en un período de empobrecimiento y reducción de la fertilidad. Fue entonces cuando la fuerza de trabajo zombi (*vekongi*) hizo su primera aparición, albergada en casas de chapas construidas por aquellos locales que de alguna manera se las habían ingeniado para sacar provecho de estas circunstancias poco promisorias.²⁴⁵ Los muertos vivientes, niños en su mayoría, eran considerados víctimas de la codicia asesina de sus propios familiares, que los enviaban a trabajar en plantaciones lejanas donde los maestros en brujería habían erigido una ciudad rebotante de bienes de consumo modernos.

Allí, al igual que en la Mozambique inmediatamente posterior a su tardía colonización, es posible advertir el brusco choque entre un mundo local –donde la producción estaba estrechamente ligada a los grupos familiares– y las fuerzas que se arrojan la capacidad de crear valor y redirigir su flujo. Sobre todo, estas fuerzas fracturan el significado del mundo y su relación prestablecida con el lugar; entendiendo por ello tanto el lugar en sus aspectos éticos como sociales. Bajo tales circunstancias, los zombis se convierten en la materia de un “reconocimiento extrañado” (Clery, 1995: 114): no sólo de la transformación del trabajo en mercancía, o su sujeción a una competencia a muerte, sino de los invisibles actos predatorios consolidados, al parecer, bajo las banales superficies de las nuevas formas de riqueza. Con su iconografía de inmigración forzosa y exilio errante, de abuso infantil y violación familiar, los muertos vivientes suponen un comentario sobre la interrupción de una economía donde las energías productivas alguna vez estuvieron visiblemente invertidas en la reproducción de un determinado orden de relaciones domésticas y

comunitarias que se encargaba, literalmente, de mantener al presente en su lugar. Y de asegurar el futuro.

Ardener (1970: 148) advierte las complejas continuidades e innovaciones en juego en estas construcciones que, como precondition imaginaria, han propagado por África y el Nuevo Mundo distintas ideas de lo oculto, en particular la idea de que los brujos, por su propia naturaleza, consumen la fuerza generadora de los demás. Los propios zombis parecen haber nacido, al menos en primera instancia, de encuentros coloniales: de las precipitadas relaciones establecidas entre los mundos locales y las economías imperiales que procuraron controlar los medios básicos de producción de valor; medios como la tierra y el trabajo, el espacio y el tiempo. Es en este sentido abstracto, metafórico que René Depestre (1971: 20) sostiene que el colonialismo es “un proceso de zombificación general del hombre”.²⁴⁶ En términos puramente históricos, la afinidad entre la colonización y la zombificación resulta menos directa. El colonialismo no siempre convocó a los zombis, del mismo modo que los zombis no siempre aparecieron asociados al colonialismo. No obstante, sí tienden a aparecer asociados a los rápidos cambios en las condiciones laborales que supone el capitalismo, bajo distintos disfraces; cambios que suponen una ruptura no sólo de las relaciones de producción y reproducción establecidas, sino también de los vínculos del trabajador con la especie, las personas con el lugar, lo material con lo moral, lo individual con lo comunitario y lo pasado con lo futuro. En tal sentido, el muerto viviente se suma a una gran cantidad de figuras espectrales –como los vampiros, los monstruos y las distintas criaturas del “sobrenaturalismo” gótico– que han oficiado de vectores de un compromiso efectivo con las consecuencias más viscerales de la fábrica, la plantación, el mercado y la mina (véanse Ardener, 1970: 156; Clery, 1995: 9).

Todo esto sugiere que, sin importar lo abstracto que pueda resultar el conjunto de ideas que encarne tal o cual variante de muerto viviente, todo zombi cristaliza en sí la problemática del trabajo humano en su especificidad más concreta e histórica. Entonces ¿de qué manera podríamos vincular, en términos más precisos, a aquellos que encontramos en la Sudáfrica rural con las transformaciones experimentadas a fines del siglo XX que analizamos al comienzo de este capítulo? ¿Y con el impacto del capitalismo milenarista en esta poscolonia?

245 El relato de Ardener (1970) –que también describe un rebrote de este fenómeno acontecido en los años cincuenta– hace necesario problematizar la aseveración de Geschiere (1999), según la cual la brujería zombi es un fenómeno “nuevo” en África.

246 Esta frase también es citada por Wade Davis (1988: 75).

HACIA UNA CONCLUSIÓN

Estas preguntas ya fueron planteadas por otros, que prefiguraron también sus respuestas. Harries (1994: 221), por ejemplo, sostiene que entre los mineros originarios de Mozambique que a principios del siglo XX trabajaban al norte del río Vaal la magia responsable de convertir a las personas en zombis suponía una respuesta práctica a lo extraño, lo ominoso en el sentido de lo no-familiar (específicamente, a la depredación física del trabajo subterráneo y a la explosión de nuevas formas de riqueza en medio de condiciones de pobreza abyecta). La brujería, en una cepa resultante de una violenta mutación, se convierte en representante de la explotación capitalista, sostiene, y la caza de brujas en un desplazamiento de la lucha de clases. En el otro extremo del siglo, Niehaus (1993, 1995, 2001: 197 y ss.), refiriéndose a la provincia rural de Mpumalanga, llega a una conclusión similar: el mal metafísico es una "fantasía cultural" manipulada por las clases dominantes con el propósito de defender sus posiciones de privilegio. Las explicaciones de este tipo pertenecen a un modo específico de interpretación que conlleva una comprensión crítica del carácter de la ideología rastreable en la concepción clásica de la brujería de Evans-Pritchard (1997), quien la considera una teoría causal "socialmente relevante" (Ferguson, 1993; Comaroff y Comaroff, 1993; Geschiere, 1997). La mayoría de los lectores concordarán con la premisa implícita: brujas y zombis deben ser leídos como principios etiológicos que traducen contradicciones estructurales, anomalías de la experiencia y distintas aporías —campos de fuerza de gran complejidad normalmente implicados en la "lucha de clases"— al lenguaje de la agencia humana, de las relaciones interpersonales, de la moralidad y la pasión.

Pero allí radica el problema. ¿De qué manera una obviedad tan general, válida tanto para la brujería de principios del período colonial como para los zombis del presente, se relaciona con las historias implosivas y cambiantes a las que hicimos referencia? Si los muertos vivientes son meros espectros andantes de la lucha de clases, ¿por qué no fueron una característica permanente de la escena moderna sudafricana? ¿Cómo se justifican sus idas y vueltas? Y también, retomando el enigma planteado al comienzo de este capítulo, ¿qué da cuenta de la dramática intensificación de su atractivo en la poscolonia? Más aún, ¿cómo entender la poética de estas fantasías, cuyo exceso simbólico y exuberancia expresiva reflejan un juego de imaginación infinitamente más elaborado del que se permite pensar esta explicación puramente pragmática y funcionalista?

A lo largo de nuestro relato hemos intentado demostrar que el aumento de la preocupación por los zombis y los inmigrantes se debe, en este caso, a un conjunto específico de condiciones históricas de largo alcance que llegaron a cristalizar en un momento poscolonial que todos, salvo los más afortunados, experimentan como una mezcla sin precedentes de esperanza y desesperanza, promesa e imposibilidad, novedad y continuación. Tienen su origen en transformaciones sociales y materiales propagadas por el rápido ascenso del capitalismo neoliberal a escala global, un proceso que, entre otras cosas, intensificó la competencia de mercado, translocalizó la división del trabajo, volvió cada vez más porosos y menos soberanos los sistemas de gobierno y las economías nacionales, puso a muchas personas en movimiento trastornando su noción de lugar, dispersó las relaciones de clase a través de las fronteras internacionales, y amplió el abismo entre los flujos de circulación fiscal y los lugares de producción concreta, permitiendo así que el destino de las sociedades posrevolucionarias pareciera determinado por el capital especulativo. Peor aún, las grandes corporaciones, en su afanosa búsqueda mundial de mano de obra dócil y barata, de entornos con un grado óptimo de (des)regulación, a menudo erosionan la infraestructura social de las comunidades de trabajo, sumando aún más miembros a la corriente de inmigrantes en búsqueda de empleo y contribuyendo a la probabilidad de que se los desprecie, se los demonice e incluso se los deje morir.

Según pudimos ver, la estela de este proceso resulta evidente en la Sudáfrica contemporánea, donde la rápida desregulación, el carácter lábil de los contratos de empleo y la fuerte contracción del mercado laboral alteraron el significado genérico del trabajo, la relación específica entre producción y reproducción, así como también la conexión de ambas con el lugar. Más aún: la migración laboral, convertida hoy en un rito iniciático de pasaje a la madurez social, está más lejos de desaparecer que nunca. En el vacío que este proceso deja a su paso, sobre todo en el campo, aparecen nuevas manifestaciones de riqueza de las que nadie puede dar cuenta, una riqueza que no se deriva de ninguna fuente discernible o convencional. En este vacío, además, los empleos parecen estar disponibles sólo para trabajadores "no estándar": aquellos que, como los inmigrantes, aceptarán cualquier cosa que se les ofrezca. Los zombis, expresión última del devaluado trabajador no estándar, toman forma en el imaginario colectivo como figuraciones de estas condiciones. Su silencio da voz a una sensación de temor respecto de los costos humanos que trae aparejada la intensificación de la producción capitalista, acerca de la pérdida de control sobre los términos en que las personas alienan

su fuerza de trabajo, acerca de la desaparición de una economía moral en la que el empleo asalariado, por más distante y sujeto a explotación que fuera, “siempre” había estado allí a la hora de sostener los fundamentos de las familias y el bienestar de las comunidades. Esto soporta su propia carga de ironía histórica. En la época colonial los sistemas de contratación de inmigrantes eran considerados una parodia social, moral y política, que rompía los hogares negros y obligaba a los hombres a trabajar duramente bajo condiciones arduas a cambio de pagos lamentables. Lo que por entonces era objeto de frecuentes protestas parece haber sido, visto en retrospectiva, uno de los fundamentos más seguros del paisaje social. Allí se advierten las sombras de revoluciones anteriores, de otras metamorfosis en la articulación entre capital y trabajo.

He aquí, entonces, lo verdaderamente único de este momento de la poscolonia sudafricana, lo que ha convocado esta *Alien-Nation* de parias proletarios, muertos y vivos. Se trata de un momento histórico que, al enfrentar campos de fuerzas globales y locales, condujo a una mutación sísmica de las condiciones ontológicas de las *experiencias* del trabajo, el yo, el género, la comunidad y el lugar. En tanto los términos de referencia de los que dispone esta experiencia son los del capitalismo moderno –de hecho, estos son los *únicos* términos que permiten reducir el presente a un esquema semiótico sentimental y sensato–, se enmarca en el lenguaje de la pérdida del trabajo, el cierre de fábricas y el desmoronamiento de las comunidades. Es por ello que la preocupación por los zombis en el extremo norte del país, si bien en más de un sentido supone una configuración novedosa, al mismo tiempo vuelve a poner en juego imágenes persistentes de una producción alienada. En la frase de *Los maestros cantores* de Wagner retomada por Adorno (2008: 90): “Sonaba tan viejo y sin embargo era tan nuevo”. Al igual que ocurre con la historia del propio trabajo, que, en un sentido abstracto, está todavía sujeto a las conocidas “leyes” del capitalismo y no obstante, en tanto realidad concreta, ha sido sustancialmente alterado por la reorganización de la economía mundial. Para reiterarlo: todo “permanece igual, y sin embargo cambia constantemente”.

Una aclaración final. Si bien intentamos contener la fantasía del trabajo espectral echando mano a la razón histórica, su móvil fundamental nos resulta todavía elusivo. ¿Qué podemos hacer con este exceso simbólico? ¿Qué nos dice este intrincado discurso sobre los trabajadores extranjeros acerca de los funcionamientos subterráneos del terror, la vida de las pesadillas estandarizadas en un mundo de “razón diurna”

(Duncan, 1992: 143)?²⁴⁷ Es claro que este tipo de discurso concede móvil y validez moral a sucesos muy perturbadores; que, a la manera clásica de las ideologías en cualquier parte del mundo, vincula la etiología a los órdenes existentes de poder y valor. Pero el habla zombi parece hacer mucho más. Sus productivas figuraciones alimentan un proceso de fervorosa especulación, elaboración poética e investigación forense. Los amenazantes peligros de la zombificación –el errante deambular; la pérdida del habla, la conciencia y la voluntad; las prácticas perversas que borran todos los vínculos con los familiares y amigos– sirven para conjurar miedos más profundos permitiendo el libre juego de ira, angustia y deseo. También el esfuerzo de sacar algo en claro de todo ello. Al igual que el horror gótico, la elaboración de estas imágenes “alienta una experiencia de reconocimiento extrañado” (Clery, 1995: 114). No sólo en los límites más miserables de la sociedad política. El insensible analista social podrá sostener una y otra vez que esta obsesión por los muertos vivientes no logra reconocer las raíces sistémicas de las angustias y penurias padecidas. Pero su erupción en las fértiles planicies de la cultura pública post *apartheid* –a través de sobrios informes de prensa, documentales de televisión y teatro de agitación y propaganda– tuvo un impacto tangible. Obligó a un reconocimiento de la crisis por la que atravesaba el campo, de la difícil situación de los jóvenes desplazados, de la devaluación del trabajo y los trabajadores, de una *Alien-Nation* dentro de la propia poscolonia. En tanto las mismas condiciones que invocaron a los zombis erosionan las bases de una política convencional de trabajo e interés público, será conveniente prestar cuidadosa atención a las lecciones de historia que estas temibles criaturas encarnan.

247 Monica Wilson (1951) fue la primera en hablar de las creencias de brujería como pesadillas estandarizadas de un grupo.

7. Más allá de la nuda vida Sida, (bio)política y nuevo orden mundial

Resulta imposible analizar la forma que adopta la historia de la modernidad tardía, en África o en cualquier otra parte del mundo, sin considerar la presencia polimorfa del VIH/sida, la pandemia que puso sobre el tapete la llegada de lo global. Visto a la distancia, su momento de aparición resulta por demás llamativo. En el contexto de un mundo embriagado por las proclamas económicas de la era Reagan, la desregulación y el fin de la Guerra Fría, la enfermedad adquirió visos de *memento mori*. Ni siquiera los observadores más cautelosos pudieron evitar asociaciones medievales durante los primeros tiempos de la epidemia. “El sida”, escribió Susan Sontag (1996), “rehabilita una suerte de experiencia premoderna de la enfermedad”, signa el retorno a una época en que la enfermedad era, por naturaleza, inmutable, misteriosa y fatal. Este tipo de reacciones deja en claro hasta qué punto la génesis de la pandemia alteró el sentido mismo de la historia imponiendo su propio cronotopo, un sentido claramente *no* moderno de despliegue del destino, de sino implacable. Al perturbar las certezas científicas, el sida prefiguró también un futuro irónico y posmoderno. Como bien intuye Sontag, marcó un cambio de época, no sólo en el estatuto casi omnipotente del conocimiento médico y su lenguaje aséptico de dolor, no sólo en la relación con la muerte, durante tanto tiempo excluida de las preocupaciones de quienes debían ocuparse de la vida y de los distintos modos de controlarla. El sida también dejó caer su paño mortuario premoderno sobre los placeres emancipados y los deseos libres y amorales estimulados por las sociedades de consumo avanzadas. Existe siempre la tendencia a creer que las epidemias son algo llegado del exterior, sobre todo cuando brotan en los anisépticos centros de la razón. Cuando el orden occidental se contamina desde adentro suele identificarse el contagio con África, ese otro elemental, ese objeto de peligroso deseo, esa proyección de un yo que nunca resulta por completo domado o domable.

Así, en más de un sentido, el sida representa el retorno de lo reprimido, lo suprimido, lo oprimido. La rapidez con que supo abrumar

los límites existentes de la virología y la inmunología –en honor de verdad, el restringido léxico de la biociencia en general– desencadenó una avalancha de mitos. Algunos, siguiendo la tradición de Nietzsche (1972: 77), sostienen que la modernidad ha expulsado del mundo la posibilidad de construir mitos, condenando a los hombres a un dolor sin sentido. Según Jean-Luc Nancy (2003), hoy “el sufrimiento ya no es sacrificial”. Los cuerpos se estropean, se los repara y no hay nada que decir al respecto. No obstante, es claro que en *ningún* momento hubo escasez de cosas que decir acerca del sida. Al contrario, la enfermedad dio pie a una verdadera plaga de imágenes, lo que Treichler (1988) denomina una “epidemia de significación”. Precipitándose como un “destello” (véase Nancy, 2003) sobre el inestable paisaje del siglo XX, trazó en él una herida profunda, sorprendente y absoluta, marcando el camino de un cambio económico y ambiental que aceleraría la evolución y transmisión de virus desconocidos entre las distintas especies y dentro de ellas (Davis, 2005: 55). Y en el proceso reveló la emergencia de distintas inseguridades biopolíticas: básicamente la aparición de extranjeros irreconocibles que amenazaban las inmunidades existentes penetrando las fronteras que habían sido seguras en una época de flujos e intercambios desregulados. En el norte, la enfermedad prefiguró un nuevo orden de terrores posterior a la Guerra Fría, dominado por invasores proteicos y desterritorializados capaces de apoderarse de las defensas de los hombres y coexistir con ellas en una simbiosis mortal, generando formas rápidamente mutantes y miméticas de violencia y contraviolencia en un proceso que W. J. T. Mitchell (2009) denominara la “clonación del terror”.

Como todo esto sugiere, el sida se encargó de reescribir las coordenadas geopolíticas globales dentro de las cuales los seres humanos piensan y actúan. Tal vez puedan faltarnos el valor o la imaginación necesarios para teorizar este cambio de manera adecuada, pero es indudable que este cambio se encarga de teorizarnos a todos nosotros desde hace rato. “No importa si uno es VIH positivo o negativo”, sostiene el activista sudafricano Adam Levin (2005: 226; véase la Introducción), “el mundo tiene sida. Y si a uno le importa un carajo el mundo, también lo tiene”. La rápida mutabilidad de la dolencia desafía cualquier intento de imponer categorías estables de reconocimiento y exclusión fundadas en una topografía tardomoderna ya perimida. La pandemia es salvajemente cosmopolita y hace patente la existencia de intimidades y conexiones dinámicas y translocales que atraviesan los límites establecidos de segregación, diferencia y propiedad. También reanima espectros del

pasado, delimita sectores a los que se patologiza y cristaliza contradicciones y angustias latentes. De este modo exagera las divisiones económicas y morales, llevándolas a una escala absolutamente planetaria. Al hacer su aparición en plena reestructuración de los ejes de un mundo bipolar –es decir, los del estado-nación liberal y democrático y de los modos de funcionamiento del propio capitalismo–, la enfermedad ofició como signo y vector de un orden global en construcción. Y, junto con él, de nuevas nociones acerca de la naturaleza y las posibilidades de la política.

Esto también da cuenta de una coincidencia temporal notable. Apenas resulta necesario advertir una vez más que, en la medida en que los gobiernos, haciendo abandono de las políticas de redistribución, tercerizaron muchas de sus operaciones, sus grandes instituciones disciplinarias atravesaron un proceso de contracción notable. O que las tareas de reproducción social –la educación, la salud, el cumplimiento de la ley, el cuidado de los ancianos– fueron traspasadas a manos de instituciones público-privadas, corporaciones, trabajadores voluntarios y “comunidades” más o menos viables bajo el impulso de regímenes de conocimiento “especializado”. Si bajo estas condiciones se asignó a los valores familiares el papel de aglutinante multipropósito encargado de mantener en pie la reproducción social, el sida fue leído como la encarnación de una patología social, el signo por antonomasia de todo lo que ponía en riesgo un futuro-en-el-mundo civilizado. Por otra parte, su asociación primigenia a la sexualidad no normativa favoreció un lenguaje de revelación y castigo evocando fuertes emociones que, en el norte, hacen pie en angustias apenas reprimidas acerca del yo sexual y el deseo, en una época de profunda conmoción de las relaciones de poder y producción ligadas al género (Butler, 1997: 27).

En todo ello se juega también el incierto asunto de la ciudadanía, ámbito donde el sida se agita como una pesadilla estandarizada (Wilson, 1951). En la medida en que los Estados participan cada vez menos del sostenimiento de las economías nacionales de producción, el sujeto político ya no se define como un productor patriótico, *homo faber*, sino como un consumidor de servicios. Recíprocamente se espera que el gobierno supervise la prestación de servicios, la seguridad y la existencia de condiciones “saludables” para un mercado libre de ataduras y restricciones. La erosión, o tal vez el borramiento total, de las distintas categorías sociales fundadas en la nación, el territorio y la clase, hace que el ser-en-el-mundo se instancie, hoy más que nunca, en cuerpos individuales portadores de identidad: cuerpos definidos como objetos de naturaleza biológica, sujetos a un deseo atravesado por la mercancía. Los estadistas suelen presentar los

problemas que plantea la gobernanza contemporánea como una batalla tendiente a reducir la huella burocrática y los costos de funcionamiento del Estado, garantizando al mismo tiempo las mayores condiciones posibles de seguridad y autorrealización personal, y para ello echan mano a una retórica centrada en la "calidad de vida" entendida al mismo tiempo en términos morales y materiales. Esta concepción se ve perturbada por contradicciones fundamentales que el sida encarna de manera muy literal. Para algunos, su aparición hizo palmarios los peligros del *laissez-faire* y de la reducción drástica del alcance de la polis; a modo de ejemplo, valga la erosión de las instituciones de salud pública en nombre de la ciencia corporativa (Brazier, 1989). No obstante, al menos en el norte global, este tipo de reflexión crítica y *social* se vio superada por otro proceso ya mencionado: la tendencia a proyectar las consecuencias distópicas del neoliberalismo sobre las propias víctimas. De esta forma, el arquetipo del enfermo de sida homosexual se convirtió en espectro de un mundo guiado por un deseo carente de compromiso moral. La historia que estalló en los Estados Unidos cuando el público comenzó a tomar conciencia de la epidemia dejó en claro el lugar privilegiado que ocupa en la imaginación neoconservadora el registro de la "perversión" sexual (Berlant, 1997), una imaginación que se dedica denodadamente a ceñir los vocabularios expansivos y flexibles de la política, el debate social y la intimidad a una camisa de fuerza hecha de oposiciones absolutas: naturaleza y abominación, verdad y mentira, el bien y el mal.

El resultado es que, para bien y para mal, comienza a verse en el sexo la clave de la vida. Se vuelve un fetiche al que se atribuye la capacidad de movilizar personas y motivar acciones. Canalizado de manera productiva, ayuda a la construcción de comunidades morales; librado a sus propios designios, las destruye. Desde luego, mucho se ha escrito sobre el tema. Lo que nos interesa destacar en este contexto es el modo en que la sexualidad no normativa se convirtió en una instancia del lado oscuro de la forma mercancía y del mundo que la hace posible. Ella representa una transacción libre de cualquier regulación moral y límite social, una transacción responsable de "pervertir" la reproducción responsable y la "totalidad" de los impulsos familiares que debieran impulsar un modo de socialización fundado en el mercado. De hecho, la vieja política de la lucha ideológica y de clases dio paso a aquello que Simon Watney (1990: 100) denominara una "política de la pureza moral extrema" (véase la Introducción), una forma de la política que queda evidenciada por el papel desproporcionado que a principios del siglo XXI se atribuyera al debate sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo en el contexto

de la política partidaria y los discursos públicos de los Estados Unidos y otras partes del mundo.

¿Hasta qué punto es hegemónica esta política de la pureza moral? La pregunta trae a colación toda una liturgia de sórdidas evidencias. Nos recuerda un artículo periodístico según el cual el Laboratorio Wright de la Fuerza Aérea Estadounidense había propuesto, en los años noventa, desarrollar un arma química "afrodisíaca" con el propósito de asestar "un golpe no letal en la moral de las tropas enemigas provocando en ellas el comportamiento homosexual".²⁴⁸ En su artículo "'Brokeback' & Abu Ghraib", Jesse Kornbluth se pregunta por qué será que "el sexo homosexual [resulta] inaceptable en nuestro territorio, pero ideal para exportar a las salas de tortura extranjeras".²⁴⁹ Las fotografías de Abu Ghraib, sostiene, confirman la existencia de una práctica sistemática de ataque a los valores islámicos, bajo formas que a menudo imitan lo que él denomina porno gay S&M. "Nuestros interrogadores despojan a los iraquíes de su masculinidad heterosexual, obligándolos a actuar una determinada idea de la escena gay". Lo mismo ocurre en Guantánamo:²⁵⁰ los distintos intentos por afirmar la dominación de los países centrales sobre lo que parece ser un mundo decididamente posteuronorteamericano llevan a la proyección sobre los demás de una idea de sexualidad depravada mientras las fuerzas estadounidenses participan de una depravada sexualización de la guerra. Al hacerlo, la iniciativa retorna sobre distintas tecnologías de la anterior era colonial, invocando una historia cuyas consecuencias repercuten en la política contemporánea de VIH/sida en África.

Pero nos estamos adelantando un poco. Nuestro propósito general aquí es advertir de qué manera, y con qué consecuencias, el VIH/sida participó de los procesos de cambio mundial que reformularon el orden

248 "US Military Gives 'Make Love, Not War' New Meaning", *Cape Times*, 17 de enero de 2005, p. 1. Véase también "Pentagon Reveals Rejected Chemical Weapons", *New Scientist*, 15 de enero de 2005; disponible en <www.newscientist.com/article.ns?id=mg18524823.800>, recuperado el 13 de noviembre de 2005.

249 "'Brokeback' & Abu Ghraib: What's Our Problem With Gays", Jesse Kornbluth, *Huffington Post*, 20 de febrero de 2006; disponible en <www.huffingtonpost.com/jesse-kornbluth/brokeback-abu-ghraib_b_16007.html>; recuperado el 14 de marzo de 2006.

250 "Abu Ghraib Tactics Were First Used at Guantanamo", Josh White, *Washington Post*, 14 de julio de 2005; disponible en <www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2005/07/13/AR2005071302380.html>, recuperado el 14 de noviembre de 2005.

global a fines del siglo XX y principios del XXI: qué papel desempeñó en la redefinición de nuestra geografía moral y nuestro sentido de bioseguridad, en la aparición de nuevas formas de subjetividad y socialización política, en el surgimiento de nuevas formas de integración, exclusión, prosperidad y pobreza en una escala cada vez más planetaria.

EXPORTAR LA EPIDEMIA: EL SIDA VA AL SUR

En las décadas transcurridas desde la identificación del virus responsable por la transmisión del VIH/sida, distintos avances terapéuticos lo han vuelto más manejable. Al decir del "actorvista" sudafricano Pieter-Dirk Uys, hoy el diagnóstico es "una sentencia de por vida... no una sentencia de muerte".²⁵¹ O debería serlo. En rigor de verdad se traspasó la carga de sufrimiento más devastadora a aquellas partes del mundo donde, desde el punto de vista de los privilegiados, la miseria es endémica, la vida es barata y la gente es descartable. Como ya se ha dicho en numerosas oportunidades, las imágenes de la enfermedad propagadas por los medios masivos de comunicación desempeñan un papel fundamental en la construcción contemporánea de "los pueblos del Tercer Mundo" como un grupo de extrema miseria, condenado, por el que nada puede hacerse (véase Treichler, 1999: 210). Respecto de África, en particular, Mbembe y Nutall (2004: 348) sugieren que estos arquetipos exceden incluso la otredad implicada en el paradigma orientalista propuesto por Edward Said. Tienen razón. La geopolítica global produjo nuevas zonas de exclusión en las que la alteridad se vuelve altamente relativa. El terrorista musulmán probablemente represente la acmé de una desenfundada oposición a la dominación estadounidense del mundo posterior a la Guerra Fría, pero la imagen de África castigada por la enfermedad resulta el epítome de una otredad distinta, que es menos producto de un eje del mal que, a los ojos del norte, de un eje de irrelevancia. Desprovisto de su anterior significación estratégica, y hasta no hace mucho poco prometedor para quienes buscaran lucrativos mercados de *commodities*, el continente africano desaparece una vez más detrás de imágenes coloniales de una naturaleza salvaje, con uñas y dientes. Una

vez más se convierte en el lugar indicado para la filantropía, la aventura y la explotación. Una vez más se lo representa como un ejemplo horroroso de todo aquello que pone en riesgo la reproducción "natural" de la vida: madres que en el vientre gestan muerte, líderes chauvinistas que buscan apoyo en la ciencia disidente, hombres que violan vírgenes e incluso bebés con tal de librarse de la infección, niños privados de su inocencia a los que se empuja al sexo preternatural, drogas y violencia por unas pocas monedas.

Estos discursos en circulación se cruzan de manera compleja con el VIH/sida entendido como una realidad concreta en la poscolonia. Allí, la condición es materia de continuo debate. Es al mismo tiempo signo y fuente de socialización, de estados de conciencia colectiva alterados y nuevas formas de política en procura de derechos, reconocimiento y ayuda social. Ello se debe a que el sida deja escandalosamente en claro los costos humanos de la marginación política y económica, lo insuficiente de la intervención humanitaria allí donde más se la necesita y el control cada vez mayor de los monopolios sobre los medios de vida. En muchos países africanos, el VIH despierta recuerdos apenas reprimidos de la violencia y el abandono médicos padecidos en épocas pasadas, ligados a un perdurable legado de racismo científico, extracción material y dependencia tecnológica. A nadie sorprenderá, entonces, que la enfermedad reanime traumas que invierten las fobias de Euronorteamérica: la sospecha de que fue infligida a las poblaciones negras por racistas genocidas, por la experimentación irresponsable, por la CIA o por empresas farmacéuticas con la colaboración de cobardes lacayos locales.

Al mismo tiempo, esas pesadillas de origen euronorteamericano se cruzan, en toda África, con un conjunto de angustias y etiologías locales. No faltaron, por ejemplo, los habituales discursos de perversión y vergüenza. A pesar de la gran cantidad de evidencia que prueba que en el continente la transmisión es predominantemente heterosexual, la propagación del sida acicateó el vilipendio de la homosexualidad (y su representación como una importación de los arteros y decadentes países del norte). También permitió la vigilancia policial de otras formas de sexualidad no aseguradas por el control de la autoridad normativa; de allí la demonización de las mujeres independientes, los inmigrantes y los jóvenes. Según observa Neville Hoad (2005), en Sudáfrica los tropos secularizados del racismo colonial asolaron las políticas de VIH/sida provocando un rechazo oficial en favor del "silencioso fantasma de la respetabilidad sexual". En su estudiado rechazo a reconocer la

251 "Comrade Clowns, My Inspiration", Pieter-Dirk Uys, *Cape Times*, 10 de febrero de 2005, p. 9.

pandemia, y el gobierno no hizo más que perpetuar la asociación entre raza, sexo y patología. Por su parte, los educadores y activistas contra el sida han luchado por romper estas asociaciones, así como también las conjuras de represión y desplazamiento en que se fundan. Han procurado instaurar foros públicos donde los pacientes puedan afirmar su condición en términos desprovistos de cualquier ambigüedad. Es a la luz de esta lucha que en 2005 un pequeño gesto de Nelson Mandela cobró una significación enorme. Al anunciar que su único hijo vivo acababa de sucumbir ante la enfermedad, sostuvo que “el único modo de hacer que [el VIH/sida] parezca una enfermedad normal como la tuberculosis o el cáncer es decir abiertamente que alguien murió [de ella]”.²⁵² Los periodistas locales se refirieron a esto como su “momento Rock Hudson”.²⁵³

Pero el carácter inaudible de estas discusiones acerca del sida debe menos a cuestiones de crasa represión o secreto que a las complejas prácticas comunicativas que tienen lugar bajo condiciones de temor e incertidumbre. En un ámbito minado por la presencia ubicua de la enfermedad, donde la muerte es el referente silencioso que obliga a reorientar buena parte de la significación cotidiana, florecen los registros matizados y las formas indirectas de habla. En Sudáfrica, la tasa de prevalencia nacional en 2010 estuvo alrededor del 11%. Una de cada tres mujeres entre los veinticinco y los veintinueve años, y más de un cuarto de los hombres entre treinta y treinta y cinco, vivían con VIH.²⁵⁴ En este contexto, la preservación de la ambigüedad sobre la “condición” personal, o la presencia /ausencia de la enfermedad, puede ser interpretada como un acto de autopreservación, desafío o resignación. Adjetivos como gordo o flaco, ágil o lento, cetrino o rozagante, resultan de fundamental importancia en la delicada tarea de encuadrar identidades y futuros a la sombra de la pandemia. El trabajo de sostener el yo frente a ella también demanda un claro aspecto espacio-temporal. Frédéric Le Marcis (2004: 454) describe el mapa que trazan sobre Johannesburgo los pacientes al atravesar la ciudad en busca de atención médica. Sus itinerarios registran una metrópolis parcialmente visible, parcialmen-

te oculta. En su tenaz búsqueda de tratamiento, sus cuerpos enfermos mapean las intersecciones de lo público y lo privado, lo oficial y lo no oficial, lo dicho y lo no dicho.

Todo ello sugiere que el sida, como fetiche y tabú, verdad sujeta a debate y realidad irreductible, ha sido muy productivo en África. Empleamos el término, aquí, a la manera de Marx y Foucault, en el sentido de que dio lugar a formas desusadas de sociabilización y significación, iniciativa y activismo, tanto negativas como positivas. La pandemia logró redibujar los parámetros de la existencia humana: convirtió los placeres íntimos en riesgos mortales, dotó a la confianza y la fidelidad de una relevancia vital, erosionó inesperadamente las pautas de continuidad física y cultural, se “robó” generaciones enteras, convirtió a los niños en madres y a las escuelas, en orfanatos.²⁵⁵ Toda vez que se agota la fuerza laboral adulta y se extinguen los ingresos internos, hacen su aparición nuevos órdenes de dependencia, deuda, cuidado de la salud y custodia. Así como nuevas etiologías, vocabularios utópicos y visiones apocalípticas, intensificados por los temores ante la malevolencia humana y la brujería (Ashforth, 2002). Tales circunstancias dan origen a tipos desesperados de inventiva, representación e iniciativa. En torno a la pandemia surgieron vibrantes géneros expresivos, entre los que se destacó el Body Maps Project, en el cual artistas y activistas sudafricanos conmemoraron a quienes, en palabras de Ingrid de Kock (2004-2005: 58), “murieron de lesiones de amor”. Pero el impacto del sida también resulta evidente en las cuestiones menos elevadas de los intercambios cotidianos. Los banales avíos de la muerte inundan veredas y mercados de otras mercancías domésticas: ataúdes, coronas, distintos tipos de medicamentos, animales destinados al sacrificio. Las comunidades luchan por encontrar el tiempo, el lugar, el ritual y los modos financieros que les permitan procesar el peso de la mortalidad para evitarse la abyección última que supone la “nuda muerte”,²⁵⁶ ya que la perspectiva de no poder despachar a los muertos con la debida ceremonia, consignándolos adecuadamente al mundo ancestral, marca un punto nulo de continuidad social que resulta tan amenazador para el imaginario futuro como la nuda vida para el presente.

252 “Madiba Mourns: Obituary”, Lloyd Gedy y Sapa, *Mail & Guardian*, 7-13 de enero de 2005, p. 3.

253 “Comrade Clowns, My Inspiration”, Pieter-Dirk Uys, *Cape Times*, 10 de febrero de 2005, p. 9.

254 “HIV and AIDS in South Africa”, *Avert.org*, marzo de 2010; disponible en <www.avert.org/aidssouthafrica.htm>, recuperado el 16 de marzo de 2010.

255 “Hut by Hut, AIDS Steals a Middle Generation in a Southern Africa Town”, *The New York Times*, 28 de noviembre de 2004, pp. 1, 14, 15.

256 “Aids Takes a Grim Toll on African Families, Even After Death”, *The New York Times*, 16 de diciembre de 1998.

Si bien el sida a menudo descompone los signos y prácticas establecidos, también puede autorizar asociaciones afirmativas y visiones del bien común. Quienes adoptan una política "positiva" desafían el silencio y la invisibilidad convirtiéndose en encarnaciones enfáticas de la enfermedad. Los miembros de la Treatment Action Campaign [TAC, Campaña Pro Tratamiento] hacen de sus coloridas remeras su uniforme y emplean los indicadores de diagnóstico como términos de identificación personal. En las reuniones de los grupos de autoayuda, por ejemplo, se dan a conocer anunciando su recuento de CD4 y carga viral (Robins, 2005: 10). En este contexto, adjudicarse una identidad positiva equivale a una experiencia de conversión y supone literalmente un camino hacia la salvación, en tanto puede traer consigo el acceso a la medicación y la ayuda material. Un novato de un programa de antirretrovirales lo expresa de la siguiente forma: "Es como si hubiera vuelto a nacer... como comprometerme con la vida porque las drogas son algo para toda vida. Los antirretrovirales son ahora mi vida" (Robins, 2005: 10). Estos testimonios despliegan el registro de regeneración común a las iglesias pentecostales que durante los últimos tiempos se extendieron por todo el sur global, iglesias que han sostenido relaciones ambivalentes con los movimientos contra el sida (a menudo, por ejemplo, afirman que sólo Jesús puede curarlo). No obstante, las ONG, ya sean religiosas o seculares, adoptan este lenguaje de volver a nacer por considerarlo adecuado para sus propósitos, acentuando el papel decisivo del testimonio personal para dar a conocer las nuevas certezas y compromisos (y para contrarrestar las presiones hacia el engaño y el secreto existentes entre sus seguidores). Al igual que Susan Sontag (1996), en su vano intento por desterrar toda metáfora de la representación de la enfermedad, los activistas contra el sida a menudo recaen en una fetichización del lenguaje "libre de valoraciones" de la ciencia, en el que ven una herramienta para poner freno a las resonancias semánticas de la enfermedad;²⁵⁷ si bien, como habremos de

257 Sus críticos acusan a la Campaña Pro Tratamiento de minimizar los efectos secundarios, a menudo bastante severos, de la medicación antirretroviral. Los activistas de los Estados Unidos, por el contrario, lucharon por obligar a las compañías farmacéuticas a reconocer las complejas consecuencias del tratamiento (Decoteau, s.f.: 14 y ss.). La postura optimista acerca del "manejo" de las drogas antirretrovirales que manifiestan los militantes sudafricanos debe entenderse en relación con una historia donde abundaron las afirmaciones de los autodenominados "negacionistas", según las cuales los antirretrovirales son mortalmente tóxicos.

ver, también procuran reconectar la ciencia popular a un vocabulario de crítica política.

Las múltiples formas de representación e iniciativa, enojo y debate, cooperación y conflicto surgidas en respuesta al sida contradicen las imágenes que muestran a África como un lugar desesperanzador. Varios países, como por ejemplo Uganda, Senegal y Burkina Faso, lograron descensos notables en las tasas de transmisión. La pandemia precipitó, además, enérgicas formas de movilización que, a menudo en marcado contraste con sus contrapartes del norte, desarrollaron una política de la vida más abarcadora, entrenada en la lengua de los derechos, la ciudadanía y el escándalo ante una desigualdad social cada vez mayor. Para ello, los activistas forjaron alianzas amplias y heterogéneas con distintos movimientos internacionales, ONG y filántropos privados, así como también con varias corporaciones que actúan en nombre de la buena conciencia, las relaciones públicas o por mera oposición contra los monopolios biotecnológicos. Con ello lograron plantear ante la sociedad una gran variedad de cuestiones, desde el derecho de todos a recibir las drogas que pueden salvar sus vidas hasta la necesidad de recibir tratamiento de los inmigrantes VIH positivos, de la ética de la experimentación médica a las consecuencias de la ley de propiedad intelectual en lo concerniente al acceso a la tecnología y el tratamiento. En una época en que los intelectuales de los países centrales lamentan el "eclipse perdurable" de la política (Agamben, 1999: 158) y a los grupos antiglobalización les resulta difícil enfrentarse a sus oponentes debido a su carácter rápidamente mutante y elusivamente desterritorializado, los militantes contra el sida de Brasil, India y Sudáfrica supieron desarrollar formas innovadoras de insurgencia popular. Lograron recuperar el idioma anticolonial de la lucha de masas e infundirle una nueva concepción de los usos que puede darse a los tribunales, los medios y el arte de agitación y propaganda, entendidos como herramientas que permiten el mejor control posible de las complejas configuraciones de poder dentro y más allá del Estado (véanse Farmer, 2003; Robins, 2008). Joao Biehl (2004: 111) sostiene que en el caso de Brasil los profesionales médicos y los activistas se volvieron expertos en desarrollar estrategias destinadas a maximizar la igualdad dentro de un estado-nación liberalizante. Este movimiento, señala, llegó a ser uno de los lugares más viables para reformular una visión de la política y la ética democrática. Como veremos, hay fundamentos que nos permiten cuestionar algunos de los reclamos planteados por esta política de la ciudadanía saludable; preguntarnos, por ejemplo, si los términos en que encuadra sus metas biopolíticas

acaso no convierten al tratamiento en una “panacea” que perpetúa la “gobernabilidad neoliberal” (véanse Biehl, 2007: 84; Kistner, s.f.). Así y todo, resulta innegable que en el sur la movilización médica se convirtió en una verdadera piedra en el zapato para unos Estados que buscaban reconciliar la privatización de los servicios públicos con el empoderamiento constitucional, sobre todo en aquellos casos donde los gobiernos luchaban por afirmar su soberanía contra los poderes de los mercados, las corporaciones y las organizaciones globales.

Esto resultó muy obvio en la acalorada disputa que se planteó en Sudáfrica entre los activistas contra el sida y el gobierno del Congreso Nacional Africano. El movimiento que impulsaba el derecho constitucional a los antirretrovirales –apoyado por una alianza entre la Campaña Pro Tratamiento y Médicos sin fronteras–²⁵⁸ resultó extremadamente capaz de explotar el tipo de colaboraciones público-privadas, locales-translocales que caracterizan a los gobiernos de la era neoliberal. En su intento por vincular sus demandas biopolíticas a los términos más generales de la declaración de derechos garantizada por la Carta de la Libertad de 1955 (véase el capítulo 6), la Campaña Pro Tratamiento adoptó las canciones y el calendario de efemérides de la lucha contra el *apartheid* (Robins, 2004: 667).²⁵⁹ No obstante, mostró también un aprecio muy siglo XXI por los espacios y vehículos de la política extrainstitucional y transnacional, por el hecho de que los intereses corporativos, al igual que la culpa y la empatía humanitaria, pudieran ser movilizados en favor de su causa (aprovechando, en gran medida, la productividad de las imágenes divulgadas por los medios masivos de comunicación).²⁶⁰ Por otra parte, los activistas evidencian

una astuta comprensión del grado en que la política misma parece haber emigrado al terreno de lo jurídico (véase el capítulo 6); de allí sus desafiantes actos de “contrabando” de medicamentos genéricos baratos dentro de un país que se negaba a brindarlos y la audaz idea de demandar al gobierno por no cumplir con la obligación legal de poner los antirretrovirales al alcance de todos. Como ello permite entrever, el movimiento adopta una decidida política de vergüenza y pasión. A pesar de Nancy, despliega una retórica del sacrificio, incluso el martirologio, que tiene su epítome en la fuerte figura del líder “positivo” Zackie Achmat. En un extenso drama transmitido en directo a toda la nación, el debilitado Achmat se negó a tomar sus antirretrovirales –a pesar de las súplicas de personalidades de la talla de Nelson Mandela– hasta que en 2003 el gobierno se hizo cargo de facilitarlos a todos aquellos que los necesitaran.

Este tipo de técnicas de movilización tiene, desde ya, sus propias limitaciones, a las que cabe responsabilizar por distintos reveses que a lo largo de estos años debieron padecer los activistas contra el sida en Sudáfrica y otras partes del mundo. Aun así, su creatividad táctica hace hincapié en la relevancia cada vez mayor de la salud en el compromiso recíproco que mantiene unidos a gobernantes y gobernados en todo el mundo. Ahora bien, ¿por qué la definición biomédica de la vida logró ocupar un lugar tan central mientras que otros tipos de políticas populistas –la de los movimientos laboristas, por ejemplo– parecen dar señales de desgaste? ¿Por qué será que en tantas partes del mundo el acceso a la medicina se convirtió en el epítome de la ciudadanía, la igualdad y la justicia, a despecho, por ejemplo, del derecho al empleo, al aire libre, a la seguridad personal o a la libertad de conflictos bélicos (véanse Petryna, 2002; Biehl, 2004)?²⁶¹ ¿De qué manera este hecho podría iluminar la teoría contemporánea acerca de la forma que adopta la política tardomoderna, ya sea que se centre en el impacto de la liberalización, el Estado de excepción o la voluble intersección entre gobernabilidad y soberanía?

258 Otros movimientos activos en la escena nacional son la Asociación Nacional de Personas con VIH/Sida [National Association of People With HIV/AIDS, NAPWA] (que, si bien no tiene la visibilidad internacional de la Campaña Pro Tratamiento, también organiza una red de grupos de apoyo), el Proyecto Jurídico Sida radicado en la Universidad del Witwatersrand y una serie de ONG locales y translocales (Le Marcis, 2004; Robins, 2004).

259 Zachie Achmat, uno de los fundadores de la Campaña Pro Tratamiento y su encarnación más carismática, afirma que el movimiento lucha por estructurar sus actividades según el viejo calendario de lucha anti *apartheid*. Así, por ejemplo, a mediados de febrero organiza una marcha de protesta desde la St. George's Cathedral hasta el Parlamento en el centro de Ciudad del Cabo, que tiene por propósito marcar la sesión de apertura del año parlamentario y el discurso del presidente a la nación (comunicación personal).

260 En una entrevista de 2006 transmitida en Chicago por la National Public Radio, Achmat señaló que la Campaña Pro Tratamiento debía mucho a las

técnicas de manejo de los medios que había planteado el grupo Act Up en su “análisis demográfico del sida”; *World View*, 12 de abril de 2006.

261 “Turning Disease Into Political Cause: First AIDS, and Now Breast Cancer”, Jane Gross, *New York Times*, 7 de enero de 1991; disponible en <query.nytimes.com/gst/fullpage.html?sec=health&res=9D0CE1DE1F38F934A35752C0A967958260>, recuperado el 4 de abril de 2006.

¿LA VIDA Y NADA MÁS?: EL *homo sacer* Y LA POLÍTICA DE SALVACIÓN

Es prácticamente un lugar común reflexionar sobre el lugar cada vez más central que ocupa la biopolítica. Hace tiempo ya, Hannah Arendt (2003: 345) identificaba en el mundo moderno una preocupación por aquello a lo que denominó la “inmortalidad” de la “vida misma”. Esta obsesión, advertía, fue consecuencia de un sentido creciente de la mortalidad individual que condujo a una atención compensatoria ante el “eterno proceso vital de la especie humana”. De manera célebre, Foucault (1977) vincula esta preocupación por la vida al nacimiento de la política moderna. De manera casi igualmente célebre, Agamben (1999: 16) lleva esto un paso más allá. “*El aporte original del poder soberano*”, sostiene, “*es la producción de un cuerpo biopolítico*” (el destacado es del original). Tampoco es una posición original de nuestra época: el secreto del poder, ya sea moderno o arcaico, es su capacidad de controlar la “vida nuda” excluyéndola de una existencia socialmente significativa. Así, paradójicamente, la vida nuda se vuelve parte de “lo político” en virtud del hecho mismo de su exclusión.

Pero lo realmente distintivo de la política moderna, prosigue Agamben, es que “no conoce ningún otro valor... *que la vida*” (1999: 20; el destacado es nuestro). La vida nuda es al mismo tiempo su objeto y sujeto: objeto de la fuerza de Estado, sujeto de luchas por la emancipación democrática. En la medida en que la excepción se convierte en regla, esto da paso a un proceso contradictorio. La predisposición a la liberación humana y la tendencia del Estado al fascismo chocan de frente, arraigando en el mismo suelo: el “nuevo cuerpo biopolítico de la humanidad” (1999: 19). Esta con/fusión determina el avance de la historia política de Euronorteamérica hasta culminar en una polis donde una capacidad y una preocupación sin precedentes por mejorar las condiciones de vida encuentra como único rival en importancia la enorme capacidad de destruirla. Como es sabido, Agamben personifica esta situación en la enigmática figura del *homo sacer*, aquel que puede ser “asesinado pero no sacrificado”. Regresamos así a la perspectiva de Nancy según la cual, en estos tiempos, la mortalidad ha dejado de ser sacramental (si bien a Agamben parece preocuparle menos la falta de sentido existencial que esto presupone para la existencia moderna que el hecho de que se la considere sagrada y al mismo tiempo escandalosamente descartable).

No fueron pocos los observadores contemporáneos que vieron en los pacientes de VIH/sida del sur global la apoteosis del *homo sacer*: un ser apenas humano, excluido en la era de la empatía humanitaria, privado

de tratamiento en la era de salvación farmacológica, al que se deja morir sin significación ni valor sacrificial (Biehl, 2001; Kistner, 2003). Si, como dice Agamben (1999: 110), para el poder soberano “todos los hombres son potencialmente *homines sacri*”, los pacientes de sida hundidos en la miseria sin duda alguna podrían parecer el Hombre Común de nuestra era. Hacia allí, salvo por un accidente de la geografía, vamos todos... Sin embargo, según pudimos apreciar, la política moral del sida contradice estas observaciones e insiste en volver a investir la muerte de carácter sacrificial.

En el mundo posterior al 11 de septiembre –en el que se volvieron rutina la crisis y la excepción, en el que parece cada vez menos creíble la clásica concepción weberiana de la soberanía del Estado–, la apasionada provocación de Agamben resultó irresistible. Se le atribuyó, entre otras cosas, haber “repolitizado” a Foucault (Kistner, 2003: 152) y haber llevado la filosofía política más allá de la “mera” metafísica (Hansen y Stepputat, 2005: 16). A todos estos motivos se debe, en buena medida, que su perspectiva haya llamado la atención de aquellos que se ven obligados a enfrentar las consecuencias políticas del VIH/sida. Para Joao Biehl (2001: 140), por ejemplo, las comunidades indigentes de personas indocumentadas e infectadas que aparecieron en Brasil como resultado de la mal llamada africanización del sida, constituyen zonas de abandono, zonas pobladas por *homines sacri* que no pertenecen a los vivos ni a los muertos. Aunque los activistas, las ONG y el Estado colaboren para brindar medicación a nivel nacional, surgen nuevas líneas de exclusión que separan a quienes son dignos de salvación de los que quedan condenados a los campos de la muerte. En tal contexto, la biotecnología prospera de la mano de una violencia estructural. Jeffrey Kahn (s.f.) basa en un planteo similar su relato acerca de la detención de refugiados haitianos VIH positivos en la Bahía de Guantánamo durante la década de 1990. Retenida por el Servicio de Inmigración y Nacionalización de los Estados Unidos sin acceso a asesoría legal, esta población se erige como inquietante evidencia de los modos en que las primeras políticas relacionadas con el manejo del sida anticiparon las posteriores políticas contra el terrorismo. Kahn encuentra aquí un ejemplo privilegiado del modelo de soberanía postulado por Agamben: el poder de desterrar e ignorar la ley. Esta misma concepción de soberanía, según Ulrike Kistner (2003: 135 y ss.), permite entender la famosa “guerra del sida” en Sudáfrica y posibilita a los académicos trascender la mera condena moral para alcanzar un análisis histórico-crítico más razonado. La posición que sostuvo el gobierno de Mbeki respecto de la enfermedad fue menos una

“excentricidad”, sugiere Kistner, que una prueba del cambio ocurrido en la naturaleza genérica del poder. Lo que estaba en juego era “el nuevo papel del Estado en la arena de la salud y la medicina”, que retornaba a una noción clásica de soberanía entendida como capacidad de control sobre la vida y la muerte (2003: 3).

Cada uno de estos tres casos utiliza la alegoría de Agamben –el acto de excepción soberana, la purga del *homo sacer*– para mostrar los modos en que el gobierno moderno se representa a sí mismo en la posición de lidiar directamente con el poder sobre la vida humana: el poder de excluir, de suspender la aplicación de la ley, de despojar a la existencia humana de derechos cívicos y valor social. El argumento histórico filosófico de Agamben se nutre del impulso de imágenes contundentes. Entre ellas se destaca el campo, entendido menos como hecho histórico que como un paradigma, la “matriz oculta” contra la cual se definen hoy los sujetos políticos normales y saludables de distintas partes del mundo (Agamben, 1999: 42 y ss.).

No obstante, ya el atractivo mismo de este modo de argumentación plantea serias cuestiones teóricas. En principio, el planteo avanza merced a un conjunto muy limitado de arquetipos y metáforas –el destierro como acto político original, la producción de la nuda vida como el umbral entre naturaleza y cultura, el campo como matriz oculta– a los que reduce la totalidad de la política moderna. Por otra parte, oscila de manera ambigua entre la historia y la metafísica. Si bien este tipo de ambigüedad puede resultar altamente sugerente, su aplicación literal a circunstancias concretas puede conducir a una sobresimplificación y a la confusión categorial. Respecto del África contemporánea, por ejemplo, la aplicación de estas ideas desdibuja precisamente aquello respecto de lo cual es necesario ser extremadamente específico al sondear la cambiante relevancia política del sida. Más aún, resulta poco claro qué tipo de justificación histórica podría brindar Agamben para sustentar su afirmación de que la nuda vida, la vida despojada de derechos cívicos y políticos, se ha convertido en la *única* preocupación de la soberanía moderna; mucho menos claro, en particular, si se la compara con las perspectivas de Arendt (2003), que vincula esta creciente obsesión por la “vida misma” a la decadencia del *homo faber*, el trabajador con conciencia cívica, ensimismado ante la ofensiva privatizadora del capitalismo. Según Agamben, la fijación en la biopolítica constituye el rasgo distintivo de la modernidad. ¿De qué manera, entonces, es posible dar cuenta de las luchas tardomodernas en nuestros días acerca de la definición de la vida misma, acerca de los modos en que la vida es mediada, interpretada,

abstraída y patentada? Estas luchas son fundamentales a la hora de entender el juego de poder que rodea al sida en África y otras partes del mundo, un poder ligado, entre otras cosas, al auge de las ciencias de la vida, cuyo compromiso con la biotecnología y el capital tuvo un impacto significativo sobre la caracterización de la existencia humana y sobre el control de su valor (y así, sobre la forma que adoptó la biopolítica misma). Frente a estas cuestiones ¿en qué medida resulta útil el concepto de la nuda vida, presentado en términos de pura sujeción y de un ser crasamente biológico que sólo adquiere significación como signo de soberanía? Estas preguntas resultan fundamentales para todo aquel que desee tomar en serio la exhortación del propio Agamben a participar de una política que recupere el ser cívico.

En lo inmediato, también resultan fundamentales para entender los distintos modos en que se politizó el VIH, biologizando a su vez la política, ya que la retórica estigmatizante acerca de esta enfermedad, sobre todo la del denominado sida africano (Patton, 1988), a menudo se alimentó del deslizamiento entre historia y metafísica, entre caso y arquetipo. Con demasiada frecuencia, las complejas historias y sociologías locales de la enfermedad quedan sepultadas bajo grandilocuentes alegorías conradianas de exclusión, crisis y apocalipsis. Lo primero que cabe señalar es que si bien la voluntad de poder, o los efectos de la violencia estructural, pueden escindir de manera significativa la vida de la protección cívica y el valor social, ningún acto de soberanía (salvo, tal vez, en el terreno de la fantasía) tiene la capacidad real de alienar por completo a los seres humanos de su participación en distintas redes de relaciones, significaciones y afectos. Esto es claramente evidente en *Yesterday*, de Darrell Roodt.²⁶² En esa película, una mujer VIH positiva de la zona rural de KwaZulu-Natal, aislada por sus vecinos, construye en el monte un hospicio de chatarra para cobijar a su marido, que está muriendo de sida. Allí, en esa zona de exclusión y borramiento, la nuda vida reafirma su obstinada conexión con la existencia humana. Ante la muerte social que enfrentan muchos pacientes de sida, la voluntad de afirmar su visibilidad, su dignidad, sus relaciones de parentesco y sus vínculos alienta la cotidiana tarea de supervivencia. El énfasis en una vida “positiva” –llena de las expectativas de futuro que son habituales en la vida común y corriente– resulta palpable en las distintas formas

262 Dirigida por Darrell James Roodt, HBO, 2004; hablada en isiZulu, con subtítulos en inglés.

de movilización que demandan el reconocimiento de la enfermedad. También lo es el rechazo a la nuda muerte, la descartabilidad sin relevancia. La exclusión aquí supone menos un exilio total de la ley o del orden social que una dis/locación entre distintos momentos y lugares de la vida dentro de ellos (véase Bull, 2004: 6).²⁶³

Lo que nos lleva de vuelta, brevemente, a los tres ejemplos que introdujimos antes, aquellos que usan las perspectivas de Agamben para explorar instancias históricamente específicas de la política contemporánea ligada al VIH/sida.

DE LA NUDA VIDA AL BIOCAPITAL

Si bien las historias de pacientes de sida librados a su suerte en Brasil o detenidos en Guantánamo muestran la presta disposición de la autoridad tardomoderna a echar raíces en una política soberana de exclusión, prestar atención únicamente a esto conduce a la producción de un relato parcial de la dialéctica que la situación pone en juego, cuanto menos en tres aspectos. *Primero*: que en muchos de estos casos la soberanía, entendida en el viejo sentido del término, *también* es un asunto en cuestión. Según Bull (2004: 3), los Estados nunca cejaron en su intento por mantener el monopolio sobre los medios de coerción. Sin importar hasta qué punto decidan encargarse por medio de la exclusión de aquellos hundidos en la miseria, el uso de la violencia directa que despliegan en el manejo de sus ciudadanos *dentro* de los modos corrientes de funcionamiento de la ley puede resultar al mismo tiempo impresionante y omnímodo. Sobre la cuestión –de la que da cuenta el tratamiento que se dispensa a los pobres, los indigentes, los enfermos, los extranjeros y los que están fuera de la ley– se expresaron con gran elocuencia Walter Benjamin (1998) y otros. *Segundo*: que estas historias refieren de manera locuaz el impacto que tuvieron sobre los estados-nación las fuerzas neoliberales, socavando su capacidad de manejar sus economías, controlar sus fronteras y dar respuesta a las necesidades de sus ciudadanos. Como resultado de ello –como bien puede verse en el ejemplo brasileño– es posible que hoy el abandono social tenga menos

que ver con el voluntario ejercicio de la exclusión soberana o la violencia directa por el gobierno que con su *incapacidad* de someter el funcionamiento de las corporaciones transnacionales a sus propios intereses y los de su población (asegurándose, entre otras cosas, la provisión de productos farmacéuticos que se han convertido hoy en el elixir de la vida). En síntesis, que tal vez la exclusión de los medios de supervivencia se deba más a las operaciones del capital global que a la voluntad de la autoridad soberana. Al respecto, es digno de atención el hecho de que los gobiernos latinoamericanos con simpatías de izquierda hayan procurado domar los excesos del *laissez-faire* corporativo con un regreso a la “tradicional” regulación del Estado (Lomnitz, 2006). *Tercero*: que la evidencia recolectada en distintas partes del mundo sugiere que el sostenimiento de prolongados períodos de emergencia en el ejercicio del control soberano a menudo da lugar a contraprácticas políticas y jurídicas que ponen en juego las aporías entre la excepción y la norma, evidentes en virtud de su misma suspensión (véase por ejemplo Agrama, 2005, sobre el caso egipcio), como demuestran las distintas formas de guerra legal insurgente que analizamos en el capítulo 6. ¿Cuál es la conclusión? Que la concepción de soberanía de Agamben no puede dar cuenta adecuadamente de la política que emergiera en Brasil o en Haití como respuesta a las prácticas de exclusión y abandono. Salvo en el nivel de la metáfora.

Sin importar la explicación que quiera darse al abandono de las poblaciones empobrecidas afectadas por el sida, especialmente en el sur global, su exclusión produce nuevos sujetos políticos y nuevas fuentes de movilización: una lucha por el acceso a los medios de supervivencia fundada en la oportunidad de forjar identidades que ofrece la “biología politizada” (Biehl, 2004: 122). Si bien podemos sostener que esta última, la biología politizada, emerge del *interior* del ámbito del biopoder, aun así resulta indiscutible que intenta dar voz a tensiones presentes dentro de ese mismo ámbito (y enfrentar muchos de sus verdaderos efectos). Si la vida misma se convirtió en el medio privilegiado para el ejercicio de la gobernabilidad, también constituye la materia de la lucha política; de allí los distintos tipos de activismo surgidos en distintas partes del mundo como respuesta a la crisis del VIH/sida, un activismo que procura hacer inteligible y revertir el impacto de la exclusión sobre los cuerpos afectados y las vidas malogradas de los pacientes.

Es decir que este tipo de contrapolítica puede ser, de hecho, producto de la gobernabilidad: es decir, del proceso a través del cual los medios y fines del poder organizado se difunden, sin unidad o *telos* aparente,

²⁶³ Esta dis/locación se produce incluso cuando la excepción se convierte en la regla y se institucionalizan los protocolos de “emergencia” (Agamben, 2005: 9).

a través del cuerpo político. Y también podría ser un corolario de las formas reanimadas de soberanía, de poder sin ley, basadas en el ejercicio de prerrogativas de poder que, según Judith Butler (2006: 83) son cada vez más frecuentes en el mundo de hoy. Esto también deja en claro que las dinámicas estructurales de las relaciones norte-sur exigen un dispositivo analítico más matizado del que permiten términos tales como “soberanía” y “gobernabilidad”. La retórica del activismo de base, por ejemplo, supone que son las grandes fuerzas de extracción, ideología y acumulación de valor las que dan forma a los mundos locales, a menudo de manera ambigua y oscura. Identificar y desambiguar esas fuerzas –traduciéndolas al lenguaje de la explotación, la responsabilidad, los derechos humanos y el proceso democrático– es el trabajo fundamental de la contrapolítica. En tal sentido, cobran una importancia fundamental las demandas de derechos basadas en el sufrimiento personal, en tanto hablan de injuria, abyección y descartabilidad. Pero los dirigentes de las instituciones que luchan contra el sida también aspiran a construir una política más amplia, una ética de justicia social basada en el análisis crítico de la desigualdad material, de los mecanismos sociales que configuran su mundo y de los medios por los cuales el capital ejerce su control sobre la vida y la muerte (así como también de la constelación de actores que personifican estos medios, mecanismos y materialidades).

El modo en que se produce esta política de la personificación quedó ejemplificado de manera brillante por la actuación montada ante la puerta de los tribunales de Pretoria en abril de 2001, durante la audiencia de una demanda interpuesta por 39 compañías farmacéuticas contra el gobierno sudafricano por violar las reglas del comercio internacional contra la importación de medicamentos genéricos. En aquella ocasión, poniéndole el cuerpo a una campaña que conmocionó a la opinión internacional y despertó una red de apoyo global, los activistas decidieron hacer máscaras de cartulina de tamaño natural con retratos de los CEO de varias de las compañías involucradas, identificando a cada uno de ellos por su nombre y logo corporativo.²⁶⁴ Cuando los medios comenzaron a difundir por el mundo entero estos rostros sonrientes y espeluznantes, las empresas advirtieron tardíamente el daño a su imagen y desistieron de la demanda.

264 “Drug Giants Made to Swallow Bitter Pill”, Charlotte Denny y James Meek, *The Guardian*, 19 de abril de 2001, p. 12.



Pretoria, 2001. Activistas exhiben máscaras de los CEO de empresas farmacéuticas que habían demandado al gobierno sudafricano por violar las reglas del comercio internacional contra la importación de medicamentos genéricos. *The Guardian* (Londres), 19 de abril de 2001. Foto de Juda Ngwenya / Reuters.

Desde ya, la justicia social que persiguen por estos medios no es fácil de conseguir. La existencia de una práctica política capaz de conectar una concepción anterior de los movimientos sociales con la novela de esta “multitud” desafiante parece de momento tan incipiente para los propios activistas como para quienes los estudian. Aquello que en los últimos tiempos recibiera el nombre de “políticas de ciudadanía” todavía permanece encadenado, hasta cierto punto, a un modelo liberal del sujeto y al contrato social (Robins, 2008). Si bien distintos movimientos, como la Campaña Pro Tratamiento, lograron emplearlas para conquistar importantes derechos colectivos, estas victorias no fueron inequívocas. Por ejemplo, a pesar de sus afinidades con el legado de las demandas colectivas, la Campaña Pro Tratamiento ha sido acusada de individualizar el sida y fracasar en la tarea de enfrentar adecuadamente sus raíces e implicancias “socio político económicas” (Decoteau, s.f.: 15). No obstante, al igual que tantos otros que luchan

por definir una esfera de bien común entre los “escombros del imperio” (Chari, s.f.), los militantes contra el sida construyen sus organizaciones con los materiales que tienen a mano, procurando forjar alianzas y experimentar con distintos cócteles de técnicas, a la espera de encontrar el que mejor aborde el cambiante conjunto de fuerzas nacionales y transnacionales que controla el acceso a los medios de vida.

Como esto sugiere, un rasgo fundamental del activismo contra el sida en el sur global es su atención explícita al biocapital (Rajan, 2005: 21): al conocimiento, las patentes, las mercancías y los sistemas de transacción que marcan la diferencia entre la vida y la muerte. Ello se debe a que la sanación está cada vez más ligada no sólo a los poderes de la biociencia corporativa, sino también a las drogas como mercancías fundamentales libradas de toda regulación, incluso por parte de los profesionales de la medicina y la atención de la salud. Esto nos devuelve a las cuestiones que planteamos al inicio de este capítulo: los modos en que la subjetividad, la sexualidad, la patología y la ciudadanía se ven influenciadas de manera cada vez más directa por la lógica de la mercancía, tanto en sus formas productivas como distópicas. Las drogas encarnan hoy los medios de la vida misma: medios que permiten controlar cuerpo y mente y supeditarlos a los términos del mercado. Las compañías farmacéuticas buscan venderles sus productos directamente a los consumidores (“ante cualquier duda, consulte a su médico”). *Todos* somos interpelados de manera incesante como protopacientes. A nadie asombrará entonces que el acceso a los medicamentos sea una de las cuestiones más debatidas dentro de la Organización Mundial de Comercio. O que los antirretrovirales se convirtieran en el sacramento a través del cual los pacientes de sida ingresan al culto de la salvación. El control que ejercen la biotecnología y el complejo farmaindustrial sobre la vida misma los convierte en una fuerza trascendental en los actuales modos de funcionamiento de la soberanía. Esto resulta por demás claro en el lenguaje llano de la política africana contra el sida. El enviado especial de la ONU para abordar problemáticas ligadas al VIH/sida en el continente informó en 2005, por ejemplo, que mientras en el norte el uso de terapias de tres dosis había reducido el número de niños con VIH prácticamente a cero, en África sólo el 10% de las mujeres embarazadas infectadas tenía acceso a las drogas necesarias para prevenir la transmisión materna. Peor aún: en el mercado todavía no había antirretrovirales adecuados y especialmente pensados para el tratamiento pediátrico. La prevención del dolor y la muerte infantil, agregó, no parecía un incentivo suficiente para las compañías farma-

céuticas en un mundo donde algunos “niños son [...] condenados a los ataúdes de la historia”.²⁶⁵

Al parecer, ningún relato de la biopolítica en el mundo moderno, ninguna noción de la nuda vida, puede ignorar esta historia de implosión del biocapital, en tanto resulta parte fundamental de los modos en que se objetivan, se regulan y se lucha por las sustancias de la existencia humana (la sangre, los órganos, las drogas, las patentes y la distribución de recursos fundamentales). Los activistas contra el sida saben bien que, para que *pueda* existir una política de redención que vuelva a conectar al *homo sacer* con los derechos cívicos y el ser ético, es preciso encontrar modos innovadores de enfrentar a los monopolios que determinan el acceso a la esencia de la supervivencia; de allí que su blanco favorito sean las patentes, los derechos de propiedad intelectual y la osada retórica que pone en una misma ecuación vida y ganancias económicas. En la medida en que la política convencional vacila frente a las escurridizas asociaciones de riqueza, poder y ley, el activismo contra el sida procura explotar las incoherencias inherentes al orden neoliberal encontrando puntos de apoyo productivos dentro de las aporías del sistema de mercado. Si bien esto difícilmente fuerce una capitulación de los gobiernos y las corporaciones, *sí* ha logrado ganar concesiones bastante significativas.

Esto nos devuelve al tercer ejemplo, el relato que ofrece Kistner de la política de la vida que pone en juego la “guerra del sida” en Sudáfrica. El afamado conflicto ligado a esta enfermedad que enfrentara al anterior gobierno –sobre todo, al ex presidente Thabo Mbeki– con el movimiento nacional contra el sida parece ofrecer una de las ejemplificaciones más literales de la biopolítica. Aquí, sugiere Kistner (2003: 153), el intento de afirmar la soberanía se metió directamente con la cuestión de administrar la vida y la muerte. El discurso biomédico se convirtió en una cuestión de Estado. No sólo de Estado, sino nacional. El presidente Mbeki se negó a aceptar las definiciones del VIH/sida como una enfermedad de transmisión sexual, alegando que perpetuaban los estereotipos racistas occidentales y la tendencia de los países centrales a usar los cuerpos africanos para su experimentación y provecho propio (Hoad, 2005: 104). A su juicio, el sida signaba el impacto de un perdurable legado de imperialismo sobre los sistemas inmunológicos africanos. Desde

265 “Africa’s Children Left Out of HIV Treatment Breakthrough”, Stephen Lewis, *Sunday Independent*, 13 de febrero de 2005, p. 9.

esta perspectiva, el verdadero remedio al problema no venía de la mano de drogas caras y peligrosas que prolongaban la dependencia colonial, sino de la eliminación de la desigualdad. De todos modos, es preciso advertir que durante el gobierno de Mbeki el Congreso Nacional Africano apoyó la experimentación con drogas antisida –uno de los ejemplos más claros sería el célebre Virodene– y luego fomentó la conformación de una industria farmacéutica que habría de seguir a las de India y Tailandia en la manufactura de genéricos baratos.

¿En qué medida resulta útil, entonces, como hace Kistner (2003: 152), ver en esta historia “un nuevo régimen de biopolítica” fundado directamente en el control de la nuda vida, un régimen cuya soberanía confía más en las definiciones médicas que en la clasificación racial de los gobiernos del pasado? Una vez más, nos vemos obligados a prevenir sobre los riesgos de concepciones demasiado monolíticas de la política, así como también de una visión demasiado cosificada de la nuda vida y un enfoque limitado del presente. Los regímenes coloniales también gobernaban poniendo en juego la vida de sus gobernados: los separaban del ser político y los medios de supervivencia –de la viabilidad económica, el cuidado de la salud y los derechos cívicos– procurando reducirlos a una nuda existencia biológica bajo el signo de la diferencia física. Pero tampoco en este caso pudo la vida llegar a ser alguna vez completamente separada de los derechos cívicos y sociales en favor de un poder soberano. Más aún: los colonizados padecieron tanto del infinito ejercicio de la ley como de su suspensión.

Podríamos sostener que, si bien en muchos aspectos su gobierno fue admirablemente poscolonial, la posición de Thabo Mbeki respecto del sida dice menos sobre un nuevo modo de soberanía que acerca del perdurable impacto de las viejas ideologías coloniales que ligaban la vida, incluso en su carácter más biocientífico, a una sexualidad racializada. Los partidarios de la denominada posición disidente rechazaban la hipótesis de la transmisión sexual del sida por considerarla una acusación contra la promiscuidad negra. Mostraban abiertamente su duda de que las definiciones biológicas euronorteamericanas pudieran librarse alguna vez de las determinaciones estigmatizantes, de que la ciencia hegemónica pudiera escapar a las asociaciones imperiales entre perversión y raza. Es por ello que su retórica sonaba incómodamente similar a los escritos de algunos teóricos del discurso colonial, en los que se basaban. Quienes se oponían a sus posiciones sostenían de manera convincente la posibilidad de un conocimiento científico relativamente independiente; tal como advirtiéramos en otra parte de este mismo capítulo, la Campaña Pro

Tratamiento procuró purificar el lenguaje acerca del sida de los estragos de la metáfora. Pero mientras la política activista defendía los usos de un lenguaje científico no sexista y no racista, también luchaba contra la perspectiva de caer en la trampa del reduccionismo biológico. Sobre todo, buscaba reconectar la biociencia a una sociología crítica y de liberación, dedicándose a educar a las masas acerca de la etiología social de la enfermedad, acerca de las drogas y la economía política de su distribución global, acerca del derecho constitucional de los ciudadanos a la salud. En síntesis, acerca de una política capaz de vincular una concepción no tan nuda de la vida a una práctica más robusta de la ciudadanía (Robins, 2005).

CONCLUSIÓN

La singular productividad del sida, entonces, surge de su doble estatus como signo y consecuencia de la modernidad tardía: de las promesas y riesgos que entrañan las nuevas libertades, de la fusión desregulada de amor y muerte, vida y capital, longevidad y aniquilación de las especies. En otras palabras, del juego cada vez más intenso e intensivo entre creación y destrucción. Para volver a Agamben, el sida es hoy el epítome de la coexistencia paradójica de inclusión y exclusión, emancipación humana y descuido inhumano. Pero también hace visible que estos enigmas están entrampados en una dialéctica de historia y poder, capital y geopolítica. De esta forma la enfermedad, al igual que el huracán Katrina o el incendio de las *banlieues* de París (véase la Introducción), desnuda las fronteras coloniales grabadas sobre el paisaje supuestamente integrado del Nuevo Mundo. En el norte, al igual que en el cada vez más igual resto del mundo, tal vez el sida haya sido puesto en vereda. Dejó a su paso lo que John Pilger denomina “el espejo moral de sentido único”, que separa al que está a salvo del indigente.²⁶⁶ El activismo contra el sida descrito en este capítulo procura hacer añicos ese espejo, quebrar nuestros circuitos autoaislantes y autorreferenciales de comunicación y preocupación. Al hacerlo, nos recuerda algo que Euronorteamérica nunca pudo olvidar del todo: una sensación contundentemente no alineada de la política como una práctica positiva.

266 “Wave of Shame”, John Pilger, *Mail & Guardian*, 7-13 de enero de 2005, p. 7.

Nota sobre los textos

A excepción de la Introducción y el capítulo 5, los demás ensayos contenidos en este volumen fueron publicados en otras oportunidades, ya sea de manera parcial, total o en versiones distintas. El capítulo 1 fue escrito en 1997 para una conferencia pronunciada en la Universidad de Heidelberg sobre el tema “La persona autónoma, ¿una invención europea?”. Fue publicado en *Social Identities* 7: 267-283 (2001) y en traducción alemana en *Die autonome Person – Eine europäische Erfindung*, editado por K. Koepping, M. Welker y R. Wiehl (Heidelberg, Wilhem Fink Verlag, 2002). El capítulo 2 nació como parte de las Jensen Lectures que dictamos en la Universidad Johan Wolfgang Goethe de Frankfurt en 2001; apareció por primera vez bajo el título “Reflections on Liberalism, Policulturalism, and ID-ology: Citizenship and Difference in South Africa”, *Social Identities* 9: 445-474 (2003). El capítulo 3 retrabaja sustancialmente material originalmente incluido en “Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State”, *Hagar: International Social Science Review* 1: 7-40 (2000).

Los capítulos 4 a 7 fueron objeto de clases o conferencias. John Comaroff presentó el capítulo 4 como Conferencia Destacada del *Journal of Anthropological Research* de 1996; publicada por ese mismo periódico al año siguiente (53: 123-146) bajo el título “Postcolonial Politics and Discourses of Democracy: An Anthropological Perspective of African Political Modernities”. El capítulo 5 fue presentado como conferencia por Jean Comaroff en la Conferencia Internacional sobre Historia y Memoria celebrada en mayo de 2010 en el Indian Institute of Advanced Study en Shimla. La que se publica aquí es una versión fuertemente revisada de estos ensayos. Menos extensa fue la revisión a la que sometimos los capítulos finales, que se publican aquí con correcciones relativamente menores. Una versión anterior del capítulo 6, preparada para un encuentro celebrado en 1998 en Senegal, puede encontrarse en el *Codesria Bulletin* 3-4: 17-28 (1999). El capítulo 7, presentado por primera vez por Jean Comaroff en 2005 en un congreso sobre El sida y el Orden Moral en la Freie Universität de Berlín, fue posteriormente publicado en *Public Culture* 19: 197-219 (2007).

A excepción de la introducción y el capítulo 2, los demás capítulos contenidos en este volumen fueron publicados en otras oportunidades, ya sea de manera parcial, total o en versiones distintas. El capítulo 1 fue escrito en 1997 para una conferencia pronunciada en la Universidad de Heidelberg sobre el tema "La persona singular, una invención o una pesa". Fue publicado en *Journal of Modern African Studies* 35 (1997): 287-305. El capítulo 2 nació como parte de las lecciones lecturas que dictamos en la Universidad Johan Wolfgang Goethe de Frankfurt en 2001, apareció por primera vez bajo el título "Reflections on Liberalism, Postcolonialism, and IDology: Citizenship and Difference in South Africa", *Social Identities* 9 (2003): 445-471. El capítulo 3 también fue publicado en *Journal of Modern African Studies* 41 (2003): 1-10. Los capítulos 4 a 7 fueron escritos de forma o colectivamente. El capítulo 4 como Conferencia de la Universidad de Frankfurt y *Anthropological Review* de 1996, publicada por el mismo periódico el año siguiente (2000: 123-146) bajo el título "Postcolonialism, Liberalism, and Difference in Germany: An Anthropological Perspective on African Political Modernities". El capítulo 5 fue publicado como conferencia por la Universidad de la Columbia Internacional en la ciudad de Nueva York en 2000, en mayo de 2000 en el Indian Journal of African Studies. El capítulo 6 fue publicado en *Journal of Modern African Studies* 41 (2003): 1-10. El capítulo 7, presentado por primera vez por Johan Galtung en 2000 en un congreso sobre el tema y el Orden Mundial en la Universidad de Bergen, fue posteriormente publicado en *Journal of Peace Research* 39 (2002): 1-10.

Bibliografía

- Ackermann, L. W. H. (2004), "The Legal Nature of the South African Constitutional Revolution", *New Zealand Law Review* (4): 633-679.
- Acocis, J. P. H. (1953), "Veld Types of South Africa", *Memoirs of the Botanical Survey of South Africa*, n° 28, Pretoria, División de Botánica, Departamento de Agricultura.
- Adam, H.; Van Zyl Slabbert, F. y Moodley, K. (1998), *Comrades in Business: Post-Liberation Politics in South Africa*, Ciudad del Cabo, Tafelberg.
- Adorno, T. W. (2008), "Ensayo sobre Wagner", en *Monografías musicales*, Madrid, Akal.
- Agamben, G. (1999), *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos.
- (2004), *Estado de excepción: Homo sacer, II, I*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- Agrama, H. A. (2005), "Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt: An Ethnography of Islamic Legal Practice", disertación doctoral, Johns Hopkins University.
- Alverson, H. (1978), *Mind in the Heart of Darkness: Value and Self-Identity Among the Tsuana of Southern Africa*, New Haven, Yale University Press.
- Amin, S. (1989), *Eurocentrism*, Nueva York, Monthly Review Press.
- (2010), "The Millennium Development Goals: A Critique from the South", *Monthly Review*, 57 (10): 1-15.
- Anderson, B. (1993), *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Appadurai, A. (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, 2 (primavera): 1-24.
- (1996), *Modernity at Large: The Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (2004), "The Capacity to Aspire in Cultural and Public Activism", en V. Rao y M. Walton (comps.), *Cultural and Public Activism*, Stanford, Stanford University Press.
- Ardener, E. W. (1970), "Witchcraft, Economics, and the Continuity of Belief", en M. Douglas (comp.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock.
- Arendt, H. (2003), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós.
- Ashforth, A. (2002), "An Epidemic of Witchcraft? The Implications of AIDS for the Post-Apartheid State", *African Studies*, 61 (1): 121-142.

- Balibar, É. (2003), *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?*, Madrid, Tecnos.
- Barber, B. R. (2004), *Democracia fuerte. Política participativa para una nueva época*, Córdoba, Almuzara.
- Barkun, M. (1968), *Law Without Sanctions: Order in Primitive Societies and the World Community*, New Haven, Yale University Press.
- Barrow, J. (1996), *Viaje a la Conchinchina por las islas de Madeira, Tenerife y Cabo Verde*, La Orotava, Ediciones JADL.
- Barsh, R. L. (1992), "Democratization and Development", *Human Rights Quarterly*, 14 (1): 120-134.
- Barth, F. (1973), "Descent and Marriage Reconsidered", en J. Goody (comp.), *The Character of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bauman, Z. (2000), *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa.
- Bayart, J.-F. (1993), *El estado en África: la política del vientre*, Barcelona, Bellaterra.
- Bell, D. (1960), *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos.
- Benjamin, W. (1980), *Iluminaciones I. Imaginación y sociedad*, Madrid, Taurus.
- (1996), *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Arcis-Lom.
- (1998), "Para una crítica de la violencia y otros ensayos", en *Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus.
- Berlant, L. (1997), *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship*, Durham, Duke University Press.
- Bernal, M. (1993), *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, 3 vols., Barcelona, Crítica.
- Bhabha, H. K. (1994), "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition", en P. Williams y L. Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, Nueva York, Columbia University Press.
- (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Biehl, J. (2001), "Vita: Life in a Zone of Social Abandonment", *Social Text*, 68, 19 (3): 131-149.
- (2004), "The Activist State: Global Pharmaceuticals, AIDS, and Citizenship in Brazil", *Social Text*, 80, 22 (3): 105-132.
- (2007), *Will to Live: AIDS Therapies and the Politics of Survival*, Princeton, Princeton University Press.
- Bond, P. (1997), "Fighting Neo-Liberalism: The South African Front", *Southern Africa Report Archive*, 12 (2), disponible en <africafiles.org/article.asp?ID=3851>.
- Booth, W. C. (1974), *La retórica de la ficción*, Barcelona, Bosch.
- (1989), *La retórica de la ironía*, Madrid, Taurus.
- Botswana, Republic of (1970), *Report on the General Elections 1969*, Gaborone, Government Printer.
- (1974), *Report to the Minister of State on the General Elections 1974*, Gaborone, Government Printer.
- Bradbury, M. (1992), *Doctor Criminal*, Nueva York, Penguin Books.
- Braque, G. (1971), *Illustrated Notebooks, 1917-1955*, Nueva York, Dover.
- Bratton, M. (2002), "Wide but Shallow: Popular Support for Democracy in Africa", *Afrobarometer*, Afrobarometer Working Paper n° 19, Ciudad del Cabo, Institute for Democracy in South Africa.
- Bratton, M. y Mattes, R. (2001), "Support for Democracy in Africa: Intrinsic or Instrumental?", *British Journal of Political Science*, 31 (3): 447-474.
- Bratton, M.; Mattes, R. y Gyimah-Boadi, E. (2005), *Public Opinion, Democracy, and Market Reform in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Brazier, A. (1989), *A Double Deficiency? A Report on the Social Security Act 1986 and People with Acquired Immune Deficiency Syndrome (AIDS), AIDS Related Complex (ARC), and HIV Infection*, Londres, Terrence Higgins Trust.
- Brown, J. T. (1895), *Secwana Dictionary: Secwana-English and English-Secwana*, Frome, Butler & Tanner for the London Missionary Society.
- (1926), *Among the Bantu Nomads: A Record of Forty Years Spent Among the Bechuana*, Londres, Seeley Service.
- Bull, M. (2004), "States Don't Really Mind Their Citizens Dying (Provided They Don't All Do It At Once): They Just Don't Like Anyone Else to Kill Them", *London Review of Books*, 26 (24): 3-6.
- Bundy, C. (1999), "Truth... Or Reconciliation", *South Africa Report*, 14 (4), disponible en <www.africafiles.org/article.asp?ID=3731>.
- Burchell, W. J. (1824), *Travels in the Interior of Southern Africa*, vol. 2, Londres, Longman, Hurst, Rees, Orme, Brown & Green.
- Burridge, K.O. L. (1979), *Someone, No One: An Essay on Individuality*, Princeton, Princeton University Press.
- Busby, C. (1997), "Permeable and Partible Persons: A Comparative Analysis of Gender and Body in South India and Melanesia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (2): 261-278.
- Butler, J. P. (1997), *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- (2001), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Buenos Aires, Paidós.
- (2005), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.
- (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- Buur, L. (2001), "The South African Truth and Reconciliation Commission: A Technique of Nation-State Formation", en T. Blom Hansen y F. Stepputat (comps.), *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*, Durham, Duke University Press.
- Campbell, J. (1822), *Travels in South Africa: Being a Narrative of a Second Journey*, 2 vols., Londres, Westley.
- Carlyle, T. (1842), *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, Nueva York, D. Appleton.
- Carr, G. W.; Robin, J. M. y Robinson, R. W. (1986), "Environmental Weed Invasion of Natural Ecosystems: Australia's Greatest Conservation Problem", en R. H. Groves y J. J. Burdon (comps.), *Ecology of Biological Invasions: An Australian Perspective*, Canberra, Australian Academy of Science.
- Carrithers, M.; Collins, S. y Lukes, S. (1985), Prefacio, en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (comps.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Cassidy, J. (2010), "The Volcker Rule: Obama's Economic Adviser and His Battles over the Financial-Reform Bill", *New Yorker*, 26 de julio, pp. 25-30.
- Castañón, P. (s.f.), "The Time of the Victims: Understandings of Violence and Institutional Practices in the National Commission of Reparation and Reconciliation in Colombia", disertación doctoral, Departamento de Sociología, Universidad de Chicago, 2009.
- Cattellino, J. R. (2008), *High Stakes: Florida Seminole Gaming and Sovereignty*, Durham, Duke University Press.
- Chabal, P. (comp.) (1986), *Political Domination in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Chakrabarty, D. (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Chalfin, B. (2010), *Neoliberal Frontiers: An Ethnography of Sovereignty in West Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Chance, K. (s.f.), "Living Politics", disertación doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, 2007.
- Chang, Ha-Joon (2008), *Bad Samaritans: The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*, Nueva York, Bloomsbury Press.
- (2011), *23 Things They Don't Tell You About Capitalism*, Nueva York, Bloomsbury Press.
- Chari, S. (2006), "Post-Apartheid Livelihood Struggles in Wentworth, South Durban", en V. Padayachee (comp.), *The Development Decade? Economic and Social Change in South Africa, 1994-2004*, Ciudad del Cabo, HSRC Press.
- (s.f.), "Apartheid Remains: Political Environs and the Biopolitics of Refusal", en A. L. Stoler (comp.) (2013), *Imperial Debris: On Ruins and Ruination*, Durham, Duke University Press.
- Charlton, R. (1993), "The Politics of Elections in Botswana", *Africa*, 63 (1): 330-370.
- Chatterjee, P. (1997), *Our Modernity*, Rotterdam y Dakar, The South-South Exchange Programme for Research on the History of Development (SEPHIS) and the Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA).
- Clery, E. J. (1995), *The Rise of Supernatural Fiction, 1762-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Coble, A. (2001), "Does Social History Have a Future? The Ending of Apartheid and Recent Trends in South African Historiography", en W. Beinart, S. Dubow, D. Gaitskill y I. Hofmeyr (comps.), número especial dedicado a Shula Marks, *Journal of Southern African Studies*, 27 (3): 613-625.
- Coetzee, J. M. (2004), *Elizabeth Costello*, Barcelona, Mondadori.
- (2007), *Diario de un mal año*, Barcelona, Mondadori.
- Coffee, J. C., Jr. (1992), "Paradigms Lost: The Blurring of the Criminal and Civil Law Models - and What Can Be Done About It", *Yale Law Journal*, 101 (8): 1875-1893.
- Cohen, D. W. (1994), *The Combining of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Colclough, C. y McCarthy, S. (1980), *The Political Economy of Botswana*, Oxford, Oxford University Press.
- Collins, S. (1985), "Categories, Concepts or Predicaments? Remarks on Mauss's Use of Philosophical Terminology", en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (comps.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Comaroff, J. (1974), "Barolong Cosmology: A Study of Religious Pluralism in a Tswana Town", disertación doctoral, Universidad de Londres.
- (1980), "Healing and the Cultural Order", *American Ethnologist*, 7 (4): 637-657.
- (1985), *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1997), "Consuming Passions: Nightmares of the Global Village", en E. Badone (comp.), *Body and Self in a Post-Colonial World*, número especial de *Culture*, 17 (1-2): 7-19.
- (2005) "The End of History, Again: Pursuing the Past in the Postcolony", en S. Kaul, A. Loomba, M. Bunzl, A. Burton y J. Esty (comps.), *Postcolonial Studies and Beyond*, Durham, Duke University Press.
- (s.f.), "Populism and Late Liberalism: A Special Affinity", en J. Jackson y D. Kyuman Kim (comps.) (2011), *Race, Religion, and Late Democracy*, *The Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, vol. 637.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. L. (1990), "Goodly Beasts and Beastly Goods: Cattle and Commodities in a South African Context", *American Ethnologist*, 17 (2): 195-216.
- (1991), *Of Revelation and Revolution*, vol. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1993), Introducción, en J. Comaroff y J. L. Comaroff (comps.), *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1999a), "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, 26 (2): 279-303.
- (2000a), "Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming", en J. Comaroff y J. L. Comaroff (comps.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, edición especial de *Public Culture*, 12 (2): 291-343.
- (2000b), "Naturing the Nation: Aliens, Apocalypse and the Postcolonial State", *Social Identities*, 7 (2): 233-265; también *Journal of Southern African Studies*, 27 (3): 627-651.
- (2003), "Second Comings: Neoprotestant Ethics and Millennial Capitalism in South Africa, and Elsewhere", en P. Gifford y D. Archard, T. A. Hart y N. Rapport (comps.), *2000 Years and Beyond: Faith, Identity and the Common Era*, Londres, Routledge.
- (2006a), "Figuring Crime: Quantifacts and the Production of the Unreal", *Public Culture*, 18 (1): 209-246.
- Comaroff, J. L. (1974), "Chiefship in a South African 'Homeland'", *Journal of Southern African Studies*, 1: 36-51.
- (1975), "Talking Politics: Oratory and Authority in a Tswana Chiefdom", en M. Bloch (comp.), *Political Language and Oratory in Traditional Societies*, Londres, Academic Press.
- (1978), "Rules and Rulers: Political Processes in a Tswana Chiefdom", *Man (NS)*, 13: 1-20.
- (1987), "Sui Generis: Feminism, Kinship Theory, and Structural Domains", en J. F. Collier y S. Yanagisako (comps.), *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Theory*, Stanford, Stanford University Press.

- (1990), "Bourgeois Biography and Colonial Historiography", *Journal of Southern African Studies*, 16: 550-562.
- (1994), "Democracy, Fried Chicken and the Anomic Bomb", *Cultural Survival* 18 (2/3): 34-39.
- (1995), "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution", en J. L. Comaroff y P. C. Stern (comps.), *Perspectives on Nationalism and War*, Luxemburgo, Gordon and Breach.
- (1998), "Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Fragments, Factions, Facts and Fictions", *Social Identities*, 4 (3): 321-361.
- (2009), "Reflections on the Rise of Legal Theology: Law and Religion in the 21st Century", *Social Analysis*, 53 (1): 193-216.
- Comaroff, J. L. y Comaroff, J. (1981), "The Management of Marriage in a Tswana Chiefdom", en E. Jensen Krige y J. L. Comaroff (comps.), *Essays on African Marriage in Southern Africa*, Ciudad del Cabo, Juta.
- (1987), "The Madman and the Migrant: Work and Labor in the Historical Consciousness of a South African People", *American Ethnologist* 14 (2): 191-209.
- (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press.
- (1997), *Of Revelation and Revolution*, vol. 2: *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1999b), Introducción, en J. L. Comaroff y J. Comaroff (comps.), *Civil Society and the Political Imagination in Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2006b), Introducción, en J. Comaroff y J. L. Comaroff (comps.), *Law and Disorder in the Postcolony*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2007), "Popular Justice in the New South Africa: Policing the Boundaries of Freedom", en T. R. Tyler (comp.), *Legitimacy and Criminal Justice: International Perspectives*, Nueva York, Russell Sage Foundation.
- (2011), *Etnicidad SA*, Madrid, Katz.
- Comaroff, J. L. y Roberts, S. A. (1981), *Rules and Processes: The Cultural Logic of Dispute in an African Context*, Chicago, University of Chicago Press.
- Comaroff, J. A. y Shepard, G. (1999), "Lagos Charter: Case Studies in the African Informal. Harvard Project on the City: West Africa", tesis de maestría, Graduate School of Design, Harvard University.
- Connell, R. (2007), *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*, Malden, Polity.
- Coombe, R. J. (1998), *The Cultural Life of Intellectual Properties: Authorship, Appropriation, and the Law*, Durham, Duke University Press.
- Cooper, F. (2005), *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press.
- Coronil, F. (2004), "Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization", en N. Lazarus (comp.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Corrigan, P. y Sayer, D. (1985), *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell.
- Crowder, M. (1988a), "Botswana and the Survival of Liberal Democracy in Africa", en P. Gifford y W. R. Louis (comps.), *Decolonization and African Independence*, New Haven, Yale University Press.
- (1988b), *The Flogging of Phineas McIntosh: A Tale of Colonial Folly and Injustice: Bechuanaland 1933*, New Haven, Yale University Press.
- Crowder, M.; Parson, J. y Parsons, N. Q. (1990), "Legitimacy and Faction: Tswana Constitutionalism and Political Change", en J. Parson (comp.), *Succession to High Office in Botswana*, Athens, Ohio University Center for International Studies.
- Crush, J. (1999), "Fortress South Africa and the Deconstruction of Apartheid's Migration Regime", *Geoforum* 30 (1): 1-11.
- Dachs, A. J. (1972), "Missionary Imperialism: The Case of Bechuanaland", *Journal of African History* 13 (4): 647-658.
- Darian-Smith, E. (1996), "Postcolonialism: A Brief Introduction", *Social and Legal Studies* 5 (3): 291-299.
- (2010), *Religion, Race, Rights: Landmarks in the History of Modern Anglo-American Law*, Oxford, Hart Publishing.
- Das, V. y Kleinman, A. (2001), Introducción, en V. Das, A. Kleinman, M. Lock, M. Ramphele y P. Reynolds (comps.), *Remaking a World: Violence, Social Suffering and Recovery*, Berkeley, University of California Press.
- Davidson, B. (1992), *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State*, Nueva York, Times Books.
- Davis, M. (1995), "Los Angeles After the Storm: The Dialectic of Ordinary Disaster", *Antipode* 27 (3): 221-241.
- (2005), *The Monster at Our Door: The Global Threat of Avian Flu*, Nueva York, New Press.
- Davis, W. (1988), *Passage of Darkness: The Ethnobiology of the Haitian Zombie*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Day, J. A.; Siegfried, W. R.; Louw, G. N. y Jarman, M. L. (comps.) (1979), *Fynbos Ecology: A Preliminary Synthesis*, South African National Scientific Programmes, Report n° 40, Pretoria, Cooperative Scientific Programme, Council for Scientific and Industrial Research.
- Decoteau, C. (s.f.), "The Diseased Body Politic: The Bio-Politics of HIV/AIDS in South Africa", artículo presentado en un simposio internacional sobre sida y el Orden Moral, Instituto de Antropología Social, Universidad Libre de Berlín, 3-6 de marzo de 2005.
- De Kock, I. (2004-2005), "Body Maps", *New Contrast* 128 (32): 58-60.
- Deleuze, G. (2002), *Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Depestre, R. (1971), *Change*, París, Seuil.
- Derrida, J. (1971), *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- (1995), *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta.
- Desai, A. (2002), *We Are the Poors: Community Struggles in Post-Apartheid South Africa*, Nueva York, Monthly Review Press.
- Deutsch, J.-G., Probst, P. y Schmidt, H. I. (comps.) (2002), *African Modernities: Entangled Meanings in Current Debates*, Portsmouth, Heinemann.
- Diop, C. A. (1955), *Nations nègres et culture: De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*, París, Présence Africaine.
- Dirks, N. B. (comp.) (1992), *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

- Dirlik, A. (1990), "Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice", en A. R. JanMohamed y D. Lloyd (comps.), *The Nature and Context of Minority Discourse*, Nueva York, Oxford University Press.
- (1996), "Looking Backwards in an Age of Global Capital: Thoughts on History in Third World Cultural Criticism", en X. Tang y S. Snyder (comps.), *Pursuit of Contemporary East Asian Culture*, Boulder, Westview Press.
- Dlamini, J. (2009), *Native Nostalgia*, Auckland Park, Jacana Media.
- Dlomo, H. I. E. (1977), "Why Study Tribal Dramatic Forms?", en N. Visser y T. Couzens (comps.), *Literary Theory of H.I.E. Dlomo*, número especial de *English in Africa* 4 (2) [1939].
- Duara, P. (2007), "To Think Like an Empire", reseña de *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Frederick Cooper, Berkeley, University of California Press, 2005, *History and Theory* 46 (2): 292-298.
- (2009), Reseña de *The Theft of History*, Jack Goody, Nueva York, Cambridge University Press, 2006, *American Historical Review* 114: 405-407.
- Dube, P. S. (2002), "The Story of Thandi Shezi", en D. Posel y G. Simpson (comps.), *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- Du Bois, W. E. B. (1933), *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A.C. McClurg.
- Dumont, L. (1970), *Homo Hierarchicus: An Essay on the Caste System*, Chicago, University of Chicago Press.
- Duncan, I. (1992), *Modern Romance and Transformations of the Novel: The Gothic, Scott, Dickens*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Durham, D. y Klaits, F. (2000), "Funerals and the Public Space of Mutuality in Botswana", *Journal of Southern African Studies* 28 (4): 777-795.
- Durkheim, E. [1912] (2003) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- (2007), *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Losada.
- Du Toit, F. (1999), "Public Discourse, Theology and the TRC: A Theological Appreciation of the South African Truth and Reconciliation Commission", *Literature & Theology* 13 (4): 340-357.
- Dyson, J. (2010), *Ingenious Britain: Making the UK the Leading High Tech Exporter in Europe*, disponible en <media.dyson.com/images_resize_sites/inside_dyson/assets/UK/downloads/IngeniousBritain.PDF>.
- Eisenstadt, S. N. (comp.) (2002), *Multiple Modernities*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- Evans-Pritchard, E. E. (1997), *Brujería, oráculos y magia entre los azande*, Barcelona, Anagrama.
- (1940), "The Nuer of the Southern Sudan", en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press para el International Institute of African Languages and Cultures.
- (1977), *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.
- (1984), *La religión nuer*, Madrid, Taurus.
- Fabian, J. (1983), *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Fanon, F. (1973), *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas.
- Farer, T. J. (1989), "Democracy and Human Rights: Toward Union", *Human Rights Quarterly* 11 (4): 504-521.
- Farmer, P. (2003), *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*, Berkeley, University of California Press.
- Ferguson, J. (1993), "De-Moralizing Economies: African Socialism, Scientific Capitalism, and the Moral Politics of 'Structural Adjustment'", en S. F. Moore (comp.), *Moralizing States and the Ethnography of the Present*, American Ethnological Society Monograph Series, n° 5, Arlington, American Anthropological Society.
- (1999), *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, Berkeley, University of California Press.
- (2006) *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*, Durham, Duke University Press.
- Fields, K. E. (1985), *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton, Princeton University Press.
- Finnegan, W. (2010), "Comment: Borderlines", *New Yorker*, 26 de julio, pp. 19-20.
- Fordred, L. (1998), "Narrative, Conflict and Change: Journalism in the New South Africa", disertación doctoral, Universidad de Ciudad del Cabo.
- Fortes, M. (1953), "The Structure of Unilineal Descent Groups", *American Anthropologist* 55 (1): 17-41.
- (1969), *Kinship and the Social Order: The Legacy of Lewis Henry Morgan*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1973), "On the Concept of the Person Among the Tallensi", en G. Dieterlen (comp.), *La Notion de Personne en Afrique Noire*, París, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Fortes, M. y Evans-Pritchard, E. E. (1940), Introducción, en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press para el International Institute of African Languages and Cultures.
- Foucault, M. (1977), *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1997), *The Politics of Truth*, Nueva York, Semiotext(e).
- (2007), *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE.
- Frank, A. G. (1971), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Friedman, S. (2007), *Power in Action: Democracy, Collective Action and Social Justice*, informe de investigación presentado ante el Institute for Democracy in South Africa and the Ford Foundation, Pretoria, IDASA.
- Fukuyama, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Buenos Aires, Planeta.
- Fullard, M. y Rousseau, N. (2008), "Uncertain Borders: The TRC and the (Un)Making of Public Myths", *Kronos* 34 (1): 215-239.
- Gaskell, E. C. (1855), *North and South*, Londres, Chapman & Hall.

- Geschiere, P. (1997), *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University of Virginia Press.
- (1999), "Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia", en B. Meyer y P. Geschiere (comps.), *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.
- (2006), "Witchcraft and the Limits of the Law: Cameroon and South Africa", en J. Comaroff y J. L. Comaroff (comps.), *Law and Disorder in the Postcolony*, Chicago, University of Chicago Press.
- Geschiere, P. y Nyamnjoh, F. (2000), "Capitalism and Autochthony: The Seesaw of Mobility and Belonging", en J. Comaroff y J. L. Comaroff (comps.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, edición especial de *Public Culture* 12 (2): 423-452.
- Gillett, S. (1973), "The Survival of Chieftaincy in Botswana", *African Affairs* 72 (287): 179-185.
- Glaser, B. G. y Strauss, A. L. (1967), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago, Aldine.
- Gluckman, M. (1963), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Londres, Cohen & West.
- Goffman, E. (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Good, K. (1992), "Interpreting the Exceptionality of Botswana", *Journal of Modern African Studies*, 30 (1): 69-95.
- Goody, J. (2006), *The Theft of History*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Gopnik, A. (2008), "The Back of the World: The Troubling Genius of G. K. Chesterton", *New Yorker*, 7-14 de julio, pp. 52-59.
- Gordon, J. A. y Roberts, N. (2009), "Introduction: The Project of Creolizing Rousseau", en J. A. Gordon y N. Roberts (comps.), *Creolizing Rousseau*, edición especial de *The CLR James Journal*, 15 (1): 3-16.
- Gramsci, A. (1988), *An Antonio Gramsci Reader: Selected Writings, 1916-1935*, David Forgacs (comp.), Nueva York, Schocken Books.
- Grandin, G. y Klubock, T. M. (2007), Introducción, en *Truth Commissions: State Terror, History, and Memory*, edición especial de la *Radical History Review*, 97 (invierno): 1-10.
- Guo, J. (2010), "How Africa Is Becoming the New Asia", *Newsweek*, 1º de marzo, pp. 42-44.
- Guyer, J. I. (2004), *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hacking, I. (1991), "Two Souls in One Body", *Critical Inquiry*, 17 (4): 838-867.
- Hall, A. V. (1979), "Invasive Weeds", en J. A. Day y otros (comps.), *Fynbos Ecology: A Preliminary Synthesis*, South African National Scientific Programmes, Informe n° 40, Pretoria, Cooperative Scientific Programme, Council for Scientific and Industrial Research.
- Halliwell, S. (2002), *The Aesthetics of Mimesis: Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton, Princeton University Press.
- Hannerz, U. (1989), "Notes on the Global Ecumene", *Public Culture*, 1 (2): 66-75.
- Hansen, T. B. y Stepputat, F. (2005), Introducción, en T. B. Hansen y F. Stepputat (comps.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press.
- Hardt, M. (1995), "The Withering of Civil Society", *Social Text*, 45, 14 (4): 27-44.
- Hardt, M. y Negri, A. (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
- Harries, P. (1994), *Work, Culture, and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, c. 1860-1910*, Portsmouth, Heinemann.
- (2010), "From Public History to Private Enterprise: The Politics of Memory in the New South Africa", en M. Diawara, B. Lategan y J. Rüsen (comps.), *Historical Memory in Africa: Dealing with the Past, Reaching for the Future in an Intercultural Context*, Nueva York, Berghahn Books.
- Hartog, F. (2003), *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil.
- Harvey, D. (1982), *The Limits to Capital*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hegeman, S. (1991), "Shopping for Identities: 'A Nation of Nations' and the Weak Ethnicity of Objects", *Public Culture*, 3 (2): 71-92.
- Henner, P. (2009), *Human Rights and the Alien Tort Statute: Law, History and Analysis*, Chicago, ABA Publishing.
- Hoad, N. (2005), "Thabo Mbeki's AIDS Blues: The Intellectual, the Archive, and the Pandemic", *Public Culture*, 17 (1): 101-127.
- (2007), *African Intimacies: Race, Homosexuality, and Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hobsbawm, E. J. (1992), "Ethnicity and Nationalism in Europe Today", *Anthropology Today*, 8 (1): 3-8.
- Holm, J. D. (1987), "Elections in Botswana", en F. M. Hayward (comp.), *Elections in Independent Africa*, Boulder, Westview Press.
- Holm, J. D. y Molutsi, P. P. (comps.) (1989), *Democracy in Botswana*, Athens, Ohio University Press - The Botswana Society.
- Hourani, A. (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age, 1799-1939*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Huffington, A. (2010), *Third World America: How Our Politicians Are Abandoning the Middle Class and Betraying the American Dream*, Nueva York, Crown.
- Irvine, J. T. y Gal, S. (2000), "Language Ideology and Linguistic Differentiation", en P. V. Kroskrity (comp.), *Regimes of Language: Ideologies, Politics, and Identities*, Santa Fe, School for American Research Press.
- Jackson, T. (2009), *Prosperity Without Growth: Economics for a Finite Planet*, Londres, Earthscan.
- Jacobson, D. (1996), *Rights Across Borders*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

- Jeffery, P.; Jeffery, R. y Lyon, A. (1989), *Labour Pains and Labour Power: Women and Childbirth in India*, Londres, Zed Books, Jensen, Steffen.
- (2005) "Above the Law: Practices of Sovereignty in Surrey Estate, Cape Town", en T. B. Hansen y F. Stepputat (comps.), *Sovereign Bodies: Citizens, Migrants, and States in the Postcolonial World*, Princeton, Princeton University Press.
- Jones, G. S. (1971), *Outcast London: A Study in the Relationship Between Classes in Victorian Society*, Oxford, Clarendon Press.
- Joyce, P. (1995), "The End of Social History?", *Social History*, 20 (1): 73-91.
- Junod, H. A. (1927), *Life of a South African Tribe*, 2ª ed., Londres, Macmillan.
- Kahn, J. (s.f.), "Quarantine and the Camp: HIV-Positive Haitians at Guantanamo Bay, Cuba", ponencia presentada en el seminario Siglo XXI, Universidad de Chicago, otoño de 2004.
- Kapferer, B. (comp.) (2005), *The Retreat of the Social: The Rise and Rise of Reductionism*, Oxford, Berghahn Books.
- Karlstrom, M. (1996), "Imagining Democracy: Political Culture and Democratization in Buganda", *Africa*, 66 (4): 485-505.
- Kirtzman, A. (2009), *Betrayal: The Life and Lies of Bernie Madoff*, Nueva York, HarperCollins.
- Kistner, U. (2003), *Commissioning and Contesting Post-Apartheid's Human Rights: AIDS, Racism, Truth and Reconciliation*, Münster, Lit Verlag.
- (s.f.), "Adversities in Adherence: Paralogisms of 'Biological Citizenship' in South Africa", ponencia presentada en la 3ª Conferencia Europea de Estudios Africanos, Leipzig, 2009.
- Klor De Alva, J. J. (1995), "The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of 'Colonialism,' 'Postcolonialism,' and 'Mestizaje'", en G. Prakash (comp.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press.
- Konrad, M. (1998), "Ova Donation and Symbols of Substance: Some Variations on the Theme of Sex, Gender and the Partible Body", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (4): 643-667.
- Koolhaas, R. y Cleijne, E. (2001), *Lagos: How It Works*, junto al Harvard Project para la ciudad y 2X4, Ademide Adelusi-Adeluyi (comp.), Baden, Lars Müller Publishers.
- Kopytoff, I. (1987), "The Internal African Frontier: The Making of African Culture", en I. Kopytoff (comp.), *The African Frontier*, Bloomington, Indiana University Press.
- Koselleck, R. (2002), *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press.
- Krotz, E. (2005), "Anthropologies of the South: Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics", *Journal of the World Anthropology Network*, 1 (1): 147-159.
- Kruger, F. J. (1977), "Ecology and Management of Cape Fynbos: Towards Conservation of a Unique Biome Type", ponencia presentada en el Segundo Simposio Internacional de la Asociación para el Manejo de la Vida Silvestre Sudafricana, Pretoria.
- (1979), "Fire", en J. A. Day y otros (comps.), *Fynbos Ecology: A Preliminary Synthesis*, South African National Scientific Programmes, Report n° 40, Pretoria, Cooperative Scientific Programme; Council for Scientific and Industrial Research.
- Kruger, F. J. (comp.) (1978), *A Description of the Fynbos Biome Project*, informe para el Committee for Terrestrial Ecosystems, National Programme for Environmental Sciences, Pretoria, Cooperative Scientific Programmes, Council for Scientific and Industrial Research.
- Kymlicka, W. y Norman, W. (2000), Introducción, en W. Kymlicka y W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press.
- Laclau, E. (2000), *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- La Fontaine, J. S. (1985), "Person and Individual: Some Anthropological Reflections", en S. Collins y S. Lukes (comps.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Michael Carrithers, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lalu, P. (2009), *The Deaths of Hintsa: Postapartheid South Africa and the Shape of Recurring Pasts*, Ciudad del Cabo, HSRC Press.
- Lambek, M. (1996), "The Past Imperfect: Remembering as a Moral Practice", en P. Antze y M. Lambek (comps.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*, Londres, Routledge.
- Langer, S. K. (1942), *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lash, S. (1999), *Another Modernity: A Different Authenticity*, Oxford, Blackwell.
- Lash, S. y Urry, J. (1987), *The End of Organized Capitalism*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Latour, B. (2007), *Nunca fuimos modernos. Ensayos sobre antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Lefkowitz, M. R. y Rogers, G. M. (comps.) (1996), *Black Athena Revisited*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Legassick, M. C. (1969), "The Sotho-Tswana Peoples Before 1800", en L. M. Thompson (comp.), *African Societies in Southern Africa*, Londres, Heinemann Educational Books.
- Le Marcis, F. (2004), "The Suffering Body of the City", *Public Culture*, 16 (3): 453-477.
- Lévi-Strauss, C. (1977), *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba.
- (1981), *Las estructuras elementales de parentesco*, Madrid, Paidós.
- Levin, A. (2005), "Aidsafari: A Memoir of My Journey with AIDS", Ciudad del Cabo, Zebra Press.
- Levy, J. T. (2000), *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press.
- Lichtenstein, H. (M.H.C.) (1930), *Travels in Southern Africa*, vol. 2, Ciudad del Cabo, Van Riebeeck Society.

- Lienhardt, G. (1985), "Self: Public, Private. Some African Representations", en M. Carrithers, S. Collins y S. Lukes (comps.), *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lijphart, A. (1995), "Self-Determination Versus Pre-Determination of Ethnic Minorities in Power-Sharing Systems", en W. Kymlicka (comp.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, Oxford University Press.
- Lodge, D. (1996), *¡Buen trabajo!*, Barcelona, Anagrama.
- Lodge, T. (1983), *Black Politics in South Africa Since 1945*, Londres, Longman.
- Lomnitz, C. (2006), "Latin America's Rebellion: Will the New Left Set a New Agenda?", *Boston Review* (septiembre-octubre), disponible en <bostonreview.net/BR31/lomnitz.php>.
- MacFarlane, A. (1978), *The Origins of English Individualism*, Oxford, Basil Blackwell.
- Mackenzie, J. (1871), *Ten Years North of the Orange River*, Edimburgo, Edmonston & Douglas.
- (1887), *Austral Africa: Losing It or Ruling It*, 2 vols., Londres, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington.
- Macpherson, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.
- Makdisi, S. S. (1992), "The Empire Renarrated: Season of Migration to the North and the Reinvention of the Present", *Critical Inquiry*, 18 (4): 804-820.
- Mamdani, M. (1986), "Peasants and Democracy in Africa", *New Left Review*, 156 (marzo-abril): 37-40.
- (1990), "State and Civil Society in Contemporary Africa", *Africa Development*, 15 (3-4): 47-70.
- (1992), "Africa: Democratic Theory and Democratic Struggles", *Dissent* (verano): 312-318.
- (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.
- (2000), "The Truth According to the TRC", en I. Amadiume y A. Am-Na'im (comps.), *The Politics of Memory: Truth, Healing and Social Justice*, Londres, Zed Books.
- (2002), "Amnesty or Impunity? A Preliminary Critique of the Report of the Truth and Reconciliation Commission of South Africa (TRC)", *Diacritics*, 32 (3-4): 33-59.
- Mandel, E. (1979), *El capitalismo tardío*, México, Era.
- Mandela, N. (1994), *Long Walk to Freedom: The Autobiography of Nelson Mandela*, Boston, Little, Brown & Company.
- Mann, K. (1992), "The Middleground Between Criminal and Civil Law", *Yale Law Journal*, 101 (8): 1795-1873.
- Marks, S. (1978), "Natal, the Zulu Royal Family and the Ideology of Segregation", *Journal of Southern African Studies*, 4 (2): 172-194.
- (1997), "Rewriting South African History or the Hunt for Hints's Head", bindoff memorial lecture, Queen Mary College, 1996, en S. M. McGrath, K. King y otros (comps.), *Rethinking South African History*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Marx, K. (1946), *El capital. Crítica de la economía política*, vol. 1, México, FCE.
- Masilela, N. (2003), "South African Literature in African Languages", en S. Gikandi (comp.), *Encyclopedia of African Literature*, Nueva York, Routledge.
- (s.f.), "New Negro Modernity and New African Modernity", disponible en <pzacad.pitzer.edu/NAM/general/modernity.pdf>.
- Matshoba, M. (2002), "Nothing But the Truth: The Ordeal of Duma Khumalo", en D. Posel y G. Simpson (comps.), *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- Mauss, M. (1971a), "Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del 'yo'", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- (1971b), "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Maylam, P. R. (1980), *Rhodes, the Tswana and the British*, Westport, Greenwood Press.
- Mazzarella, W. (2003), *Shoveling Smoke: Advertising and Globalization in Contemporary India*, Durham, Duke University Press.
- (2006), "Internet X-Ray: E-Governance, Transparency and the Politics of Immediation in India", *Public Culture*, 18 (3): 473-505.
- Mbeki, G. (1964), *South Africa: The Peasant's Revolt*, Harmondsworth, Penguin Books.
- Mbembe, A. (1992a), "Provisional Notes on the Postcolony", *Africa*, 62 (1): 3-37.
- (1992b), "The Banality of Power and the Aesthetics of Vulgarly in the Postcolony", *Public Culture*, 4 (2): 1-30.
- (2001), *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- (2002), "African Modes of Self-Writing", *Public Culture*, 14 (1): 239-273.
- (2003), "Necropolitics", *Public Culture*, 15 (1): 11-40.
- (2006) "On Politics as a Form of Expenditure", en J. Comaroff y J. L. Comaroff (comps.), *Law and Disorder in the Postcolony*, Chicago, University of Chicago Press.
- (2008), "Aesthetics of Superfluity", en S. Nuttall y A. Mbembe (comps.), *Johannesburg: The Elusive Metropolis*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- Mbembe, A. y Nuttall, S. (2004), "Writing the World from an African Metropolis", *Public Culture*, 16 (3): 347-372.
- McCarthy, C. (1985), *Meridiano de sangre*, Madrid, De bolsillo.
- McClintock, A. (1992), "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'", *Social Text*, 31-32: 84-98.
- McMichael, P. (1998), "Development and Structural Adjustment", en J. G. Carrier y D. Miller (comps.), *Virtualism: A New Political Economy*, Oxford, Berg.
- Meillassoux, C. (1972), "From Reproduction to Production", *Economy and Society*, 1 (1): 93-105.
- Merry, S. E. (1988), "Legal Pluralism", *Law and Society Review*, 22 (5): 869-896.
- Mishra, V. y Hodge, B. (1991), "What is Post(-)Colonialism?", *Textual Practice*, 5 (3): 399-414.
- Mitchell, T. (1988), *Colonising Egypt*, Berkeley, University of California Press.

- Mitchell, W. J. T. (2009), "The Unspeakable and the Unimaginable: Word and Image in a Time of Terror", en B. Huppau y C. Wulf (comps.), *Dynamics and Performativity of Imagination: The Image Between the Visible and the Invisible*, Nueva York, Routledge.
- Modood, T. (2000), "Anti-Essentialism, Multiculturalism, and the 'Recognition' of Religious Groups", en W. Kymlicka y W. Norman (comps.), *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press.
- Moffat, R. (1842), *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*, Londres, John Snow.
- Mokgoro, Y. (1994), "The Role and Place of Lay Participation, Customary and Community Courts in a Restructured Future Judiciary", en *Reshaping the Structures of Justice for a Democratic South Africa*, Actas del Congreso de la National Association of Democratic Lawyers, Pretoria, octubre de 1993, Pretoria, National Association of Democratic Lawyers.
- Molema, S. M. (1920), *The Bantu, Past and Present*, Edimburgo, W. Green & Son.
- (1966), *Montshiwa: Barolong Chief and Patriot, 1815-96*, Ciudad del Cabo, Struik.
- Moll, E. y Moll, G. (1994), *Common Trees of South Africa*, Ciudad del Cabo, Struik.
- Molutsi, P. P. y Holm, J. D. (1989), Introducción, en J. D. Holm y P. P. Molutsi (comps.), *Democracy in Botswana*, Athens, Ohio University Press - The Botswana Society.
- Moore, S. F. (1978), *Law as Process*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Morton, G. D. (s.f.), "The Household and Its Money: Making Investments and Remaking Families with *Bolsa Familia*", disertación doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, 2010.
- Mudimbe, V. Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- Mumford, M. (2009), *Bertolt Brecht*, Abingdon, Routledge.
- Munn, N. D. (1986), *The Fame of Gawa: A Symbolic Study of Value Transformation in a Massim (Papua New Guinea) Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Murphy, R. F. y Kasdan, L. (1959), "The Structure of Parallel Cousin Marriage", *American Anthropologist*, 61: 17-29.
- (1967), "Agnation and Endogamy: Some Further Considerations", *Southwestern Journal of Anthropology*, 23: 1-14.
- Murray, C. (1976), "Marital Strategy in Lesotho: The Redistribution of Migrant Earnings", *African Studies*, 35 (2): 99-121.
- Nancy, J.-L. (2003), *El sentido del mundo*, Buenos Aires, La Marca.
- National Botanical Gardens (1959), *The Green Cancers in South Africa*, Kirstenbosch, Control of Alien Vegetation Committee.
- Ndebele, N. S. (1991), *Rediscovery of the Ordinary: Essays on South African Literature and Culture*, Johannesburg, Congress of South African Writers.
- Niehaus, I. (1993), "Witch-Hunting and Political Legitimacy: Continuity and Change in Green Valley, Lebowa, 1930-1991", *Africa*, 63 (4): 498-530.
- (1995), "Witches of the Transvaal Lowveld and Their Familiars: Conceptions of Duality, Power and Desire", *Cahiers d'études africaines*, 138-139, 35 (2-3): 513-540.
- (2001), "Witchcraft in the New South Africa: From Colonial Superstition to Postcolonial Reality?", en H. L. Moore y T. Sanders (comps.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Londres, Routledge.
- Nietzsche, F. (1972), *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Madrid, Alianza.
- (2006), *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida*, Buenos Aires, Del Zorzal.
- Norris, P. (2004), *Electoral Engineering: Voting Rules and Political Behavior*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nuttall, S. (2009), *Entanglement: Literary and Cultural Reflections on Post-Apartheid*, Johannesburg, Witwatersrand University Press.
- Olivera, O. y Lewis, T. (2004), *Cochabamba! Water War in Bolivia*, Cambridge, South End Press.
- Ong, A. (1999), *Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham, Duke University Press.
- Oomen, B. M. (2002), "Chiefs! Law, Power and Culture in Contemporary South Africa", disertación doctoral, Universidad de Leiden.
- (2005) *Chiefs in South Africa: Law, Power and Culture in the Post-Apartheid Era*, Nueva York, Palgrave.
- Organization of American Historians (2004), *History, Democracy y Citizenship: The Debate over History's Role in Teaching Citizenship and Patriotism*, informe confeccionado por encargo del Comité Ejecutivo de la Organización de Historiadores Estadounidenses, Bloomington, Organization of American Historians.
- Orwell, G. (1972), *Sin blanca en París y Londres*, Barcelona, Destino.
- Osborne, K. (2003), "Teaching History in Schools: A Canadian Debate", *Journal of Curriculum Studies*, 35 (5): 585-626.
- Packer, G. (2009), "The Ponz State: Florida's Foreclosure Disaster", *New Yorker*, 9 de febrero: 81-93.
- Palmié, S. (s.f.), "Slavery, Historicism y the Poverty of Memorialization".
- Parson, J. (1984), *Botswana: Liberal Democracy and the Labor Reserve in Southern Africa*, Boulder, Westview Press.
- Patton, C. (1988), "Inventing African AIDS", *City Limits*, 363 (septiembre): 15-22.
- Petryna, A. (2002), *Life Exposed: Biological Citizenship After Chernobyl*, Princeton, Princeton University Press.
- Philip, J. (1828), *Researches in South Africa; Illustrating the Civil, Moral y Religious Condition of the Native Tribes*, 2 vols., Londres, James Duncan.
- Picard, L. A. (1987), *The Politics of Development in Botswana: A Model for Success?*, Boulder, L. Rienner.

Picard, L. A. (comp.) (1985), *The Evolution of Modern Botswana*, Londres, Rex Collings.

Pietz, W. (1985), "The Problem of the Fetish, I", *Res*, 9 (primavera): 5-7.

— (1987), "The Problem of the Fetish, II", *Res*, 13 (primavera): 23-45.

— (1988), "The Problem of the Fetish IIIa: Bosman's Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism", *Res*, 16 (otoño): 105-123.

Piot, Ch. (2010), *Nostalgia for the Future: West Africa After the Cold War*, Chicago, University of Chicago Press.

Plaatje, S. T. (1996), *Selected Writings*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press.

Pooley, S. (2010), "Pressed Flowers: Notions of Indigenous and Alien Vegetation in South Africa's Western Cape, c. 1902-1945", *Journal of Southern African Studies*, 36 (3): 599-618.

Posel, D. y Simpson, G. (comps.), (2002) *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press.

Prakash, G. (1995), "Introduction: After Colonialism", en G. Prakash (comp.), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton, Princeton University Press.

Przeworski, A. (1999), "Minimalist Conception of Democracy: A Defense", en I. Shapiro y C. Hacker-Cordón (comps.), *Democracy's Value*, Cambridge, Cambridge University Press.

— (2003), *Democracia y mercado*, Madrid, Akal.

Radcliffe-Brown, A. R. (1951), Introducción, en A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde (comps.), *African Systems of Kinship and Marriage*, Londres, Oxford University Press para el International African Institute.

Rajan, K. S. (2005), "Subjects of Speculation: Emergent Life Sciences and Market Logics in the United States and India", *American Anthropologist*, 107 (1): 19-30.

Ralushai, N. V.; Masingi, M. G.; Madiba, D. M. M. y otros (1996), Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa (To: His Excellency The Honourable Member of the Executive Council for Safety and Security, Northern Province), no fue publicado.

Rancière, J. (2003), *The Philosopher and His Poor*, Durham, Duke University Press.

Ranger, T. O. (s.f.), "History Matters", discurso de despedida, Universidad de Zimbabue, 31 de mayo de 2001.

Rankin, I. (2010), *Asuntos internos*, Madrid, RBA.

Rassool, C. y Prosalendis, S. (comps.) (2001), *Recalling Community in Ciudad del Cabo: Creating and Curating the District Six Museum*, Ciudad del Cabo, District Six Museum.

Read, K. (1955), "Morality and the Concept of the Person Among the Gahuku-Gama", *Oceania*, 25 (4): 233-282.

Reitzes, M. (1994), "Alien Issues", *Indicator* (Sudáfrica), 12 (1): 7.

Renan, E. (1988), *¿Qué es una nación?*, conferencia dictada en la Sorbona, París, 11 de marzo de 1882, Madrid, Alianza.

Robins, S. (1998), "The Truth Shall Make You Free? Reflections on the TRC", *Southern Africa Report* (agosto): 9-13.

— (2004) "'Long Live Zackie, Long Live': AIDS Activism, Science and Citizenship After Apartheid", *Journal of Southern African Studies*, 30 (3): 651-672.

— (2005) "ARVs and the Passage from 'Near Death' to 'New Life': AIDS Activism and 'Responsibilized' Citizens in South Africa", IDS Working Paper 251, Brighton, Institute of Development Studies.

— (2006) "From 'Rights' to 'Ritual': AIDS Activism in South Africa", *American Anthropologist*, 108 (2): 312-323.

— (2008), *From Revolution to Rights in South Africa: Social Movements, NGOs and Popular Politics After Apartheid*, Woodbridge, James Currey.

Ross, F. (2003), *Bearing Witness: Women and the Truth and Reconciliation Commission in South Africa*, Londres, Pluto Press.

Roxburgh, Ch. y otros (2010), *Lions on the Move: The Progress and Potential of African Economies*, McKinsey Global Institute Report, disponible en <mckinsey.com/mgi/publications/progress_and_potential_of_african_economies/pdfs/MGI_african_economies_full_report.pdf>.

Rubin, J. (2008), "Adjudicating the Salvadoran Civil War: Expectations of the Law in Romagoza", *PoLAR*, 31 (2): 264-285.

— (s.f.), "Historical Memory and the Making of Liberal-Democratic Citizens in Spain", disertación doctoral, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, 2010.

Rushdie, S. (1997), *Hijos de la medianoche*, Madrid, Plaza y Janés.

Sachs, A. (2009), *The Strange Alchemy of Life and Law*, Oxford, Oxford University Press.

— (s.f.), "Towards the Liberation and Revitalization of Customary Law", en D. Cornell y N. Muvangua (comps.), *Law in the uBuntu of South Africa*, Nueva York, Fordham University Press (en prensa).

Said, E. W. (2004), *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate.

Schapera, I. (1938), *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Londres, Oxford University Press para el International Institute of African Languages and Cultures.

— (1940), "The Political Organization of the Ngwato in Bechuanaland Protectorate", en M. Fortes y E. E. Evans-Pritchard (comps.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University para el International Institute of African Languages and Cultures.

— (1943), *Tribal Legislation Among the Tswana of the Bechuanaland Protectorate*, Londres, London School of Economics.

— (1953), *The Tswana*, Londres, International African Institute.

— (1970), *Tribal Innovators: Tswana Chiefs and Social Change, 1795-1940*, London School of Economics Monographs, n° 43, Londres, Athlone Press.

Schapera, I. y Comaroff, J. L. (1991), *The Tswana*, edición revisada, Londres, Kegan Paul International.

Schmitt, C. (2009), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.

- Seabrook, J. (2010), "How to Make It: James Dyson Built a Better Vacuum. Can He Pull Off a Second Industrial Revolution?", *New Yorker*, 20 de septiembre, pp.66-73.
- Seme, P. ka I. (1905-6), "The Regeneration of Africa", *Royal African Society*, 4: 75-81.
- Shamir, R. (2004), "Between Self-Regulation and the Alien Tort Claims Act: On the Contested Concept of Corporate Social Responsibility", *Law and Society Review* 38 (4): 635-664.
- Sharp, J. S. (1998), "'Non-Racialism' and Its Discontents: A Post-Apartheid Paradox", *International Social Science Journal*, 156, 50 (2): 243-252.
- (1998), "Who Speaks for Whom? A Response to Archie Mafeje's 'Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era'", *African Sociological Review*, 2 (1): 66-73.
- Shechtel, L. (2010), "Drivers of Satisfaction with Democracy in Africa", *Stanford Journal of International Relations*, 11 (2): 48-57.
- Shepherd, P. M. (1984), "Botswana: A Watershed Election", *Africa Now*, 44 (diciembre): 27-28.
- Shillington, K. (1985), *The Colonisation of the Southern Tswana, 1870-1900*, Johannesburgo, Ravan Press.
- Sillery, A. (1952), *The Bechuanaland Protectorate*, Londres, Oxford University Press.
- Silverstein, M. (1976), "Shifters, Linguistic Categories and Cultural Description", en K. H. Basso y H. A. Selby (comps.), *Meaning in Anthropology*, Nueva York, Harper & Row.
- (1998), "Contemporary Transformations of Local Linguistic Communities", *Annual Review of Anthropology*, 27: 401-426.
- Simpson, G. (2002) "'Tell No Lies, Claim No Easy Victories': A Brief Evaluation of South Africa's Truth and Reconciliation Commission", en D. Posel y G. Simpson (comps.), *Commissioning the Past: Understanding South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Johannesburgo, Witwatersrand University Press.
- Sinclair, M. (1996), "Unwilling Aliens: Migrants in the New South Africa", *Indicator* (Sudáfrica), 13 (3): 14-18.
- Sontag, S. (1996), *La enfermedad y sus metáforas y El sida y sus metáforas*, Madrid, Taurus.
- South African Human Rights Commission (2000), *Lindela at the Crossroads for Detention and Repatriation: An Assessment of the Conditions of Detention*, Johannesburgo, South African Human Rights Commission.
- Spivak, G. C. (1988), "Can the Subaltern Speak?", en C. Nelson y L. Grossberg (comps.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press.
- Stiglitz, J. E. (2002), *El malestar en la globalización*, Buenos Aires, Taurus.
- (2008), "Realign the Interests of Wall Street", Foro "How to Save Capitalism: Fundamental Fixes for a Collapsing System", *Harper's Magazine*, 317, 1902 (noviembre): 36-37.
- Stoler, A. L. (2002), *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley, University of California Press.
- (2006), "Intimidations of Empire: Predicaments of the Tactile and the Unseen", en A. L. Stoler (comp.), *Haunted by Empire: Geographies of Intimacy in North American History*, Durham, Duke University Press.
- Stoler, A. L. y Cooper, F. (1997), "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda", en F. Cooper y A. L. Stoler (comps.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press.
- Strange, S. (1986), *Casino Capitalism*, Oxford, Blackwell.
- Strathern, M. (1988), *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press.
- Sundkler, B. G. M. (1961), *Bantu Prophets in South Africa*, 2ª ed., Londres, Oxford University Press para el International African Institute.
- Swatuk, L. A. (1999), "Botswana: The Opposition Implodes", *Southern Africa Report*, 14 (3): 27-30.
- Tagart, E. S. B. (1933), "Report on the Conditions Existing Among the Masarwa in the Bamangwato Reserve of the Bechuanaland Protectorate", *Official Gazette of the High Commissioner for South Africa*, 122, 12 de mayo.
- Táíwò, O. (2010), *How Colonialism Preempted Modernity in Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Taylor, Ch. M. (1993), "La política del reconocimiento", en *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México, FCE.
- (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós.
- Taylor, J. P. (2010), "Janus and the Siren's Call: Kava and the Articulation of Gender and Modernity in Vanuatu", *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS), 16 (2): 279-296.
- Thelen, D. (2002), "How the Truth and Reconciliation Commission Challenges the Ways We Use History", *South African Historical Journal*, 47: 162-190.
- Therborn, G. (1995), *European Modernity and Beyond: The Trajectory of European Societies 1945-2000*, Londres, Sage.
- Tlou, T. (1974), "The Nature of Batswana States", *Botswana Notes and Records*, 6: 57-75.
- Tomasic, R. (1991), *Casino Capitalism? Insider Trading in Australia*, Canberra, Australian Institute of Criminology.
- Toscana, A. (2005), "Capture", en A. Parr (comp.), *The Deleuze Dictionary*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Tostevin, M. (2010), "World Cup Showcases Africa's Bigger Changes", *The Big Issue*, 9-30 de julio: 14-18.
- Treichler, P. A. (1988), "AIDS, Homophobia y Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification", en D. Crimp (comp.), *AIDS: Cultural Analysis/Cultural Activism*, Cambridge, MIT Press.
- (1999), *How to Have Theory in an Epidemic: Cultural Chronicles of AIDS*, Durham, Duke University Press.
- Tronti, Mario (1980), "The Strategy of Refusal", *Semiotext(e)* 3: 28-36.

- Trouillot, Michel-Rolph (2000), "Abortive Rituals: Historical Apologies in the Global Era", *Interventions*, 2 (2): 171-186.
- Tsing, A. L. (1993), *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press.
- Turner, T. (2003), "Class Projects, Social Consciousness, and the Contradictions of 'Globalization'", en J. Friedman (comp.), *Globalization, the State and Violence*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Turner, V. (1999), *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Madrid, Siglo XXI.
- Tutu, D. M. (1984), *Hope and Suffering: Sermons and Speeches*, Grand Rapids, Eerdmans.
- Van Binsbergen, W. (1995), "Aspects of Democracy and Democratisation in Zambia and Botswana", *Journal of Contemporary African Studies*, 13 (1): 3-33.
- y Geschiere, P. (1999), "Commodification and Identities: *The Social Life of Things Revisited*", convocatoria de artículos para un congreso internacional, disponible en <shikanda.net/general/gen3/research_page/commodca.htm>.
- Vanderbilt, T. (1997), "The Advertised Life", en T. Frank y M. Weiland (comps.), *Commodify Your Dissent: Salvos from The Baffler*, Nueva York, W. W. Norton.
- Veblen, T. (1944), *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE.
- Vengroff, R. (1975), "Traditional Political Structures in the Contemporary Context", *African Studies*, 34 (1): 39-56.
- Verdery, K. (1999), *The Political Life of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Nueva York, Columbia University Press.
- Wace, N. (1988), "Naturalized Plants in the Australian Landscape", en *The Australian Experience*, R. L. Heathcote para el International Geographical Congress, Melbourne, Longman Cheshire.
- Wagner, R. (1991), "The Fractal Person", en M. Godelier y M. Strathern (comps.), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (2004), *Alternatives: The United States Confronts the World*, Boulder, Paradigm Publishers.
- Walshe, P. (1971), *The Rise of African Nationalism in South Africa: The African National Congress, 1912-1952*, Berkeley, University of California Press.
- Wasser, H. (2001) "What's Troubling Democracies in Europe and the US?", *Veranstaltungsdokumentation*, octubre. Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, disponible en <bpb.de/veranstaltungen/OZD4SK,0,What%92s_Troubling_Democracies_in_Europe_and_the_US.html>.
- Watkins, S. (2010), "Editorial: Blue Labor?", *New Left Review* (segunda serie), 63 (mayo): 5-15.
- Watney, S. (1990), "Missionary Positions: AIDS, 'Africa,' and Race", en R. Ferguson, M. Glover, T. T. Minh-ha y C. West (comps.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, MIT Press-New Museum of Contemporary Art.
- Wedeen, L. (2008), *Peripheral Visions: Publics, Power, and Performance in Yemen*, Chicago, University of Chicago Press.
- Wee, C. J. W. (2003), *Culture, Empire, and the Question of Being Modern*, Oxford, Lexington Books.
- Weiss, J. (s.f.), "Challenging Reconciliation: Disagreement and Interdeterminacy in Canada's Indian Residential Schools Truth and Reconciliation Commission", tesis de maestría, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago, 2009.
- White, H. J. (2001), "Value, Crisis y Custom: The Politics of Sacrifice in a Post-Apartheid Countryside", disertación doctoral, Universidad de Chicago.
- (2004) "Ritual Haunts: The Timing of Estrangement in a Post-Apartheid Countryside", en B. Weiss (comp.), *Producing African Futures: Ritual and Reproduction in a Neoliberal Age*, Leiden, Brill.
- White, L. (1990), *The Comforts of Home: Prostitution in Colonial Nairobi*, Chicago, University of Chicago Press.
- Willoughby, W. Ch. (1932), *Nature-Worship and Taboo: Further Studies in "The Soul of the Bantu"*, Hartford, Hartford Seminary Press.
- Wilkinson, R. y Pickett, K. (2010), *The Spirit Level: Why Equality Is Better for Everyone*, Londres, Penguin Books.
- Wilson, M. (1951), "Witch Beliefs and Social Structure", *American Journal of Sociology*, 56 (4): 307-313.
- Wilson, R. A. (2001), *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the Post-Apartheid State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Worby, E. (1998), "Tyranny, Parody y Ethnic Polarity: Ritual Engagements with the State in Northwestern Zambia", *Journal of Southern African Studies*, 24 (3): 560-578.
- Worger, W. H. (1987), *South Africa's City of Diamonds: Mine Workers and Monopoly Capitalism in Kimberley, 1867-1895*, New Haven, Yale University Press.
- Wright, G. (1991), *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*, Chicago, University of Chicago Press.
- Young, T. (1993), "Elections and Electoral Politics in Africa", *Africa*, 63 (3): 299-312.
- Žižek, S. (s.f.), "Appendix: Multiculturalism, the Reality of an Illusion", disponible en <www.lacan.com/essays/?page_id=454>.