

David McNally



LOS MONSTRUOS DEL MERCADO

Zombis, Vampiros y
Capitalismo Global

2011

Fondo documental

EHK

Dokumentu fondoa

Euskal Herriko Komunistak

Monstruos del mercado

Zombis, vampiros y capitalismo global

Por

David McNally

Nota sobre la conversión
a libro digital para su estudio.
En el lateral de la izquierda aparecerán
los números de las páginas que
se corresponde con las del libro original
en inglés.

El corte de página no es exacto,
porque no hemos querido cortar
ni palabras ni frases,
es simplemente una referencia.

<http://www.abertzalekomunista.net>

Traducido del inglés con IA

BRILL

Histórico

Materialismo

Serie de libros

Consejo de redacción

Sebastien Budgen, *París* Steve Edwards, *Londres*

Marcel van der Linden, *Ámsterdam*

Peter Thomas, *Londres*

VOLUMEN 30

LEIDEN - BOSTON

2011

Este libro está impreso en papel sin ácido.

Biblioteca del Congreso Cataloging-in-Publication Data

McNally, David, 1953-

Monstruos del mercado: zombis, vampiros y capitalismo global / por David McNally. p. cm. - (Serie de libros Historical materialism; 30) Incluye referencias bibliográficas e índice.

ISBN 978-90-04-20157-6 (hardback: alk. paper) 1. Capitalism-21st century. 2. 2. Libre empresa.

3. Globalización-Aspectos económicos. I. Título.

HB501.M5536 2011

330.12'2-dc22

2011010107

ISSN 1570-1522

ISBN 978 90 04 20157 6

Copyright 2011 by Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos.

Koninklijke Brill NV incorpora los sellos Brill, Global Oriental, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers y VSP.

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta publicación, así como su traducción, almacenamiento en un sistema de recuperación de datos o transmisión de cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico o mecánico, fotocopia, grabación o cualquier otro medio, sin autorización previa por escrito del editor.

Koninklijke Brill NV autoriza la realización de fotocopias para uso interno o personal siempre que se abonen las tasas correspondientes directamente a The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Las tarifas están sujetas a cambios.

Para Liam

Contenido

ix	Agradecimientos
xi	Lista de figuras
1	Introducción
17	Capítulo I Disección del cuerpo obrero: Frankenstein, la anatomía política y el auge del capitalismo
20	"Salvad mi cuerpo de los cirujanos
23	La cultura de la disección: anatomía, colonización y orden social
37	Anatomía política, trabajo asalariado y destrucción del procomún inglés
51	Anatomía y economía de los cadáveres
59	Monstruos de rebelión
77	Jacobinos, irlandeses y luditas: Monstruos rebeldes en la era de Frankenstein
88	Los derechos de los monstruos: el horror y la sociedad escindida
113	Capítulo 2 Los monstruos de Marx: El capital-vampiro y el mundo de pesadilla del capitalismo tardío
117	La dialéctica y la doble vida de la mercancía
126	El espectro del valor y el fetichismo de la mercancía
132	"Como poseído por el amor": el capital-vampiro y el cuerpo trabajador
141	El trabajo-zombi y los "monstruosos atropellos" del capital
148	Dinero: la segunda naturaleza del capitalismo
151	El capital "autoparto" y la alquimia del dinero
156	Dinero salvaje: las economías ocultas de la globalización tardocapitalista
163	Enron: estudio de caso sobre la economía oculta del capitalismo tardío
171	"El capital viene al mundo chorreando sangre por todos los poros
175	Capítulo Tres Vampiros africanos en la era de la globalización
186	Parentesco y acumulación: de la antigua brujería a la nueva
193	Zombis, vampiros y espectros del capital: las nuevas economías ocultas del capitalismo globalizado
201	Fetiches africanos y fetichismo de las mercancías
210	Muertos vivientes: trabajadores-zombi en la era de la globalización
213	El capitalismo vampiro en el África subsahariana
228	Acumulación embrujada, caminos famélicos, y los interminables trabajadores de la Tierra
253	Conclusión Ugly Beauty: Sueños monstruosos de utopía
271	Referencias
291	Índice

Agradecimientos

Este libro se ha hecho esperar. Espero que la espera haya sido mejor. Empecé a trabajar en él en 2003, pero mi labor se vio interrumpida por un periodo de tres años (2005-8) como director del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de York. Cuando reanudé este estudio, el capitalismo mundial había entrado en su crisis más profunda desde la década de 1930, lo que añadió una resonancia especial a los temas que exploro aquí.

Aunque hay muchas fuentes para las reflexiones aquí desarrolladas, mis ideas sobre varios de estos temas se desarrollaron en una especie de diálogo con el trabajo de una serie de destacados académicos, camaradas y amigos: Himani Bannerji, Susan Buck-Morss, Robin D.G. Kelley, Peter Linebaugh y Ellen Meiksins Wood, en particular. En algunos casos, su influencia en este libro será obvia, en otros no tanto. Pero todos ellos han contribuido de manera importante a dar forma a las preguntas que me he planteado y a algunas de las formas en que he intentado responderlas.

Partes de este trabajo se han presentado en seminarios patrocinados por el Centro de Teoría y Crítica de la Universidad de Western Ontario, la Red de Investigación Materialista Histórica de la Universidad de Manitoba, y en conferencias en Londres, Toronto y Amherst organizadas por las revistas *Historical Materialism* y *Rethinking Marxism*. Agradezco a todos los organizadores y participantes en estos actos sus comentarios y críticas. Gracias también a Pablo Idahosa, que generosamente leyó una primera versión de lo que ahora es el capítulo tres y me ofreció inestimables sugerencias y críticas, no todas las cuales he tenido en cuenta, como probablemente esperaba. También me gustaría expresar mi agradecimiento a Ben Fine, que me animó enormemente en este proyecto y aportó comentarios reflexivos sobre todo el manuscrito, y a Ben Maddison y Alan Sears por el interés permanente que mostraron en este trabajo. Un enorme agradecimiento también a Veronique Bertrand-Bourget, cuya increíble meticulosidad y buen humor a la hora de revisar las notas a pie de página y las referencias me ayudaron a mantener la cordura mientras preparaba el manuscrito final para su publicación.

Como corresponde a una obra sobre monstruos, este libro tuvo un nacimiento extraño, habiendo sido rechazado dos veces, como la Criatura de Frankenstein, por editores que inicialmente lo habían acogido. A pesar de las críticas universalmente

favorables, esta "horrenda progenie", según el término utilizado por Mary Shelley para referirse a su gran novela, quedó huérfana dos veces. Su monstruosa transdisciplinarietà, a caballo entre la historia social, los estudios culturales, la economía política y la teoría literaria, escandalizó a algunos editores, mientras que la incertidumbre sobre su comercialización desalentó a otros. A lo largo de estas experiencias tuve la suerte de recibir el aliento constante de Sebastian Budgen y Peter Thomas, que me instaron a llevar este trabajo a la distinguida *Historical Materialism Book Series* de Brill y Haymarket. Así lo he hecho, con gran agradecimiento a ambos.

Las personas con las que comparto mi vida más íntimamente han sido inquebrantables en su amor y apoyo a lo largo de los años en los que *Monstruos del Mercado* fue tomando forma. Tuve la gran alegría, una vez más, de compartir todas las fases de mi trabajo en este proyecto con mi compañera, Sue Ferguson, que me ofreció consejo y apoyo incondicional en cada paso del camino, mientras leía y comentaba varios borradores. Espero haberle transmitido adecuadamente mi gratitud. A nuestros hijos Adam, Sam y Liam les ha intrigado mucho la idea de que su padre escriba sobre monstruos, sobre todo a Liam, que desde muy pequeño ha desarrollado su propia fascinación por los monstruos rebeldes, desde Malcolm X hasta los piratas forajidos de la Flying Gang del siglo XVIII. Es lógico que le dedique esta obra.

Lista de imágenes

- 32 Figura 1 *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* de Rembrandt (1632)
- 55 Figura 2 *La recompensa de la crueldad* de William Hogarth (1751)
- 98 Figura 3 Frontispicio de la edición revisada de *Frankenstein* de Mary Shelley, publicado por Colburn and Bentley, Londres 1831

Introducción

Vivimos en la era de los monstruos y del pánico que despiertan. La crisis económica mundial que se abatió sobre el mundo en 2008-9 sin duda dio un signo de exclamación a esta afirmación, con la revista *Time* declarando al zombi "el monstruo oficial de la recesión", mientras que *Orgullo y prejuicio y zombis* se disparaba en las listas de best-sellers, y un número aparentemente interminable de películas y novelas de vampiros y zombis inundaban el mercado.¹ Mientras los bancos se hundían, las empresas mundiales se tambaleaban y millones de personas se quedaban sin trabajo, los expertos hablaban de "bancos zombis", "economía zombi", "capitalismo zombi" e incluso de una nueva "política zombi" en la que los ricos devoraban a los pobres.² Pero mientras los zombis ocupaban el centro del escenario, los vampiros también dejaban su huella, por así decirlo, en particular en la declaración ampliamente citada de un periodista estadounidense de que Goldman Sachs, el banco de inversión más poderoso de Estados Unidos, se asemejaba a "un gran calamar vampiro envuelto alrededor de la cara de la humanidad, atascando implacablemente su embudo de sangre en todo lo que huele a dinero".³ Habiendo colonizado gran parte de la cultura de masas, los monstruos también se infiltraron en el discurso de los líderes mundiales. Sabemos muy bien a quién nos enfrentamos, a verdaderos monstruos", proclamó el presidente de Ecuador a finales de 2008 en un mordaz ataque a los bancos internacionales y a los tenedores de bonos que poseen la deuda de su país.⁴ Tan sólo unos días antes, el presidente de Alemania declaró a los entrevistadores que "los mercados financieros mundiales son un monstruo que hay que domar".⁵ Por muy convincentes que sean estas proclamas, también corren el riesgo de trivializar lo que hay de verdaderamente monstruoso en las estructuras existenciales de la vida moderna. Porque las monstruosidades de la modernidad no

¹ Grossman 2009; Austen y Grahame-Smith 2009. Véase también Bilson 2009, y Edgcliffe-Johnson 2008. También sobre la proliferación de vampiros en la cultura de masas, véase Schneller 2009.

² Véase Fine 2009, pp. 885-904; Harman 2009; Giroux 2009.

³ Taibbi 2009.

⁴ Reuters 2008a.

⁵ Reuters 2008b.

empiezan ni terminan con las crisis de los mercados financieros, por muy desgarradoras y dramáticas que sean. Por el contrario, la propia insidia de lo grotesco capitalista tiene que ver con su invisibilidad con, en otras palabras, las formas en que la monstruosidad se normaliza y naturaliza a través de su colonización del tejido esencial de la vida cotidiana, empezando por la propia textura de la experiencia corporal en el mundo moderno. En otras palabras, lo más sorprendente de la monstruosidad capitalista es su esquividad cotidiana, su integración aparentemente perfecta en los ritmos banales y mundanos de la existencia cotidiana. Por eso, las representaciones más destacadas de lo grotesco capitalista tienden a producirse en entornos en los que las relaciones burguesas aún se experimentan como extrañas y horripilantes. En tales circunstancias, las imágenes de vampiros y zombis suelen dramatizar los profundos sentimientos de vulnerabilidad corpórea que impregnan la sociedad moderna, sobre todo cuando la mercantilización invade nuevas esferas de la vida social. Como demuestran los siguientes capítulos, los persistentes pánicos corporales que recorren la historia del capitalismo global conforman una fenomenología corporal del mundo de la vida burguesa. Al arrojar luz sobre las problemáticas relaciones entre los cuerpos humanos y las operaciones de la economía capitalista, estos pánicos subrayan la profunda base experiencial de una *monsterología* capitalista,⁶ un estudio de las formas monstruosas de la vida cotidiana en un sistema-mundo capitalista. En lo que sigue, intento rastrear varios géneros de historias de monstruos para explorar lo que nos dicen sobre los registros simbólicos clave en los que se siente, se experimenta y se resiste la experiencia de la mercantilización capitalista.

Sin embargo, es una paradoja de nuestra época que los monstruos estén en todas partes y en ninguna. Empecemos por el "en todas partes".

3

No hace falta ser un gran investigador para descubrir a los zombis y vampiros que merodean por las pantallas de cine y televisión o por las páginas de la ficción pulp. Historias de secuestros, asesinatos rituales y robos de órganos recorren el folclore, la ciencia ficción, el cine, el vídeo y los medios impresos.⁷ Como ocurre con todos estos fenómenos culturales, estas historias y leyendas hablan de prácticas sociales reales y de los registros simbólicos en los que se inscriben las ansiedades populares. Al fin y al cabo, la venta de órganos es una industria en expansión, basada en clínicas comerciales que extraen partes, como riñones, de personas pobres del Sur para compradores ricos del Norte.⁸ Se trata, pues, de monstruosidades del

⁶ Prefiero el término *monsterología* al más común "teratología", dada la conexión de este último con el estudio normativizador de los defectos congénitos.

⁷ Para una versión novelística muy influyente de este tema, véase John le Carre, *El jardinero fiel* (2001), posteriormente estrenada en 2005 como una gran película del mismo nombre, dirigida por Fernando Meirelles.

⁸ La bibliografía en este ámbito está creciendo rápidamente. Para más información, véanse Scheper-Hughes y Wacquant 2002; Andrews y Nelkin 2001; Sharp 2000, pp. 287-328; y Scheper-Hughes 1996, pp. 3-11. Singapur ha legalizado recientemente el pago por "donaciones" de órganos; véase Gutiérrez 2009.

mercado que se materializan en intercambios reales de partes del cuerpo por dinero. Pero la repulsión que provocan estas transacciones a menudo oculta la gama mucho más amplia de experiencias monstruosas que definen la vida en la sociedad capitalista, empezando por la venta cotidiana de nuestras energías vitales a cambio de un salario. Y esto nos lleva a la nada de los monstruos de hoy. Porque, efectivamente, en ningún lugar del discurso de la monstruosidad actual encontramos la denominación del *capitalismo* como un sistema monstruoso, que amenaza sistemáticamente la integridad de la persona humana. En su lugar, monstruos como los vampiros y los zombis se mueven por los circuitos del intercambio cultural en gran medida desvinculados del sistema que les proporciona sus energías mortíferas.

Uno de los propósitos de este libro es sacar a los monstruos del mercado de este inframundo explorando las zonas de experiencia que los nutren y sostienen, que les proporcionan la sangre y la carne de las que se alimentan. Un aspecto central de esta exploración es la afirmación de que los relatos sobre el robo de cuerpos, el vampirismo, el robo de órganos y la economía zombi comprenden múltiples imaginaciones de los riesgos para la integridad corporal inherentes a una sociedad en la que la supervivencia individual requiere vender nuestras energías vitales a la gente en el mercado.⁹ Los pánicos corporales son, por tanto, fenómenos culturales endémicos del capitalismo, parte de la fenomenología de la vida burguesa. Pero, como la ideología liberal suele negar estos horrores cotidianos, la aprensión a las monstruosidades del mercado tiende a encontrar refugio discursivo en el folclore, la literatura, el vídeo y el cine. Sin embargo, cuando recurrimos a estos medios, nos damos cuenta de que los monstruos del mercado operan a ambos lados del pánico corporal, como perpetradores y como víctimas. En el primer bando, tenemos a esos seres monstruosos que son los vampiros, los médicos malvados, las empresas farmacéuticas, los ladrones de cuerpos que los capturan y diseccionan para comercializar sus trozos. En el campo de las víctimas, encontramos a esas criaturas desfiguradas, a menudo representadas como zombis, que han sido convertidas en *meros cuerpos*, colecciones irreflexivas y explotables de carne, sangre, músculos y tejidos.

4

En el fondo, este libro trata de estos monstruos del mercado y de las *economías ocultas* en las que habitan. En los capítulos que siguen, sostengo que todo un género de cuentos de monstruos, tanto del pasado como del presente, manifiesta ansiedades recurrentes sobre el desmembramiento corporal en sociedades en las que

⁹ Entre los tratamientos más esclarecedores de estas cuestiones, véase Comaroff 1997, pp. 7-25. Nancy Scheper-Hughes (véase la nota 8 más arriba) se inclina por un tratamiento más puramente literal de estos temores, lo cual es loable dada la amnesia posmoderna sobre el daño corporal real causado a los pobres, pero que tiende a ignorar la importancia de estos rumores como formas de imaginar una amplia gama de otros procesos "desencarnadores". Comaroff es más sensible a estos registros, aunque no comparte mi énfasis en la mercantilización del trabajo como sustento experiencial crucial de estos pánicos.

la mercantilización del trabajo humano, su compra y venta en los mercados, se está generalizando. Para ello, mi estudio abarca desde la oposición popular a los anatomistas en la Inglaterra de principios de la Edad Moderna, una oposición plasmada en la poética *del Frankenstein* de Mary Shelley, hasta los cuentos de vampiros y zombis del África subsahariana contemporánea. Al hacerlo, nuestra investigación rastrea los temas de la disección, el trabajo sin sentido y los poderes vampíricos del capital a través de escritores desde Shakespeare a Dickens, desde Mary Shelley a Ben Okri. Y releo *El Capital* de Karl Marx como, entre otras cosas, una narración de misterio que busca los espacios ocultos en los que el capital hiere y mutila los cuerpos. A través de todas estas lecturas, muestra cómo y por qué el miedo a la integridad de los cuerpos humanos es tan omnipresente en la sociedad moderna.

El África subsahariana es hoy escenario de algunas de las leyendas más resonantes de la monstruosidad del mercado. Asolado por las fuerzas de la globalización, el subcontinente africano está plagado hoy de historias de enriquecimiento a través del canibalismo, el vampirismo y las extraordinarias relaciones entre vivos y muertos de caminos hacia la acumulación privada que pasan por el misterioso mundo de lo oculto. En varias partes del subcontinente africano, encontramos historias de monedas mágicas que convierten a las personas en zombis trabajadores, de tarjetas de crédito que proporcionan productos instantáneos sin registrar deudas, de monedas encantadas que abandonan las cajas registradoras y regresan a sus propietarios después de cada intercambio de productos.¹⁰ En Nigeria, los periódicos publican noticias de pasajeros de mototaxis que, una vez colocados los cascos en sus cabezas, se transforman misteriosamente en zombis que escupen dinero por la boca en cajeros automáticos humanos.¹¹ De Camerún, Tanzania, Sudáfrica y otros lugares llegan historias de brujas que, en lugar de devorar a sus víctimas (como en los antiguos géneros de brujería), las convierten en zombis-trabajadores de plantaciones invisibles en una oscura economía nocturna. Y, en todos estos países, hay una epidemia de historias de desmembramientos y asesinatos con el fin de recoger partes del cuerpo que puedan utilizarse en pociones mágicas que garanticen el enriquecimiento, o puedan venderse como mercancías con el mismo fin.¹²

Las ciencias sociales dominantes tienen una larga tradición de caracterizar estos relatos como supersticiones premodernas que se niegan a dar cabida al desencanto de la sociedad que forma parte integrante de la vida moderna.¹³ Sin embargo, tales

¹⁰ Geschiere 1997, pp. 148, 152-5, 165; Fisiy y Geschiere 1991, pp. 261, 264-6; Geschiere 1999, pp. 221-2; Comaroff y Comaroff 1999b, p. 291.

¹¹ Drohan 2000. La comparación de estos zombis con los cajeros automáticos se hace en este artículo de la profesora Misty Bastian.

¹² Sobre Nigeria, véase Drohan 2000; sobre Sudáfrica, véase Comaroff y Comaroff 1999b, p. 290.

¹³ La formulación clásica de la tesis del desencanto pertenecía a Max Weber, pero ahora se ha infiltrado incluso

desestimaciones promulgan una mistificación, negando como hacen los asaltos sistemáticos a la integridad corporal y psíquica que definen la infraestructura económica de la modernidad, el sistema de mercado capitalista. Por eso necesitamos fábulas perturbadoras de la modernidad como las que circulan hoy por el África subsahariana. Estos relatos perturban la naturalización del capitalismo, tanto de sus relaciones sociales como del sentido de la propiedad, el decoro y la personalidad que lo acompañan, insistiendo en que algo extraño, incluso potencialmente mortal, está actuando en nuestro mundo. Hasta tal punto se ha normalizado el capitalismo en las ciencias sociales, hasta tal punto se han naturalizado sus formas de vida históricamente únicas, que la teoría crítica requiere un arsenal de técnicas de desfamiliarización, un conjunto de procedimientos crítico-dialécticos, que pongan de relieve sus fantásticos y misteriosos procesos. Hablando de los intentos de la teoría freudiana de desenterrar los mecanismos ocultos de la represión psíquica, Theodor Adorno dijo una vez que "en el psicoanálisis sólo las exageraciones son verdaderas".¹⁴ Las estructuras de negación que dominan la vida consciente en la modernidad son tan habituales, la red intelectual y cultural que normaliza la represión de los deseos inconscientes es tan intrincada, que sólo las imágenes con poder explosivo pueden romper la red de mistificación. Por eso el psicoanálisis (al menos en su versión más genuinamente radical) se ve obligado a *dramatizar*, a utilizar un lenguaje metafórico y una imaginería que conmocionan a la mente moderna.¹⁵ Y lo que es cierto de los conflictos psíquicos en la vida de los individuos se aplica con una fuerza notablemente mayor cuando se trata de los traumas que acompañan a la mercantilización de la vida cotidiana. El sentimiento de atomización y esclavitud que es la fenomenología del sistema basado en el mercado¹⁶ se ha normalizado tanto, la compra y venta de todos los bienes y capacidades humanas imaginables, incluidas las partes del cuerpo, se ha normalizado tanto, que una teoría genuinamente crítica debe operar mediante efectos de extrañamiento, a través de procedimientos que hagan que lo cotidiano aparezca como lo que realmente es: extraño, chocante, monstruoso.¹⁷

Pero esto significa, como sostengo a lo largo de los capítulos de este estudio, que la teoría crítica debe ser capaz de desarrollar una *óptica dialéctica*, formas de ver lo

en la teoría ostensiblemente "crítica" de Jurgen Habermas. Véase Habermas 1984, capítulo II.

¹⁴ Adorno 1974, p. 49, traducción modificada.

¹⁵ Por supuesto, el propio psicoanálisis ha sufrido una especie de domesticación burguesa a manos de los "revisionistas neofreudianos". Para una crítica de esta corriente, véase Marcuse 1955.

¹⁶ Taussig 1980, p. 27. El libro de Taussig, la primera interrogación sostenida sobre el entrelazamiento del fetichismo de las mercancías con las creencias mágicas precapitalistas, es una obra pionera. Aunque su marco teórico adolece de un uso acríptico del concepto de "economía natural", sigue siendo de enorme importancia para todos los interesados en las cuestiones de que estoy explorando aquí.

¹⁷ Este es uno de los grandes puntos fuertes del teatro épico de Bertolt Brecht como forma de práctica estética radical. Véanse al respecto "El teatro moderno es el teatro épico" e "Impacto indirecto del teatro épico" en Brecht 1964, y Benjamin 1973.1 analizan a Brecht y su influencia decisiva en Benjamin en McNally 2001, pp. 190-1

invisible. Porque los rasgos esenciales del capitalismo, como Marx nos recordaba a menudo, no son inmediatamente visibles. Sin duda, muchos de sus efectos pueden tocarse y medirse. Pero los circuitos a través de los cuales se mueve el capital son abstractos; nos quedamos observando cosas y personas, —cajas de mercancías, fábricas llenas de máquinas, trabajadores esforzándose en el taller, colas de gente buscando trabajo o pan—, mientras que el escurridizo poder que crece y se multiplica a través de su despliegue permanece invisible, incomprendido. Por eso la teoría crítica se propone ver lo que no se ve, trazar la cartografía de lo invisible. Las cosas invisibles no son necesariamente no -ahí observa Toni Morrison.¹⁸ Y es el poder demoníaco de esas cosas invisibles, las operaciones invisibles del capital, lo que al menos algunas leyendas fantásticas tratan de cartografiar.

7

Según China Mieville, "lo fantástico puede ser un modo que resuene peculiarmente con las formas de la modernidad".¹⁹ Al fin y al cabo, las estrategias narrativas directas no suelen registrar la realidad de las fuerzas invisibles del capital; asumen que lo que es invisible necesariamente "no está ahí". Pero esto es pasar por alto lo esencial: los circuitos ocultos del capital a través de los cuales las capacidades humanas se convierten en cosas, mientras que las cosas asumen poderes humanos; en los que los mercados "suben" y "bajan", y al hacerlo dictan quién prosperará y quién morirá de hambre; en los que los órganos humanos se ofrecen a los dioses del mercado a cambio de alimentos o combustible. El reinado del mercado determina las condiciones de vida y muerte en una economía zombi", afirma Henry A. Giroux.²⁰ Y esto significa que las fuerzas invisibles del mercado son al mismo tiempo *fantásticamente reales*. Las fuerzas del mercado constituyen aspectos horripilantes de un mundo extraño y desconcertante que se representa a sí mismo como normal, natural, inmutable. Por esta razón, los géneros fantásticos, ya sean literarios o folclóricos, pueden tener en ocasiones una carga crítica perturbadora, ofreciendo una especie de realismo grotesco que "imita el 'absurdo' de la modernidad capitalista" para desenmascararlo mejor.²¹

A medida que el desencadenamiento global de las fuerzas desenfrenadas del mercado intensifica las ansiedades sobre la integridad del cuerpo y genera imágenes horripilantes de acumulación embrujada, de fuerzas ocultas que explotan el trabajo zombi, la teoría crítica necesita una alianza con lo fantástico.²² Al aprovechar las imágenes fabulosas del capitalismo oculto, la teoría crítica debería leerlas del mismo

¹⁸ Morrison 1989. Avery F. Gordon (1997) aborda la cuestión de la invisibilidad de una forma poderosamente convincente. La noción de óptica dialéctica que empleo debe mucho a la obra de Walter Benjamin y a su interpretación por Buck-Morss 1989.

¹⁹ Mieville 2002, p. 42.

²⁰ Giroux 2009.

²¹ Mieville 2002, p. 42.

²² Este ha sido un tema del marxismo surrealista, por supuesto. Para una reciente y apasionante intervención en este ámbito, véase Kelley 2002, capítulo 7.

modo que el psicoanálisis interpreta los sueños como una forma necesariamente codificada de conocimiento subversivo cuya descodificación promete percepciones radicales y energías transformadoras. Al minar un imaginario popular poblado de vampiros, zombis y corporaciones malévolas que secuestran y diseccionan a la gente, la teoría crítica necesita construir efectos de choque que nos permitan ver las monstruosas dislocaciones en el corazón de la existencia mercantilizada. Y, dado que la conciencia burguesa moderna fue moldeada de forma decisiva por su horror colonialista hacia los pueblos africanos y sus costumbres, es apropiado que nuestra investigación culmine en el capítulo tres con una interrogación sobre el conocimiento poético que anima las fábulas de monstruosidad que emanan hoy del África subsahariana.

8

El saber poético", afirmaba Aime Cesaire, el legendario poeta, escritor y teórico político de Martinica, "nace en el gran silencio del saber científico". Y, puesto que el racionalismo liberal-burgués pivota sobre un desdén por los cuerpos, la experiencia corpórea y las prácticas materiales, es esto lo que la sabiduría poética trata de captar.²³ Lo que preside el poema", prosigue Cesaire, es "la experiencia en su conjunto".²⁴ Sin embargo, "el gran silencio del conocimiento científico [social]" se refiere a la propia textura experiencial de la vida en una sociedad mercantilizada. Incapaz de una óptica dialéctica que vea lo invisible, se centra en lo observable: medidas de producción, empleo, comercio y producto nacional bruto. Mientras tanto, los procesos invisibles de explotación y las experiencias inconmensurables de desintegración psíquica y corporal quedan ocluidos por su lente de investigación. El folclore popular, sin embargo, se convierte ocasionalmente en la reserva del conocimiento poético sobre lo que el capitalismo hace a la gente en los niveles más profundos de la existencia corporal y psíquica. En lugar de ser tratado como "una excentricidad", el folclore, como insistió Gramsci, merece ser estudiado como "una concepción del mundo y de la vida".²⁵ En los capítulos que siguen, trato de cumplir este mandato prestando atención a una variedad de registros simbólicos a través de los cuales la gente llega a conocer el capitalismo global, ya que da forma a la experiencia corporal, las sensibilidades y los sueños de libertad.

Por supuesto, África no es el único espacio de tal conocimiento folclórico. Como demuestro en el primer capítulo, una imaginación similar de la monstruosidad caracterizó el auge del capitalismo en la Inglaterra de principios de la Edad Moderna y encontró expresión literaria en obras de Shakespeare, Dickens y Shelley, entre otros. Y tales imaginaciones no son meras reliquias del pasado en el Norte global,

²³ Para una evaluación del racionalismo burgués en estos términos, véase la Introducción de McNally 2001.

²⁴ Cesaire 1996. Para una brillante visión general de la vida y obra de Cesaire, véase la "Introducción" de Kelley a Cesaire 2000, , así como Kelley 2002, capítulo 7.

²⁵ Gramsci 1985, pp. 191,189.

como atestigua la explosión de historias de vampiros y zombis en el cine, el vídeo y la ficción pulp. De hecho, la idea de que algo monstruoso está en juego en las operaciones del capitalismo global nunca está lejos de la superficie hoy en día, especialmente entre los grupos sociales para los que la intensa mercantilización no se ha normalizado por completo.

9

Consideremos dos casos de reacciones folclóricas de los pueblos indígenas de la región andina de Sudamérica a las crisis económicas provocadas por la deuda. En 1982-3, el pánico se apoderó de algunas zonas de Bolivia, donde se decía que el Banco Mundial había enviado a unos gringos, en connivencia con el presidente del país, en una misión para extraer grasa de los campesinos con el fin de pagar la deuda externa. Más tarde, en la misma década, circularon rumores en los barrios de Ayacucho, en Perú, de que gringos armados con ametralladoras y equipados con instrumentos para arrancar globos oculares secuestraban niños para venderlos en el extranjero con el fin de pagar deudas externas.²⁶ Aquí nos encontramos con otra potente representación folclórica de las amenazas que los circuitos financieros del capitalismo global plantean a la integridad corporal. Después de todo, a lo largo de la década de 1980, mientras se aplicaban las políticas neoliberales de privatización, recorte salarial y "ajuste estructural", 50 millones de latinoamericanos cayeron por debajo del umbral de la pobreza. La falta de vivienda, el hambre y la desnutrición acechaban al continente, al mismo tiempo que se enviaban miles de millones a las instituciones financieras del Norte global para pagar la deuda externa.²⁷ Por tanto, más que supersticiones premodernas, las fantásticas descripciones del capitalismo global como un sistema vampírico que extrae y vende partes del cuerpo captan algo muy real del universo económico que habitamos.

Al hacerlo, las fábulas contemporáneas de monstruos del mercado nos recuerdan la etimología de la propia palabra monstruo, que deriva del latín *monere* (advertir). Entre otras cosas, los monstruos son advertencias no sólo de lo que puede ocurrir, sino también de lo que ya está *ocurriendo*. Sin embargo, como hemos visto, las culturas a menudo reprimen y niegan las advertencias más profundas de sucesos monstruosos. Los monstruos del desastre", señalan dos teóricos sociales, "son precursores de cosas a las que no queremos enfrentarnos, de catástrofes".²⁸ Al mismo tiempo, como nos dice el psicoanálisis, al mismo tiempo que reprimimos estas cosas también ansiamos conocerlas, de hecho necesitamos conocerlas, si queremos cambiarnos a nosotros mismos y a nuestro mundo.

10

Es con este espíritu que leo cuentos de monstruosidad en diferentes épocas y espacios del capitalismo global, en un esfuerzo por liberar la energía crítica que se

²⁶ Wachtel 1994, pp. 86-7, 82-3.

²⁷ McNally 2006, p. 128.

²⁸ Gordon y Gordon 2009, p. 10.

esconde en las narraciones fantásticas que interrogan los misterios que rodean la creación y acumulación de riqueza en la sociedad moderna. E insto a que estas fábulas se utilicen como medio para cartografiar las crípticas transacciones del capital global con los cuerpos humanos que definen nuestra era. Pero esta estrategia crítica no está exenta de dificultades, precisamente por la ubicuidad de los monstruos hoy en día, por su proliferación en la cultura de masas y en la teoría cultural.

De hecho, en los estudios culturales se está produciendo un vertiginoso abrazo de la monstruosidad, ya que los monstruos se posicionan como forasteros heroicos, marcadores de inconformismo y perversidad, que representan a todos los marginados por los discursos y valores sociales dominantes. Argumentando que la alteridad monstruosa se proyecta sobre aquellos que no se ajustan a los códigos y normas culturales, por ejemplo, aquellos cuyo lenguaje, sexualidad o color de piel son "diferentes", la teoría posmoderna tiende a celebrar a los monstruos, viéndolos como los excluidos que unen las identidades dominantes (normativas).²⁹ Estoy del lado de los monstruos como significantes de la desestabilización radical de los procesos binarios de identidad y diferencia que devalúan la alteridad", escribe un teórico.³⁰ Sin duda, hay algo que aprender de estas lecturas de la monstruosidad. Al utilizar tropos de monstruosidad para analizar la construcción de la normalidad, ya sea con respecto a la capacidad, el género, la identidad sexual, racial o étnica, estos estudios suelen realizar una labor crítica. Sin embargo, al limitarse a valorizar lo monstruoso, las lecturas posmodernistas se hunden en una especie de pensamiento unidimensional. En lugar de ver el ámbito de la monstruosidad como un lugar de contestación, en lugar de reconocer que las imágenes de los monstruos son multiactuales, la celebración posmoderna de lo monstruoso aplanan un campo en el que diferentes acentos y valores sociales se disputan entre sí.³¹

11

Los relatos posmodernos de la monstruosidad quedan así incapacitados en dos aspectos clave. En primer lugar, su obsesión por identificar relaciones binarias, en este caso, el yo frente al otro y su forma plural, nosotros frente a ellos, tiende a caer en lo que Hegel denominó *formalismo monocromático*, un procedimiento tedioso

²⁹ Como señala Richard Kearney, para la teoría social posmoderna "hay que celebrar a los monstruos en lugar de demonizarlos". Véase Kearney 2002, p. 120. Un texto crucial en el desarrollo de la actitud de celebración hacia lo monstruoso fue Michel Foucault, "El orden del discurso" (1981, pp. 48-7), una conferencia pronunciada originalmente en 1970. Una obra notable en esta línea es , Gibson 1996, capítulo 7.

³⁰ Shildrick 2002, p. 129. El énfasis que pone Shildrick en el cuerpo es bastante interesante y aporta algunas ideas reales, pero su celebración deconstructiva de la monstruosidad se agota en su unilateralidad. Antonio Negri también tiende a valorizar al monstruo. Véase Negri 2008, pp. 193-218. Aunque Negri vincula acertadamente la monstruosidad a la fuerza de trabajo, también pierde de vista la monstruosa apropiación de los poderes del trabajo por parte del capital.

³¹ Mi noción de multiaccidentalidad se basa en la obra de V.N. Voloshinov y Mijaíl Bajtin. Véanse Voloshinov, 1986, y Bajtin, 1981.1 En McNally 2001, capítulo 4, se analizan detalladamente estos trabajos.

en el que se aplica el mismo esquema conceptual a todos los fenómenos.³² La especificidad social e histórica de las distintas formas de experiencia desaparece efectivamente en la reducción de todas las relaciones sociales a las categorías generales de *nosotros* y *ellos*. Es cierto que si afirmo que mi identidad (o la de mi "país") es blanca, adopto un binario nosotros/ellos que excluye a todos los que no son blancos. Sin embargo, lo mismo es *formalmente* cierto si abrazo apasionadamente una identidad como antirracista, definiendo así a los racistas como los "otros" contra los que yo y mis compañeros (digamos, mis copensadores y activistas antirracistas) nos posicionamos. Pero en circunstancias sociohistóricas concretas, huelga decirlo, las dos formas de identificación funcionan de manera bastante diferente. Una refuerza las identidades y prácticas raciales, mientras que la otra, al menos en principio, las desafía. Y esto nos lleva al segundo defecto del enfoque posmoderno: la forma en que su mandato universal de estar del lado de los monstruos tiende a trivializar las opciones ético-políticas reales, a veces peligrosamente. Después de todo, una cosa es estar del lado de otros monstruosos, como las personas de color o los "desviados" sexuales, frente a la persecución y la represión políticas. Pero otra cosa muy distinta es que los monstruos en cuestión sean corporaciones multinacionales, bandas racistas o una máquina de guerra imperial. Sin embargo, gran parte de la teoría posmoderna, como señala un comentarista muy comprensivo, no nos ofrece pautas para evaluar "la diferencia entre los otros benignos y malignos". Como resultado, elude "nuestro legítimo deber de intentar distinguir... entre santos y psicópatas". Y esta incapacidad para trazar distinciones socialmente informadas incapacita a gran parte de la teoría posmoderna, llevándola "menos a la praxis que a la parálisis" frente a las decisiones reales que deben tomarse en el terreno de la vida ético-política real.³³

En pocas palabras, no todos los monstruos son iguales, y esto es especialmente cierto en lo que respecta a los monstruos que acechan este libro. Está muy bien (y a veces es perspicaz) delinear los horrores del "yo escindido", el sujeto humano que proyecta aspectos desagradables de su yo en otros despreciados. Pero otra cosa es analizar los horrores de una *sociedad escindida*.³⁴ Sin embargo, es precisamente aquí donde se originan aspectos cruciales del horror moderno, en los dolorosos y traumáticos procesos a través de los cuales se disuelven los vínculos sociales no capitalistas, se somete a los individuos a las fuerzas del mercado y se crean relaciones económicas impersonales entre dominados y dominantes. En tales circunstancias, las imágenes de monstruosidad rastrear las experiencias

³² Hegel 1977, p. 9.

³³ Kearney 2003, pp. 67, 70, 107-8. Kearney, cuya orientación es muy deudora de la deconstrucción, hace estas críticas con respecto a la ética de Jacques Derrida y Emmanuel Levinas.

³⁴ Sin embargo, como sostengo en el Capítulo I en mi análisis del *Frankenstein* de Mary Shelley, también es posible vincular dialécticamente los problemas de la división psíquica y social.

entrelazadas de fragmentación corporal y apartheid social que caracterizan al capitalismo moderno.

12

Por lo tanto, falta algo en un enfoque que no puede diferenciar las distintas formas de monstruosidad, y que no puede comprender las formas en que los grupos subalternos de la sociedad capitalista asocian imágenes de monstruosidad a los poderes opresivos, no sólo a los subversivos. Al carecer de una teoría crítica del capitalismo, gran parte de los estudios culturales se ven obstaculizados a la hora de explicar la imbricación de los monstruos con los mercados y las experiencias verdaderamente traumáticas (monstruosas) de subyugación y explotación que se producen cuando las personas se encuentran subordinadas a la economía de mercado.

El vampiro y la criatura de Frankenstein constituyen los dos monstruos clave que hacen su aparición literaria con el capitalismo industrial y que siguen rondando el imaginario moderno. Productos de la industrialización capitalista de principios del siglo XIX en Gran Bretaña, estos monstruos, y las ansiedades que registran, tienen importantes paralelismos y, como veremos, algunas diferencias críticas con los que merodean hoy por el África subsahariana y América Latina. *Frankenstein*, como sostengo en el primer capítulo, es en gran medida una historia sobre las prácticas monstruosas del saqueo de tumbas, el robo de cadáveres y la disección; en resumen, sobre el desmembramiento corporal. Y la resonancia de esta historia se debe en gran medida a fenómenos reales, que se convirtieron en puntos de controversia en las horcas del Londres del siglo XVIII, cuando la multitud urbana luchaba por salvar los cuerpos de los ahorcados de los anatomistas que intentaban conseguir cadáveres para diseccionarlos. Para la clase obrera británica, anatomistas, cirujanos y resurreccionistas formaban parte de una conspiración general para degradar y oprimir a los pobres tanto en la vida como en la muerte mediante el secuestro, el asesinato, el robo de tumbas y la disección. Pero estas ansiedades populares sobre el robo de cadáveres implicaban algo más, sostengo, que el miedo a que el cadáver de uno fuera saqueado. Con la acumulación original de capital en Gran Bretaña, lograda principalmente a través de la desposesión de millones de pobres de sus tierras, un gran número de personas sólo podía sobrevivir vendiendo sus capacidades corporales en el mercado laboral. Esta experiencia sin precedentes y profundamente traumática fue profundamente resentida y contestada. Y rescatar los cadáveres de los pobres de quienes los reclamaban como propiedad privada para descuartizarlos supuso una rara victoria en la batalla por salvar los cuerpos de la clase trabajadora de la mercantilización. Es bajo esta luz, sostengo, que necesitamos leer *Frankenstein* de Mary Shelley. Podría decirse que es "el relato de ficción clásico de la época de los

robos de cuerpos",³⁵. La novela de Shelley se basaba en imágenes de monstruosidad que eran el pan de cada día de la cultura popular de la clase trabajadora inglesa.

13

Parte del genio de Karl Marx consiste en haber intuido algo de esta cultura plebeya y haberla movilizado con fines críticos en su monumental análisis del sistema capitalista. Numerosos comentaristas han señalado la propensión de Marx a recurrir a imágenes de monstruos para describir el funcionamiento del capitalismo. Al describir la forma en que se expande apropiándose del trabajo no remunerado de los trabajadores, Marx escribe que "el capital es trabajo muerto que, como un vampiro, sólo vive chupando trabajo vivo". En otro lugar, describe el "hambre de hombre lobo del capital por el trabajo excedente" y su "sed de vampiro por la sangre viva del trabajo".³⁶ Normalmente, las formulaciones de este tipo se consideran meras florituras retóricas; rara vez se ha adivinado su propósito estratégico-teórico, ni su conexión con el tema del desmembramiento corporal. A medida que Marx buscaba un medio para describir los horrores reales del capitalismo, desde el trabajo infantil hasta el exterminio de los pueblos indígenas de América del Norte, desde el sistema de fábricas hasta la trata de esclavos, reelaboró el discurso de la monstruosidad que surgió con el auge del capitalismo. Saqueando la imaginación popular y literaria, desde los cuentos de vampiros hasta el *Fausto* de Goethe, presentó el capitalismo como un cuento de terror moderno y un relato de misterio, cada uno inexplicable fuera del lenguaje de la monstruosidad.

14

Más que esto, uno de los conceptos absolutamente cruciales *del Capital* de Marx, el del *trabajo abstracto*, que se discutirá ampliamente en el Capítulo Dos, pivota sobre las nociones de separación y desmembramiento. Para el capital, argumenta Marx, todos los trabajadores y los trabajos que realizan son efectivamente intercambiables. El carácter distintivo de los trabajadores y sus labores no importa nada cuando las mercancías entran en competencia en el mercado. Las mercancías específicas, desde el pan hasta los vaqueros, desde los ordenadores hasta los coches, sólo cuentan como medios para acumular riqueza. Del mismo modo, los actos específicos de producción como la confección, el montaje de ordenadores o la construcción de coches son, en principio, el mismo proceso: la producción de plusvalía. Como resultado, procesos de trabajo concretos radicalmente diferentes se reducen a una única norma: el trabajo productor de mercancías y generador de beneficios. Así, cuando Marx afirma que el capitalismo está organizado sobre la base del trabajo *abstracto*, también tiene en mente el sentido literal de la palabra. Abstraer [latín: *abstrahere*, 'apartar'] es literalmente separar, desprender, cortar.³⁷ Y el capitalismo abstrae (separa, corta) el trabajo y sus productos de los individuos

³⁵ Marshall 1995, p.14.

³⁶ Marx 1976, pp. 342, 353, 367.

³⁷ Véase el *Oxford English Dictionary Online* 1989, y la muy útil discusión de Rader 1979, pp. 150-9.

concretos y específicos que realizan actos productivos únicos, tratando todo el trabajo como efectivamente idéntico e intercambiable. El sistema capitalista de producción e intercambio homogeneiza así todas las formas de trabajo asalariado, reduciéndolas a puros cuantos de trabajo humano cualitativamente indiferenciado en abstracto. Esto, como explico más adelante, es una abstracción que en realidad sucede un proceso de *abstracción* real en un mundo de mercado-intercambio universal regido por el dinero.

Todo esto tiene importantes implicaciones para los trabajadores. Significa que en lugar de su propia fuerza vital, su energía creativa humana fundamental, la fuerza de trabajo de los trabajadores se convierte en una mercancía, algo separable y separable que puede venderse, entregarse a otra persona. Como mercancía, el trabajo no se considera parte integrante de la persona humana, sino algo que puede aislarse y entregarse a un comprador por un periodo de tiempo estipulado. Al comprar fuerza de trabajo, el capital se apodera del trabajo, despojándolo de su esencia como serie de actos únicos e irrepetibles ligados a personalidades humanas concretas. De este modo, el trabajo abstracto mercantilizado *queda efectivamente incorpóreo, desvinculado* de las personas que lo realizan. Esta separabilidad del trabajo mercantilizado permite a los capitalistas dividir y diseccionar los procesos de trabajo en sus partes componentes, confinando a los individuos a la repetición de un número limitado de movimientos humanos. Como unidades idénticas e intercambiables de fuerza de trabajo homogénea, las habilidades y los cuerpos de los trabajadores están diseccionados, fragmentados, cortados en piezas separables sometidas a la dirección de una fuerza alienígena, representada por una legión de supervisores, e incrustadas en ritmos y procesos de trabajo cada vez más dictados por programas automáticos y sistemas de maquinaria.³⁸ Al analizar estos procesos, Marx recurre repetidamente al lenguaje de la monstruosidad. La manufactura capitalista "mutila al trabajador", escribe, "convirtiéndolo en un fragmento de sí mismo". Al describir la aparición del capital en forma del moderno lugar de trabajo automatizado donde las máquinas dominan a los trabajadores, se refiere a él como "un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena fábricas enteras", y denuncia su "poder demoníaco" sobre el trabajo vivo.³⁹

15

En contra de un malentendido generalizado, una de las grandes intuiciones de Marx fue discernir que el capitalismo no podía entenderse meramente en términos de nuevas técnicas de producción de mercancías. Pensar en esos términos es *fetichizar*, interpretar las transformaciones en las relaciones sociales humanas como si simplemente implicaran nuevas interrelaciones entre cosas (máquinas y mercancías). El trabajo mercantilizado implica una reestructuración profunda y exhaustiva de la experiencia humana: el sentido que tienen las personas de sus

³⁸ Marx 1976, p. 302.

³⁹ Marx 1976, pp. 482, 503.

propios cuerpos, de sus capacidades y energías creativas, de la interrelación entre uno mismo y las cosas, y entre uno mismo y los demás, todo ello se ve totalmente transformado por la mercantilización. La época capitalista se caracteriza", escribe Marx, "por el hecho de que la fuerza de trabajo, a los ojos del propio trabajador, adopta la forma de una mercancía que es de su propiedad".⁴⁰ Pero los trabajadores no se someten a esta nueva realidad sin resistencia. Al romper las costumbres, las relaciones sociales y el sentido de la personalidad establecidos, el auge de los mercados de trabajo capitalistas se enfrenta invariablemente a una fuerte oposición. Más aún, inspira esfuerzos asombrosamente creativos por parte de los grupos subalternos para trazar un mapa de lo que está ocurriendo en el propio tejido corpóreo y social de sus vidas.

Los cuentos de brujas africanos son, como veremos, una de las expresiones contemporáneas más vívidas de tales esfuerzos. Y esto los hace especialmente atractivos en una época en la que el capitalismo se ha vuelto tan invisible como el aire que respiramos. En su insistencia en que algo no del todo real está actuando en el capitalismo global, algún proceso oculto de explotación que se oculta a sí mismo, estos relatos tienen una carga *desmitificadora*. A lo largo de estas historias, cuerpos reales se ven acalorados y en peligro: realizan un trabajo zombi invisible; son poseídos por espíritus malignos que los convierten en máquinas de hacer dinero; son diseccionados para obtener piezas comercializables. Una hermenéutica de la sospecha anima estos cuentos populares, una desconfianza hacia los relatos autocomplacientes de la cultura burguesa. Y esto no debería sorprendernos en un momento en el que la renta per cápita en el África subsahariana se ha reducido en un veinticinco por ciento en el espacio de una década, mientras el continente es desangrado con cientos de millones de dólares *al día* para pagar las deudas a los bancos mundiales. A pesar de su relación con las brujas y los espíritus, los cuentos de vampiros contemporáneos del África urbana se mueven por el impulso materialista de buscar los lugares donde los cuerpos reales corren peligro. Y, al buscar esos cuerpos, los discursos africanos sobre la brujería detallan las formas en que están enredados en peligrosas lógicas de explotación y acumulación, en ningún lugar con mayor riesgo para la vida que en la propia África subsahariana.

16

Sin duda, como sostengo más adelante, todas estas historias son multivalentes. Van más allá de las amenazas a la integridad corporal que plantean los mercados laborales en la era de la globalización capitalista. La ansiedad de género, las historias coloniales, los recuerdos de la esclavitud, las depredaciones de una pandemia de VIH-SIDA, todo esto y más anima algunos de estos cuentos. Sin embargo, aunque estas fábulas de la modernidad no son reducibles a ansiedades existenciales asociadas a misteriosas transacciones entre dinero y cuerpos trabajadores, tampoco

⁴⁰ Marx 1976, p. 27404.

Introducción

pueden entenderse adecuadamente fuera de estos modos de experiencia. De hecho, como intento demostrar, proporcionan registros simbólicos cruciales en los que estas experiencias son recibidas, manejadas y resistidas.

Además, como muestro a lo largo de los capítulos que siguen, estos cuentos han aparecido en una serie de momentos convincentes en el auge global del capitalismo, y han sido reelaborados en poderosas obras de imaginación literaria por autores de la talla de William Shakespeare, Charles Dickens, Mary Shelley y, más recientemente, Ben Okri. Al recordarnos que las relaciones sociales mercantilizadas desencadenan fuerzas monstruosas de muerte y desmembramiento, estas creaciones literarias albergan una sabiduría poética que no podemos permitirnos desaprovechar. Mientras el capitalismo globaliza la guerra, el hambre y la destrucción del medio ambiente, haríamos bien en prestar atención a su advertencia de que fuerzas monstruosas merodean por nuestro planeta. El argumento central de este libro es que necesitamos esta sabiduría, elaborada dialécticamente, no sólo para comprender el mundo en que vivimos, sino también para alimentar los recursos críticos para rehacerlo.

Capítulo I

Disecionando el cuerpo obrero: *Frankenstein*, la anatomía política y el auge del capitalismo

Pero supongamos que muchos de nuestros ladrones comunes no fueran enterrados en absoluto, y que algunos de ellos fueran convertidos en esqueletos ¿Y si fuera una desgracia para los parientes supervivientes de aquellos a los que se les leyeron conferencias sobre sus cuerpos y se utilizaron para preparaciones anatómicas?¹

El autor de estas líneas, el doctor Bernard Mandeville, era uno de los ciudadanos "respetables" que asistían a los ahorcamientos públicos en la horca de Tyburn, a unos cinco kilómetros de la tristemente célebre prisión londinense de Newgate. Como muchos de su clase, Mandeville quedó horrorizado por la estridente oposición a la autoridad que observó allí. Sus cartas de 1725 (publicadas por primera vez en el *British Journal* y posteriormente reunidas en un panfleto, *An Enquiry into the Causes of the Frequent Executions at Tyburn*) lamentan el tumulto que rodea a las ejecuciones públicas. En lugar de rituales solemnes que impresionaran a las clases bajas con la gravedad de la ley, los ahorcamientos públicos se habían convertido en ocasiones para turbulentas muestras de solidaridad con los condenados por parte de miles de pobres londinenses. Deplorando la "escena de confusión" que reinaba en las calles, Mandeville se queja de que los carceleros son asaltados regularmente por "los más resueltos y robustos de la Turba". Se lamenta de "las sonoras carcajadas" y "los juramentos y expresiones viles" de una multitud alborotada que rebosa de borrachos y vendedores de ginebra, gatos y perros. Haciendo un recuento de los terribles efectos de este bullicioso y caótico torbellino de cuerpos y animales, enumera los "golpes que se dan, las cabezas que se rompen, los trozos de palos que se balancean y la sangre que vuela por todas partes". Una vez completado su horrible cuadro, Mandeville pasa a la conmoción que se produce una vez que se ha completado el ahorcamiento: "Terminada la tragedia, el siguiente entretenimiento es una disputa

¹ Mandeville 1964, p. 27.

entre los cirujanos y la muchedumbre sobre los cadáveres de los malhechores.... Han sufrido la ley (grita la chusma), y no se les impondrán más barbaridades".²

18

La barbarie en cuestión es, por supuesto, la disección, la razón misma de la presencia de los "cirujanos" que, a medida que avanzaba el siglo XVIII, se practicaba sobre un número creciente de cadáveres de pobres. Al abordar esta cuestión, la retórica de Mandeville cambia de registro. Ya no es el indignado observador de la chusma tumultuosa, sino un científico desapasionado que ensalza la disección como algo necesario para el progreso del conocimiento. Sin embargo, para su consternación, el camino real de la ciencia se ve bloqueado por la turba tumultuosa, que se disputa con los cirujanos los cadáveres de los condenados:

...la supersticiosa reverencia del vulgo por un cadáver, incluso de un malhechor, y la fuerte aversión que tienen contra su disección, son perjudiciales para el público; porque como la salud y los miembros sanos son las más deseables de todas las bendiciones temporales, deberíamos fomentar la mejora de la física y la cirugía. El conocimiento de la anatomía es inseparable de los estudios de cualquiera de los dos....³

Este argumento lleva al buen doctor a una propuesta que anticipa toda la dirección de la opinión de la clase dirigente sobre estos asuntos durante los próximos cien años: la disección rutinaria de los cuerpos de todos los condenados. Aunque presenta su propuesta como un deber científico, Mandeville no oculta la agenda social que promulga. Resulta que la disección también debería ser una fuente de desgracia y deshonor:

Pero supongamos que muchos de nuestros ladrones comunes no fueran enterrados en absoluto, y que algunos de ellos fueran convertidos en esqueletos. ¿Qué pasaría si fuera una desgracia para los parientes supervivientes de aquellos a quienes se leyera discursos sobre sus cuerpos y se utilizaran para preparaciones anatómicas? La deshonra rara vez llegaría más allá de la escoria del pueblo. La Universidad de *Leyden*, en *Holanda*, tiene un poder otorgado por la Legislatura para exigir, con este propósito, los cuerpos de pícaros comunes...⁴

19

Ahora se ha quitado la máscara. Dando un paso adelante, reconocemos al ideólogo burgués acechando bajo el disfraz del científico desinteresado. La disección, primero ensalzada para el avance del conocimiento, emerge ahora como un medio de disciplinar y castigar a los cuerpos proletarios. La interconexión del poder y el conocimiento (en este caso, la anatomía) no podría ser más flagrante, pero, *en contra de* Michel Foucault, esta disciplina burguesa no debía lograrse masajeando

² Mandeville 1964, pp. 24, 26.

³ Mandeville 1964, p. 26.

⁴ Mandeville 1964, p. 27.

las mentes para que se ajustaran a la autoridad, sino imprimiendo directamente (y de forma punitiva) en los cuerpos.⁵ La sorprendente expresión de Mandeville, "*las conferencias leídas en sus cuerpos*", es especialmente digna de mención. Al fin y al cabo, los cuerpos no sólo son sometidos a la mirada óptica del poder, sino que son marcados, cortados, desmembrados. Los múltiples significados del intrigante término "conferencias" de Mandeville son instructivos a este respecto. Mientras que la palabra se refiere a la acción de leer y al discurso público, también conlleva el sentido de admonición y corrección, como en el caso de ser sermoneado por alguien.⁶ Y la referencia de Mandeville a la "desgracia" de que "se lean sermones sobre sus cuerpos" se refiere claramente a los efectos moralizadores y disciplinarios de esta práctica aparentemente científica. Como en *la Colonia Penal* de Kafka, donde se obliga a los prisioneros a escribirse mensajes en el cuerpo, las instrucciones morales consisten en advertencias corporales, mandatos monstruosos escritos en la carne.⁷ En el caso que nos ocupa, se trata de amenazas sobre el destino físico que aguarda a los plebeyos que se atreven a desafiar la ley.

Sin embargo, antes de que el cuerpo de la clase trabajadora pueda ser leído, primero debe ser escrito, debe ser marcado como un cierto tipo de "texto". Mandeville, por ejemplo, no dudaba de lo que esto implicaba: las duras disciplinas del trabajo asalariado. Desde la infancia, sostenía, los pobres debían ser sometidos a un "trabajo sucio y servil" durante tantas horas como fuera posible "la mayoría de los días de la semana y la mayor parte del día" y por el salario más bajo posible.⁸ A lo largo del siglo XVIII, este programa prosiguió implacablemente, a medida que los cuerpos proletarios se inscribían cada vez más profundamente en las disciplinas del trabajo asalariado y se veían obligados a someterse a las intrusiones del control capitalista. La hostilidad popular a la disección de los pobres sólo puede entenderse adecuadamente en este contexto como una expresión de un poderoso odio a los regímenes corporales del trabajo asalariado (incluyendo su sistema asociado de crimen y castigo). Independientemente de lo que conllevara esta hostilidad, señalaba el odio a los persistentes "sermones leídos sobre" los cuerpos de la clase obrera". Y en la horca, la multitud londinense luchó para asegurarse de que en la muerte "no se infligieran otras barbaridades" a los cuerpos de los pobres.

20

'Salva mi cuerpo de los cirujanos'

⁵ El relato seminal de Foucault, aunque en aspectos importantes engañoso, sobre los cuerpos y el poder recibió su primer esbozo sistemático en Foucault 1979, especialmente en la Parte III.

⁶ Véanse las entradas del *Oxford English Dictionary Online* 1989, en "lecture".

⁷ Kafka 1961.

⁸ Mandeville 1970, pp. 307, 281-2, 294. Para más información sobre Mandeville, véase McNally 1993, p. 47.

En 1737, Henry Bosworway, aserrador, esperaba la muerte en la horca y suplicó a un compañero de trabajo "que salvara mi cuerpo de los cirujanos". Condenado a muerte dos años más tarde por robo, Richard Tobin, dibujante, suplicó a su antiguo amo que tuviera "en cuenta mi pobre cuerpo" asegurándose de que "se salvara de los cirujanos". A menudo, los familiares y amigos no necesitaban tanta insistencia, pues solían asegurar a sus seres queridos que esperaban la horca que "cuidaremos de tu cuerpo". Como ha demostrado brillantemente Peter Linebaugh, salvar los cuerpos de los condenados de la disección era un aspecto central de una cultura obrera de solidaridad contra la ley y las autoridades.⁹ Con este fin, los trabajadores pobres crearon dos "formas únicas de cooperación obrera ante la muerte": las Sociedades de Socorros Mutuos, a las que los trabajadores contribuían con centavos para financiar un entierro adecuado, y el motín contra los cirujanos.¹⁰

El motín en la horca fue uno de los rasgos más distintivos de la vida social del Londres del siglo XVIII, sin parangón en ninguna otra ciudad europea. Su singularidad indicaba tres cosas: un desprecio generalizado por la ley; una cultura insurgente de resistencia; y una ansiedad profundamente sentida acerca de la integridad del cuerpo trabajador.

21

El desprecio de los pobres londinenses por la ley y la autoridad tenía sus raíces en una batalla secular por defender los derechos comunes frente a las incursiones de la clase dominante. Gran parte de la "delincuencia" ostensible era percibida por las clases bajas como simple defensa de derechos inveterados, como estrategias de supervivencia sancionadas por siglos de costumbres. El robo, la caza furtiva y el contrabando en los parques y bosques de los ricos, muchos de ellos antaño lugares para el ejercicio de derechos comunes, como la caza, la pesca y la recolección de madera, bayas y hierbas, se celebraban habitualmente. En 1735, por ejemplo, el Ordinario de Newgate observó que "desde hace algunos años, un grupo de ociosos y disolutos, desafiando las leyes, se asocian para robar ciervos *en los parques* de los caballeros, *en las cacerías*, etc."¹¹ Despreciando las nuevas formas de propiedad burguesa en cuyo nombre eran perseguidos y enjuiciados, los trabajadores pobres glorificaban a ladrones desafiantes, como Dick Turpin y Jack Sheppard, que eludían regularmente el arresto y escapaban de la cárcel. Turpin, famoso salteador de caminos, traficaba mucho con caballos, ganado y ovejas robados, especies cuya cría estaba ligada al desplazamiento de los pobres de la tierra. Además, los lugares donde solían vivir los salteadores de caminos, tierras comunales y bosques cercanos a los caminos entre ciudades, hablaban directamente de lo que se había robado a los

⁹ Véase Linebaugh 1975. Las tres citas citadas proceden del artículo de Linebaugh *pio neering*, pp. 82, 83, 84.

¹⁰ Linebaugh 1975, p. 83.

¹¹ Citado en Linebaugh 2003, p. 202. El estudio clásico sobre estos cazadores furtivos y ladrones de y su trato por parte de las clases altas, es E.P. Thompson 1975.

pobres, como si sus robos pretendieran revertir simbólicamente la famosa expropiación del campesinado de la tierra. Subrayando estos enfrentamientos de clases, muchos salteadores de caminos se cebaban deliberadamente con los ricos y poderosos, ignorando a los de medios modestos.¹²

La opinión popular celebraba a estos criminales. Baladas y rimas ensalzaban sus hazañas, y los niños recibían nombres y apodos en su honor. Y, si los pobres no podían hacer gran cosa por ayudarles en vida, defendían su causa en la muerte. Una vez que Turpin fue finalmente capturado, condenado y ahorcado, los pobres londinenses buscaron una especie de justicia para él en la muerte, abalanzándose sobre la horca para apoderarse de su cuerpo antes de que los cirujanos pudieran reclamarlo. Pocos días después de su entierro, cuando circularon rumores de que su cuerpo había sido robado y disecado, una multitud se reunió rápidamente en el lugar del entierro, exhumó el cuerpo de Turpin y, al encontrarlo allí, lo paseó victoriosamente por las calles de York.¹³ Del mismo modo, la ejecución en 1724 de Jack Sheppard, cuyas escapadas del cautiverio eran materia del folclore, fue la ocasión para la mayor efusión de la multitud londinense en 75 años. Mientras miles de personas se agolpaban en la horca, una guardia plebeya luchaba contra los cirujanos. Las batallas continuaron durante toda la tarde y la noche hasta que, hacia medianoche, el cuerpo de Sheppard fue enterrado en St. Martin-in-the-Fields.¹⁴ A pesar de que su cadáver fue gravemente dañado y desgarrado por la multitud que luchó por reclamarlo, esto no parece haber perturbado a sus protectores. Los daños corporales infligidos por la multitud eran tolerables, al igual que desenterrar un cadáver y hacerlo desfilar por las calles siempre que se salvara de la disección por parte de los cirujanos.

22

Parece, por tanto, que en estas contiendas se trataba de algo más que de creencias religiosas o espirituales. Aunque muchos comentaristas han invocado las "creencias religiosas tradicionales en la santidad del cadáver" como explicación del furor que despertaba la disección, las pruebas que apoyan esta interpretación son muy escasas.¹⁵ De hecho, muchas actitudes populares hacia los cuerpos de los ahorcados se debían más a preocupaciones pragmáticas sobre la vida que a la vida después de la muerte. La horca, como nos recuerda Linebaugh, era un medio notoriamente incierto de poner fin a una vida humana. La soga debía causar la muerte por asfixia, pero atada sin apretar o de forma inexacta, a menudo provocaba

¹² Linebaugh 2003, p. 203, n. 36.

¹³ Moore 1997, p. 225.

¹⁴ Linebaugh 2003, pp. 38-9; Moore 1997, pp. 224-5; Linebaugh 1975, p. 105.

¹⁵ Moore 1997, pp. 224-5. El importante trabajo de Ruth Richardson intenta resumir las actitudes populares hacia la muerte y el cadáver, aunque gran parte de las pruebas se basan en una evaluación de "una teología popular" predominante en el siglo XVIII y principios del XIX (Richardson 1987, p. 7; véase también p. 90), cuando, como argumento más adelante, es casi seguro que tales creencias estaban experimentando importantes transformaciones.

la pérdida de conciencia, más que la pérdida de la vida. Los pobres de Londres conocían bien casos como el de "Half-Hanged Smith", en el que hombres y mujeres revivían horas después de haber sido declarados muertos en la horca.¹⁶ Por tanto, al luchar por los cuerpos de los ahorcados, es posible que la multitud simplemente intentara salvar vidas, en lugar de mostrar una "reverencia supersticiosa" por el cadáver, como afirmaba Mandeville. Además, la disposición de la multitud a dañar el cuerpo de Jack Sheppard con tal de mantenerlo alejado de los cirujanos, sugiere que lo que estaba en juego era *el control* sobre el cuerpo plebeyo, más que su integridad física. No cabe duda de que las antiguas prácticas funerarias se centraban en los medios apropiados para entrar en la otra vida, pero la preocupación del siglo XVIII por la disección parece haber sido bastante reciente. Más que una defensa de antiguas tradiciones, el motín contra los cirujanos parece reflejar sensibilidades mucho más recientes sobre la mercantilización de la vida humana. Como observó astutamente E.P. Thompson:

23

... no podemos presentar al alborotador como una figura arcaica, motivada por los "restos" de antiguos modelos de pensamiento, y luego dejar pasar el asunto con una referencia a la superstición de la muerte y a *les rois thaumaturges*. El código que informa estos disturbios, ya sea en Tyburn en 1731 o en Manchester en 1832, no puede entenderse sólo en términos de creencias sobre la muerte y su tratamiento adecuado. Implica también solidaridades de clase, y la hostilidad de la plebe a la crueldad psíquica de la ley y a la comercialización de los valores primarios.¹⁷

La referencia a la hostilidad plebeya hacia "la comercialización de los valores primarios" parece especialmente oportuna. Porque, al igual que el cadáver humano se fue convirtiendo en un nuevo tipo de mercancía a lo largo del siglo XVIII (un punto sobre el que volveré más adelante en este capítulo), lo mismo ocurrió con los cuerpos vivos de los pobres. El auge del capitalismo supuso una implacable mercantilización del cuerpo trabajador y de sus facultades. Privados progresivamente de los medios no mercantiles de supervivencia -tierras comunes, derechos comunes y diversas prebendas-, los pobres no tuvieron más remedio que recurrir al mercado, como vendedores de su propia fuerza de trabajo, para asegurar su subsistencia. No cabe duda de que los trabajadores pobres lucharon contra esta reducción de su trabajo a un bien comercializable más entre otros muchos; pero, a la larga, el capital resultó ampliamente victorioso. En la horca, sin embargo, la multitud plebeya podía reunirse por miles para reclamar públicamente los cuerpos proletarios a las fuerzas del mercado. Al arrebatarse el cadáver a los cirujanos, la multitud asestó un golpe simbólico y real contra la mercantilización y a favor de la integridad del cuerpo proletario, masculino y femenino, aunque sólo fuera en la

¹⁶ Linebaugh 1975, pp. 103-4.

¹⁷ Thompson 1978, p. 157. Irónicamente, Moore 1997 cita este artículo en apoyo de la afirmación de que las cuestiones en cuestión se referían a creencias religiosas tradicionales.

muerte. Al enterrarlo intacto, reivindicaron una victoria moral sobre los poderes desmembradores del capital.

La cultura de la disección: anatomía, colonización y orden social

24

La disección de cadáveres humanos no siempre estuvo mal vista en la Europa medieval y moderna. De hecho, desde el siglo XI hasta el XVIII, los miembros de las clases altas solían dejar instrucciones en sus testamentos para que fueran desmembrados y sus restos enterrados en distintos lugares. La elección de la disección solía tener un doble propósito: en primer lugar, dejar algo de sus restos cerca de sus seres queridos (padres, cónyuges, hermanos, hijos), que estaban enterrados en lugares dispares; y, en segundo lugar, recibir más oraciones (pronunciadas por miembros de las órdenes religiosas de cada lugar) que pudieran ayudarles en sus vidas posteriores. Tan popular era entre las clases altas la práctica del desmembramiento y el enterramiento en múltiples lugares que no sólo persistió, sino que incluso aumentó su frecuencia, a pesar de la prohibición impuesta en 1299 por el Papa Bonifacio VIII.¹⁸ Además, a principios de la Edad Moderna se observa una creciente fascinación estética por el aislamiento y la separación de las partes del cuerpo: las encontramos representadas visualmente en los blasones que adornaban las armaduras y líricamente en la poesía.¹⁹ La falta de preocupación por la integridad del cadáver queda patente en el uso rutinario de la disección para determinar la causa de la muerte de reyes, nobles y funcionarios eclesiásticos.²⁰

Tras la Reforma, una poderosa corriente de hostilidad hacia el cuidado de los cadáveres barrió la cultura inglesa. Para los puritanos, el luto ritual, las tumbas y los epitafios constituían prácticas idólatras, propias de una confusión papista de las cosas materiales (en este caso, los cadáveres y los objetos destinados a conmemorarlos) con las del espíritu. El embalsamamiento o momificación del cadáver encontró especial resistencia. A la luz de este desdén por la materialidad del cadáver, los ritos funerarios ingleses se volvieron en general más parcios, hasta el punto de que, en 1649, un comentarista los describió como "en cierto modo profanos, en muchos lugares los muertos son arrojados al suelo como perros, y no se dice ni una palabra".²¹ Aunque es posible que tras la Restauración (1660) se produjera un retorno parcial a las prácticas anteriores, hay pocas pruebas de que la preocupación tradicional por la santidad de los restos humanos alimentara la

¹⁸ Véase Brown 1981, pp. 222-6, 241, 263,251.

¹⁹ Véase, por ejemplo, Vickers 1997.

²⁰ McManners 1981, p. 41.

²¹ Citado por Thomas 1971, p. 605.

oposición popular a la disección en el Londres del siglo XVIII. De hecho, las pruebas de que se dispone sugieren que la hostilidad a la anatomía en el siglo XVIII era reciente. Por ejemplo, los registros de la Compañía de Barberos-Cirujanos de Londres, que había realizado anatomías públicas desde 1540, indican que la incautación de cadáveres con fines de disección "fue indiscutible hasta principios del siglo XVIII".²²

25

Aunque la disección se realizó de forma rutinaria durante todo el periodo medieval en Europa, sobre todo en los restos de la clase alta, no fue hasta la última década del siglo XV cuando se generalizó el uso de las autopsias para adquirir conocimientos anatómicos. Hasta entonces, la anatomía teórica europea evitaba ensuciarse las manos con el trabajo empírico de la disección y la anatomización. La tarea ocasional de diseccionar cuerpos humanos se dejaba en manos de grupos poco reputados, como los barberos-cirujanos, los verdugos y los bañistas, que parecen haber realizado las disecciones punitivas de criminales de las que tenemos constancia desde la Edad Media. Sin embargo, con el Renacimiento se produjo un cambio decisivo en el estatus de la anatomía. A medida que las nuevas generaciones de intelectuales intentaban rehacer las ciencias naturales sobre la base de la observación empírica y la experimentación, la anatomía pasó a ocupar una posición privilegiada. En 1543, además de la publicación del libro de Copérnico *Las revoluciones de las esferas celestes*, apareció un texto pionero en anatomía: *El funcionamiento del cuerpo humano*, de Andreas Vesalius, publicado en Basilea. Vesalio se enorgullecía de haber refundado su ciencia superando los prejuicios medievales contra el trabajo manual. Las xilografías que adornaban el texto de Vesalio, que se tradujo y reimprimió repetidamente, mostraban al anatomista cortando cadáveres humanos.

La cartografía del cuerpo fue algo más que una nueva tendencia en las ciencias naturales: también se convirtió en un acontecimiento cultural central que dinamizó las artes. La asistencia a anatomías públicas se convirtió en un signo de ilustración, y artistas, filósofos y líderes cívicos se aficionaron a la disección. No sólo se dice que Leonardo da Vinci realizó hasta treinta anatomías, sino que René Descartes frecuentaba las carnicerías de Ámsterdam en busca de cadáveres para diseccionar, y Rembrandt poseía brazos y piernas que habían sido anatomizados por Vesalio.²³ El interés por la anatomía se convirtió en un índice de inteligencia, ingenio y educación; de hecho, no era raro en la Francia del siglo XVIII que un hombre adinerado tuviera su propia sala de disección privada.²⁴ Denis Diderot, por ejemplo, no sólo fue el autor del artículo sobre anatomía *de la Encyclopedie* de la Ilustración

²² Creegan 2008, p. 20.

²³ Sobre Da Vinci, véase Heckscher 1958, p. 45. Sobre Descartes y Rembrandt, véase Sawday 1995, p. 148.

²⁴ Aries 1981, p. 366.

francesa, sino que también asistía a las disecciones.²⁵ La influencia de la anatomía fue tal que experimentó una inflación semántica, convirtiéndose en paradigma de todo tipo de investigaciones en las artes y las ciencias humanas. El término se infiltró en la filosofía, la crítica literaria, la economía política y la botánica, y apareció en los títulos de una obra significativa tras otra: *Anatomía del ingenio* (1578), *Anatomía del absurdo* (1589), *Anatomía de la melancolía* (1621), *Anatomía política de Irlanda* (1672), *Anatomía comparada de los troncos de las plantas* (1675), etcétera.

26

Surgida en Padua a finales del siglo XIV, la disección para el estudio científico de la anatomía humana se extendió rápidamente por gran parte de Europa en el siglo siguiente, convirtiéndose en una característica de prácticamente todas las grandes universidades.²⁶ Sin embargo, junto a la anatomía científica se desarrolló una curiosa rama: la anatomía pública. Una vez más, Padua tomó la delantera, con la primera disección pública conocida realizada allí en 1497. Y "*realizada*" es la palabra clave. Una anatomía pública, realizada siempre sobre el cadáver de un criminal ejecutado, era un acontecimiento meticulosamente teatral. Se representaba por la noche en un "teatro anatómico", ante 200 o 300 espectadores de pago, sobre un escenario (o una mesa anatómica que hacía las veces de tal), a menudo con acompañamiento musical. La representación, que solía durar de cuatro a cinco días, era generalmente anual y solía celebrarse en enero, durante la tradicional temporada de carnaval. Sin embargo, sobre todo en la Europa protestante, la anatomía festiva se regía por el orden y el decoro burgueses y obedecía a un guión cuidadosamente reglamentado. Como para subrayar la seriedad de la ocasión, las Ordenanzas de los Cirujanos de Ámsterdam, ordenadas en 1605 y 1625, especificaban que el público se abstuviera de reír y hablar. En tales reglamentos se vislumbra el papel de la anatomía pública en la formación de una cultura cívica burguesa.

Todas las formas de poder de clase están ligadas a la estética del dominio, y la cultura pública de la burguesía europea no fue una excepción. Al igual que la dominación feudal, la autoridad burguesa requería espacios sociales, formas arquitectónicas y artísticas, manifestaciones simbólicas y rituales cívicos propios. La anatomía pública desempeñó un papel clave en este sentido, representando teatralmente las formas de poder burgués que se desarrollaban en los espacios urbanos de rápida expansión, y a menudo socialmente volátiles, de la Europa de principios de la Edad Moderna.²⁷

²⁵ Landes 2004, p. 167.

²⁶ Harley 1994, p. 4, y Ferrari 1987, p. 55. Es importante señalar que los anatomo-teatros temporales existían en Italia y Alemania desde el siglo XII. Pero su integración en las universidades es posterior, y los primeros anatomo-teatros permanentes no aparecen hasta finales del siglo XVI, en 1594 en Padua y en 1597 en Leiden. Sobre los primeros antecedentes, véase Brockbank 1968, pp. 371-84.

²⁷ Cabe señalar que las culturas burguesas pueden surgir sin que se establezca un modo de producción capitalista de pleno derecho. Las ciudades-estado del norte de Italia de los siglos XV y XVI, por ejemplo, tenían geoisies

La estética nace como un discurso del cuerpo", nos ha recordado Terry Eagleton en²⁸, y quizá en ningún otro lugar sea esto más evidente que en la ceremonia de la anatomía pública. No sólo se reunía un grupo de respetados científicos y líderes cívicos para exhibir sus talentos para edificación de cientos de respetables espectadores que pagaban, sino que también estaban literalmente inscribiendo el estado de derecho de los derechos de propiedad y el "libre comercio" en el cuerpo de un miembro ejecutado de los rangos inferiores de la sociedad. Tales acontecimientos participaban de una estética de la dominación, una identificación placentera (y, para los de las clases bajas, masoquista) con los vencedores y sus leyes. Uno de los elementos implicados era claramente "el placer de la particularización", un placer en la división y la cartografía que se encontraba en el corazón de la "cultura de la disección" del Renacimiento.²⁹ Pero este placer por la disección y la particularización estaba igualmente ligado a la celebración del poder, especialmente de los nuevos tipos de poder de clase y colonial que surgieron durante la era de la anatomía.³⁰ Y esta estética de la autoridad se representaba regular y simbólicamente en los cuerpos de los pobres.

Cabe destacar que la "cartografía" anatómica del cuerpo despegó en el siglo XVI, época en la que se produjo un gran auge de la colonización europea. Además, el lenguaje de la anatomía y el del colonialismo se entremezclaron, a veces a través de una erótica de la disección. Los placeres estéticos de la anatomización, de la reivindicación, apropiación y división del territorio "virgen" son especialmente evidentes en la poesía de John Donne, donde el cuerpo anatomizado eróticamente se vincula con el cuerpo femenino penetrado y apropiado, descrito a su vez como América. En los poemas de Donne también vemos cómo el placer de los anatomistas por la particularización articulaba la experiencia inglesa de cercar, cartografiar, diseccionar, particularizar y privatizar las tierras comunes.³¹ Deleitarse con la anatomía era, por tanto, deleitarse con un nuevo proyecto social de colonización y cartografía de tierras nacionales y extranjeras junto con cuerpos nacionales y extranjeros. La anatomía pública, conviene recordarlo, no tenía valor

comerciales bien desarrolladas aunque el modo de producción no fuera en absoluto capitalista.

²⁸ Eagleton 1990, p. 13.

²⁹ Sawday 1995, pp. viii, 2-3.

³⁰ Como explico más adelante, el desarrollo de culturas de dominio burgués de principios de la modernidad en entornos urbanos no debe interpretarse en el sentido de que el modo de producción capitalista haya arraigado en todos estos contextos. El poder urbano-burgués existía a veces en una relación compleja y subordinada a la dominación feudal, como en Francia. En otros casos, como en los Países Bajos en el siglo XVII y principios del XVIII, las formas de producción de mercancías coexistieron con poderosos intereses basados en el capital mercantil y la búsqueda de rentas burguesas. Inglaterra es el primer caso de transformación decisiva de todo el modo de producción según el modelo capitalista.

³¹ Véase la excelente discusión de este tema en Sawday 1995, pp. 24-8. Aunque Sawday no sigue estas importantes conexiones con el cercamiento, sí ve cómo el lenguaje agrario-capitalista de la "mejora" se convierte en Donne en el lenguaje de un ethos colonizador.

científico. Su propósito era, por el contrario, una exhibición cívica del dominio burgués representado en el cuerpo de indigentes y criminales, un ritual diseñado para inscribir el control social sobre los cuerpos de los trabajadores pobres.³² Su práctica en los Países Bajos lo ilustra claramente.

28

Durante el siglo XVII, la Universidad de Leiden se convirtió en el principal centro de anatomía, desbancando a Padua. Cada año, el Gremio de Médicos y Cirujanos anatomizaba públicamente el cuerpo de un criminal ejecutado en la ciudad, una práctica íntimamente ligada a las profundas preocupaciones de la burguesía holandesa por el crecimiento y la disposición de la chusma urbana (los *grouw*). A medida que aumentaba la desigualdad social y crecían las filas de los pobres urbanos, las actitudes burguesas hacia los indigentes se hicieron cada vez más duras, lo que llevó a varios escritores holandeses de la segunda mitad del siglo XVI a abogar por el trabajo forzado para los pobres ociosos. Estas propuestas se convirtieron en política social a finales de siglo: en 1589 se inauguró en Ámsterdam un hospicio para hombres, y siete años más tarde abrió sus puertas otro para mujeres pobres. Durante el siglo siguiente, veintiséis ciudades holandesas siguieron el ejemplo de Ámsterdam.³³ En las sombras de su célebre edad de oro, la burguesía holandesa erigió un régimen de castigo implacablemente cruel para los pobres. Obligados a languidecer durante años en la Casa de Corrección, los mendigos sanos eran sometidos a regímenes draconianos de trabajos forzados.³⁴ Pero el confinamiento en una Casa de Corrección era una de las preocupaciones menores de quienes incumplían la ley. Los duros castigos corporales eran la última medida disuasoria: "Los jóvenes delincuentes eran marcados con hierros candentes, los vendedores ambulantes de libros sucios eran arrastrados por las calles o puestos en la picota, los asesinos eran quemados vivos; el potro, el látigo y la cámara de tortura eran de uso constante".³⁵ La anatomía pública estaba ligada a prácticas disciplinarias diseñadas para aliviar las ansiedades burguesas mediante el ejercicio ritual del poder de clase sobre el cuerpo proletario. El famoso cuadro de Rembrandt, *La anatomía del Dr. Nicolaas Tulp* (figura 1), constituye un ejemplo notable en este sentido.

29

El cuadro de Rembrandt fue compuesto en los primeros meses de 1632, en nombre del Gremio de Cirujanos-Anatomistas de Ámsterdam y para celebrar una anatomía pública realizada por su anatomista jefe, el doctor Nicolaas Tulp, en el cadáver de un joven, Adriaen Adriaenszoon (también conocido como Aris Kindt), condenado por robar un abrigo. El momento es significativo, ya que Ámsterdam se

³² Ferrari 1987, pp. 90-4. Como observó William S. Heckscher (1958, p. 24), la anatomía pública de servía a "fines moral-didácticos más que científico-didácticos".

³³ Lis y Soly 1979, pp. 118-19.

³⁴ Véase Schama 1987, pp. 17-20. Aunque Schama tiende a infravalorar las actitudes duras y punitivas hacia los pobres que caracterizaban a la burguesía holandesa, un punto sobre el que volveré, su resumen aquí es bastante útil.

³⁵ Wilson 1968, p. 58.

encontraba entonces en plena transformación para convertirse en el principal centro comercial y bancario de Europa. De hecho, la ciudad fue reconstruida durante este periodo, con signos tradicionales de estatus burgués que marcaban su ascenso: su *Illustre School*, que pronto se convertiría en universidad, abrió en 1632, el año en que Rembrandt inmortalizó la anatomía de Tulp, mientras que su anatomía-teatro a tiempo completo se completó siete años después. Enero de 1632 fue también el mes en que el teólogo y poeta Caspar Barlaeus pronunció un memorable discurso inaugurando la *Illustre School de la ciudad*. Titulado "Mercator Sapiens" (El mercader culto), el discurso elogiaba la unión de sabiduría y comercio característica de su bulliciosa metrópoli burguesa.³⁶ La anatomía de Tulp de 1632 se concibió igualmente como una marca cívica de la mayoría de edad de Ámsterdam.

No era la ciudad la que estaba alcanzando la mayoría de edad, sino su clase dirigente. Y el retrato de grupo desempeñó un papel crucial en este sentido, expresando y dando forma a nuevas identidades corporativas, cívicas y de clase. Mientras que el retrato aristocrático se centraba en los individuos y sus lazos familiares, el retrato de grupo era un medio por el que los representantes masculinos de la clase media urbana podían forjarse una identidad cívica como constructores de un nuevo espacio económico, político y cultural centrado en la ciudad burguesa. Captados juntos en el acto de reunirse, conferenciar, adjudicar, gobernar y celebrar banquetes, las élites burguesas se presentaban como una nueva raza de gobernantes cristianos de espíritu público. El retrato de grupo pretendía vincular sus esfuerzos temporales a la vida eterna. Por mucho que participaran en las cosas profanas del mundo, estos grupos pretendían presentarse como pastores espirituales que hacían cumplir las leyes que conducirían a su rebaño a la vida eterna en Dios, al tiempo que castigaban a los descarriados. En su inmortalización por Rembrandt, el Gremio de Cirujanos-Anatomistas reivindicó su pertenencia a los gobernantes naturales de la humanidad.

30

Para ello, buscaban su autorreflexión en las virtudes científicas y espirituales de su *praelector*, el Dr. Nicolaas Tulp, el único que lleva sombrero en el cuadro de Rembrandt. Y Tulp era una cifra ideal para estos deseos. Durante un cuarto de siglo (1629-53) fue magistrado (o concejal). Fue tesorero de la ciudad ocho veces y burgomaestre en cuatro ocasiones. También fue maestro de huérfanos, conservador de la escuela latina y conservador de la universidad. En resumen, encarnaba el ideal burgués del hombre de ciencia cívico, un anatomista que se ocupaba de las finanzas municipales, disciplinaba a los hijos de los pobres y supervisaba las instituciones educativas de la ciudad. Además, realizó al menos cinco anatomías públicas, que también deben considerarse esenciales para mantener el orden social en Ámsterdam. Sin embargo, el papel de la anatomía pública en el teatro del poder de

³⁶ Heckscher 1958, p. 111.

clase ha escapado demasiado a menudo a los comentaristas. Simon Schama, por ejemplo, en su influyente estudio *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* se refiere a Tulp en siete ocasiones sin mencionar siquiera su profesión de anatomista. Y lo que es más sorprendente, Schama no incluye ni una sola entrada sobre anatomía en el índice de su libro, a pesar del papel crucial que desempeñó en la promulgación simbólica de la ley y el poder de clase durante el Siglo de Oro holandés.

Consideremos, por ejemplo, los cuatro actos del teatro del poder asociados a la anatomía pública. El primer acto era la ejecución pública del criminal condenado. El segundo acto consistía en la anatomía pública del criminal que había sido ahorcado el día anterior, un acto que duraba hasta cinco días.³⁷ El tercer acto consistía en un banquete semiprivado del gremio de cirujanos anatomistas en la noche final de la anatomía, mientras que el último acto consistía en un desfile con antorchas tras el banquete.³⁸

31

Observamos aquí ceremonias de poder de clase cuidadosamente orquestadas. Para empezar, el criminal es ejecutado en una demostración pública del imperio de la ley, que reclama su sanción definitiva en la horca, proclamando así su aterrador poder ante la plebe. En segundo lugar, y como continuación del castigo, el cadáver desnudo del criminal es diseccionado ante una audiencia de clientes que pagan. En el escenario de la anatomía se reúne un grupo de ciudadanos burgueses (miembros del gremio de anatomistas) que, en la medida en que observan la disección, son a su vez observados como encarnaciones de la ley y el poder social. Este grupo supervisa la inscripción de ese poder en el cadáver de un transgresor, un indigente que ha infringido la ley. A lo largo de la representación, el anatomista jefe pronuncia una conferencia leída literalmente sobre el cuerpo del condenado. En tercer lugar, los representantes de la ley y el orden se retiran de la observación pública para reconstituir su unidad e identidad corporativa con un banquete, el ritual tradicional de los privilegiados y los poderosos, que los distingue claramente de la chusma hambrienta a la que gobiernan. Tras retirarse de la vista del público, este grupo reaparece por la noche, la hora típica de los terrores, portando antorchas como para ahuyentar a todos los malos espíritus de la transgresión contra la religión y la propiedad. En conjunto, estos actos constituyen una *anatomía política del cuerpo-político*. Tras haber demostrado su poder sobre la vida ejecutando públicamente a un pobre ladrón, la clase dominante emprende una larga instrucción moral centrada en la disección corporal.

³⁷ Cuando no existía un teatro de anatomía a tiempo completo (el de Ámsterdam se inauguró en 1639), las disecciones públicas de solían realizarse en capillas.

³⁸ Véase Heckscher 1958, p. 33. Heckscher combina el banquete y la procesión de las antorchas en un solo acto, mientras que, por las razones que se exponen más adelante, yo prefiero tratarlos como actos distintos.

Al igual que se cartografiaban las partes del cuerpo, también se cartografiaban las partes sociales. Cada grupo se sitúa en la posición adecuada: El Dr. Tulp, como representante de la clase dirigente, se enfrenta a sus iguales y, a distancia, un respetable público que paga absorbe y afirma la instrucción moral que se le ofrece. Desnudo, expuesto para que todos lo observen, está el lamentable cuerpo del condenado, sometido a un lento y sistemático desmembramiento. Pero no sólo se está destruyendo un cuerpo humano; en y a través de esta destrucción, se está reconstituyendo un orden social. Se ha eliminado una amenaza de robo de propiedad, se ha despedazado a un transgresor. En el proceso, se ha reafirmado simbólicamente la política del cuerpo, se ha restaurado el orden social. Si el criminal ha muerto por sus pecados, su sangre es también un sacrificio destinado a redimir toda pecaminosidad humana, una razón, quizás, por la que las xilografías y pinturas de criminales disecados a menudo hacen gestos a los sufrimientos corporales de Cristo. La teatralidad de la anatomía pública activaba así un guión multinivel a través del cual el gobierno de la clase burguesa se representaba simbólicamente mediante la violencia contra el cuerpo de quien violaba la ley.



Figura 1 *La lección de anatomía del Dr. Nicolaes Tulp* de Rembrandt (1632)

Volvamos ahora a la pintura de Rembrandt. Aunque la pintura de anatomía tenía una larga tradición en Europa de la que podía inspirarse,³⁹ *La Anatomía del Dr. Tulp* de Rembrandt tiene una serie de características muy distintivas. Ya hemos observado la posición decisiva que ocupa Tulp, el único que lleva sombrero y que, junto con el cadáver, domina visualmente la escena. El anatomista es claramente el motor de la escena. Pero, junto a Tulp, el cuadro también está dominado por la representación dramática del cadáver, cuya posición diagonal, adaptada de las pinturas de Cristo y de los santos mártires, había sido durante mucho tiempo un indicador del "sufrimiento, la rendición y la pasividad en general de los indefensos, los moribundos y los muertos".⁴⁰ Las expresiones de pasividad y rendición son especialmente destacadas cuando se trata de un criminal, alguien que desafía activamente la ley. Por supuesto, la referencia a Cristo también puede indicar la conocida "simpatía por los pobres" de Rembrandt:⁴¹ una simpatía que recorre sus cuadros de mendigos y marginados, de notable sensibilidad. Pero, a diferencia de esas pinturas, que destacan la personalidad de un mendigo, aquí la víctima es efectivamente anónima. A este respecto, cabe destacar el poderoso uso de la luz y la sombra que caracteriza a Rembrandt. La luz incide sobre Tulp y sus compañeros anatomistas, resaltando sus rostros, su atención concentrada, su inteligencia. El rostro del cadáver, sin embargo, está cubierto por la sombra, despojando al muerto de su individualidad y convirtiéndolo en un representante abstracto e indiferenciado de la plebe.

Pasemos, por último, al aspecto quizá más singular del cuadro de Rembrandt: el hecho de que Tulp haya comenzado su anatomía con el brazo izquierdo del cadáver. Como bien sabía el artista, esto era todo menos un procedimiento anatómico estándar. Las anatomías renacentistas comenzaban en la región abdominal, con el *vientre inferior*, precisamente como Rembrandt lo representó en un cuadro posterior, *La lección de anatomía de la doctora Juana Deyman* (1656). Como han sugerido numerosos comentaristas, es probable que Rembrandt haga que Tulp diseccione primero la mano para comparar al anatomista de Amsterdam con Vesalio, cuyo famoso texto se adornaba a menudo con una xilografía del autor diseccionando un brazo. Sin embargo, existe una diferencia decisiva entre ambas imágenes. A diferencia de Vesalio, Tulp empuña una herramienta (un fórceps) con la que manipula los músculos *flexorum digitorum* de la mano izquierda de Kindt. De hecho, se puede ver a Tulp tirando de estos músculos, haciendo que los dedos del cadáver se curven imitando los suyos (figura 2). Quiero sugerir que aquí tenemos una representación de la relación paradigmática entre el capital y el trabajo

³⁹ Véase Heckscher 1958, especialmente los capítulos 3-6, y Sawday 1995, p. 151.

⁴⁰ Heckscher 1958, p. 36.

⁴¹ Clark 1988, p. 43.

asalariado.⁴² La voluntad dominante (en este caso la de Tulp) emplea una herramienta con la que dirige los movimientos del cuerpo trabajador o, mejor dicho, de un cuerpo que debería haberse dedicado al trabajo. Como cabría esperar en la Holanda del siglo XVII, el paradigma es el de la manufactura, donde los movimientos de la mano humana animan el proceso de producción, y no la forma capitalista plenamente desarrollada de la industria en la que la maquinaria dirige un proceso al que se adaptan los cuerpos humanos. Pero la relación de dominación y control es capitalista por excelencia: el movimiento del cuerpo-pobre está dirigido por una voluntad externa a él, una voluntad cuyo control sobre las herramientas de producción (en este caso, las de producción anatómica) es la clave de su dominio sobre los cuerpos de los pobres.

34

El retrato de Rembrandt transforma el género de la pintura anatómica, refundiendo antiguas tradiciones en el contexto de unas relaciones sociales en las que el control de los cuerpos de los trabajadores se confiere a quienes poseen el monopolio de la ciencia y la tecnología. *En la Anatomía del Dr. Tulp* se muestra algo más que la autoridad burguesa sobre los cuerpos de los delincuentes. La representación heroica que hace Rembrandt de las manipulaciones que Tulp hace del cuerpo criminalizado despierta admiración por la victoria definitiva del capital: su control sobre el movimiento físico de los cuerpos trabajadores. La autoridad burguesa se presenta como un poder heroico, incluso divino, que ennoblece a todos los implicados. En una antinomia característica de la sociedad de clases, la inteligencia se atribuye a los que tienen el poder social, mientras que las clases trabajadoras se reducen a cuerpos brutos que esperan una voluntad superior.⁴³ De hecho, en una inversión capitalista por excelencia, el cuerpo trabajador queda sin vida, mientras que el capital se anima en la forma de Tulp y sus fórceps, producto a su vez del trabajo muerto. Para acentuar el contraste, Tulp está bañado en luz, mientras que el rostro del cuerpo que manipula permanece en la sombra, un antiguo significante de la muerte. Con este uso de la luz, Rembrandt subraya la absoluta insignificancia de la individualidad del trabajador frente a la lección objetiva que se exhibe: los poderes dinámicos y transformadores del mundo de la sociedad burguesa. En sus intercambios diarios con el capital, los trabajadores cuentan simplemente como portadores de fuerza de trabajo, las fuerzas del músculo y el cerebro de las que se apropia el capital (de hecho, es sugerente a este respecto que la pintura posterior de Rembrandt en este género muestre al Dr. Deyman anatomizando el cerebro de un criminal ejecutado). La apropiación burguesa no sólo se santifica aquí en nombre de la justicia y el derecho, sino que se exalta como índice de civilización.

⁴² Estoy en deuda aquí con el perspicaz análisis de Sawday de este cuadro (1995, p. 153), aunque el énfasis en la herramienta como mediadora del control del capital sobre los cuerpos trabajadores es enteramente mío.

⁴³ Véase la Introducción a McNally 2001.

Antes de proseguir, conviene hacer algunos comentarios sobre la evolución social y económica de los Países Bajos. Aunque los Países Bajos del siglo XVII eran una república burguesa urbanizada y próspera desde el punto de vista comercial, no habían experimentado una transformación capitalista en toda regla como la que estaba transformando por completo las relaciones sociales en Inglaterra. La sociedad neerlandesa era burguesa por el hecho de que el poder político residía en manos de una clase de capitalistas mercantiles cuyo poder interno derivaba del dominio del comercio y los mercados exteriores. Aunque la economía neerlandesa de la época experimentó un crecimiento industrial considerable en los sectores de la alfarería, la maltería, la cervecería, el refinado de azúcar, la fabricación de papel, el vidrio, la imprenta y el armamento, en general "la maquinaria era poco común y se limitaba en gran medida a telares manuales".⁴⁴ Y lo que es más significativo, a principios del siglo XVIII, la industria holandesa experimentó una marcada regresión a medida que el control del comercio mundial pasaba a manos de sus rivales, sobre todo de Inglaterra. La república comercial neerlandesa siempre había dependido de un sistema de protección económica "más cercano al comercio medieval o renacentista" que al dominio plenamente capitalista de los mercados, basado en la minimización de los costes de producción.⁴⁵ Sin embargo, estos sistemas de proteccionismo internacional se basan en última instancia en el poder militar, en el control de los espacios geográficos, los flujos de mercancías, las rutas marítimas y las redes comerciales. El destino de una sociedad así pivota no sobre la productividad del trabajo y la tasa de acumulación, sino sobre la suerte del poder militar. Una vez limitado su poder militar, los comerciantes holandeses perdieron su posición privilegiada como intermediarios en los intercambios mundiales. El resultado fue un imperio comercial en declive que perdió terreno de forma persistente frente a su rival plenamente capitalista, Inglaterra. Incapaz de dominar los mercados a través de economías de producción, en lugar de a través del proteccionismo comercial, la burguesía holandesa se convirtió en una clase cada vez más rentista, que vivía de los beneficios de la actividad especulativa mientras se dedicaba a "la explotación sistemática de la función pública" y sus frutos.⁴⁶ Por supuesto, en el contexto del mercado mundial de los siglos XVIII y XIX dominado por el capital británico, los Países Bajos experimentaron una transformación sistemáticamente capitalista. Pero su economía no impulsó el proceso global, mientras que sí lo hizo el capitalismo agrario e industrial británico.⁴⁷

⁴⁴ Wilson 1968, p. 31.

⁴⁵ Schama 1987, p. 341. De hecho, Eric Hobsbawm (1965, p. 42) llega a calificar a los Países Bajos de esta época de economía "empresarial feudal". Ellen Meiksins Wood (2003, pp. 61-72) ha analizado estas características de la economía neerlandesa de principios de la modernidad.

⁴⁶ Wilson 1968, p. 44.

⁴⁷ La naturaleza de la transición neerlandesa al capitalismo es objeto de un importante debate entre Robert

36

Sin embargo, durante su edad de oro, la república holandesa fue escenario de una floreciente cultura burguesa. Las innovaciones en arquitectura, filosofía, ciencias naturales, pintura y cultura pública expresaban los valores sociales y el poder de una clase de capitalistas mercantiles que pretendían rehacer el mundo según la ciencia y la virtud cristiana. Muchas de estas innovaciones pasaron a formar parte del acervo cultural del capitalismo europeo, del mismo modo que la filosofía de Descartes, a su vez profundamente deudora de la anatomía holandesa, proporcionó una concepción del cuerpo humano como una cosa extendida divisible, una "máquina" compuesta por una aglomeración de partes distintas, todas ellas sujetas a una voluntad externa, y contribuyó así a un sentido distintivamente capitalista del cuerpo proletario como portador de poderes susceptibles de ser dirigidos por representantes de la razón.⁴⁸ Las pinturas anatómicas holandesas son una herencia crucial en este sentido, ya que encapsulan la estética política de una cultura burguesa preocupada por el control social de los trabajadores pobres. Tal y como las representó Rembrandt, estas pinturas anticiparon el dominio absoluto de los movimientos físicos de los cuerpos de los trabajadores que se haría realidad en Inglaterra, cuando la transformación agraria e industrial dio paso a un sistema completo de producción capitalista y a un proletariado industrial moderno. Y, a medida que esa clase creaba su cultura de resistencia, convertía los rituales burgueses del ahorcamiento público y la anatomía en puntos de contestación social. El primer capitalismo industrial europeo se convirtió así en un laboratorio de "revueltas sensoriales contra los cirujanos y los anatomistas".⁴⁹

37

Anatomía política, trabajo asalariado y destrucción del patrimonio inglés

A menudo se olvida que el capitalismo sólo surge plenamente cuando las antiguas formas comunales de vida económica se han desintegrado o, mejor dicho, cuando se han *disuelto*. Para que se desarrolle el capitalismo, deben romperse los lazos consuetudinarios entre las personas y la tierra, y las obligaciones comunales entre las personas deben desbaratarse. A lo largo de la mayor parte de la historia, la

Brenner y Ellen Meiksins Wood. Véase Brenner 2001 y Wood 2002. Queda fuera del alcance de este estudio entrar en este debate. Lo que yo añadiría es la afirmación de que, bajo las presiones competitivas de un nuevo mercado mundial centrado en Gran Bretaña, la economía neerlandesa experimentó una transformación capitalista completa durante los siglos XVIII y XIX.

⁴⁸ Descartes 1968, p. 73. Descartes se refiere explícitamente a la anatomía en la p. 66.

⁴⁹ Ferrari 1987, p. 60. Aunque señala correctamente que Italia no conoció tales "revueltas sensoriales", Ferrari se equivoca, en mi opinión, al considerar que las revueltas ocasionales en Francia justifican su tratamiento en los mismos términos que Inglaterra.

mayoría de los seres humanos han vivido como campesinos, organizados en unidades familiares cuyos miembros trabajan la tierra colectivamente (por lo general, según pautas patriarcales) y comparten los recursos dentro de la comunidad. El acceso a la tierra en tales sociedades exigía generalmente la prestación de servicios para poderosos señores y amos. Pero, en tales condiciones, dicho acceso solía ser hereditario. Así pues, los campesinos poseían la tierra como principal medio de producción de bienes vitales, y a menudo disfrutaban de acceso a tierras comunes abiertas a casi todos los miembros de la comunidad aldeana. Así pues, la subsistencia de los habitantes de estas sociedades rurales estaba garantizada en gran medida sin recurrir al mercado. Como casi todos los hogares poseían tierras, y normalmente también tenían acceso a tierras comunales, podían procurarse directamente los alimentos, el combustible y los materiales necesarios para sobrevivir (salvo en caso de sequía o apropiación violenta de sus productos). Aunque la gente podía acudir al mercado para vender los excedentes y adquirir artículos específicos, su supervivencia no dependía de las transacciones comerciales.

El capitalismo, por el contrario, es una sociedad de dependencia sistemática del mercado, en la que la supervivencia depende de que los individuos encuentren un comprador para un bien o servicio (normalmente trabajo) que ofrecen en el mercado. Lo que distingue al capitalismo, por tanto, no es la existencia de mercados, sino los imperativos únicos de *la compulsión del mercado* en la que los propietarios y los trabajadores no tienen otro medio de reproducirse que vendiendo y comprando.⁵⁰ Y, para la mayoría de la gente, esta compulsión sólo surge cuando se *les* ha privado del acceso directo a los medios de vida que proporcionaban las parcelas familiares y las tierras comunales. Una vez que la mayoría está sometida a los mercados, incluido el mercado de trabajo, las personas se convierten en vendedores habituales (de su fuerza de trabajo) y compradores habituales (de los bienes de subsistencia que necesitan). Los capitalistas también se vuelven dependientes del mercado; compran sus medios de producción (mano de obra, materias primas, herramientas y máquinas) en el mercado, del mismo modo que venden allí las mercancías cuya producción supervisan. Aunque la experiencia del mercado es radicalmente diferente para cada grupo, es una fuente potencial de beneficios para el capitalista y un lugar constante de explotación para el trabajador, es el regulador central de la vida socioeconómica para ambos.

38

El auge de este sistema de mercado exigió la destrucción de la antigua economía aldeana, cuya sentencia de muerte sonó con el cercamiento generalizado de la tierra, en particular de las tierras comunales, y la extinción del sistema de campos abiertos. En el nivel más básico, el cercamiento supuso una reorganización espacial de la

⁵⁰ Nadie ha subrayado más claramente la centralidad de la dependencia del mercado para el capitalismo que Ellen Meiksins Wood (véase Wood 2002 y 2003). He abordado la cuestión crucial de la regulación del mercado en McNally 1993, capítulo 6.

propiedad y el uso de la tierra. La economía feudal tradicional se organizaba en torno al señorío, con la mayor parte de la tierra en manos de campesinos que la arrendaban (normalmente como propietarios o copropietarios, cuyas condiciones y obligaciones se describían en los documentos del señorío) y estaban obligados a pagar rentas y servicios a su señor. Las propiedades familiares solían estar dispersas geográficamente (un propietario determinado poseía franjas de tierra dispersas) y gran parte de la tierra se organizaba como *campos* abiertos a disposición de toda la comunidad aldeana después de la cosecha y en las épocas de barbecho. Además de los campos abiertos, la economía señorial incluía campos, bosques y "baldíos" comunes en los que cualquier habitante podía apacentar el ganado; cazar; pescar; recoger fruta, bayas y hierbas; espigar grano; recoger madera (tanto para materiales de construcción como para combustible), así como turba, carbón y piedras; y recoger eneas que podían tejerse para hacer esteras, cestas, asientos para sillas o utilizarse como cama. Estos derechos de la comunidad (o de la mayoría de sus miembros) estaban regulados por una asamblea de cultivadores, ya fuera el tribunal señorial o una reunión de la comunidad de la aldea.⁵¹

El lector habrá notado que he utilizado la palabra "poseía" en lugar de "poseía" en mi descripción de la posesión campesina de la tierra. Según el derecho feudal clásico, toda la tierra pertenecía al rey del reino. Los individuos, incluidos los señores, sólo tenían derecho a *utilizar* la tierra si prestaban un servicio adecuado a sus superiores. Los derechos de propiedad eran, por tanto, condicionales; la idea de una propiedad privada absoluta sencillamente no tenía cabida en una sociedad así. De hecho, los historiadores han sido incapaces de encontrar una definición clara de "propiedad" en los escritos jurídicos ingleses anteriores al siglo XVIII.⁵² No obstante, los arrendamientos de larga duración, típicos en el periodo 1450-1700, daban a los hogares campesinos una estabilidad en la posesión, y sus derechos comunes les conferían un sentido duradero de pertenencia a la comunidad. Además, como los campos de propiedad privada eran generalmente abiertos y a veces estaban sujetos a diversos derechos comunales, la economía campesina era a la vez pública y compartida.⁵³

39

Los primeros movimientos de cercamiento iniciaron un largo proceso por el que los derechos comunes y la economía de campo abierto fueron desplazados por formas capitalistas de propiedad privada. Nada de esto estaba claro desde el principio para los ricos arrendatarios libres en busca de explotaciones más grandes, ni para los señores en busca de rentas más altas, que empezaron a concentrar y

⁵¹ Véase Thirsk 1976, p. 10. Para una descripción de la forma en que podrían regularse los derechos comunales, véase el destacado estudio de Neeson 1993, pp. 2-3. Para un análisis de algunos de los límites que podrían imponerse a la participación en el derecho comunal, véanse Becket 1991, p. 3; y Wood 1997, pp. 48, 50.

⁵² Manning 1988, p. 5.

⁵³ Como señala elocuentemente Neeson 1993, p. 2.

cercar tierras. Sin embargo, al facilitar la construcción de propiedades espacialmente unificadas y delimitadas por setos y cercas, los primeros cercamientos iniciaron la disolución de los derechos comunales. La concentración espacial de la tierra puede haber hecho posible la aplicación de nuevas técnicas que a menudo sólo eran rentables si se aplicaban a una escala relativamente grande, pero también fue de la mano con su concentración social, ya que los campesinos pobres fueron comprados (a menudo cuando la tierra se exigía como pago de la deuda), defraudados de la tierra (en los casos en que no había registros escritos de sus arrendamientos), o forzados a salir por rentas elevadas o derechos de entrada cuando los contratos de arrendamiento expiraban. Al organizar los cercamientos locales en beneficio de los arrendatarios ricos, los señores ahondaban las divisiones en el seno de la comunidad aldeana, exacerbaban la disparidad entre campesinos ricos y pobres y debilitaban la capacidad de resistencia colectiva de las comunidades. Como algunos de los primeros cercadores, los terratenientes ricos también perjudicaron a sus vecinos más pobres, para quienes el cercamiento fue a menudo desastroso.⁵⁴

En 1500, casi la mitad de Inglaterra estaba cercada. Pero, además de cercar espacialmente, los terratenientes también *engrosaron*, amasando cantidades cada vez mayores de tierra bajo su control directo. Las tierras que durante siglos habían estado sujetas a costumbres comunales y se habían arrendado a familias de campesinos que, a cambio de rentas y servicios, recibían protección legal y militar, así como derechos de uso de la tierra y de los bienes comunes, pasaron a ser tratadas como bienes de mercado que se arrendaban al mejor postor, por lo general agricultores ricos que contrataban asalariados rurales. El resultado fue "hambre de tierras para los agricultores enanos y familiares... mientras que los agricultores capitalistas pujaban entre sí por la tenencia de explotaciones medianas y grandes capaces de reportar grandes beneficios".⁵⁵ A lo largo de los 150 años siguientes, el cercamiento fue cobrando fuerza y cada vez más campesinos pobres vieron cómo su antiguo modo de vida desaparecía ante la nueva estructura de clases que surgía en el campo. El resultado fue una creciente clase de aldeanos semiproletarizados que, al carecer de explotaciones suficientes para mantener a sus familias y verse privados de derechos comunes, recurrieron cada vez más al trabajo asalariado.

40

Tras el periodo de guerra civil y revolución (1640-60), los terratenientes volvieron a movilizarse, acaparando un tercio de todas las tierras inglesas en el siglo posterior a 1660. La magnitud de la transformación que se produjo en ciento cincuenta años fue asombrosa: mientras que los campesinos habían ocupado dos tercios de todas las tierras en la Restauración (1660), a finales del siglo siguiente

⁵⁴ Hilton 1975, pp. 161-73. Para una importante apreciación académica de la obra de Hilton, véase Byres 2006, pp. 17-68.

⁵⁵ Kerridge 1953, p. 19.

sólo poseían un diez por ciento.⁵⁶ Pero el proceso distaba mucho de haber concluido, ya que un número cada vez mayor de lores estaba poniendo sus miras en las vastas tierras comunales (tal vez una cuarta parte de todas las tierras inglesas), donde los campesinos tenían derecho a cazar, pescar, recoger frutas y bayas, recolectar leña y pastar animales, derechos sin los cuales millones de personas no habrían podido mantenerse a sí mismas ni a sus familias, dada la escasez de sus tierras.⁵⁷ La consiguiente oleada de cercamientos parlamentarios, en la que los terratenientes presentaron proyectos de ley en el Parlamento en busca de autoridad legislativa (que obtuvieron con facilidad) para cercar tierras comunes alrededor de sus fincas, supuso la privatización de otros seis millones de acres entre 1760 y 1830.

El cercamiento y el acaparamiento transformaron radicalmente las relaciones de clase y de género. Su efecto combinado fue empujar a los campesinos pobres a parcelas de tierra más pequeñas y menos fértiles, obligándoles a realizar trabajos asalariados ocasionales, estacionales y a veces permanentes. Mientras que en 1550 sólo el 12% de los campesinos ingleses realizaban trabajos asalariados, en 1640 la cifra rondaba el 40%, y superaba el 50% en 1688.⁵⁸

41

Con la privatización de los bienes comunes, los hogares campesinos que habían logrado sobrevivir con pequeñas parcelas y los aldeanos que subsistían con poco más que un huerto (gracias al autoabastecimiento posibilitado por los derechos consuetudinarios a la caza, la pesca, las bayas y la madera de las tierras comunes) perdieron ahora medios indispensables de supervivencia. Y estas transformaciones registraron poderosos efectos de género. Las mujeres, a menudo con la ayuda de sus hijos, se encargaban de muchas formas de producción en las tierras comunales: espigar, recolectar frutas, bayas, frutos secos, madera y césped, y ordeñar las vacas que pastaban en las tierras comunales.⁵⁹ Los productos de estas labores alimentaban a la familia (de hecho, la leche desapareció de la dieta de muchas familias pobres después de que el cercamiento de las tierras comunales eliminara sus derechos de pastoreo) y se vendían en el mercado. En ambos sentidos, el trabajo en los comunes reducía significativamente la dependencia del hogar de los salarios; una vaca, por ejemplo, podía valer casi la mitad del salario anual de un trabajador.⁶⁰ No es de extrañar, por tanto, que los trabajadores varones rechazaran con frecuencia el

⁵⁶ Allen 1992, capítulo 5.

⁵⁷ Sobre la cronología del cercamiento de los comunes ingleses, véanse Yelling 1977; Butlin 1979, pp. 65-82; y Wordie 1983, pp. 483-505. Neeson 1993 señala acertadamente que el cercamiento parlamentario de las tierras comunales fue el proceso que selló el destino de los plebeyos de , proletarizándolos irreversiblemente, un punto sobre el que volveré.

⁵⁸ Lachmann 1987, p. 17. Mi opinión, como sostengo en McNally 1993, pp. 17-18, es que muchos de estos jornaleros (es decir, los del período 1550-1688) siguieron combinando el trabajo asalariado con cierto grado de autoabastecimiento a partir de sus propias pequeñas parcelas de tierra y/o su acceso a los bienes comunes.

⁵⁹ Véase el importante artículo de Humphries 1990, pp. 17-42.

⁶⁰ Humphries 1990, pp. 24, 31.

trabajo asalariado para contribuir al trabajo doméstico en la parcela familiar o en los bienes comunales. Pero estas negativas fueron cada vez menos viables a medida que desaparecían los bienes comunes y la dependencia de los asalariados se imponía. Al mismo tiempo, la contribución económica de las mujeres a la reproducción del hogar se redujo y surgieron nuevas relaciones de género.⁶¹

Para muchos de los pobres ingleses, el cercamiento de los bienes comunes representaba un punto de no retorno tras el cual las únicas alternativas al trabajo asalariado eran el robo y la mendicidad. Muchos lo intentaron. Pero las leyes cada vez más draconianas contra el robo y el vagabundeo hacían que estas estrategias fueran cada vez menos atractivas. Exprimido sin tregua, el campesinado inglés se metamorfoseó en un proletariado rural. Las pruebas indican", escribe un historiador de la Inglaterra rural, "que en la mayoría de las zonas industriales y forestales importantes de la Inglaterra del siglo XVII los campesinos... habían dejado de serlo para convertirse en miembros de un proletariado rural",⁶² un proceso que se aceleró y amplió tras el cercamiento parlamentario de las tierras comunales. La transformación de campesinos en proletarios significó nada menos que una revolución socioeconómica que dio paso a la primera sociedad capitalista del mundo. Y la fuerza motriz fue claramente la transformación de las relaciones de propiedad, en particular la destrucción de las tierras comunales, y no el crecimiento demográfico. De hecho, mientras que la población inglesa se multiplicó por siete entre 1520 y 1850, el proletariado (los que dependen de los salarios) se multiplicó por veintitrés.⁶³

42

Como era de esperar, esta transformación se registró a menudo en el lenguaje conceptual de la anatomía y la monstruosidad. Para los pobres, por supuesto, la pérdida de tierras y bienes comunes, y la pauperización que esto produjo, fue verdaderamente monstruosa. Para la clase dominante, era la resistencia obstinada, a veces violenta, al cercamiento, la privatización y la mercantilización lo que constituía una amenaza monstruosa para el bienestar de la sociedad. Y, en las guerras panfletarias y los conflictos sociales en los que se impugnó el discurso de la monstruosidad, la anatomía proporcionó un marco discursivo destacado. Al fin y al cabo, a lo largo de los siglos de cercamiento, la tierra se anatomizó, cartografió, midió, cortó, cercó y volvió a ensamblar. Si antes de 1500 los mapas locales eran escasos, a finales del siglo XVI surgió casi una manía por la cartografía, ya que la clase dominante trataba de documentar la topografía de la propiedad privada.⁶⁴ Frente a la costumbre y las peregrinaciones anuales, en las que los límites de campos y aldeas quedaban grabados en la memoria colectiva, los mapas

⁶¹ Además de Humphries, véase el estudio clásico de Pinchbeck 1985.

⁶² Sharp 1980, p. 158.

⁶³ Levine 1984, pp. 87-128.

⁶⁴ Johnson 1996, pp. 90-2,114-16.

proporcionaban el sistema figurativo que representaba la nueva geografía del poder privado. No es sorprendente que el término *anatomía* política surgiera durante la década de 1650, cuando el nuevo orden de la propiedad dio lugar a una cartografía sin precedentes de las tierras inglesas. Resulta especialmente instructivo que la anatomía política hiciera su aparición en el título de una obra dedicada a los esfuerzos cromwellianos y de la Restauración por medir, cartografiar y expropiar las tierras de los católicos irlandeses para distribuir las entre los terratenientes ingleses.⁶⁵ La cartografía había sido una tecnología central para la afirmación del poder inglés en Irlanda desde el siglo XVI,⁶⁶ y la anatomía se convirtió en el marco discursivo en el que se describía y analizaba el despiece de la sociedad irlandesa. La misma tecnología de poder y representación se aplicó a las tierras inglesas.

Como hemos visto, no fue sólo el paisaje físico de la Inglaterra rural el que se vio radicalmente alterado de este modo; más significativa fue la transformación de la geografía social. La tierra había sido durante mucho tiempo una extensión de las personas; éstas y sus redes de aldeas y parentesco estaban arraigadas en lugares y espacios concretos y eran realmente inconcebibles fuera de la tierra de la que formaban parte (y que formaba parte de ellas). El sentido burgués del yo, una personalidad cerrada e individualizada, estrictamente delimitada de los demás y del mundo que la rodeaba, no tenía cabida en una comunidad así, como tampoco la noción clásica del cuerpo cerrado. En su lugar, el cuerpo popular se concebía como abierto, desordenado y fluido. Y, para una clase dirigente emergente empeñada en imponer el orden, establecer límites y distinciones y defender la propiedad privatizada, este cuerpo expansivo del pueblo llano asumía un carácter grotesco. En la era del capitalismo ascendente, el cuerpo no cerrado les parecía monstruoso, inacabado y transgresor, una cosa intrusa e invasora "no separada del mundo por fronteras claramente definidas".⁶⁷

43

Para la clase dominante, todo lo que era común era peligroso, revoltoso, subversivo, tanto la gente común como las tierras comunes. De hecho, la palabra *común* se utilizaba para designar tanto a las tierras como a las personas, un deslizamiento semántico que pone de relieve la propia falta de demarcación entre las personas y la tierra que estaba en cuestión. Del mismo modo que el término "*commons*" se refería a la tierra no cercada y comunal, la tierra que desafiaba los derechos exclusivos de la propiedad privada, también se refería a los pobres "incivilizados", los plebeyos revoltosos. En 1566, el rebelde tejedor de lana Edward White decía: "No tenemos trabajo ni dinero, pero uno de estos días encontraremos

⁶⁵ Sobre el término "anatomía política", véase McNally 1988, pp. 43,46. El texto concreto en cuestión es *Political Anatomy of Ireland* (1672), de William Petty.

⁶⁶ Johnson 1996, p. 94.

⁶⁷ Bajtín 1984, p. 27.1 He analizado este texto y otros de Bajtín en McNally 2001, capítulo 4.

remedio o lo perderemos todo, porque los comunes se levantarán".⁶⁸ Por estas palabras, él y otras tres personas fueron ahorcados. El mismo uso aparece repetidamente en el drama y la literatura de la época. En *la segunda parte de Enrique VI*, una obra de la que hablaré más adelante, Shakespeare nos presenta al líder rebelde Jack Cade exhortando a sus seguidores con estas palabras: "Vosotros que amáis a los comunes, seguidme".⁶⁹ Estas pruebas sugieren que las clases bajas adoptaron el término y, al menos implícitamente, afirmaron la propiedad común como parte integrante de un sentido plebeyo (no cerrado) de sí mismos.

44

A medida que el capitalismo reestructuró las relaciones patriarcales, este cuerpo no cerrado de la gente común fue dotado tanto de una identidad de clase como de género. Mientras que el yo masculino burgués se construyó como un individualista posesivo, dueño de un cuerpo demarcado y cerrado y poseedor de la propiedad y los derechos que le correspondían, el cuerpo de la gente común fue feminizado y animalizado, tratado como un tipo deficiente, un recipiente agujereado inadecuadamente separado, diferenciado y definido.⁷⁰ El cuerpo idealizado del hombre burgués se construyó como una unidad de apropiación, un acumulador de propiedad privatizada, mientras que el cuerpo demonizado/feminizado de los comunes era un cuerpo peligrosamente poroso, que se filtraba en espacios cerrados, transgrediendo límites y fronteras. Esta delineación del cuerpo grotesco del pueblo fue suscrita por el papel activo de las mujeres en muchas revueltas contra los cercamientos, un indicio de que las mujeres rebeldes no conocían su lugar (o quizá lo conocían demasiado bien) tanto geográfica como socialmente.⁷¹ De hecho, durante los años de la Guerra Civil inglesa, la rebelión femenina, manifestada en desafíos a la jerarquía religiosa y a los roles de género, estuvo directamente vinculada a las revueltas contra los cercados. Las mujeres de este país empiezan a sublevarse", se lamentaba un atemorizado comentarista en 1642, "os pido que tengáis cuidado con las mujeres, porque estas mismas alimañas han derribado un recinto".⁷²

En su campaña para imponer el orden social, la clase dominante feminizó persistentemente a este cuerpo desordenado y espacialmente alborotado del pueblo, identificando a las mujeres con el desenfreno, incluso con la impiedad. Con la ayuda

⁶⁸ Citado por Emmison 1970, pp. 63-4.

⁶⁹ William Shakespeare, *Segunda Parte del Rey Enrique VI*, Acto IV, Escena II, líneas 195-6. Todas las citas de obras de Shakespeare se referirán a *The Oxford Shakespeare* (Oxford: Oxford University Press, 2006). En lo sucesivo, me referiré a esta obra como *2 Enrique VI*, de acuerdo con la práctica académica habitual. Siguiendo también la práctica académica, no me referiré a los números de página, sino a los actos, escenas y líneas de estas obras.

⁷⁰ Sobre este punto, véase Stallybrass 1986, pp. 123-42; y Paster 1987, pp. 43-65. Ambos autores subrayan con razón la ausencia de una dimensión de género en el análisis pionero de Bajtin.

⁷¹ Véase Wood 1997, p. 56; Humphries 1990, pp. 22, 38. Véase también Neeson 1993, pp. 198, 200-1.

⁷² Margaret Eure, carta a su sobrino, mayo de 1642, citada por Cressy 2004, p. 54-.

de hombres prósperos de clase media, los gobernantes ingleses trataron de imponer unas relaciones de género más patriarcales. Se emprendió una guerra contra las mujeres revoltosas, con especial vigor durante el periodo 1560-1640, en un esfuerzo por rigidizar las normas de género, perseguir las prácticas comunales y reprimir la rebelión. Las mujeres asertivas fueron demonizadas, ridiculizadas públicamente (como en la obra de Shakespeare *La fierecilla domada*) y castigadas con mecanismos como el cucking-stool, un aparato tipo balancín para agachar a las infractoras en ríos o estanques.⁷³

45

En contraste con la mayor parte de Europa, los juicios ingleses contra las acusadas de brujería parecen haber girado con mayor frecuencia en torno a su insistencia en las obligaciones comunales de recibir limosna de los vecinos en particular, pero también en los derechos a espigar y a acceder a los bienes comunes. A medida que se afianzaban las nociones individualizadas de la propiedad y muchos aldeanos rechazaban las antiguas responsabilidades comunales, las reivindicaciones de los derechos tradicionales se describían no sólo como ilegítimas, sino como malignas. Al mismo tiempo, alegar la posesión de poderes ocultos era a menudo la única arma que les quedaba a las mujeres pobres, sobre todo a las ancianas y viudas, el único medio con el que podían respaldar sus demandas de respeto de los derechos consuetudinarios.⁷⁴ Al perseguir a las brujas e imponer roles de género cada vez más rígidos, los ricos atacaban las prácticas comunitarias y las identificaban con mujeres monstruosas.

Así pues, al igual que las tierras comunales, la gente común era retratada como salvaje, abierta, primitiva e incontrolada, y ninguna más que las mujeres pobres. La "civilización" de los pobres requería, por tanto, los procedimientos particularizadores de la anatomía política que los separaba de sus tierras y derechos comunales, cerrando sus cuerpos agujereados y feminizados (y los derechos no privados que

⁷³ Véase Underdown 1985.

⁷⁴ Véase la excelente discusión en Thomas 1971, pp. 552-69. En su importante y provocador libro, Silvia Federici (2004) sostiene que toda la caza de brujas europea tenía que ver con la imposición del control burgués sobre los cuerpos proletarios. Gran parte de este análisis es muy perspicaz, pero la interpretación de Federici implica un cierto exceso de generalización, sobre todo en su tendencia a considerar que toda Europa, incluso Alemania, está implicada en el desarrollo capitalista desde el siglo XV. En mi opinión, la tesis de que Inglaterra experimentó la primera transformación capitalista ha sido poderosamente corroborada tanto teórica como empíricamente (véanse las contribuciones de Robert Brenner en Aston y Philpin (eds.) 1985, y Wood 1999). El interesante análisis de Federici no encaja con su intento de correlacionar la caza de brujas europea en *su conjunto* con el surgimiento del capitalismo. Como señala, la caza de brujas en Europa comenzó a mediados del siglo XV (p. 165), mucho antes de que surgiera el modo de producción capitalista fuera de Inglaterra, y comenzó en el sur de Francia y el norte de Italia, no en Inglaterra (pp. 165, 177-9). De hecho, sólo en Inglaterra los juicios por brujería tenían que ver principalmente con la lucha por las obligaciones consuetudinarias frente a la invasión de las relaciones de propiedad capitalistas. Además, como señala Thomas (1971, p. 569), los delitos sexuales no ocupaban un lugar destacado en los juicios por brujería ingleses. En resumen, hay algo distintivamente protocapitalista en la persecución de las brujas inglesas, un hecho que socava el intento de Federici de meter a Europa continental e Inglaterra en la misma matriz explicativa.

buscaban) para reconstituirlos como propietarios discretos (de fuerza de trabajo) obligados a depender de sus recursos individuales del mercado.

46

Por lo general, los pobres experimentaban todo esto como poco menos que una monstruosa destrucción, como un proceso demoníaco por el que ellos y sus comunidades eran diseccionados y devorados. Los cercamientos, escribió Philip Stubbes en un libro provocadoramente titulado *Anatomía de los abusos en Inglaterra* (1583), han creado un horror en el que "los ricos se comen a los pobres, como las bestias se comen a los grasos".⁷⁵ Al invocar imágenes de los ricos como aniquiladores bestiales y caníbales de los pobres, Stubbes contribuyó a la secularización y politización del discurso de la monstruosidad. Los monstruos ya no se imaginaban como fantasmas, espíritus o seres extraños de reinos desconocidos, sino como seres humanos y cercanos. Sus defectos son sociales, no naturales. Lo que caracteriza a los humanos monstruosos en ese discurso es su papel como destructores de los lazos y las obligaciones sociales. Violar las obligaciones comunitarias, sugerirá Shakespeare, es desafiar al destino, invitar a la tragedia. Y esto fue así para ambas partes en la polémica sobre el cercamiento y la nueva economía, que se convirtió en un escenario para un discurso secularizado de la monstruosidad. Si para los pobres el cerramiento se identificó con el canibalismo (los ricos se comen a los pobres), para los ricos la revuelta contra el cerramiento pasó a simbolizar transgresiones monstruosas contra la propiedad, la ley, la Iglesia y el Estado. A lo largo de estas décadas, surgió una nueva gramática de la monstruosidad como retórica secular de la contestación social, un cambio encapsulado en la afirmación de Samuel Purchas a principios del siglo XVII de que "el hombre mismo es este monstruo".⁷⁶ Y, en la época de la Guerra Civil inglesa, estos nuevos lenguajes de la monstruosidad se convertirían en figuras retóricas cruciales a través de las cuales se desarrollaron las luchas por el poder político, para ser reelaboradas y reanimadas como medios de interpretación de los conflictos de la Revolución Francesa, casi un siglo y medio después. Pero, a lo largo de toda la primera modernidad, la corriente secular del discurso de la monstruosidad nunca perdió el contacto con el debate sobre el encierro.

Con sus medios de subsistencia y propiedades comunales bajo asedio, la resistencia de los pobres estalló en violencia a lo largo de la era Tudor, mientras derribaban vallas, pisoteaban setos, invadían bosques y campos. El motín de los cercados", señala un historiador, "siguió siendo la principal forma de protesta social entre 1530 y 1640".⁷⁷ Frente a la implacable presión de los cercados, un número cada vez mayor de pobres se dirigía a los lugares que quedaban donde se podía disfrutar de la subsistencia y la vida social.

⁷⁵ Stubbes 1877-9, p. 117.

⁷⁶ Samuel Purchas, *Purchas his Pilgrim* (Londres, 1619), p. 324, citado por Burnett 2002, p. 30.

⁷⁷ Manning 1988, p. 17. Véase también Charlesworth 1983; y Sharp 1980, capítulo 6.

47

Los bosques y las tierras comunales se convirtieron en refugio de diversos rebeldes y parias: ocupas, salteadores de caminos, artesanos ambulantes y jornaleros. Estos espacios alimentaron una cultura popular rebelde y unas rudas prácticas de comunalismo. En momentos de agitación social, estas prácticas podían adoptar una expresión más explícitamente política, como durante la Rebelión de Kett de 1649, cuando decenas de miles de rebeldes levantaron campamentos por toda la Inglaterra baja y exigieron que "a partir de ahora ningún hombre encerrara más".⁷⁸ No es de extrañar que la restauración de los bienes comunes fuera el motivo central de todo el radicalismo de la época, gozando de una inflación utópica a manos de los disidentes más revolucionarios, para quienes toda propiedad privada era ilegítima y la propiedad común la solución a los males de la sociedad.⁷⁹ Pero, al igual que los pobres se movilizaban para defender (y a veces ampliar) los bienes comunes, las clases dominantes los describían como nidos de maldad y corrupción. En 1610, el rey Jaime, alarmado, advertía de que las casas de campo que se multiplicaban en bosques y tierras comunales eran "viveros y receptáculos de ladrones, pícaros y mendigos".⁸⁰ Cuarenta años más tarde, un panfletista anónimo elaboró la amenaza política planteada por estos jardines de ladrones, proclamando que "los campos comunes son la sede del desorden, la semilla de la disputa, el vivero de la mendicidad".⁸¹ Los bienes comunes se convirtieron así en lugares de monstruosidades contestatarias: caldos de cultivo de la insolencia, el crimen y la rebelión a los ojos de las élites, apreciados amortiguadores contra las depredaciones de la economía de mercado para los pobres.

Por supuesto, los vencedores pintaron su disección de la antigua economía aldeana en términos nobles, alabando su destrucción como una gran mejora moral. La privatización de los bienes comunes se presentaba, como hoy en la era del capitalismo neoliberal, como una cura para la intratabilidad de los pobres, un medio para impulsarlos hacia la era de la industria y la mejora. Uno de los defensores del siglo XVII insistió en que el cercamiento "dará a los pobres un interés por trabajar"; al privarles de la subsistencia, lograría lo que el "terror" no podía conseguir.⁸² Las rapaces apropiaciones de propiedades y el aplastamiento de los derechos comunes y las costumbres de las aldeas asumieron los ropajes de una trascendental misión civilizadora.

48

⁷⁸ Véase Fletcher y MacCulloch 1997, pp. 144-6.

⁷⁹ Véase Hill 1972. Para una importante selección de escritos del comunista agrario y cavador Gerard Winstanley, véase Hill 1973.

⁸⁰ Citado por Hill 1972, p. 51.

⁸¹ Reimpreso en Thirsk y Cooper 1972, p. 144.

⁸² Adam Moore, *Bread for the Poor*, p. 39, citado por Hill 1972, p. 52.

Más que fuentes de nuevos beneficios, el cercamiento y el trabajo asalariado se ensalzaban como curas para la pereza y la insubordinación de las clases bajas, como tónicos que harían a los pobres laboriosos y respetables. El uso de las tierras comunales por parte de los trabajadores actúa sobre la mente como una especie de "independencia", se lamentaba el Sr. Bishton ante la Junta de Agricultura en 1794. Sin embargo, la eliminación de los bienes comunes rompería este espíritu de independencia y aseguraría que "los labradores trabajaran todos los días del año", que "sus hijos fueran puestos a trabajar a una edad temprana" y que la "subordinación de los rangos inferiores" estuviera "asegurada".⁸³ La mejora moral de los pobres se convirtió así en sinónimo de su subordinación a las disciplinas del trabajo asalariado. Las casas de campo, los jardines y las tierras comunales se convirtieron en signos de laxitud e insubordinación, de resistencia a los elevados rigores del trabajo asalariado. En un astuto movimiento semántico, la independencia y la autosuficiencia se consideraron obstáculos para el progreso moral, y la respetabilidad se enmarcó en términos de dependencia de los superiores. La campaña para destruir la propiedad comunal y entronizar los derechos de propiedad capitalistas asumió su color moral en estos términos discursivos.⁸⁴ Y, aunque el debate se planteó en primer lugar en relación con la tierra, se amplió fácilmente para abarcar otros derechos de propiedad no capitalista. La lucha por las astillas de madera es un buen ejemplo de ello.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, los trabajadores de Inglaterra ejercieron regularmente derechos sobre diversos bienes y subproductos industriales. En la construcción naval, la apropiación por parte de los obreros de las "astillas", restos y desechos producidos en el curso de la tala, el troceado y el aserrado de maderos de barco, que era un derecho habitual desde 1634, aumentaba el salario en un tercio o la mitad (gran parte se vendía como leña). Sin embargo, la Marina, el gran empleador de la mano de obra de los astilleros, detestaba la práctica de las "astillas", término que se refería tanto *al derecho* de apropiación de los trabajadores como a los propios trozos de madera.⁸⁵ Con ello, la Marina encarnaba la lógica emergente del capital y su hostilidad a toda noción de derechos de los trabajadores sobre cualquiera de los productos (incluidos los subproductos) de su trabajo. En el corazón del capitalismo, después de todo, está la completa separación/alienación de los trabajadores de los medios de producción y de los productos del trabajo, todos los cuales se adhieren al capital en virtud de sus derechos de propiedad.

49

La forma pura del capital se establece cuando la subsistencia de los trabajadores se deriva únicamente del salario-dinero. Pero los subproductos industriales

⁸³ Citado por Hammond y Hammond 1978, p. 9.

⁸⁴ En la época de la Nueva Ley de Pobres (1834), la dependencia empezó a reformularse en términos de dependencia de la ayuda a los pobres y, por tanto, como un mal. Sobre este punto, véase McNally 1993, Capítulo 1.

⁸⁵ Véanse las excelentes discusiones en Linebaugh 2003, pp. 378-80, y Linebaugh 1982, pp. 319-28.

protegeron a los trabajadores de las presiones de la proletarización total proporcionándoles recursos económicos fuera de la matriz de la relación salarial. Al tratar algunos de los productos del trabajo (patatas fritas) como propiedad no capitalista, los trabajadores sometieron estos productos a una doble reivindicación, sentando las bases para intensas batallas entre derechos de propiedad contrapuestos. A lo largo de la década de 1790, la Armada consiguió redefinir como "robo" un número cada vez mayor de casos de apropiación de patatas fritas, recurriendo al Parlamento y a los tribunales, y exigiendo castigos cada vez más severos. En 1795, Samuel Bentham fue nombrado Inspector General de Obras Navales. Siguiendo el espíritu utilitarista de su célebre hermano, elaboró rápidamente una anatomía de la construcción naval, definiendo las múltiples operaciones y procedimientos mediante los cuales se trabajaba la madera para fabricar barcos, reorganizando el proceso de trabajo según criterios "científicos" e introduciendo máquinas siempre que era posible. Al mismo tiempo, introdujo el trabajo por turnos en un horario de veinticuatro horas y, a pesar de la resistencia en forma de huelga masiva, estableció el trabajo a destajo en 1801, el mismo año en que se eliminó definitivamente la costumbre de las virutas.⁸⁶

También en este caso, el establecimiento de relaciones de propiedad plenamente capitalistas se basaba en la criminalización de los derechos de propiedad habituales de los trabajadores. Y las patatas fritas no fueron la única forma de propiedad no capitalista impugnada. Se libraron batallas similares sobre el derecho de los tejedores a los "thrums", los cabos de trama que quedaban en el telar después de retirar la tela acabada, o sobre las prácticas mediante las cuales los porteadores, marineros y toneleros "calcetaban", o se embolsaban, trozos del tabaco que empaquetaban, cargaban y descargaban en los barcos. En todos los oficios, patronos y patronos crearon asociaciones para perseguir los "desfalcos", siguiendo el modelo de las creadas por la nobleza rural para hacer cumplir las leyes de caza y perseguir a los "cazadores furtivos". Estas asociaciones, que desplegaban inspectores para registrar los hogares de los trabajadores en busca de material "robado", también proporcionaban a los amos fondos para las persecuciones. Y, a medida que se procesaba a más trabajadores, también se les imponían penas más severas. En 1777, la pena por malversación de fondos pasó de dos semanas a tres meses de reclusión en un correccional.

50

Parte integrante de la destrucción de los derechos consuetudinarios, por tanto, fue un nuevo código legal que, al proscribir todas las reclamaciones de riqueza no comerciales, subordinó a los trabajadores cada vez con más fuerza a los regímenes de trabajo asalariado. A medida que los derechos de propiedad consuetudinarios perdían la protección de la ley, las prácticas anteriormente sancionadas se transformaban en delitos penales. Los trabajadores se resistieron invariablemente a

⁸⁶ Linebaugh 2003, pp. 397-9.

la redefinición de los límites entre lo legítimo y lo ilegítimo, glorificando el "robo" y el "hurto" y pisoteando simbólicamente los nuevos setos y cercados. En respuesta, se introdujeron castigos más severos, se construyeron nuevas fuerzas policiales y nuevas prisiones, todo ello en un esfuerzo por forzar el cumplimiento. El abanico de leyes y castigos promulgados para asegurar este régimen y criminalizar las prácticas de resistencia es asombroso: la Ley de Disturbios (1715), concebida para reprimir todos los disturbios públicos; la Ley de Transporte (1719), que instituyó la deportación de los delincuentes para que trabajaran como esclavos en las plantaciones de las Indias Occidentales o de Norteamérica; la Ley de Combinación (1721), cuyo objetivo era criminalizar las asociaciones de trabajadores; la Ley de Casas de Trabajo (1723), en virtud de la cual las parroquias podían crear casas de trabajo para recluir a los pobres y a sus hijos y someterlos a trabajos forzados; la famosa Ley Negra (1723); y la Ley de Vagabundos (1744). Estas nuevas leyes no sólo proscribieron una amplia gama de actividades sociales: la protesta pública, la organización de los trabajadores, la mendicidad, la caza y la pesca en las antiguas tierras comunales, sino que también introdujeron castigos draconianos por su transgresión. El número de delitos castigados con la pena capital aumentó de forma ominosa y persistente durante la consolidación del capitalismo agrario e industrial, pasando de unos 50 en 1688 a 160 a mediados del siglo XVIII y a unos 220 a principios del siglo siguiente, prácticamente todos ellos relacionados con delitos contra la propiedad.

La Ley Negra, que penalizaba diversos actos de caza, robo y caza furtiva en los bosques, así como la tala de árboles, creó más de cincuenta nuevos delitos sujetos a la pena capital, lo que la convierte en una de las leyes más punitivas aprobadas por cualquier legislatura en cualquier lugar.⁸⁷ Sus autores nunca dudaron de que estas leyes estaban diseñadas, en gran medida, para obligar a los pobres a aceptar los rigores del trabajo asalariado. Las leyes de caza, por ejemplo, a menudo comenzaban con preámbulos como el siguiente, que lamentaba el "gran daño [que] causan los comerciantes inferiores, los aprendices y otras personas disolutas que descuidan sus oficios y empleos y siguen la caza, la pesca y otros tipos de caza para su propia ruina y la de sus vecinos".⁸⁸ Desafiando este ataque contra las economías tradicionales, los pobres mostraron una obstinada preferencia por las estrategias de supervivencia que eludían las disciplinas del mercado. Decididos a cerrar todas esas opciones, los legisladores utilizaron la Ley de Vagos y Maleantes de 1744 para dotar a los magistrados del poder de azotar o encarcelar a mendigos, vendedores ambulantes, jugadores, actores ambulantes, gitanos y "todos aquellos que se negaran a trabajar por el salario habitual y común". Por si esto fuera poco, la ley también les confería autoridad para encarcelar a "todas las personas que vagabundeen y se alojen en

⁸⁷ Véase Thompson, 1975.

⁸⁸ Richard Burn, *Justice of the Peace and Parish Officer*, 1ª edn. (Londres, 1755) v. 2, p. 445.

cervecerías, bares y casas o al aire libre, y no den buena cuenta de sí mismos". Curiosamente, también extendía la vagancia a los "endgatherers", es decir, individuos que viajaban recogiendo trozos de tela o lana.⁸⁹

Como complemento de este duro código penal, la clase dominante construyó nuevas prisiones para albergar al creciente ejército de transgresores. Al mismo tiempo, trató de dotar a la ley de nuevos terrores. Para ello, recurrió a los servicios de la anatomía.

Anatomía y economía de los cadáveres

La clase dirigente inglesa no comprendió las posibilidades punitivas de la disección tan pronto como sus homólogos de otros lugares, pero, una vez que lo hizo, refinó la anatomía punitiva hasta convertirla en una ominosa arma de disciplina de clase. En 1540, Enrique VIII concedió a las recién unidas compañías de barberos y cirujanos el derecho a cuatro cadáveres anuales de delincuentes ahorcados. En el siglo siguiente, Carlos II elevó a seis el número de cadáveres anuales a los que tenían derecho. Con estas disposiciones reales, la anatomía pasó a formar parte del arsenal represivo del Estado, y la disección pública de los delincuentes, del teatro del poder. Resulta especialmente curioso que el anteproyecto del primer teatro-anatomía permanente de Londres fuera redactado en 1636 por Iñigo Jones, que había diseñado la Phoenix playhouse de la ciudad y era quizá el diseñador de máscaras y espectáculos más célebre de la época.⁹⁰ La anatomía pública se organizaba deliberadamente como representación dramática y se montaba en teatros redondos que, al mismo tiempo, entretenían, instruían y advertían, al tiempo que reproducían formas de autoridad de clase. Y, a medida que aumentaba la pobreza con el auge del capitalismo, también lo hacía el número de personas amenazadas con la disección punitiva.

52

A lo largo de los siglos XVII y XVIII, la política social inglesa trató la pobreza como una ofensa a las leyes de la naturaleza y del mercado. Ser desesperadamente pobre era ser insubordinado, negarse a adaptarse a la economía de mercado. Con este espíritu, la política de la ley de pobres castigaba cada vez más a los indigentes por su indisciplina y pronto recurrió a la disección con este fin. En 1694, el ayuntamiento de Londres decretó por primera vez que los cuerpos abandonados de los pobres encontrados muertos en la calle, o no reclamados tras muertes violentas, podían ser entregados a los anatomistas.⁹¹ Sin embargo, con el auge de la anatomía

⁸⁹ Radzinowicz 1947-56, pp. 68-71.

⁹⁰ Véase Billing 2004, p. 1, y Holzapfel 2008, pp. 3-4.

⁹¹ Sawday 1995, p. 58.

y el énfasis cada vez mayor de la enseñanza médica en la experiencia directa de la disección, el suministro de cadáveres no pudo seguir el mismo ritmo. El resultado fue doble: en primer lugar, un aumento constante del precio de los cadáveres, que se triplicó con creces en los veinte años posteriores a 1720;⁹² y, en segundo lugar, un crecimiento considerable de las prácticas mediante las que se obtenían ilícitamente: el robo de tumbas, el asesinato y la compra (a familiares y amigos) de los cuerpos de los condenados en los días de ahorcamiento en Newgate. En la década de 1720, el robo de cadáveres se había convertido en una profesión a tiempo completo cuyos practicantes (conocidos como "resurreccionistas") podían ganarse la vida cómodamente. Y, a medida que aumentaba el mercado, también lo hacían las pruebas de asesinatos, sobre todo de jóvenes de la calle, con el fin de vender sus cadáveres para la disección.⁹³ El resultado fue una *economía del cadáver* en la que los cuerpos humanos, cada vez más mercantilizados en vida, asumieron en la muerte el estatus de mercancías puras y simples. La cosificación era tan extrema que un cadáver destinado al mercado se denominaba "Cosa". En este espíritu, el cadáver-mercancía fue objeto de políticas de precios tan sutiles como las aplicadas a la mayoría de las mercancías. En la década de 1790, por ejemplo, una banda de resucitadores fijó precios distintos para los cadáveres de adultos y niños, que se vendían a seis chelines el primer pie y a nueve peniques cada centímetro más, junto con los precios de órganos y partes del cuerpo específicos, conocidos como "recortes". Como observa Richardson,

Los cadáveres se compraban y se vendían, se promocionaban, se tasaban, se regateaban, se negociaban, se discutían en términos de oferta y demanda, se entregaban, se importaban, se exportaban, se transportaban. Los cuerpos humanos se comprimían en cajas, se envasaban en serrín, se envasaban en heno, se enredaban en sacos, se ataban como jamones, se cosían en lienzos, se envasaban en cajas, barriles, cajones y cestas, se salaban, se encurtían o se inyectaban con conservantes..... Los cuerpos humanos eran desmembrados y vendidos en trozos, o medidos y vendidos por centímetros.⁹⁴

53

Al conceder a los jueces de los juicios por asesinato la facultad discrecional de sustituir la horca por la disección, la Ley de Asesinatos de 1752 aumentó la oferta de cadáveres y redujo su precio, al menos durante un tiempo, ya que la demanda seguía aumentando, con cuatro escuelas médico-hospitalarias, diecisiete escuelas privadas de anatomía e innumerables cursos privados de disección en el mercado.⁹⁵ Pero cualquier pérdida para los resurreccionistas (en términos de ingresos) representaba una ganancia para el Estado en forma de una nueva y alarmante

⁹² Véanse los cálculos de Linebaugh 1975, p. 77.

⁹³ Véase una serie de ejemplos en Wise 2004.

⁹⁴ Richardson 1987, p. 72.

⁹⁵ Wise 2004, p. 25 y p. 314 n. 2.

capacidad de la ley para aterrorizar. Haciéndose eco de Mandeville, el texto de la Ley de Asesinato describía la disección como un "terror adicional y una marca peculiar de infamia", subrayando así su inspiración punitiva, más que científica. Igualmente significativo es el hecho de que, en un intento de reprimir las revueltas contra los cirujanos, también declaraba que el rescate o intento de rescate de un cadáver se castigaba con el traslado a las colonias o plantaciones americanas durante siete años, y que el regreso antes de ese tiempo se castigaba con la muerte.⁹⁶ Que la naturaleza punitiva de la disección pública nunca estuvo en duda puede deducirse observando la famosa ilustración de William Hogarth de 1751, "La recompensa de la crueldad" (figura 2). Empecemos por el texto que la acompaña antes de analizar la propia ilustración:

Contempla la terrible desgracia del villano,
 Ni la muerte misma puede acabar:
 No encuentra un lugar de enterramiento tranquilo;
 Su curso sin aliento, no amigo.
 Arrancada de raíz, esa lengua perversa
 ¡Que a diario juraba y maldecía!
 Esos globos oculares de las cuencas retorcidos,
 Que brillaba con lujuria sin ley.
 Su corazón, expuesto a miradas indiscretas,
 La piedad no tiene derecho;
 Pero ¡espantoso! de sus huesos se levantará
 Su monumento a la vergüenza.

54

Varios temas interconectados animan estos versos. En primer lugar, la noción de que la muerte en sí no es el fin del castigo: tras expirar, el cuerpo del villano no conocerá ni la paz ni al amigo. En segundo lugar, una descripción de partes anatómicas del cuerpo -lengua, ojos, corazón- que pretende ser a la vez aterradora y degradante. Por último, un discurso sobre el oprobio y la vergüenza se extiende a lo largo de toda la obra, subrayando la publicidad de la humillación del criminal: expuesto a "miradas indiscretas" desprovistas de piedad, el cadáver es objeto de escarnio y desprecio. Volveré sobre algunos de estos temas en breve. Pero pasemos ahora a la ilustración propiamente dicha, empezando por el contexto sociofísico real. El lugar es el teatro anatómico londinense de la Compañía de Cirujanos, cuyas paredes, como Hogarth demuestra fielmente, estaban enmarcadas por los esqueletos de dos criminales reales, Canonbury Besse y Country Tom, ejecutados en 1635 por robo y asesinato. La insignia del poder real se cierne sobre todo, mientras que un trono con una figura autoritaria preside el proceso, dirigiendo las cosas por medio

⁹⁶ Richardson 1987, pp. 36-7.

de un puntero. Insignia, trono y escenario vinculan de forma decisiva la anatomía al ejercicio del poder estatal, inscrito por motivos coloniales y racializados.⁹⁷

Volviendo ahora al cadáver, conocido como Tom Nero, detectamos varias curiosidades. En primer lugar, el villano anatomizado todavía tiene la soga del verdugo alrededor del cuello, una clara sugerencia de Hogarth de que, lejos de haber terminado con la muerte, el castigo continúa con la anatomía. Obsérvese a continuación que las vísceras de la víctima son introducidas en un barril y que las partes de sus entrañas que se derraman por el suelo son engullidas por un perro, convirtiéndose en comida para perros. De hecho, Hogarth agrava la indignidad sirviendo el corazón del condenado, típicamente considerado como el asiento mismo de la vida, como las vituallas del perro. Esto no sólo amenaza a los infractores de la ley con la humillación pública, sino que también animaliza al transgresor incorporándolo al perro. Pasando a la cabeza del cadáver, observamos cómo la levanta una herramienta de disección insertada en una polea. El dolor, incluso después de la muerte, está claramente insinuado en la mueca del rostro del cadáver. Tal vez sea más significativo que, como en la *Anatomía del Dr. Tulp* de Rembrandt, la manipulación del cadáver por un mecanismo sugiere la subordinación de los cuerpos de los pobres a los instrumentos de producción: los movimientos del cadáver están dirigidos por un aparato que obedece a la voluntad de la clase dominante, cuyos representantes supervisan la anatomía. Siguiendo con la cabeza, obsérvese la doble óptica del terror: mientras el cadáver es sometido a la mirada de los "ojos indiscretos" de los anatomistas, se le extraen sus propios ojos. En términos simbólicos, los pobres están siendo cegados, privados de medios para ver el mundo que les rodea, mientras que la vista se asigna exclusivamente a quienes gobiernan la vida social. Mientras tanto, otro anatomista aparece dispuesto a diseccionar los pies del cadáver, los órganos de la locomoción, del movimiento propio por el mundo.

⁹⁷ Sobre los motivos racializados en Hogarth, véase Dabyden 1985.



Figura 2 *La recompensa de la crueldad*, de William Hogarth (1751)

56

Otros dos rasgos de la ilustración son dignos de mención para nuestros propósitos. En primer lugar, al fondo a la izquierda, una sola figura señala a uno de los esqueletos que adornan la sala, como para advertir a los posibles transgresores del destino que les espera. Si nos desplazamos a la parte frontal izquierda de la ilustración, encontramos un elemento aún más notable: un caldero hirviendo de calaveras y huesos del que surge un humo ominoso. Este es el indicio más claro de que se está representando un ritual de magia social, un recordatorio de que la anatomía pública no sólo pretende castigar y aterrorizar, sino también exorcizar las ansiedades de la clase dirigente. Mediante este exorcismo, el cuerpo social se limpia de la enfermedad de los crímenes contra la propiedad y el orden burgués. Al igual

que los anatomistas pintados por Rembrandt concluyen sus actividades con una procesión de antorchas, la Compañía de Cirujanos elabora una poción mágica para ahuyentar el mal.

Los horrores que la disección despertaba en los pobres no eran, por tanto, simples productos de las ideas religiosas tradicionales sobre el cuerpo y su vida después de la muerte, aunque éstas pudieran haber desempeñado algún papel. El odio hacia el rapto de cadáveres y la disección parece derivarse en gran medida de una enérgica oposición a la humillación y degradación públicas de los pobres. De hecho, como ha demostrado Thomas Laqueur, a mediados del siglo XVIII se produce un cambio apreciable en las actitudes populares hacia la muerte y los funerales cuando, en un esfuerzo por degradar aún más a los indigentes, se crea el funeral para pobres.⁹⁸

Antes de la consolidación del capitalismo, los funerales reflejaban diferentes estatus sociales mediante rituales distintivos. Los de los ricos y poderosos señalaban la elevada posición pública de sus súbditos, por ejemplo, en el número de dolientes permitidos y el tipo de estandartes que portaban, mientras que los de los pobres, que evitaban en gran medida la exhibición pública, giraban en torno a los banquetes posteriores al entierro. Sin embargo, a medida que se desarrollaban las nuevas jerarquías sociales del capitalismo, los funerales se mercantizaron y se convirtieron en ocasiones para exhibir el poder adquisitivo y, por tanto, estaban determinados por el dinero y no por la posición social tradicional.

57

Las parcelas de enterramiento, los ataúdes, los monumentos y las procesiones se convirtieron en preciados artículos de consumo para los ricos. Para los pobres, mientras tanto, los funerales se convirtieron en signos de indigencia, de lo que les faltaba en una sociedad capitalista. Y, en su afán por penalizar la pobreza, las autoridades también suprimieron los derechos consuetudinarios en este ámbito. Mientras que la ley tradicionalmente otorgaba a cualquier persona que muriera en una parroquia el derecho a ser enterrada en el cementerio de la iglesia, nuevas instituciones como las casas de trabajo, que asumieron la responsabilidad de regular a los desempleados, redefinieron (y redujeron) los derechos funerarios y de entierro. Los mismos funcionarios que trataron de humillar a los pobres en vida, también se comprometieron a degradarlos en la muerte. Al combinar los funerales de varios indigentes (negando a la familia el control sobre el tiempo y el lugar y tratando al difunto como una unidad intercambiable de un grupo mayor de indigentes), al depositar los cadáveres en ataúdes parroquiales baratos y sin marcar (expuestos públicamente, para que todos pudieran verlos), y al apilar ataúdes de pobres unos encima de otros en las tumbas, se hizo todo lo posible para despojar al funeral de indigente de cualquier sentido de la identidad del difunto. De este modo, las autoridades exponían públicamente a los pobres en la muerte al mismo anonimato

⁹⁸ Laqueur 1983, pp. 109-31. El párrafo siguiente se basa en gran medida en el artículo fundamental de Laqueur.

que les perseguía en vida. De este modo, el entierro de los pobres se convertía en otra insignia de humillación, una declaración pública de sus carencias morales.

Dos indignidades más afrontaban los pobres en la muerte. Una era el robo de cadáveres, cuya finalidad, como hemos visto, era la disección. A medida que crecía la economía de los cadáveres, los ricos desarrollaron todo un arsenal de protecciones: enterramientos en cementerios remotos fuera del núcleo urbano; bóvedas y capillas privadas; ataúdes triples (madera, plomo, madera); guardias contratados para proteger sus tumbas. De hecho, en 1818, el año en que apareció la primera edición de *Frankenstein*, también se comercializó un ataúd de metal, destinado explícitamente a frustrar la acción de los ladrones de cadáveres.⁹⁹ Los pobres, por supuesto, no podían permitirse estos lujos. Su único recurso era la autoorganización colectiva. No sólo se organizaron para iluminar y proteger sus cementerios, sino que también se alzaron contra los resucitadores, infligiéndoles a menudo lesiones físicas.¹⁰⁰ La segunda indignidad que amenazaba a los pobres en la muerte era la entrega de sus cuerpos a los anatomistas. Y, con la Ley de Anatomía (1831), éste se convirtió en el destino potencial de todos los pobres que morían en asilos, en caso de que sus cuerpos no fueran reclamados. La disección, que antes era un castigo por asesinato, se convirtió ahora en una pena por pobreza y oscuridad.

58

La anatomización fue literalmente la gota que colmó el vaso, la última indignidad. Y los pobres se movilizaron contra ella siempre que pudieron. De hecho, la protesta contra la economía de los cadáveres se convirtió en un tema recurrente en la cultura popular, como demuestra el notable éxito de la obra de Edward Ravenscroft, *The Anatomist or the Sham Doctor*. Estrenada en el New Theatre del Lincoln's Inn fields de Londres en noviembre de 1696, la obra estuvo casi permanentemente en los escenarios londinenses durante los cien años siguientes.¹⁰¹ *El Anatomista* explora el dilema de que convertirse en un cadáver de carne mercantilizada es el camino hacia el dinero y el placer en la sociedad moderna. Este dilema queda dramáticamente subrayado por la presencia en escena de un cuerpo, a punto de ser anatomizado, que se levanta y denuncia su aparente destino. De hecho, este personaje ataca toda la economía de los cadáveres, declarando "Prefiero ser un Sot que una Anatomía, no quiero que desmenucen mi carne de mis Huesos. No me colgarán por un esqueleto en el Barber-Surgeons-Hall". El público londinense celebraba estas protestas en el escenario y en las calles.

Este tema siguió ocupando un lugar central en la cultura plebeya durante el siglo y medio siguiente. En la década de 1830, por ejemplo, el influyente radical William Cobbett arremetió contra los cirujanos, los "cortadores", como él los llamaba, sugiriendo que trataban a los pobres como forraje para sus escalpelos, igual que los

⁹⁹ Richardson 1987, p. 81. Para más información sobre el robo de cadáveres, véase Quigley 1996, pp. 292-8.

¹⁰⁰ Richardson 1987, pp. 82-92.

¹⁰¹ Véase el perspicaz análisis de Sawday 1995, pp. 44-8.

capitalistas los consideraban forraje para la industria.¹⁰² Y, en la misma línea, el éxito de ventas de mediados de siglo, *The Mysteries of London* (1844-56), presentaba a un villano conocido como "El hombre resucitado".¹⁰³

Así, si la anatomía constituía un arma burguesa contra la violación de las leyes de la propiedad y del mercado, para la clase obrera simbolizaba todo lo que detestaban de la nueva economía de mercado. El robo de cuerpos, la disección y el comercio de cadáveres eran la prueba de que las monstruosidades del mercado no respetaban límites; demostraban que la economía de mercado abarcaba alegremente lo que un sindicalista llamó el "odioso y repugnante tráfico de carne humana".¹⁰⁴ La economía de los cadáveres se convirtió así en un registro simbólico de todo lo que era objetable en el capitalismo emergente, de su impulso demoníaco de explotar la vida y el trabajo humanos, de su propensión a humillar y degradar tanto en la vida como en la muerte. No contentos con el trabajo de la gente en vida", escribió un radical en *El abogado de los pobres*, "los ricos insisten en que sus cuerpos sean cortados y destrozados cuando mueren".¹⁰⁵

59

Monstruos de la rebelión

Mientras que los pobres encontraban monstruosos la economía de mercado y sus agentes, la clase dominante, como hemos visto, percibía la monstruosidad en la muchedumbre. Con el cercamiento y el auge de la agricultura capitalista, que obligó a la gente a abandonar la tierra (o a vivir al margen de los bosques y los páramos), cada vez más legiones de mujeres y hombres sin amo recorrieron el paisaje inglés. Un verdadero ejército de "ocupantes ilegales de los bosques, artesanos itinerantes y obreros de la construcción, hombres y mujeres desempleados en busca de trabajo, jugadores ambulantes, juglares y malabaristas, curanderos, gitanos, vagabundos, vagabundos"¹⁰⁶ merodeaba por el país sin rendir cuentas a ningún señor ni amo. Separados del orden social de la economía de la aldea, también estaban desconectados de la mirada reguladora de sus "superiores". Evitando las disciplinas del trabajo asalariado regularizado y de la Iglesia establecida, se valían por sí mismos en cuestiones de cuerpo y alma, estableciendo congregaciones disidentes y comunidades improvisadas. Por todo el país, hordas de vagabundos acampaban donde podían, "en campos y granjas, en las calles de las ciudades y en las casuchas de los suburbios, incluso a las puertas del Parlamento y de la corte del monarca".¹⁰⁷

¹⁰² William Cobbett, *Cobbett's Political Register*, 28 de enero de 1832.

¹⁰³ Wise 2004, pp. 307-8.

¹⁰⁴ James Doherty, *Poor Man's Advocate*, 1 de septiembre de 1832.

¹⁰⁵ John Doherty, *Poor Man's Advocate*, 15 de septiembre de 1832.

¹⁰⁶ Hill 1972, pp. 48-9.

¹⁰⁷ Beier 1985, p. 85.

Los gobernantes ingleses se llenaron de horror y repugnancia al ver a estos batallones de vagabundos. Se redactaron estatutos tras estatutos para regularlos, azotarlos, marcarlos y encarcelarlos. A propósito de la obsesión de las autoridades por los vagabundos, R.H. Tawney observó que "el siglo XVI vivía aterrorizado por los vagabundos".¹⁰⁸ Y el terror persistió en siglos posteriores, como atestiguan los veintiocho estatutos aprobados entre 1700 y 1824 en un esfuerzo por clasificar y castigar un creciente conjunto de prácticas definidas como vagabundeo.¹⁰⁹

60

El horror de las clases adineradas se vio alimentado en gran medida por las persistentes oleadas de protestas contra los cercamientos y los saqueos de alimentos que asolaron Inglaterra durante el auge del capitalismo. Es posible que el odio de los pobres hacia los ricos fuera más intenso durante este periodo de la historia inglesa que en ningún otro.¹¹⁰ Y nada encendía más a los oprimidos que los aspectos espaciales de la transformación de la sociedad: la creciente propensión de los ricos a mantenerlos fuera de las tierras comunes y los campos abiertos, a encerrarlos y encarcelarlos. En el siglo XVIII, si no antes, las vallas, los setos, las cárceles, las cerraduras y las llaves se habían convertido en símbolos decisivos del orden capitalista, y la disección en una imagen preeminente de la dominación burguesa. Sin embargo, estas tecnologías de lo grotesco tenían su contrapartida en los horrores ansiosos de las élites en relación con la violenta antipatía de la plebe por sus gobernantes. Al acecho en los intersticios de la sociedad educada, la clase dominante percibía "una raza recién creada de hombres sin amo, de mendigos y vagabundos que deambulan por los caminos, se instalan en los menguantes terrenos comunales, cazan furtivamente y rompen vallas a voluntad", una turba monstruosa siempre dispuesta a transgredir los límites y derrocar el orden, la propiedad y la civilización.¹¹¹

También en este caso nos encontramos con la secularización de la monstruosidad a principios de la modernidad, ya que los monstruos no aparecen como criaturas extrañas de otros reinos, sino como seres humanos perturbadores que amenazan vidas, obligaciones consuetudinarias y el orden social. No cabe duda de que este esperpento secular mantenía continuidades con géneros monstruosos más antiguos. Las primeras imágenes modernas de monstruosidad se inspiraban con frecuencia en las representaciones medievales de híbridos inquietantes, extrañas combinaciones de partes del cuerpo de diferentes especies, trozos humanos unidos a los de perros, caballos o cerdos, o en imágenes de distorsión corporal, como cabezas múltiples y miembros o partes del cuerpo de gran tamaño. Las imágenes basadas en el Apocalipsis también ocupaban un lugar destacado en los relatos de monstruos en

¹⁰⁸ Tawney 1967 [1912], p. 268.

¹⁰⁹ Véase Rogers 1994, pp. 104-5.

¹¹⁰ Sobre este punto, véanse los comentarios de Sharp 1980, p. 36. Para las pruebas de la cultura rebelde y de oposición de los pobres, véanse también los estudios de Manning 1988 y Rule 1982.

¹¹¹ Carroll 1994, p. 38.

Europa, tanto medievales como de principios de la Edad Moderna. Los extranjeros sociogeográficos podían ser patologizados y monstruizados en estos términos, como ocurría a menudo con los africanos y los irlandeses. Pero la monstruosidad también podía localizarse más cerca de casa, atribuida a vecinos y parientes cuyo comportamiento social se consideraba aberrante, en particular a aquellos que, con su vestimenta, conducta y comportamiento, difuminaban las diferencias de clase y género.¹¹²

61

A pesar de estas continuidades, los monstruos secularizados de principios de la modernidad eran únicos en tres aspectos. En primer lugar, su naturaleza era claramente humana, no no humana, por muy desviado y perturbador que fuera su comportamiento. En segundo lugar, mientras que los monstruos medievales se interpretaban en gran medida en términos teológicos, como creados por Dios para advertir o castigar a la humanidad, los monstruos secularizados eran creaciones humanas, síntomas de acciones y relaciones sociales degeneradas. En tercer lugar, la distorsión corporal y la anormalidad ya no eran esenciales para su ser; el comportamiento social se convirtió en el principal índice de monstruosidad, no la forma corporal.

El nuevo discurso de la monstruosidad debía algo a la orientación científica del Renacimiento europeo, que produjo estudios de los "monstruos" como indicadores de la maravillosa diversidad de la naturaleza. También debía algo a la tradición popular de lo cómico-grotesco, en la que criaturas compuestas por conjugaciones inverosímiles y sobredimensionadas de partes y especies provocaban más risa que horror.¹¹³ En estos dos géneros científicos y populares, más que inducir miedo y horror, los monstruos ejercían una fascinación estética y científica. Se exhibían ampliamente en exposiciones públicas, donde podían contemplarse por un módico precio; y, muertos, sus esqueletos o cráneos llenaban los gabinetes de curiosidades reunidos por los adinerados mecenas de las ciencias.¹¹⁴ Pero quizá la causa más importante del nuevo discurso secular de la monstruosidad fue su remodelación como lenguaje para expresar las crecientes tensiones sociales que surgieron en la Inglaterra de los Tudor con el cercamiento y el auge del capitalismo agrario. A partir de la década de 1570, en respuesta a estas tensiones, "se produjo un cambio en la retórica de la monstruosidad", ya que los comentaristas Tudor la reelaboraron para describir actitudes y prácticas horripilantes que iban desde la avaricia y el cercamiento, por un lado, a los disturbios y la traición, por otro. Encarnada en comportamientos espantosos más que en cuerpos grotescos, la monstruosidad era

¹¹² Sobre los monstruos medievales, véanse Bildhauer y Mills 2003; Jones y Sprunger 2002; Platt 1999; y Friedman 1981. Greta Austin (2002) cuestiona convincentemente la idea de que los conceptos modernos de raza sean apropiados para la comprensión de los monstruos medievales.

¹¹³ Véase Semonin 1996, pp. 76-80.

¹¹⁴ Véase Guerrini 2005, pp. 153-68, y Ochsner 2005, pp. 252-74.

ahora menos visible, más oscura.¹¹⁵ Había que descifrar y explicar sus signos crípticos, para que sus tendencias socialmente destructivas no socavaran la propia sociedad. Más que los cuerpos individuales, era el *cuerpo-política* el que ahora corría el riesgo de convertirse en grotesco descabezado o multicéfalo en las terribles imágenes de los conservadores, rapaz o caníbal a los ojos de radicales y reformistas.

62

Un indicio de esta nueva retórica puede encontrarse en un fascinante documento de finales de la década de 1590, *El perro negro de Newgate*, de Luke Hutton. Hutton, un salteador de caminos convicto, había sido condenado a la prisión de Newgate y allí escribió su texto. Subtitulado "o el descubrimiento de un monstruo londinense", *El perro negro de Newgate* es el estremecedor relato de un ser humano monstruoso que parece haber sido el responsable de la captura y detención de Hutton. Aunque se le compara con un perro negro, está claro que el monstruo de Hutton, y él utiliza repetidamente esta palabra, no lleva marcas visibles. De hecho, un ángel le aconseja,

Hutton, sé valiente; porque verás y oirás

Hombres demonios, demonios hombres, unos y otros, todos engañando¹¹⁶

Los demonios a los que hay que temer son, pues, seres humanos, ingleses de hecho, que engañan y oprimen a los pobres. El soborno es su mano, el botín de los pobres su oficio", dice Hutton para describir a su horrible criatura.¹¹⁷ Aunque se dice que su monstruo se transforma de humano a animal y viceversa, Hutton no ofrece ninguna descripción de anomalías físicas, ninguna fisonomía de lo grotesco. El horror reside en la trampa del comportamiento social, el engaño, el soborno, la extorsión y la opresión, no en la forma corpórea. Oímos aquí el eco de la versión secular de la monstruosidad, trabajada ahora en un lenguaje plebeyo de repulsión contra las prisiones y el confinamiento.

Las múltiples vertientes del discurso de la monstruosidad de principios de la modernidad no encuentran registrador más sensible que Shakespeare. Al igual que Rabelais, Shakespeare entrelazó géneros del habla y sistemas de creencias populares con fuentes literarias clásicas, para producir un nuevo lenguaje polifónico de inmenso poder artístico.¹¹⁸ Su gramática de la monstruosidad suele basarse en modismos populares, aunque principalmente en una vena laica, para retratar las

¹¹⁵ Véase Brammall 1996, p. 15.

¹¹⁶ Hutton 1930, p. 267.

¹¹⁷ Hutton 1930, p. 269. Por supuesto, el uso del término "negro" conlleva connotaciones raciales, pero aquí debemos ser cautos, ya que los conceptos modernos que sustentaban el racismo "científico" aún no se habían consolidado. Como nos recuerda Michael Wood al hablar de la descripción que hace Shakespeare en sus sonetos de su amante como "negra", ésta "era una palabra muy complicada en la literatura isabelina, donde incluso puede utilizarse como eufemismo de católico". Véase Wood 2005, p. 203.

¹¹⁸ Para un útil resumen de las fuentes populares y clásicas que entraron en el lenguaje artístico de Shakespeare, véase Wood 2005, capítulo 3.

fracturas de las relaciones sociales humanas. En *Ricardo III*, esto implica representar las aspiraciones políticas corruptas como distorsión corporal, como corrupción de la fisonomía individual, mientras que, en *Otelo*, las monstruosidades típicas europeas de los africanos se movilizan ambigüamente para resaltar las horripilantes dimensiones de la envidia y el resentimiento.¹¹⁹

63

En gran parte del uso que hace el dramaturgo, la monstruosidad es un defecto moral que emana de violaciones del parentesco. En *El rey Lear*, por ejemplo, la ostensible falta de amor de Cordelia por su padre se describe como "monstruosa", mientras que Edgar es calificado de "monstruo" por su aparente traición a su padre y a las obligaciones naturales que deberían existir entre las personas de una sociedad jerárquica y bien ordenada.¹²⁰ No pocas veces, Shakespeare utiliza el término para designar los apetitos excesivos de placer y ganancia personales, deseos que rompen los lazos de reciprocidad. La monstruosidad adopta así la forma de rupturas de las convenciones y obligaciones sociales inducidas por un individualismo desenfrenado. En esta línea, los personajes de Shakespeare denuncian la "envidia monstruosa" y la "lujuria monstruosa" (*Pericles*), la "arrogancia monstruosa" (*La fierecilla domada*) y la "ingratitude monstruosa" (*El rey Lear*).¹²¹ Tal vez ninguna emoción figure de forma más ominosa que los celos, que el poeta describe en *Otelo* como "el monstruo de ojos verdes".¹²²

Shakespeare también despliega significados políticos de la monstruosidad, extendiendo su alcance desde el ámbito de la obligación familiar al de la política del cuerpo. Desplegando un modelo patriarcal de obligación política, Shakespeare describe a los reyes como padres de su pueblo. Para los plebeyos rebelarse es, por tanto, comportarse como la hija ostensiblemente desagradecida de Lear, transgredir las relaciones apropiadas entre padre e hijo, gobernante y gobernado. En *Coriolano* se nos instruye, por ejemplo, que "la ingratitude es monstruosa; y para la multitud ser ingrata, sería hacer un monstruo de la multitud" (2.3.9-11).¹²³ Sin embargo, Shakespeare no es un simple apologista del poder patriarcal. El rey y la nobleza también tienen la obligación de proteger a sus dependientes, de gobernar con justicia, de escuchar las súplicas de los pobres, de evitar las facciones y las intrigas en interés de la comunidad. Como gran realista que es, Shakespeare sabe muy bien que la aristocracia traiciona con frecuencia estas obligaciones. Y, cuando lo hace, sólo puede culparse a sí misma del tumulto que se produce. Aunque esto no es una justificación de la rebelión popular, nos permite simpatizar con sus participantes. Tomemos, por ejemplo, la que quizá sea la obra histórica más interesante de Shakespeare en este sentido, *Enrique VI, 2ª parte* (a menudo indicada como 2

¹¹⁹ Para lecturas perspicaces de *Ricardo III* y *Otelo* a este respecto, véase Burnett 2002, , capítulos 3 y 4.

¹²⁰ William Shakespeare, *Rey Lear*, Acto 1, Escena 1, líneas 250 y 253, y Acto 1, Escena 2, línea 99.

¹²¹ Para estos y otros ejemplos, véase Baldick 1987, pp. 11-15.

¹²² William Shakespeare, *Otelo*, III.iii.168.

¹²³ William Shakespeare, *Coriolano*, II.iii.9-11. *Coriolano* se analizará con más detalle a continuación.

Enrique VP), probablemente estrenada en 1590, y en la que nos encontramos con versiones seculares contrapuestas de la monstruosidad.

64

La obra narra el éxito efímero y el fracaso final de un gran levantamiento popular, inspirado en gran medida en la rebelión de los campesinos ingleses de 1381, que se desarrolla en medio de intrigas, facciones y asesinatos entre la aristocracia, así como de una rebelión en Irlanda. Los comentaristas han discrepado mucho sobre esta obra, leyéndola a la vez como una burla de la rebelión popular liderada por Jack Cade y como una declaración de simpatía hacia los rebeldes.¹²⁴ Podría decirse que es ambas cosas, un retrato simpático de la agitada plebe que, sin embargo, desprecia el igualitarismo de los rebeldes, instando a los órdenes inferiores a dejar la tarea de gobernar a quienes están debidamente cualificados, la aristocracia patriótica y la alta burguesía. Sin embargo, Shakespeare exhorta a estas élites a comportarse virtuosamente, como ciudadanos de espíritu público, no como rapaces acumuladores de propiedades y poder. De hecho, una parte crucial del mensaje de Shakespeare parece ser que los rebeldes plebeyos imitan el comportamiento faccioso de sus gobernantes naturales. Para sofocar la revuelta, los gobernantes ingleses deben renunciar al individualismo y al faccionalismo y unirse en pro de la mancomunidad.

Al describir la intensa dinámica del conflicto social, el lenguaje de Shakespeare lleva una carga de alto voltaje. Las actitudes de la clase dominante hacia el pueblo llano palpitan de repugnancia: los miembros de la élite denuncian a los plebeyos como "la multitud vertiginosa"; "una colmena de abejas furiosas"; "la multitud grosera"; "ciervas rebeldes, la inmundicia y la escoria de Kent"; y "el pueblo bribón".¹²⁵ Pero, si Shakespeare da a estos sentimientos la importancia que merecen, también da voz a los sufrimientos de la gente común y a sus peticiones de justicia. Retrata una rebelión liderada por pañeros, granjeros, carniceros y tejedores, el mismo tipo de gente que se encontraba en las revueltas por todas las ciudades y pueblos de Inglaterra, así como en la multitud que seguramente habría acudido al teatro.

65

El poeta también destaca con simpatía las penurias sufridas por el líder rebelde Cade, que habrían sido familiares para mucha gente corriente. Se nos informa de que Cade nació sin hogar ("bajo un seto"), maltratado por las autoridades ("azotado tres días de mercado juntos", probablemente por mendigar) y mutilado en defensa de la propiedad ("me quemé la mano por robar ovejas").¹²⁶ Además, una vez que la rebelión es aplastada y Cade escapa, uno de sus camaradas expresa sucintamente el

¹²⁴ Entre quienes consideran que Shakespeare se burla de la rebelión popular se encuentran Tillyard (1991) y Greenblatt (1983, p. 23). Michael Hattaway (1988, p. 15), ofrece una visión del primer Shakespeare como "un radical". Una posición intermedia es la adoptada por Cartelli 1994, pp. 48-67.

¹²⁵ William Shakespeare, *Enrique VI*, 2ª parte, 1.iii.21; III.ii.125; III.ii.135; IV.ii.134; IV.iv.51.

¹²⁶ William Shakespeare, *Enrique VI*, 2ª parte, IV.ii, 57-8, 65, 70-1.

dilema al que se enfrenta un pobre insurgente: "¡Ay! no tiene hogar, ni lugar al que volar",¹²⁷ un dilema al que el poeta vuelve en *El rey Lear*. Pero más que esto, aunque a veces mezclado con burla, Shakespeare proporciona una descripción justa de los sentimientos políticos de los comunes insurrectos: Todo el reino será común"; "no habrá dinero"; se romperán las cárceles para "dejar salir a todos los prisioneros"; se recuperará la "antigua libertad".¹²⁸ Sin embargo, como en última instancia no se puede tolerar la rebelión, el rebelde debe morir si se quiere curar la herida del cuerpo político. Y la forma de esa muerte es sin duda instructiva.

Escapando a Kent, Cade escala un muro de ladrillo y entra en el jardín de Alexander Iden, "un caballero de Kent". Tras pasar cinco días sin un bocado de pan (el alimento básico de los pobres), el intruso espera "comer hierba o coger un salchichón". Sin embargo, se enfrenta a Iden en compañía de sus criados. Se entabla una batalla sobre los derechos de propiedad, que ha estado en el centro de la lucha entre plebeyos y gobernantes a lo largo de toda la obra. La indignación del terrateniente vibra con la poética del encierro. Denuncia el intento de Cade de "irrupir en mi jardín" y lo describe como "un ladrón que viene a robar mis tierras/Escalando mis muros a pesar de ser yo el propietario".¹²⁹ Vencido por el hambre y la fatiga, Cade no es rival para el bien alimentado caballero y muere a sus manos. A continuación, en una serie de actos que restauran simbólicamente el orden de la propiedad, Iden mutila los restos de Cade, lo decapita, entierra su cadáver sin cabeza en "un estercolero" y presenta la cabeza del rebelde como trofeo al rey. La mutilación, disección y confinamiento del cuerpo del rebelde sana dramáticamente la fisura del orden social.

66

Así, al tiempo que describe el monstruoso sufrimiento sin hogar, los azotes y las marcas que fomentan la rebelión, Shakespeare sostiene que la mayor monstruosidad de la rebelión debe ser asesinada. Al enterarse de que ha matado a Cade, Iden lo denuncia como "ese monstruoso traidor".¹³⁰ Sin embargo, *2 Enrique VI* es excepcional por su brillante descripción del principal conflicto social de la Inglaterra de principios de la era moderna: la lucha entre los derechos comunes y las reivindicaciones de la propiedad privada. La obra enfrenta dramáticamente al rebelde para quien "todo el reino será común" con un terrateniente que defiende su propiedad de las depredaciones de "un ladrón que viene a robar mis tierras". Con su agudo sentido de las transformaciones de su época, Shakespeare retrata la rebelión de Cade como una contienda entre lo comunal y lo cerrado. También capta vívidamente los registros simbólicos en los que se viven estos conflictos. Mientras que los crímenes de Cade consisten en irrumpir en jardines y escalar muros, transgresiones espaciales que hacen posible el robo contra la propiedad

¹²⁷ William Shakespeare, *Enrique VI*, 2ª parte, IV.viii.41; IV.

¹²⁸ William Shakespeare, *Enrique VI*, 2ª parte, IV.ii.77; IV.ii.81-2; IV.iv.16; IV.viii.28-9.

¹²⁹ William Shakespeare, *Enrique VI*, 2ª parte, IV.x.35-7.

¹³⁰ William Shakespeare, *Enrique VI*, 2ª parte, II.x.65.

debidamente constituida, el restablecimiento del orden se consigue mutilando y diseccionando el cuerpo rebelde. Ese cuerpo que, habiendo sido azotado y marcado, lleva las marcas del nuevo orden de la propiedad es castigado con la disección y el encierro. Y, al encerrar al que violó el encierro, se reafirman los límites de clase y espaciales de la propiedad privada y se restaura monstruosamente el orden social.

Quince años más tarde, Shakespeare volvió a tratar el tema de los sin techo y, al cabo de uno o dos años más, el problema de la rebelión popular. Como hemos visto, el problema de los sin techo no era una mera ocurrencia literaria. Las olas de cercamientos, sobre todo en las Midlands inglesas, habían arrastrado a cientos de miles de personas a la pobreza, la falta de vivienda y el "vagabundeo". El descontento popular iba en aumento, ya fuera en forma de disturbios contra los cercamientos o de peticiones a las autoridades. En 1604, por ejemplo, los habitantes de Northamptonshire, no lejos de Stratford, la ciudad natal de Shakespeare, pidieron a la Cámara de los Comunes que interviniera contra el cercamiento y la despoblación de la zona. Es difícil imaginar que Shakespeare no estuviera al tanto de estos acontecimientos; de hecho, las pruebas literarias sugieren que no se sintió indiferente ante ellos. *El Rey Lear*, por ejemplo, su magnífica tragedia de 1605, contiene algunos de los comentarios más profundos y conmovedores sobre la falta de vivienda que jamás se hayan escrito. Mientras se desata una fuerte tormenta, el viejo y torturado Lear medita sobre la difícil situación de los desposeídos:

67

Pobres desgraciados desnudos, dondequiera que estéis
 Que aguantan el embate de esta tormenta despiadada
 Cómo vuestras cabezas sin casa y vuestros costados sin alimento,
 Tus trapos con bucles y ventanas te defienden
 ¿De estaciones como ésta? Oh, he ta'en
 Demasiado poco cuidado con esto. Toma físico, pompa.
 Exponete a sentir lo que sienten los miserables, T
 para que les sacudas el superfluo
 Y muestra los cielos más justos.¹³¹

Este llamamiento a una sociedad "más justa", en la que los ricos compartan sus excedentes ("el superfluo") con los "pobres desgraciados desnudos", no expresaba ciertamente ningún tipo de sentimiento insurreccional. Sin embargo, transmite una profunda simpatía por las víctimas del desplazamiento y la pobreza. Parte de la agenda de Shakespeare parece haber implicado la reforma moral de la clase dominante, un mandato para compartir más equitativamente la riqueza de modo que "cada hombre tenga lo suficiente".¹³² Se podrían restablecer los lazos de reciprocidad y evitar tumultos si los ricos reanudaran sus obligaciones tradicionales para con los pobres. Devolviendo a los pobres la protección de sus amos, se

¹³¹ William Shakespeare, *El rey Lear*, III.iv.33-41.

¹³² William Shakespeare, *El Rey Lear*, IV.2.81.

aliviarían el hambre, el resentimiento y el conflicto de clases. Pero, menos de dos años después de la redacción de *El rey Lear*, las penurias del cercamiento, la escasez y el hambre se combinaron para avivar un levantamiento de masas en toda la región central, uno de cuyos centros fue el condado de Warwickshire, del propio Shakespeare. La mayor revuelta plebeya en casi medio siglo, la Revuelta de las Midlands de mayo-junio de 1607, vio a miles de campesinos y pobres rurales, muchos de ellos armados, reunirse en campamentos con la intención de derribar los cercados. Pero los ricos no estaban interesados en reparar los lazos de reciprocidad. Se unieron en defensa de los derechos de propiedad y armaron rápidamente a sus criados, que respondieron con una violencia implacable. Hasta cincuenta rebeldes pobres murieron en los enfrentamientos, mientras que otros fueron ahorcados, arrastrados y descuartizados públicamente en los mercados de toda la región infractora.¹³³

68

Shakespeare parece haber estado bien informado sobre estos acontecimientos. Buscó una copia del manifiesto elaborado por los llamados Cavadores de Warwickshire para justificar su causa, y sus ecos pueden encontrarse en las memorables escenas iniciales de la obra que escribió ese año, *Coriolano*. *Coriolanus* se abre con un motín plebeyo, y la multitud sigue siendo un actor central a lo largo de la obra. Las imágenes de partes del cuerpo y los tropos de desmembramiento dominan el guión. Y la convergencia de estos elementos, revuelta plebeya, imágenes corporales y tropos de desmembramiento, es eléctrica.¹³⁴ Es posible que la exposición personal de Shakespeare al teatro de la disección desempeñara algún papel, ya que vivió durante algún tiempo a no más de cincuenta metros del Barber Surgeon's Hall de Londres, donde, como hemos visto, se realizaban anatomías públicas de convictos cuatro veces al año.¹³⁵ Pero es igualmente probable que extrajera tales imágenes de su extraordinario oído para la lengua vernácula popular. En cualquier caso, *Coriolano* es excepcional por la forma en que utiliza el cuerpo como motivo central para adivinar la dinámica de la rebelión popular.

La obra explora el odio mutuo entre la muchedumbre romana, asolada por el hambre, y Cayo Marco (más tarde apodado Coriolano), a la sazón el mayor líder militar de la república. Esta dialéctica de hostilidad se inscribe y se representa corporalmente. En el nivel más inmediato, implica la movilización de los discursos del cuerpo. Aunque la retórica de desprecio de Coriolano hacia los pobres es predecible -los degrada como "malditos", "chusma", "ratas", "rebaño", "monstruo", "bárbaros"- y animada por "fuegos del más bajo infierno", se distingue por la persistente comparación de la gente con partes, heridas o enfermedades del cuerpo.

¹³³ Véase Martin 1986, parte III, y Martin 1983.

¹³⁴ Algunos temas de género absolutamente fascinantes, que tienen que ver con la ambivalencia de los hombres "hechos a sí mismos" hacia sus orígenes maternos, también recorren la obra. En Adelman 1980, pp. 129-49, se puede encontrar un esclarecedor tratamiento de estos temas.

¹³⁵ Véase Wood 2005, p. 269.

A lo largo del texto, describe a los plebeyos como "costras", "sarampión", "lenguas", "la bestia de muchas cabezas", o como cadáveres putrefactos, "los cadáveres de muertos insepultos". Como si ensayara la anatomía política de la época de Shakespeare, Coriolano amenaza con desgarrar los cuerpos de los rebeldes, jurando "arrancar la lengua multitudinaria" y advirtiendo a uno de los tribunos del pueblo que "sacudirá tus huesos de entre tus ropas".¹³⁶ En una imagen notable, que resuena con la política de la anatomía punitiva, arremete contra la multitud calificándola de "fragmentos de vosotros". Sin embargo, mientras el líder militar amenaza a la multitud con la disección, Shakespeare advierte de que el pueblo también puede participar en este juego. De hecho, la obra gira en torno a las políticas de disección en pugna como parte de sus imágenes enfrentadas del cuerpo. Y, al final, es el propio gran líder militar quien es despedazado por la multitud.

69

Pero, antes de analizar esas escenas posteriores, exploremos el primer acto, primera escena de la obra, que tanto fascinó a Bertolt Brecht.¹³⁷ *Coriolano* es la única obra de Shakespeare que comienza con un levantamiento popular. La causa es el hambre: los rebeldes están "resueltos a morir antes que morir de hambre".¹³⁸ Más que esto, y contrariamente a muchas interpretaciones posteriores, los rebeldes están políticamente articulados. Analizando las causas de su hambre, uno de los insurgentes propone una economía política de la explotación de clase:

Primer ciudadano: Somos considerados pobres ciudadanos, los patricios buenos. ¿De qué autoridad aliviarlos...

... la delgadez que nos aflige, el objeto de nuestra miseria, es como un inventario para particularizar su abundancia; nuestro sufrimiento es una ganancia para ellos. Venguémonos de esto con nuestras picas antes de convertirnos en rastrillos. Porque los dioses saben que hablo con hambre de pan, no con sed de venganza.¹³⁹

No se trata de una turba irracional, de una "chusma" decidida a la mera destrucción. Puede que sea una "rebelión del vientre", por utilizar un término que pronto acuñaría Francis Bacon, pero sus participantes constituyen un grupo articulado de plebeyos, unidos contra el hambre y capaces de emprender acciones estratégicas para bajar el precio del grano. Han analizado su situación; han identificado a quienes se oponen a sus demandas; han desarrollado un rudimentario análisis de clase, expresado en la declaración del Primer Ciudadano de que "nuestro sufrimiento es una ganancia para ellos".

¹³⁶ William Shakespeare, *Coriolano*, III.i. 155-6,177-8.

¹³⁷ Véase "Study of the First Scenes of Shakespeare's "Coriolanus"" en Brecht 1964, pp. 252-65.

¹³⁸ William Shakespeare, *Coriolanus*, I.i.4-5.

¹³⁹ William Shakespeare, *Coriolanus*, I.i.15-25.

Estos rebeldes pensantes del vientre pronto se enfrentan a una parábola de la política del cuerpo que pretende desarmarlos. Al llegar al lugar de la insurrección, el patricio Menenio Agripa intenta sofocar el levantamiento con una fábula sobre el cuerpo y sus miembros. Con la esperanza de persuadirlos de que los patricios no tienen la culpa de su hambre, Menenio informa a los insurrectos de que los nobles son como el vientre del cuerpo; mientras ingieren alimentos, distribuyen simultáneamente sus nutrientes a todos los miembros y órganos del cuerpo. Por consiguiente, para los pobres ("los miembros del cuerpo") rebelarse contra los patricios (el vientre) es amenazar al propio órgano que los nutre. En el relato de Plutarco, que Shakespeare había estado leyendo antes de escribir *Coriolano*, esta fábula de la política del cuerpo aplaca a los rebeldes. Sin embargo, como han señalado algunos comentaristas, la reelaboración de Shakespeare desestabiliza la parábola, haciéndola considerablemente menos eficaz. Al fin y al cabo, se trata de una rebelión del vientre y, como ha observado un comentarista de la historia de Menenio, en la versión de Shakespeare "su reivindicación es inepta, la comida no se distribuye clara y literalmente y el pueblo, no los patricios, tiene que conformarse con el salvado".¹⁴⁰ En resumen, se trata de una disputada política del cuerpo: las reivindicaciones plebeyas sobre el vientre desafían una fábula patricia sobre el vientre.

70

Es una enfermedad que hay que extirpar", declara de Coriolano uno de los tribunos del pueblo,¹⁴¹ volviendo no tan sutilmente contra él la propia retórica diseccionadora de su adversario. Pero, como hemos visto, son los cuerpos los que están en juego en esta contienda, no sólo la retórica. Y así, el gran líder militar que intentó acobardar a un tribuno amenazándole con "sacudir tus huesos de entre tus ropas", descubre que lo que se esparcirán serán sus propios huesos. Hazle pedazos", grita la multitud en la escena final de la obra,¹⁴² convirtiendo la táctica de terror favorita de la clase dominante inglesa contra un miembro de la nobleza. Mientras que un rebelde plebeyo, Jack Cade, sufría la indignidad de la disección en *2 Enrique VI*, en *Coriolano* tal es el destino de un burlón miembro de la clase dirigente. Shakespeare crea aquí una convincente dialéctica de la monstruosidad. Al no prestar atención a la difícil situación de los pobres, los hambrientos y los desamparados, los gobernantes de Inglaterra, al igual que Coriolano, se arriesgan a crear un monstruo rebelde que pondrá el mundo patas arriba utilizando los métodos de la anatomía política contra los ricos. Como veremos más adelante, una dialéctica similar de la monstruosidad emerge en *Frankenstein* de Mary Shelley.

Pero por el momento, sigamos explorando la ferocidad lingüística de la clase dominante hacia la multitud, que, en todo caso, Shakespeare puede haber

¹⁴⁰ Brockbank 1976, p. 39. Véase también Patterson 1991, capítulo 4.

¹⁴¹ William Shakespeare, *Coriolanus*, III.i.293.

¹⁴² William Shakespeare, *Coriolanus*, V.vi.121.

subestimado. En *la Arcadia* de Philip Sidney (1598), el pueblo es "la multitud multicéfala" o "la multitud loca", que parece a la vez elementalmente viciosa, "como bestias enfurecidas", "como una violenta inundación", y completamente estúpida, como si fuera "una especie de payasos revoltosos".¹⁴³

71

A medida que nos acercamos al tumulto de la Guerra Civil inglesa de la década de 1640, dos temas llegan a dominar la construcción de la multitud monstruosa. En primer lugar, la multitud es retratada como una bestia "sin cabeza" (una que ha perdido la razón, representada por el monarca) o, lo que es lo mismo, como "de muchas cabezas", una referencia a su proclividad democrática al gobierno de muchos. Además, se dice, en segundo lugar, que la muchedumbre consiste en una monstruosa "confusión" de partes, trozos sueltos carentes de orden y forma. Habiendo roto el cuerpo-político al rebelarse, la chusma no puede reconstituir un todo orgánico; en su lugar, comprende un ensamblaje monstruoso de fragmentos desordenados de humanidad. Para Sir Thomas Browne en 1642, la multitud englobaba "esa numerosa pieza de monstruosidad que... confundida no hace sino una gran bestia".¹⁴⁴ Esta confusión se representaba regularmente en imágenes de transgresión espacial, de desbordamiento de los límites. Y el cerramiento se alistaba como el gran restaurador de los límites, el orden, la propiedad y la autoridad. Nos esperan "confusiones anárquicas y calamidades temibles", instaba James Howell en 1642, "a menos que junto con el piadoso cuidado que ya se tiene para impedir que la gran Bestia irrumpa en la viña, se tome también rápidamente la medida de cercarla de otras alimañas y animales menores". Sin tales cercas, "el monstruo de muchas cabezas" estaba seguro de que Inglaterra quedaría expuesta al "despilfarro, la ruina y el escarnio".¹⁴⁵

Quizá ningún erudito dedicó tanta atención al monstruo multicéfalo como Francis Bacon.¹⁴⁶ Gran parte de la motivación era política, tanto doméstica (para domar a la revoltosa muchedumbre inglesa) como colonial (para justificar conquistas extranjeras). Como señalan Linebaugh y Rediker, en su esfuerzo por hacer un relato exhaustivo de la monstruosidad, Bacon enumeró una serie de "multitudes" cuya destrucción recomendaba: Indios occidentales; plebeyos desposeídos ("cananeos"); piratas; ladrones de tierras (como los ocupantes ilegales, los jornaleros itinerantes y los salteadores de caminos); asesinos; amazonas (casi con toda seguridad una referencia a las mujeres rebeldes que protagonizaban revueltas por los alimentos y contra los cercamientos); y anabaptistas (de quienes se

¹⁴³ Sidney 1922, pp. 311, 34.

¹⁴⁴ Citado por Hill 1966, p. 301.

¹⁴⁵ Citado en Hill 1966, pp. 307-8, 310.

¹⁴⁶ Véase Park y Daston 1981, pp. 20-4; y Dubois 1994, pp. 175-91. Aunque proporcionan mucho material contextual útil, Park y Daston se equivocan al sugerir que las élites cultas descartaron los cuentos de monstruos como supersticiones después del siglo XVII. Por el contrario, a menudo los reconstruían como relatos de lo maravilloso, lo curioso y fascinante desde el punto de vista estético y científico.

suponía que estaban a favor de la propiedad común de todos los bienes).¹⁴⁷ En Bacon encontramos todo el proyecto de anatomía política: un plan para el imperio basado, en primer lugar, en el exterminio de los monstruos del mundo colonial y la expropiación, cartografía y particularización de sus tierras y recursos; y, en segundo lugar, una propuesta de guerra contra los monstruos rebeldes que infectan el cuerpo político inglés: plebeyos, okupas, mujeres revoltosas, comunistas agrarios.¹⁴⁸ Género, clase, raza y colonialismo se entrecruzan en esta anatomía de la monstruosidad de principios de la modernidad. Mujeres alborotadoras, piratas, plebeyos sin amo, comunistas e indios occidentales son todos gente del vientre, y Bacon lo da a entender cuando, en su ensayo sobre la sedición, afirma que "las rebeliones del vientre son las peores".¹⁴⁹

72

Si el discurso de la monstruosidad alcanzó su punto álgido durante la Guerra Civil inglesa,¹⁵⁰ fue en el siglo XVIII cuando la retórica de la disección llegó a dominarlo. Cromwell, por supuesto, había hecho la famosa promesa de desmembrar el movimiento radical de masas de la década de 1640, los Niveladores, ordenando que "no hay otra forma de tratar con estos hombres que romperlos en pedazos". Pero fue durante el siglo siguiente cuando la disección se convirtió en el tropo central de los llamamientos a la eliminación de los disturbios y el desorden. A medida que la anatomía se convertía en una parte cada vez más íntima de la práctica de la justicia penal en Inglaterra, los llamamientos a "cortar" a los miembros infractores de la política del cuerpo ganaron gran popularidad. Los miembros corruptos de una comunidad deben ser cortados por la espada de la justicia", imploró Samuel Moody en 1737. Tres años antes, George Osborne también había opinado que los magistrados tenían derecho a "cortar" a los miembros viciosos de la sociedad. En 1742, Samuel Russell instó a eliminar "el ejemplo venenoso" de los delincuentes "cortándolos de raíz por la mano de la Justicia". Y, en la década siguiente, se podía encontrar a Joshua Fitzsimmonds utilizando la misma metáfora: "El miembro infectado debe ser cortado", declaró.¹⁵¹

73

Pero el episodio que más alarmó a la clase dirigente durante este siglo fueron los disturbios de Gordon, en junio de 1780, cuando la multitud londinense incendió edificios y abrió las cárceles. Más de 100 casas fueron arrasadas o gravemente dañadas; el Parlamento y el Banco de Inglaterra fueron atacados; hasta 500 personas

¹⁴⁷ Linebaugh y Rediker 2000, pp. 37-40, 61-5.

¹⁴⁸ Sobre el papel de Bacon en la configuración del proyecto de anatomía política, véase McNally 1988, pp. 36-8.

¹⁴⁹ Bacon 1870, p. 409.

¹⁵⁰ Véase Cressy 2004, pp. 40-65, y Knoppers 2004, pp. 93-125. Véase también Burns 1999.

¹⁵¹ Samuel Moody, *The Impartial Justice of Divine Administration* (Londres, 1736), pág. 7; George Osborne, *The Civil Magistrates Right of Inflicting Punishment* (Londres, 1733)/ PP5, 9; Samuel Rossell, *The Prisoner's Director* (Londres, 1742), págs. 30-1; Joshua Fitzsimmonds, *Free and Candid Disquisitions on the Nature and Execution of the Laws of England* (Londres, 1751), págs. 41-2. Todas estas citas pueden encontrarse en McGowen 1987, pp. 660-4.

murieron (principalmente a manos de las tropas que disparaban contra la multitud). Los disturbios de Gordon nos han llegado en forma de imágenes de humo y fuego", señala un historiador.¹⁵² Quizás en ningún lugar sea esto más cierto que en el relato novelístico de Charles Dickens, *Barnaby Rudge* (1841), subtítulo *A Tale of the Riots of 'Eighty*, donde oímos el rugido de las llamas y el crujido de los maderos. Describiendo "los reflejos en todos los rincones del cielo, de llamas profundas, rojas y altísimas, como si hubiera llegado el último día y todo el universo estuviera ardiendo", Dickens nos informa de que "parecía como si la faz del Cielo estuviera borrada".¹⁵³

Dickens escribe que la "vasta multitud" que recorría las calles estaba "compuesta en su mayor parte por la escoria y los desechos de Londres". Además, "la muchedumbre se enfurecía y rugía como un monstruo loco...".¹⁵⁴ Inspirándose en las imágenes de los vagabundos sucios y descuidados, retrata a una banda de rebeldes "cubiertos de hollín, suciedad, polvo y cal; con la ropa hecha jirones y el pelo colgando a su alrededor". Comportándose "como locos horribles", la chusma estaba impulsada por "una furia maníaca e inapelable".¹⁵⁵ Una muchedumbre", proclama Dickens, "suele ser una criatura de existencia muy misteriosa, especialmente en una gran ciudad... el océano no es más voluble e incierto, más terrible cuando se despierta, más irracional o más cruel".¹⁵⁶ Una plaga moral recorría la ciudad", declara invocando la retórica de la enfermedad; "el contagio se extendía como una fiebre espantosa: una locura infecciosa... se apoderaba de nuevas víctimas cada hora, y la sociedad empezaba a temblar ante sus desvaríos".¹⁵⁷

74

La descripción de Dickens resulta intrigante no sólo por su angustiada construcción de la muchedumbre monstruosa, sino también por el modo en que caracteriza a los propios alborotadores. Después de todo, si su referencia a "la escoria y la basura" de Londres pretende designar a los desempleados, carteristas, prostitutas, mendigos y ladrones, entonces es muy engañosa en cuanto a la composición social de los alborotadores. Como George Rude demostró minuciosamente, la mayoría de los arrestados durante los disturbios de Gordon eran, de hecho, trabajadores asalariados.¹⁵⁸ Sin embargo, Dickens puede estar en lo cierto al insinuar que muchos de los trabajadores pobres compartían muchas cosas con los desempleados: trabajo irregular, pobreza, recurso al "crimen" para llegar a fin de mes y una cultura popular desafiante. De hecho, es instructivo que gran parte del

¹⁵² Rogers 1990, p. 39.

¹⁵³ Dickens 2003, capítulo 68, p. 569. Dadas las numerosas ediciones disponibles, en el cuerpo de mi texto ofreceré referencias a los capítulos, seguidas de referencias a las páginas de la edición de Penguin citada anteriormente.

¹⁵⁴ Dickens 2003, capítulo 49, p. 408.

¹⁵⁵ Dickens 2003, capítulo 50, p. 419 y capítulo 68, p. 569.

¹⁵⁶ Dickens 2003, capítulo 52, p. 429.

¹⁵⁷ Dickens 2003, capítulo 53, p. 438.

¹⁵⁸ Rude 1974, pp. 280-3.

drama de la novela de Dickens gire en torno a los aprendices, entre ellos Simon Tappertit, aprendiz de cerrajero, precisamente el grupo que los observadores astutos de la época consideraban que estaba en la vanguardia del levantamiento.¹⁵⁹ En el siglo XVIII, el aprendizaje se había convertido más en una forma de trabajo en régimen de semilibertad para los jóvenes trabajadores que en la iniciación en un oficio para toda la vida.¹⁶⁰ Maestros y aprendices se enfrentaban cada vez más a través de una división de clases, más que como miembros de una profesión común. Apropiadamente, Dickens representa a un grupo de aprendices revoltosos gritando "Muerte a todos los maestros, larga vida a todos los aprendices", mientras prepara el escenario para los disturbios.¹⁶¹ Tan separado está el mundo de los aprendices del de los maestros que, cuando Tappertit asiste a una reunión de los subversivos "Caballeros Aprendices", es como si hubiera entrado en una tierra extranjera, un espacio fuera de la geografía de la civilización; es conducido a través de un oscuro callejón a "un patio ciego, profundamente oscuro, sin pavimentar y apestando a olores estancados". Ominosamente, el suelo parece "abrirse a sus pies" revelando "una cabeza harapienta", y es conducido a una reunión.¹⁶² En esta resonante descripción, Dickens espacializa la división de clases que assolaba Londres, contrastando sus distritos comerciales bien iluminados y sus barrios residenciales ricos con callejuelas húmedas y malolientes y patios sin luz.¹⁶³

Los disturbios en sí tenían sus raíces en el fanatismo religioso, originado por la agitación de Lord George Gordon contra un proyecto de ley que habría relajado las restricciones legales a los católicos.¹⁶⁴ Sin embargo, a medida que se desarrollaban los acontecimientos y la acción de la multitud se hacía cada vez más autónoma, la dimensión religiosa fue desapareciendo y el carácter clasista del movimiento pasó a primer plano. Como señaló Rude, no hubo un ataque general contra la comunidad católica, sino que "las víctimas de los disturbios" se distinguieron por el hecho de que eran "en conjunto, personas de sustancia".¹⁶⁵ Además, a medida que la revuelta se despojaba de su colorido principalmente religioso, se fueron incorporando nuevos estratos de oprimidos, sobre todo segmentos de la población africana de Londres, muchos de cuyos miembros desempeñaron papeles destacados en el movimiento popular.¹⁶⁶

75

¹⁵⁹ Incluso Horace Walpole lo admitió, aunque incluyó en su descripción a "convictos y todo tipo de forajidos". Véase Rude 1974, p. 280.

¹⁶⁰ Véase Linebaugh 2003, p. 62.

¹⁶¹ Dickens 2003, capítulo 8, p. 72.

¹⁶² Dickens 2003, capítulo 8, p. 70.

¹⁶³ Para algunas reflexiones perspicaces sobre estas cuestiones, véase Connor 1996, pp. 211-29.

¹⁶⁴ Por supuesto, el anticatolicismo fue siempre también un sentimiento político, ya que el "papismo" se asoció durante mucho tiempo con el absolutismo monárquico y la tiranía.

¹⁶⁵ Rude 1974, p. 287.

¹⁶⁶ Linebaugh 2003, pp. 348-56. El trabajo pionero de Linebaugh al llamar la atención sobre esta dimensión olvidada de los disturbios de Gordon representa un importante logro académico.

El acontecimiento que definió más claramente la transición en el carácter de los disturbios, que dejaron de ser un movimiento puramente anticatólico para convertirse en uno basado en "un deseo a tientas de ajustar cuentas con los ricos, aunque sólo fuera por un día"¹⁶⁷, tuvo lugar el 6 de junio, cuando la multitud dirigió su mirada hacia la prisión de Newgate, posiblemente el símbolo más odiado del poder de la clase dominante en Londres. Rompiendo puertas y portones y destruyendo cerraduras, los insurgentes liberaron a cientos de presos y prendieron fuego al odiado calabozo. Sin embargo, la destrucción de Newgate no hizo más que avivar el ansia de venganza de la multitud contra las odiadas instituciones. Una vez más, Dickens capta algo del sentimiento cuando un joven enfurecido exclama que la multitud debe atacar "No sólo esa cárcel... sino todas las cárceles de Londres".¹⁶⁸ Y así lo hizo, de hecho, saqueando más prisiones y cárceles, junto con otras instituciones de confinamiento: 20 casas de engarce (donde se recluía a los marineros impresionados o reclutados a la fuerza antes de zarpar) y prisiones privadas para deudores ("spunging houses").¹⁶⁹

Entre otras cosas, estos ataques implicaban un esfuerzo por romper las estructuras cerradas del espacio burgués. Si el capitalismo agrario en Inglaterra implicaba centralmente el cerramiento de la tierra, todo el capitalismo, rural y urbano, implicaba el cerramiento espacial de la propiedad y el confinamiento de aquellos que la violaran. De hecho, como hemos visto, el encierro del cuerpo rebelde de Jack Cade sirve a Shakespeare para representar tanto la protección de la propiedad como el confinamiento del transgresor. No es casualidad, pues, que el valeroso maestro de la historia de Dickens sea un cerrajero cuyo aprendiz se une a los disturbios y paga con partes de su cuerpo la pérdida de sus piernas cuando los soldados reprimen a la multitud. Si el orden social ha de ser restaurado una vez más a costa de los cuerpos proletarios, entonces el régimen de cerraduras y llaves debe ser preservado. Como señala perspicazmente Linebaugh,

76

El control del espacio es la esencia de la propiedad privada, y su arquitectura se hizo más compleja: patios, vallas, barandillas y puertas formaban un perímetro exterior; escaleras, puertas, habitaciones y armarios, uno interior; burós, cofres, armarios, cajas escritorios y cajones protegían los propios artículos de propiedad privada. Cada espacio estaba controlado por cerraduras, y el acceso a cada uno requería una llave.¹⁷⁰

Más que eso, las cerraduras y las llaves eran también (y siguen siendo) instrumentos clave para castigar a quienes transgredían las leyes de la propiedad. Apoderarse de las llaves de Newgate, como hizo Francis Mockford aquella histórica

¹⁶⁷ Rude 1974, p. 289.

¹⁶⁸ Capítulo. 60, p. 504

¹⁶⁹ Linebaugh 2003, p. 335.

¹⁷⁰ Linebaugh 2003, p. 336.

noche de junio de 1780, era desafiar simbólicamente toda la maquinaria de confinamiento que protegía la propiedad y el poder. Al blandirlas ante la multitud, Mockford despreciaba el control del espacio sobre el que descansa la propiedad burguesa.¹⁷¹ Una vez más, aunque con desaprobación, Dickens capta astutamente el sentimiento de la multitud insurgente, su deseo de des-encerrarse. Los rebeldes, escribe, estaban "abriendo cajones inviolables, metiéndose en los bolsillos cosas que no les pertenecían... derrochando, rompiendo, derribando y destrozando sin sentido: nada tranquilo, nada privado...".¹⁷²

Al igual que Shakespeare, independientemente de la simpatía de Dickens por los pobres, no podía condonar la rebelión. Además, los rebeldes de su novela no sólo debían ser castigados, sino humillados públicamente. Y Dickens conocía bien los términos del castigo y del ridículo: el desmembramiento. El destino del aprendiz de cerrajero, Simon Tappertit, cuyas piernas fueron aplastadas por el pánico cuando los soldados abrieron fuego contra los alborotadores, es sufrir una amputación. Despojado de sus gráciles miembros", en adelante deambula por Londres "sobre dos piernas de madera", un tema que Dickens repite en *Nuestro amigo común* (1864-5), donde vuelve a crear un personaje sin una pierna, esta vez utilizando la anatomía para describir al monstruo de la clase obrera como un híbrido multirracial de partes indias, africanas, británicas y animales.¹⁷³ En *Barnaby Jones*, Dickens procede a aumentar el índice de humillación, explotando la imaginería fálica disponible en la disección de las piernas para sugerir la castración y la pérdida de la "hombría". En el capítulo final se nos informa de que la mujer de Tappertit mortificaba a su marido quitándole las piernas en lugares públicos, exponiéndole así al ridículo de los transeúntes.¹⁷⁴ En esta imagen de lamentable degradación, Dickens amansa a la chusma alborotada. El cuerpo rebelde es diseccionado y humillado, transformando así a la turba que había aterrorizado a la burguesía en un objeto de compasión, una monstruosidad fea pero inofensiva y deforme. Pero, si el monstruo alborotador de 1780 fue domado, sólo lo fue temporalmente. Sería sólo cuestión de años que el terrorífico cuerpo rebelde volviera a rondar la imaginación burguesa.

77

Jacobinos, irlandeses y luditas: monstruos rebeldes en la época de Frankenstein

Tal vez ningún acontecimiento haya revitalizado tanto el discurso de la monstruosidad como la Revolución Francesa de 1789-99. Al principio, la opinión

¹⁷¹ Sobre las acciones de Mockford en Newgate y después, véase Linebaugh 2003, pp. 345-6.

¹⁷² Dickens 2003, capítulo 54, p. 450.

¹⁷³ Dickens 1989, capítulo 7.

¹⁷⁴ Dickens 2003, capítulo 82, p. 684.

pública británica se mostró en gran medida imperturbable ante los acontecimientos franceses, considerándolos a menudo como una repetición de la "Revolución Gloriosa" británica de 1688, en la que los monarcas habían sido cambiados sin una agitación popular. Pero, en 1792, la opinión de la clase dominante había cambiado, acercándose al sentimiento virulentamente antirrevolucionario de Edmund Burke. Dos acontecimientos en particular habían llevado a los círculos gobernantes a una hostilidad sin tregua contra la Revolución Francesa y sus partidarios británicos. Primero fue la "segunda revolución" en Francia, la agitación popular de 1792 que derrocó a la monarquía y dio impulso a las fuerzas radicales aliadas de los pobres de París. A continuación apareció la segunda parte de *Los derechos del hombre* de Thomas Paine. Si la Primera Parte (1791) de la obra de Paine, con su ataque a todas las formas de poder hereditario, había sido inquietante, la Segunda Parte era positivamente incendiaria en su proclamación de que la gente poseía naturalmente derechos económicos además de políticos. Al declarar que los pobres tenían derecho al apoyo público (en forma de subsidios familiares, prestaciones de maternidad y pensiones de vejez) y a un nivel de vida decente, Paine abrió una brecha radical en la doctrina liberal de los derechos. Los pobres, sostenía, pueden exigir apoyo económico no como un llamamiento a la caridad, sino como el "ejercicio de un derecho".¹⁷⁵ Dado su compromiso con las relaciones de mercado y la propiedad privada, Paine probablemente no apreció todas las implicaciones radicales de esta afirmación. Pero una nueva generación de radicales de la clase obrera sí lo hizo. De la mano de los teóricos asociados a la London Corresponding Society (LCS), el mensaje de Paine se amplió y radicalizó, llevándolo hasta las mismas fronteras del socialismo.

78

Y fue un mensaje omnipresente. Los historiadores calculan que en un año se vendieron 200.000 ejemplares de la Segunda Parte de los *Derechos del Hombre*.¹⁷⁶ Tejedores, zapateros, mineros y otros se hicieron con ejemplares en Norwich, Manchester, Nottingham, Selby, Edimburgo, Oldham y docenas de localidades más. Mientras tanto, el reclutamiento de militantes de la LCS se disparó. Presintiendo que se enfrentaban a un floreciente movimiento revolucionario, las autoridades tomaron medidas enérgicas, acusando a los activistas radicales de sedición, encarcelando a algunos y transportando a otros. *Los Derechos del Hombre fue procesado* en 1793 y su autor condenado en rebeldía por sedición. En mayo de 1794 el gobierno intensificó su ataque, suspendiendo *el habeas corpus* y arrestando a una serie de escritores y agitadores. Los radicales, desconcertados momentáneamente, se reagruparon rápidamente cuando la escasez y el hambre desencadenaron una nueva oleada de protestas al año siguiente. Para mayor desgracia de sus gobernantes, los oradores y escritores radicales comenzaron a profundizar sus

¹⁷⁵ Paine 1984, p. 243.

¹⁷⁶ Royle y Walvin 1982, p. 54; Williams 1968, p. 67; Thompson 1963, pp. 107-8.

críticas a la propiedad privada burguesa. Bajo la influencia de figuras como John Thelwall, líder de la LCS y arrestado en 1794, Thomas Spence, editor del semanario *Pig's Meat* y Thomas Evans, antiguo secretario de la LCS, las ideas protosocialistas encontraron un público cada vez mayor. Y tales ideas pronto formaron parte de una mezcla revolucionaria ya que, ante el endurecimiento de la represión, muchos activistas empezaron a discutir las ventajas de un levantamiento británico aliado con los rebeldes de Irlanda.¹⁷⁷

Fue en este contexto en el que la inflamada retórica de las *Reflexiones sobre la Revolución en Francia* de Burke ganó adeptos entre los gobernantes británicos. Aunque el análisis teórico de Burke nunca fue plenamente aceptado,¹⁷⁸ su lenguaje de la monstruosidad fue ampliamente utilizado. En un primer momento, Burke se limitó a movilizar tropos habituales sobre la turba monstruosa. Escribiendo a su hijo en octubre de 1789, describió el "portentoso estado de Francia" como uno "en el que los elementos que componen la sociedad humana parecen disolverse, y un mundo de monstruos ocupa su lugar".¹⁷⁹ Sus *Reflexiones* continuaron en esta línea, denunciando el "monstruo de constitución" que habían adoptado los revolucionarios, insultando al ejército municipal de París como "un monstruo", y haciéndose eco de un político francés que había descrito la asamblea francesa como "una especie de monstruo político".¹⁸⁰ Pero, además de estos usos, Burke innovó decisivamente, apropiándose de las ansiedades populares sobre el saqueo de tumbas y la disección en su discurso contrarrevolucionario de la monstruosidad.

79

Invocando la imagen de la disección, Burke ensalza ese "sabio prejuicio", pisoteado por los revolucionarios jacobinos de Francia, que enseña a la gente "a mirar con horror a los hijos de su país que se apresuran a cortar en pedazos a su anciano padre". Luego mezcla la imagen con referencias a la magia, la alquimia y la "resurrección", argumentando que los niños asesinos y anatomizantes de Francia esperan poner el cuerpo patriarcal desmembrado "en la marmita de los magos" que buscan, con la ayuda de "conjuros salvajes", regenerar el cuerpo político. Explotando imágenes de espíritus malignos que se despojan de viejas formas para reaparecer con diferentes disfraces, acusa a los jacobinos de fabricar "nuevos órganos" que permiten a los fantasmas malévolos "transmigrar".¹⁸¹ Volviendo al ataque seis años más tarde en su muy leída *Carta a un noble señor* (1796), Burke mezcla acusaciones de canibalismo, brujería, profanación de tumbas y alquimia. Francia está gobernada por "carniceros legislativos" bajo la influencia de una "filosofía caníbal", exclama. Aunque nunca ha alzado la voz contra la disección de los pobres, siente odio por "los

¹⁷⁷ Véanse Wells 1986; Chase 1988; McCalman 1988; Ashraf 1983; Dickinson 1982; Gallop 1982; Hampsher-Monk 1991, pp. 1-20. Sobre la conexión entre el radicalismo irlandés y la Revolución Francesa, véase Elliott 1982.

¹⁷⁸ Véase McNally 2000, pp. 427-48.

¹⁷⁹ Cobban y Smith 1967, p. 30.

¹⁸⁰ Burke 1986, pp. 313, 350, 333.

¹⁸¹ Burke 1986, pp. 194, 248.

carniceros de la carcasa sin culata", que aparentemente trocean a la nobleza "en todo tipo de pedazos para asar, hervir y guisar". Además de disecar a la gente, estos revolucionarios desquiciados también roban tumbas. Ni siquiera "el santuario de la tumba es sagrado", para aquellos tan bajos como para negar a los difuntos "las tristes inmunidades de la tumba".¹⁸² Para colmo, estos plebeyos resurreccionistas han provocado espíritus malignos con su intromisión en los cementerios: De la tumba de la monarquía asesinada en Francia ha surgido un espectro inmenso, tremendo, sin forma", clama.

80

El ataque de Burke a la Revolución Francesa es significativo por movilizar las ansiedades plebeyas sobre el saqueo de tumbas y la disección en nombre de una defensa retóricamente cargada del viejo orden.¹⁸³ En un sentido importante, los motivos de tumbas y espíritus que utiliza sitúan su discurso contrarrevolucionario en la tradición gótica.¹⁸⁴ Además de retratar un mundo atormentado por fantasmas y espectros, un recurso central de la literatura gótica era la inversión del perseguidor en perseguido, una inversión desorientadora y espeluznante del mundo cotidiano. Y Burke, tal vez inconscientemente, traza precisamente esa inversión, aunque sin la ironía que impregnaba el gótico. Retrata una escena de horror en la que los propios disectores se ven amenazados de disección. El resultado es un gótico aristocrático y angustiado, desprovisto de ironía, que describe un mundo dominado por el asesinato y el caos. Con la revolución en Francia, se han desatado espíritus malignos, espectros cuya orgía de subversión caníbal amenaza con devorar tanto a los vivos como a los muertos. Burke parece obsesionado, un hombre que no puede dormir sabiendo que nuestro mundo está acechado por fuerzas siniestras caníbales, anatomistas revolucionarios, sacrílegos saqueadores de tumbas empeñados en la devastación total. *Sus Reflexiones* son, en este sentido, una novela gótica, una obra cuyo autor soporta "el insoportable despertar" de quienes "ven y oyen los fantasmas" que otros no ven.¹⁸⁵ Pero, si Burke había movilizado los modismos populares con fines antipopulares, pronto descubriría que otros podían jugar a este juego de inversión retórica.

Su mayor adversario intelectual, Thomas Paine, hizo precisamente esto con gran efecto. En un solo pasaje de *Los derechos del hombre*, por ejemplo, Paine presenta tres monstruos aristocráticos en cuatro frases. Comienza reclamando el canibalismo aristocrático. Señalando que la ley feudal de primogenitura exigía que toda la propiedad noble descendiera al primer varón, declara que esto equivale a repudiar a

¹⁸² Burke 1991, pp. 175,180,147.

¹⁸³ Por supuesto, a medida que el Terror jacobino despegaba en 1793, los revolucionarios se asociaban cada vez más con la guillotina y el degüello. Véase, por ejemplo, Landes 2004. Pero Burke, como hemos visto, ya explotaba estos tropos populares entre 1789 y 1790.

¹⁸⁴ La idea de que los textos políticos de Burke deben leerse también en términos literarios y estéticos es una innovación importante de algunos estudios recientes. Véase, por ejemplo, De Bruyn (1996), que, sin embargo, no aborda los motivos góticos en el ataque de Burke a la Revolución Francesa.

¹⁸⁵ Witt 1979, p. 42. Para algunas reflexiones sobre la naturaleza del gótico, véase Punter 1980, capítulo 1.

todos los demás descendientes. La aristocracia nunca tuvo más de *un hijo*", afirma. El resto son engendrados para ser devorados. Son arrojados al caníbal como presa". En una provocación deliberada a Burke, presenta a los revolucionarios franceses como *asesinos* de monstruos caníbales. Para restaurar, por lo tanto, las relaciones de los padres con sus hijos y de los hijos con sus padres entre sí y del hombre con la sociedad, la Constitución francesa ha destruido la ley de la primogenitura. Aquí, entonces, yace el monstruo; y el Sr. Burke, si le place, puede escribir su epitafio". Habiendo identificado la propiedad nobiliaria como el verdadero monstruo, Paine extiende entonces la crítica a la aristocracia en general: "tanto si la vemos de frente como de espaldas, de lado o de cualquier otra forma, doméstica o públicamente, sigue siendo un monstruo".¹⁸⁶

81

La contemporánea de Paine, Mary Wollstonecraft, también madre de Mary Shelley, utilizó de forma similar el lenguaje de la monstruosidad en su ataque al *antiguo régimen* francés. Conocida hoy principalmente por su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1791), Wollstonecraft fue también autora de dos obras sobre la Revolución Francesa, *Vindicación de los derechos del hombre* (1790) y un conjunto posterior de reflexiones más ambivalentes, *Una visión histórica y moral de la Revolución Francesa* (1794). En esta última obra, explota la retórica de la monstruosidad con fines antiburkeanos. Describiendo el antiguo orden francés como una política corporal degenerada, plagada de excesos y vicios monstruosos, condena sus "orgías nocturnas", su "inmoralidad flagrante", sus "apetitos enfermizos" y sus "atrocies libertinajes", al tiempo que lo acusa de "despotismo" y "carnicerías". Afirma que todo ello no es más que "las excrescencias de una gigantesca tiranía", fruto del "demonio del despotismo".¹⁸⁷ Distanciándose de la violencia de la turba revolucionaria, Wollstonecraft asigna la responsabilidad de sus excesos a los viejos mayores. Al embotar la mente y corromper las costumbres, el despotismo francés había producido dos tipos degenerados, la "bestia devoradora" y el "reptil sin espíritu".¹⁸⁸ Los excesos del Terror francés son, pues, reflejos de un *antiguo régimen* que se dedicaba a diseccionar y asesinar, "cortando las cabezas o torturando los cuerpos" de sus oponentes. Dedicados a "torturas sanguinarias, insidiosos envenenamientos y oscuros asesinatos", los gobernantes de Francia se metamorfosearon inevitablemente en "una raza de monstruos con forma humana".¹⁸⁹ En la misma línea, en su influyente *Enquiry Concerning Political Justice*, William Godwin opinaba que todos los sistemas de propiedad y poder hereditarios constituían "un monstruo feroz", experto en "devorar" todos los auténticos atributos y virtudes humanos.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Paine 1984, pp. 82-3.

¹⁸⁷ Wollstonecraft 1993, pp. 313, 314, 325, 317,323.

¹⁸⁸ Wollstonecraft 1993, p. 383.

¹⁸⁹ Wollstonecraft 1993, pp. 379, 384.

¹⁹⁰ Godwin 1985, p. 476.

Burke encontró así en Paine y Wollstonecraft a dos radicales literarios tan adeptos como él a la hora de desplegar el lenguaje de la monstruosidad. Pero, mientras que *Los derechos del hombre* apareció antes del dominio jacobino, y evitó así el problema del Terror revolucionario, la obra de Wollstonecraft de 1794 respondió ampliando el análisis de la monstruosidad a las clases oprimidas, argumentando que el despotismo producía efectos grotescos entre los oprimidos. Dado que las personas son producto de las circunstancias, los órdenes inferiores de Francia, privados de derechos civiles y políticos, estaban inevitablemente corrompidos. Al dividir la sociedad en órdenes separados, uno tiranizando al otro, el antiguo régimen cercenó los "lazos afectivos", "mancilló" la dignidad humana y embotó los sentimientos morales.¹⁹¹ El resultado fueron dos monstruosidades: tiranos dominantes, por un lado, y una clase de esclavos que no sentían ninguna obligación moral hacia sus gobernantes, por el otro. Si el gobierno de los primeros es siempre bárbaro, "la represalia de los esclavos es siempre terrible".¹⁹² Sin embargo, aunque el sistema de despotismo es responsable en última instancia de las terribles represalias de los esclavos, un tema que también aborda su hija, Mary Shelley, esto no reduce el horror de la violencia de estos últimos. Y este dilema, esta dialéctica de la monstruosidad, reaparecería a lo largo de la mayor de las novelas jacobinas inglesas, *Frankenstein* entre ellas.

Fue el padre de Mary Shelley, William Godwin, autor de *Justicia política* (1793)/ quien compuso la "novela jacobina" inglesa de mayor éxito durante la época revolucionaria.¹⁹³ El término "jacobino" es, sin embargo, un término equivocado, un término aplicado en gran medida a estos reformistas británicos por sus oponentes. Godwin, Wollstonecraft y sus colaboradores apoyaron sin duda la Revolución Francesa. Defendieron a Thomas Paine y se declararon orgullosamente defensores de los derechos del hombre. Pero, a diferencia de muchos radicales plebeyos, no eran revolucionarios por temperamento o asociación, y preferían el trabajo literario a la organización política. Contrariamente al jacobinismo, rechazaban la violencia y abrazaban un gradualismo progresivo. Como dijo Godwin en *Political Justice*, el progreso "debe producirse en un avance suave y gradual, aunque incesante, no mediante saltos violentos".¹⁹⁴ Aunque estos escritores y ministros disidentes de la clase media culta tendían al republicanismo, temían los excesos de la multitud. Su labor era la ilustración intelectual, no la agitación y la movilización políticas, y con este fin produjeron, sobre todo durante la década de 1790, una serie de novelas que pretendían promover la causa de una reforma social inteligente.

¹⁹¹ Godwin 1985, pp. 340, 386.

¹⁹² Godwin 1985, p. 386.

¹⁹³ Entre los mejores tratamientos de este grupo se encuentran Kelly 1976, y Johnson 2004.

¹⁹⁴ Godwin 1985, p. 269.

La más notable de estas novelas llamadas jacobinas fue *Las cosas como son, o las aventuras de Caleb Williams* (1794), de Godwin. Esta obra de gran influencia dio origen a una tradición de novelas "godwinianas" de principios del siglo XIX.¹⁹⁵ Godwin, un innovador estilístico, diseñó una novela confesional que utilizaba una serie de convenciones góticas, en particular los desdoblamientos e inversiones entre perseguidor y perseguido, que perturban las simpatías del lector por cualquiera de los personajes principales. Al hacerlo, ponía en tela de juicio las circunstancias sociales que generaron estos personajes, sus motivaciones y sus comportamientos. El resultado fue una especie de *gótico radical* que movilizó a personajes de complejidad psicológica atrapados en un desconcertante torbellino de intriga y suspense.

Los problemas de propiedad, derecho y clase, encarnados especialmente en las relaciones entre amos y criados, ocupan un lugar central en *Caleb Williams*. De hecho, una escena especialmente impactante reúne estos tres aspectos al retratar la persecución de un inquilino por parte de un señor en virtud de la Ley Negra, de la que se cita una sección para exponer su carácter extraordinariamente represivo.¹⁹⁶ En el centro de la historia está la persecución de Caleb Williams, falsamente acusado de robo por su señor/maestro/empleador, Ferdinando Falkland, porque ha adivinado el secreto asesino que éste oculta. Tras descubrir la verdad sobre su amo, el propio Williams se ve pronto perseguido por su patrón, los tribunales y una serie de cazarrecompensas. La dinámica de la novela gira en torno a las inversiones y duplicaciones que caracterizan la relación entre Falkland y Williams. Godwin nos muestra cómo cada uno es cautivo de su papel social y del otro. Por mucho que se persigan y huyan alternativamente, están unidos en una empresa fatídica. Al mismo tiempo, la división de clases los destruye a ambos. De hecho, podemos leer a Godwin trazando toda una serie de efectos de la anatomía política, de la partición de la sociedad. Para la parte socialmente más débil, Caleb Williams, los resultados son especialmente devastadores. Por muy joven, inteligente e ingenioso que sea, no es rival para el poder del dinero respaldado por la ley. En consecuencia, debe esconderse de prácticamente toda la humanidad para evitar ser detenido, encarcelado y probablemente condenado a muerte. Al relatar su forzado alejamiento de la sociedad, Williams emplea el lenguaje de la disección, describiéndose a sí mismo como "un ser solitario, aislado de toda expectativa de simpatía", como una persona "aislada de toda la especie humana" y como "aislado de la amistad de la humanidad".¹⁹⁷ Una vez huido, Williams adopta una serie de disfraces adaptados de

¹⁹⁵ Véase Kelly (1976, p. 18) para una evaluación del éxito de la novela. Sobre la influencia del libro, véase la introducción de los editores a la excelente edición crítica: Handwerk y Markley 2000, pp. 9, 37-41. A lo largo de este capítulo, me referiré a esta novela por su título ya habitual, *Caleb Williams*. Las demás referencias a la novela se harán con el número de volumen, seguido del número de capítulo, y terminando con los números de página de esta edición.

¹⁹⁶ Godwin 2000, v. 1, capítulo 9, pp. 139-40.

¹⁹⁷ Godwin 2000, v. 3, capítulo 7, p. 343, capítulo 14, p. 408 y p. 414.

marginados. Opta por mezclarse con los marginados de la sociedad respetable y se presenta en diferentes ocasiones como un mendigo, un judío y un irlandés; en resumen, adopta las formas de varios "monstruos" que amenazaban la sensibilidad burguesa.

84

La transformación del marginado oprimido en un ser grotesco es posiblemente el tema godwiniano más importante retomado y radicalizado en Frankenstein. *La monstruización* de los irlandeses, uno de los pueblos cuya identidad adopta Caleb Williams, era especialmente significativa en la época de Frankenstein. Primera colonia de Inglaterra, Irlanda había sido sometida a los rigores de la anatomía política, sus tierras expropiadas, cartografiadas y repartidas. Como parte de la estrategia de legitimación vinculada a este proyecto, los irlandeses fueron racializados y descritos como una raza violenta, desordenada e incivilizada. De hecho, en su provocativamente titulado *Anatomía política de Irlanda* (1672), William Petty había descrito a Irlanda como "un animal político" susceptible de ser anatomizado como los "animales comunes".¹⁹⁸ Los irlandeses eran monstruos rebeldes en todos los sentidos. En casa tramaban insurrecciones, nunca más peligrosas que en 1798, cuando los irlandeses unidos hicieron causa común con la Francia revolucionaria en su guerra contra Gran Bretaña.¹⁹⁹ El hecho de que muchos paineístas ingleses tuvieran amplias conexiones personales y políticas con Irlanda y su movimiento rebelde no hizo sino aumentar su notoriedad. Y los Godwin y los Shelley estaban entre los más notorios en este sentido. Hija de Mary Wollstonecraft y William Godwin, Mary Shelley compartía esta notoriedad. No sólo la madre de Mary Wollstonecraft era irlandesa, sino que Godwin había cenado con republicanos irlandeses, entre ellos el coronel Despard y Robert Emmett, que fueron a la horca en 1803. Y estas asociaciones tuvieron consecuencias directamente domésticas en Inglaterra. Los irlandeses, después de todo, eran más que un enemigo "externo"; dentro de Inglaterra, como trabajadores inmigrantes, constituían un núcleo tumultuoso de la turba revoltosa. Por sus esfuerzos, ocuparon un lugar destacado entre los ahorcados de Londres.²⁰⁰ En un contexto de ideología antiirlandesa establecida, un indicador de los alineamientos radicales de Mary Shelley, y los de su compañero y marido, el poeta Percy Shelley, es su compromiso sostenido con la causa de la libertad irlandesa.²⁰¹ Además de asociarse con jacobinos, esta hija de Godwin y Wollstonecraft también era sospechosa por sus alineamientos con los monstruosos irlandeses.

¹⁹⁸ Petty 1963, p. 129.

¹⁹⁹ Véase Elliot 1982.

²⁰⁰ Linebaugh 2003, pp. 93-4

²⁰¹ Véase O'Brien 2004. Aunque desde la época victoriana se han hecho esfuerzos por desradicalizar a Mary Shelley, las pruebas sugieren de forma abrumadora que durante toda su vida se adhirió al liberalismo ilustrado de izquierdas de sus padres, Mary Wollstonecraft y William Godwin, cuyas influencias también fueron fundamentales en la formación político-filosófica de su marido, P.B. Shelley. Para un excelente tratamiento de estas cuestiones, véase Bennett 1998.

85

Otra bestia intervino decisivamente en la formación del contexto político de *Frankenstein*: El ludismo. El ludismo, un movimiento sin liderazgo central ni estructura organizativa global, aterrorizó a la clase dominante británica entre 1811 y 1817.²⁰² El movimiento ludita, que estallaba, se calmaba rápidamente y volvía a surgir, constituyó una insurgencia heroica contra la consolidación del capitalismo industrial, especialmente en la industria de la lana. En esta industria y en muchas otras, la reorganización del trabajo estaba desplazando gran parte de la mano de obra humana y convirtiendo la que quedaba en un mero apéndice de un sistema de producción mecanizado. El ludismo, aunque generalmente se identifica con la rotura de máquinas, que de hecho ocupaba un lugar central, era una respuesta polifacética a las múltiples formas en que el trabajo se devaluaba, mecanizaba, abarataba y subordinaba cada vez más al capital. Además de los ataques a las máquinas, los luditas también organizaron motines por alimentos y levantamientos armados. El movimiento alcanzó su punto álgido en abril de 1812, cuando los disturbios se extendieron por pueblos y ciudades de Lancashire, Yorkshire, Cheshire y Derbyshire, incluyendo centros como Manchester, Coventry, Birmingham y Sheffield. En esos pocos días", observa un historiador, "se habían producido insurrecciones simultáneas de poblaciones de clase trabajadora a una escala que Inglaterra nunca había experimentado antes..... Grupos cada vez más numerosos de tejedores, cosechadores, impresores de algodón, coladores y otros obreros, que ya no se reunían en lugares ocultos, sino en páramos abiertos y cerca de las ciudades, algunos en bandas de varios centenares, fueron denunciados desde cada una de las ciudades manufactureras del norte'.²⁰³ Según una estimación reciente, los luditas destruyeron propiedades por valor de más de 100.000 libras entre 1811 y 1813: 1.200 bastidores de medias en la zona de Nottingham, al menos 200 bastidores de esquila y molinos de gigas, la totalidad de dos fábricas en Lancashire y Cheshire, dos grandes casas (que fueron quemadas hasta los cimientos), y cantidades incalculables de tela.²⁰⁴ La visión de las fábricas humeantes atestiguó el estallido de una guerra de clases en toda regla, al igual que la respuesta de la clase dominante.

86

Con la propiedad capitalista asediada, los gobernantes ingleses recurrieron al terror de clase. Se enviaron 35.000 hombres armados a las zonas rebeldes. Disparando, mutilando, arrestando y encarcelando, estas tropas restablecieron el orden burgués. A finales de 1813, mucho antes de las batallas finales del movimiento, probablemente tres docenas de trabajadores habían sido asesinados, 24 enviados a la horca y 51 condenados a Australia. De los 21 hombres y una mujer condenados a la horca por comisiones especiales en Chester y Lancaster en junio de 1812, tres recibieron la pena de muerte por haber robado pan, queso y patatas, un

²⁰² Para una cronología detallada del movimiento, véase el apéndice de Thomis 1970, pp. 177-86.

²⁰³ Reid 1986, p. 124.

²⁰⁴ Sale 1995, pp. 191-2.

recordatorio de que la propiedad tenía prioridad sobre la vida. Una represión coordinada a esta escala requirió esfuerzos sin precedentes para instalar la fuerza militar en todo el país. Con este fin, en el año 1812 se construyeron cuarteles para 138.000 soldados en Londres y para más de 160.000 en Liverpool, Bristol y Brighton juntos. Si el liberalismo inglés se había enorgullecido alguna vez de la ausencia de un ejército permanente, las amenazas a la autoridad capitalista indujeron un nuevo engrimiento, convirtiendo a los hombres de propiedad en partidarios de las virtudes de una presencia militar prepotente.²⁰⁵

Las revueltas luditas y la represión que provocaron son fundamentales para el contexto en el que *Frankenstein* tomó forma. El libro se originó en un concurso de cuentos de fantasmas entre Percy Shelley, el poeta Lord George Byron, su médico John Polidori, autor del primer cuento de vampiros publicado en inglés, y Mary Shelley, mientras pasaban juntos el verano de 1816 en las afueras de Ginebra. No cabe duda de que la represión de los luditas surgió en las conversaciones del grupo aquel verano. El propio Byron había denunciado elocuentemente la violencia estatal contra los rebeldes en su discurso inaugural en la Cámara de los Lores en febrero de 1812, atacando las propuestas tories de aplicar la pena de muerte a la rotura de máquinas. Desafiando a los Lores a renunciar a la represión, declaró

87

... todas las ciudades que habéis tomado, todos los ejércitos que han retrocedido ante vuestros líderes no son más que míseros sujetos de autofelicitación *si vuestra tierra se divide contra sí misma*, y vuestros dragones y verdugos deben ser soltados contra vuestros conciudadanos. Vosotros llamáis chusma a esos hombres. Es la muchedumbre que trabaja en vuestros campos, que sirve en vuestras casas, que tripula vuestra marina y recluta vuestro ejército, la que os ha permitido desafiar a todo el mundo, y la que también puede desafiaros cuando la negligencia y la calamidad la hayan llevado a la desesperación.²⁰⁶

Percy Shelley también había luchado contra la represión ludita, participando con su (entonces) esposa Harriet en la recaudación de fondos para las familias de catorce luditas ejecutados en 1813. Para Byron y Shelley, como para todos los radicales de la época, los luditas, fueran cuales fueran sus errores, eran víctimas de una clase dirigente reaccionaria y antidemocrática que santificaba los derechos de propiedad por encima de todos los demás. Aunque los radicales godwinianos, a diferencia de sus homólogos plebeyos, rechazaban la violencia ludita, culpaban sin embargo a la tiranía de los gobernantes británicos de las revueltas desesperadas de la multitud multicéfala.²⁰⁷ Quizás igualmente significativo, identificaron el afán de acumulación

²⁰⁵ Sobre el número de tropas movilizadas en 1812, véase Reid 1986, p. 152. Sobre los números sentenciados véase Reid 1986, pp. 168-70, y Sale 1995, p. 190. Sobre la construcción de barracones, véase Foot 1984, p. 36.

²⁰⁶ Lord Byron, 'Framework Bill Speech' (1812) en Byron 1991, énfasis mío.

²⁰⁷ Para un tratamiento perspicaz de la falta de identificación de P.B. Shelley con la rebelión ludita, a pesar de su simpatía por ellos como víctimas, véase Foot 1984, pp. 163-4.

a expensas del bienestar humano como una característica inherente de la antidemocracia británica, abriendo así el camino a una crítica de las relaciones de propiedad. Byron había proclamado en su famoso discurso que los valores de los gobernantes ingleses estaban tan deformados que estaban dispuestos a ver a los hombres "sacrificados en aras de la mejora de los mecanismos".

Para los liberales radicales del tipo Wollstonecraft-Godwin, la revuelta ludita y la represión gubernamental no eran más que diferentes síntomas de la enfermedad inherente al sistema británico de monarquía, aristocracia y gobierno de los propietarios. La guerra civil y de clases, la violencia y la represión eran consecuencias previsibles de un *antiguo régimen* autoritario. El terror jacobino, el insurreccionalismo irlandés. El terror jacobino, el insurreccionalismo irlandés y los levantamientos luditas pueden haber sido aterradores, pero, como había advertido Wollstonecraft, eran los horrores inevitables producidos por un grotesco sistema de opresión. Estos temas no pueden haber estado lejos de la mente de Mary Shelley mientras trabajaba en *Frankenstein*. Después de todo, puede decirse que su novela gira en torno a la difícil situación de una tierra que "se divide contra sí misma", una tierra en la que las personas son "sacrificadas en aras de la mejora de los mecanismos". Además, al representar la creación del proletariado en los lenguajes del saqueo de tumbas y la disección, *Frankenstein* constituyó una historia de terror en la que la opresión de clase se registraba en el lenguaje de la anatomía política. Las monstruosidades del mercado se descifraban así sutilmente a través de las horribles "lecturas" que el capitalismo naciente leía en los cuerpos y mentes de la clase obrera. Tales consideraciones sólo se habrían visto reforzadas por el ahorcamiento de más rebeldes luditas en abril de 1817, cuando estaba haciendo las últimas revisiones de su manuscrito.

88

Los derechos de los monstruos: el horror y la sociedad escindida society

Se ha observado perspicazmente que "la literatura de terror nace precisamente *del terror a una sociedad escindida* y del deseo de curarla".²⁰⁸ El monstruo y el vampiro, que conocemos como Frankenstein y Drácula, nacieron literariamente la misma noche de 1816. En respuesta al desafío de las historias de fantasmas lanzado por Lord Byron en Villa Chapuis, cerca de Ginebra, se concibieron simultáneamente "El vampiro", de John Polidori, y *Frankenstein*, de Mary Shelley.²⁰⁹ Si la creación de

²⁰⁸ Moretti 1983, p. 83.

²⁰⁹ Ibid. Véase Polidori 1997, pp. 1-24. El texto de Polidori se publicó por primera vez en 1819 y se atribuyó erróneamente a Byron. *Frankenstein* de Shelley apareció por primera vez en 1818. Sólo en 1823 apareció una edición

Shelley es inmensamente superior a la de Polidori, se debe en gran medida a la fuerza imaginativa con la que tematiza el problema de la sociedad escindida. Sin duda, la novela de Shelley explora problemas complejos y duraderos de identidad, género, el yo y el otro. Pero, como demostraré, lo hace enmarcando estas cuestiones en términos conscientemente sociales y políticos. A pesar de su omisión en la mayoría de los comentarios críticos, el problema de la injusticia de clase impregna la novela de Shelley. Sin embargo, como corresponde a una obra estética de este orden, las relaciones de clase están sutilmente influenciadas en *Frankenstein*, refractadas a través de las experiencias específicas de individuos complejos.

89

El problema de la sociedad escindida adquiere gran parte de su fuerza estética en la novela de Shelley debido a la forma en que lo interioriza en la vida psíquica de sus dos personajes principales, Victor Frankenstein y su Criatura. Una sociedad escindida, advierte, fractura la psique individual, creando terribles tensiones internas, incluso psicosis esquizoides, en los agentes humanos que la componen. Repudiando a toda una parte de la humanidad, odiándola, despreciándola y persiguiéndola, el opresor repudia invariablemente una parte integrante de sí mismo (y es en gran medida *de sí mismo* de lo que ella se ocupa, como veremos), y disminuye su propia humanidad. El odio patológico participa de la propia monstruosidad proyectada sobre otros abyectos. En la dialéctica de la monstruosidad de Shelley, la violencia y la opresión rebotan en los opresores distorsionando sus propias personalidades y estropeando su juicio, a la vez que crean, como había advertido Wollstonecraft, una subclase enfurecida decidida a vengarse. A través de esta dialéctica, Shelley sondea la dinámica de la sociedad escindida en el plano de las relaciones interpersonales. Al construir un *microcosmos* de las divisiones de clase y de género, confiere una inmediatez personal a las cuestiones sociales, como Godwin había hecho en *Caleb Williams*. Como señala el editor de una reciente edición de sus obras, Shelley cree que "las desigualdades sociopolíticas de su época se reflejaban en el individuo y la familia", por lo que su estrategia consiste en "fusionar lo público y lo privado".²¹⁰ Sin embargo, esta sutil fusión de lo privado y lo público ha eludido a muchos comentaristas que han privatizado su política literaria, reduciendo *Frankenstein* (y otras de sus novelas) a relatos puramente domésticos.²¹¹

Un crítico insiste, por ejemplo, en que, aunque Mary Shelley conserva la metáfora del monstruo, "la purga prácticamente de toda referencia a movimientos colectivos", reubicando la rebelión "en el seno de la familia" y pasando así "de la

(publicada por su padre, William Godwin) con su nombre. En 1831 se publicó una edición revisada. En un maravilloso ejemplo de duplicación e inversión, la criatura de la novela de Shelley suele identificarse erróneamente como "Frankenstein", el nombre de su creador humano.

²¹⁰ Bennett 1998, p. 3.

²¹¹ Esto estaba ligado a estrategias de "victorianización" de Mary Shelley, como señala Bennett (1998, pp. 103,120-1).

política a la psique".²¹² Sin embargo, esto es pasar por alto la política *de* la psique (y la familia) en *Frankenstein*, ya que los conflictos sociales se registran y representan en las vidas psíquicas de los principales protagonistas. De hecho, como sugiero más adelante, es precisamente este intrincado entramado de lo político y lo interpersonal lo que permite a Shelley trazar un mapa del género y la clase como modos mutuamente constitutivos de exclusión social y opresión. Al delinear las estructuras de poder, utiliza la novela para trazar un mapa de las macro-relaciones sobre las micro-dinámicas entre individuos. Como para recordar a sus lectores que no están presenciando un drama meramente privado, en un momento crucial de la novela, la Criatura advierte a Frankenstein de que, si su creadora continúa rechazándole y aislándole, la consecuencia será un mal "tan grande, que no sólo tú y tu familia, *sino miles de personas más*, seréis tragados por los torbellinos de su furia".²¹³ Animando estas claustrofóbicas relaciones personales hay un gran drama social, cuyos efectos, advierte Shelley, serán sin duda de gran alcance. De hecho, las implicaciones sociales de la novela se ponen aún más de relieve cuando, como veremos, una revuelta masiva de marineros evita una calamidad final al acercarse el final de la historia.

90

También desde el punto de vista estructural, *Frankenstein* se organiza en líneas colectivas, girando en torno a los relatos de tres narradores diferentes: el capitán de barco Robert Walton, que lleva a Victor Frankenstein a bordo de su embarcación, el propio Victor Frankenstein y la Criatura. Organizada como una novela polifónica, *Frankenstein* desestabiliza la posición autoral, por utilizar una jerga reciente, llevando al lector a través de múltiples narraciones, a ninguna de las cuales se le concede autoridad moral. Como corresponde a una novela dialógica, el final es muy ambiguo. El lector dispone de un enorme abanico interpretativo, como sugieren generaciones de lecturas radicalmente opuestas. En consecuencia, múltiples marcos analíticos -feminista, psicoanalítico, postcolonial, marxista- pueden iluminar *Frankenstein*.²¹⁴ Para añadir una capa más, la novela también problematiza su propia generación y nacimiento, abarcando sugerentemente un período de nueve meses, el tiempo de un embarazo humano típico, y trazando un mapa de este marco sobre acontecimientos cruciales en la propia vida del autor. Los acontecimientos de la novela comienzan en diciembre de 1796, el mes en que Mary Shelley fue concebida,

²¹² Sterrenburg 1979, pp. 157,159.

²¹³ Shelley 1999, volumen 2, capítulo 2, p. 127. Las demás citas de esta edición académica, basadas en el texto original de 1818, se indicarán por volumen, capítulo y número de página. Como la mayoría de los eruditos, tomaré la edición de 1818 como la versión "clásica". De este modo, también se pone de relieve el contexto original, situando el texto decisivamente en relación con las revueltas luditas.

²¹⁴ Esto no quiere decir que todas las lecturas sean igualmente razonables o plausibles. Por muy multivalente que sea *Frankenstein*, es claramente una obra de la tradición Wollstonecraft-Godwin, como indica cualquier lectura que responda a la historia social y literaria y a la biografía personal. Sobre este posicionamiento general de la novela, véase Clemit 2003, pp. 26-44. Mi propia lectura destaca los temas de clase y género refractados a través de la temática del saqueo de tumbas y la anatomía.

y el libro termina el 11 de septiembre de 1797, el día después de la muerte de su madre, Mary Wollstonecraft, que pereció once días después de dar a luz a la futura autora de *Frankenstein*. Igualmente sugerentes, estas fechas se corresponden estrechamente con las del tercer embarazo de la propia Mary Shelley.²¹⁵

91

Así, al tiempo que relata el nacimiento de un monstruo, el texto también rumia su propio nacimiento como novela "mi horrible prodigio", como la autora describiría su libro en el Prefacio a la edición de 1831. Como para resaltar el carácter autorreflexivo de la obra, de la forma en que narra la historia de su propia escritura,²¹⁶ Las cartas de Walton están escritas a su hermana, Margaret Walton Saville, que casualmente lleva las mismas iniciales (MWS) utilizadas por Mary Wollstonecraft Shelley, como solía llamarse la autora de *Frankenstein*.²¹⁷ Muy apropiadamente, muchos críticos han hecho una lectura productiva del texto en términos altamente psicoanalíticos, explorando las conexiones percibidas entre la autoría y la muerte de la madre.²¹⁸ Gran parte de la escritura romántica manifestaba precisamente una mayor autoconciencia sobre la autoría y el acto de la producción artística. Pero, al situar el problema de la autoautoría dentro de la aterradora dinámica de la sociedad escindida, *Frankenstein* lleva este impulso a un nivel superior, explorando los dilemas de la producción literaria en una sociedad atomizada.

Esta última producción problemática del yo en una sociedad plagada de individualismo atómico enmarca de manera crucial múltiples dimensiones del texto. Contrariamente a las lecturas conservadoras, es el atomismo, y no la ciencia y la búsqueda del conocimiento, lo que constituye el eje del peligro en la novela. Lo que el libro critica no es tanto la búsqueda de la ciencia como los peligros de la producción intelectual, artística y científica en una sociedad cargada de individualismo posesivo. En un orden social así, la investigación científica sirve con demasiada facilidad al engrandecimiento personal, no al bienestar de la sociedad. Como señala la criatura al ser calentada y quemada por el fuego: "¡Qué extraño, pensé, que la misma causa produzca efectos tan opuestos!"²¹⁹ Esta percepción de los efectos opuestos que la invención humana puede producir en distintos contextos es la que inspira el texto. El fuego es, de hecho, un ejemplo decisivo aquí, dado el título completo de la novela, *Frankenstein; or, the Modern Prometheus*. En la versión del mito de Prometeo que le resulta más familiar, la que preparó su padre (bajo el seudónimo de Edward Baldwin) en un libro infantil de 1806, Mary Shelley se habría encontrado con Prometeo robando fuego del carro del sol para animar a un

²¹⁵ Véase Mellor 1988, p. 54.

²¹⁶ Este aspecto lo destaca Johnson 1982, p. 7.

²¹⁷ Mellor 2003, p. 12.

²¹⁸ Para una interesante lectura psicoanalítica, véase, por ejemplo, Mulvey-Roberts 2000, pp. 197-210.

²¹⁹ Shelley 1999, volumen 2, capítulo 3, p. 130.

ser humano que había formado de arcilla.²²⁰ Pero, mientras que la empresa de Prometeo tuvo éxito, la catástrofe sobreviene cuando Victor Frankenstein, el Prometeo moderno, intenta algo del mismo orden. El problema no es la ciencia, como tampoco lo es el fuego; la dificultad estriba en la forma de organización social.

92

Al igual que la novela no es anticientífica, tampoco, contrariamente a otra lectura conservadora, es anti-Godwin. Mary Shelley no sólo dedicó el libro a su padre (que estaba tan encantado con él que publicó una segunda edición en 1823), sino que, a pesar del anonimato de su autor, muchos lectores de principios del siglo XIX captaron rápidamente su carácter godwiniano. La *Tory Quarterly Review* se mofó de que el libro estuviera "piadosamente dedicado al Sr. Godwin y... escrito en el espíritu de su escuela", mientras que la *Edinburgh Review* lo describió como "formado según el modelo godwiniano".²²¹ La duplicación de los personajes centrales, la inversión de perseguidor y perseguido, el énfasis en las circunstancias en la formación del carácter, la distorsión de todas las partes en una sociedad antidemocrática y una preocupación constante por la justicia, todo ello marca a *Frankenstein* como un texto godwiniano, aunque excepcionalmente innovador que, en su poderoso uso de elementos góticos y su notable autorreflexión, logra algo muy original y distintivo. Aunque la novela de Mary Shelley puede haber comentado aspectos de su propia educación -la muerte de su madre, las fricciones con su madrastra, la decepción por la oposición de su padre a su fuga con Percy Shelley-, no fue en absoluto un repudio del godwinismo. De hecho, se puede argumentar que, a pesar de toda su reflexión crítica sobre la relación padre-hija, el libro también representaba una afirmación deliberada de la visión del mundo de su padre.

Al mismo tiempo, *Frankenstein* también está profundamente en deuda con la madre de la autora, cuyas obras leía y releía antes y durante la composición de la novela.²²² El libro de Mary Shelley desarrolla una idea a la que su madre había convertido a Godwin: el papel crítico de los sentimientos y afectos sociales en la formación tanto de individuos ilustrados como de una sociedad justa.

93

Antes de su relación con Wollstonecraft, Godwin profesaba un intelectualismo austero en el que la tarea de la razón es someter y dominar las pasiones. En este espíritu, había tratado las relaciones familiares como un menoscabo de los deberes del individuo para con la sociedad. Pero, bajo el impacto de su amor por Wollstonecraft, Godwin llegó a apreciar su insistencia en que el sentimiento unido a

²²⁰ Baldwin [William Godwin] 1806, pp. 93-5.

²²¹ Estas reseñas se describen y citan en parte en St. Clair 1989, p. 437. Aunque la influencia de Godwin en *Frankenstein* es enorme, a menudo se pasa por alto la considerable influencia de Wollstonecraft y su novela *Matilda*. Para una visión más equilibrada y matizada, véase Clemit 2003. Bennett (1998, pp. 71, 79, 83-4, 90-1, 114) documenta de forma convincente el compromiso sostenido de Mary Shelley con el liberalismo radical de sus padres.

²²² De hecho, Shelley releyó *la Vindicación de los derechos de la mujer* de su madre en 1816, el año en que compuso *Frankenstein*. Véase Jones 1947.

la razón producía los lazos sociales más fuertes. Nunca renunciaría a esta idea. De hecho, en una edición revisada de *Justicia política*, reconoció públicamente las deficiencias de sus puntos de vista anteriores, argumentando que, en lugar de restar al deber cívico, las relaciones domésticas felices lo reforzaban.²²³ Teniendo esto en cuenta, podemos percibir fácilmente *el Frankenstein* de Mary Shelley como un primer plano de la contribución de Wollstonecraft al liberalismo godwiniano. La gran debilidad de Victor Frankenstein no es que esté sediento de conocimientos científicos, sino que los persigue en un aislamiento malsano, incluso peligroso, de los afectos e interacciones sociales.²²⁴ No es la ciencia lo que la novela condena, sino la empresa individualista desvinculada de las obligaciones y responsabilidades sociales.

Es revelador que los problemas de Victor Frankenstein se originan con la muerte de su madre, tras lo cual es enviado a la escuela en el sur de Alemania.²²⁵ Ahora estaba solo", escribe. Separado de su familia y amigos, viviendo en un "apartamento solitario", las ciencias naturales se convirtieron, nos dice, en "casi mi única ocupación".²²⁶ A medida que Frankenstein se embarca en sus experimentos para crear un ser vivo, se aísla aún más, tanto espacial como socialmente. En una cámara solitaria, o más bien celda, en lo alto de la casa, y separada de todos los demás apartamentos por una galería y una escalera, guardaba mi taller de sucia creación", entona.²²⁷ Al retirarse a su propio mundo de (auto)creación, Frankenstein se aleja de la naturaleza y de las relaciones sociales: "Mis ojos eran insensibles a los encantos de la naturaleza. Y los mismos sentimientos que me hacían descuidar las escenas que me rodeaban me hicieron olvidar también a aquellos amigos que estaban a tantos kilómetros de distancia". La separación de los demás, característica inherente a las tendencias encerradoras, separadoras y privatizadoras de la sociedad capitalista, conlleva una peligrosa patología social. Si el estudio al que te dedicas tiende a debilitar los afectos", observa mientras relata retrospectivamente su destino, "no es propio de la mente humana". Dividida de las pasiones sociales, separada de las relaciones domésticas, la mente se trastorna. Y ahí residen las fuentes de gran destrucción. Si ningún hombre permitiera que ninguna actividad interfiriera con la tranquilidad de sus afectos domésticos", observa

²²³ Véase el análisis de este punto en St. Clair 1989, pp. 211-12.

²²⁴ Disiento aquí de la interpretación de Mary Poovey, que considera que Mary Shelley identifica la abnegación, en oposición a la autoafirmación, como la clave para una formación saludable de la identidad. En mi lectura, en lugar de contraponer estos dos principios, Shelley aspira a conectarlos y equilibrarlos. Véase Poovey 1987, p. 88, reimpreso de Poovey 1984.

²²⁵ También se trata aquí de la huida de Frankenstein de su promesa, hecha a su madre en el lecho de muerte, de casarse con su prima Elizabeth. Entre otras cosas, Frankenstein huye de esta promesa, de la intimidad sexual que conlleva y del incesto que implica.

²²⁶ Shelley 1999, v. 1, cap. 2, p. 74 y cap. 3, p. 77.

²²⁷ Shelley 1999, v. 1, cap. 3, p. 88.

retrospectivamente, la humanidad podría evitar grandes desastres, de la magnitud de la destrucción colonial de México y Perú.²²⁸

94

Aquí, una dimensión crucial de género entra en el análisis de Shelley cuando aboga por romper la división entre la esfera (ostensiblemente masculina) de la creación intelectual y artística y el dominio (ostensiblemente femenino) de las relaciones domésticas. La sociedad patriarcal burguesa separa y divide ambas esferas. Separando y encerrando estas esferas, el sistema de clase y género imperante trata toda la producción como una actividad privada (y todos los productos como propiedad privada) que hay que proteger celosamente de los demás. El valor del individuo masculino se determina no por su contribución al bienestar comunitario, sino por su riqueza y honor acumulados personalmente. El resultado es un impulso maníaco hacia la separación total (encierro) del yo de los demás, hacia una forma de autonomía absoluta en la que el individuo aspira a ser autor de su propio mundo privado de gloria. La patología en cuestión es la del *varón que se engendra a sí mismo*, un individuo tan fanáticamente comprometido con la individuación y la acumulación privada como para negar la dependencia de todos los demás, en particular de las otras mujeres responsables de su nacimiento, crianza y bienestar social.²²⁹ Al igual que el capital se presenta a sí mismo como capaz de generar riqueza por sí mismo, negando así los poderes productivos del trabajo, el varón autoparto pretende apropiarse de los poderes procreativos de los cuerpos femeninos. Y, al crear su criatura sin la participación de otra alma, Victor Frankenstein reivindica precisamente eso, al tiempo que se separa obsesivamente de los demás, en particular de las mujeres, evitando sistemáticamente a su prometida y posponiendo el matrimonio (y el sexo).²³⁰

95

El impulso maníaco por separar, encerrar y aislar que Shelley retrata en *Frankenstein* repite el deleite por la particularización que alimentó el furor renacentista por la anatomía. Además, la anatomía y la disección ocupan un lugar más decisivo en la novela de lo que a menudo se ha apreciado. Victor Frankenstein nos informa desde el principio de que es a la vez anatomista y saqueador de tumbas. Me familiaricé con la ciencia de la anatomía", explica, y pasé "días y noches en bóvedas y morgues".²³¹ Combinando partes del cuerpo robadas a cadáveres con otras de animales disecados, construye su monstruosa creación:

²²⁸ Shelley 1999, v. 1, cap. 3, pp. 83-4.

²²⁹ Para más información sobre el concepto de varón autoparto, véase McNally 2001, capítulo 1.

²³⁰ Estos temas han dado lugar a una plétora de análisis feministas de *Frankenstein*. Para una útil introducción a gran parte de esta literatura, véase Hoeveler 2003, pp. 45-62. Mulvey-Roberts 2000 ofrece un análisis especialmente perspicaz del miedo y la aversión de Victor Frankenstein hacia el cuerpo materno. Barbara Johnson (1982, pp. 7-9) ha sugerido que las experiencias vitales de Mary Shelley, en particular la muerte de su propia madre como consecuencia de complicaciones posparto tras el nacimiento de Mary, pueden haberle conferido una sensibilidad única hacia la cuestión de la autoautoría como una especie de asesinato/sustitución de la madre.

²³¹ Shelley 1999, v. 1, cap. 3, p. 79.

¿Quién concebirá los horrores de mi trabajo secreto, cuando escarbaba entre las profanas cisternas de la tumba, o torturaba al animal vivo para animar la arcilla sin vida?... Recogí huesos de las morgues; y perturbé, con dedos profanos, los tremendos secretos de la estructura humana La sala de disección y el matadero me proporcionaron muchos de mis materiales.²³²

Al alinearlos con los cirujanos, anatomistas y ladrones de tumbas vilipendiados por los trabajadores pobres, Shelley imprime a Frankenstein una identidad decididamente antiobrera. Y, en el montaje del monstruo por parte del anatomista, reconstruye imaginariamente el proceso por el que se creó la clase obrera: primero diseccionada (separada de la tierra y de sus comunidades), luego reensamblada como una entidad colectiva aterradora, ese conglomerado grotesco conocido como la turba proletaria. Al igual que el proletariado/ señala Moretti, "al monstruo se le niega un nombre y una individualidad.... Como el proletariado, es una criatura *colectiva* y artificial".²³³ En consonancia con esta identidad plebeya, las tres figuras que se dirigen al monstruo se refieren a él como "miserable", una expresión común de esnobismo de clase.

96

Que la anatomía, la disección y el saqueo de tumbas ocupen un lugar tan central en el relato del monstruo de Mary Shelley no es especialmente sorprendente. Cualquiera con una mínima conexión con la política popular habría sido consciente de la hostilidad generalizada de los pobres hacia la anatomía. Pero había conexiones más específicas en lo que concernía a Shelley. Apenas a cien metros de la casa en la que creció, su familia podía oír los gritos de la multitud en las ejecuciones que tenían lugar cada pocas semanas en el New Drop del Old Bailey. Expuesta a las ejecuciones públicas y al tumulto que provocaban, también es probable que Mary Shelley fuera muy consciente de la práctica del profanamiento de tumbas. Después de todo, era una visitante asidua del cementerio londinense de St. Pancras, donde se hallaba la tumba de su madre y lugar frecuentado por resurreccionistas. Como persona que frecuentaba los cementerios en una época en la que se robaban más de mil cadáveres al año de los cementerios de Inglaterra y Escocia, no podía ser ajena a la indignación pública por el robo de tumbas. Además, no sólo pasó cientos de horas leyendo junto a la tumba de su madre, sino que, entre los libros que más devoraba allí, el *Ensayo sobre los sepulcros* de su padre ocupaba un lugar preferente. Escrito años después de la muerte de Mary Wollstonecraft, ese ensayo ofrece una defensa no religiosa de la reverencia por los lugares de enterramiento. Partiendo de los principios de la experiencia sensorial, Godwin justifica el apego especial que sentimos por los lugares donde están enterrados nuestros seres queridos. En mi deseo de una conexión duradera con el difunto, proclama,

²³² Shelley 1999, v. 1, cap. 3, p. 82.

²³³ Moretti 1983, p. 85.

es imposible que no siga con el sentido los últimos restos de mi amigo; y no encontrándolo en ninguna parte sobre la superficie de la tierra, no sienta apego por el lugar donde su cuerpo ha sido depositado. Debe tener el corazón "hecho de materia impenetrable" quien no atribuye un cierto carácter sagrado a la tumba de quien amó...²³⁴

Y seguramente Mary Shelley compartía esos sentimientos. Como nunca conoció a su madre, Shelley buscaba regularmente la conexión maternal en su tumba. El cementerio de St. Pancras se convirtió en un lugar venerado, un centro emocional de su vida. Ella y Percy Shelley se leían durante horas los escritos de su madre, y fue allí donde se declararon por primera vez su amor mutuo.

97

Dado este duradero apego emocional a una tumba, es casi seguro que Mary Shelley compartiera el horror a la disección y el saqueo de tumbas que impregnaba a la clase trabajadora londinense, y simpatizara poderosamente con las víctimas de los anatomistas y resurreccionistas. Curiosamente, su última novela, *Falkner*, comienza con una niña que defiende la tumba de su madre de un misterioso desconocido. Sorprendentemente, la protagonista de esa novela describe con desdén la reducción del cuerpo humano a una mera colección de partes por parte de los anatomistas: "Para el ojo del cirujano, un cuerpo humano a veces se presenta simplemente como una masa de huesos, músculos y arterias..."²³⁵ Así, por supuesto, es precisamente como aparece el cuerpo humano tanto para el capital como para los anatomistas. Y fue su aguda representación de esta cosmovisión burguesa de partes del cuerpo cosificadas y seres desvinculados de la totalidad orgánica en la que se integran lo que dio a *Frankenstein* gran parte de su resonancia. Los lectores de clase obrera de Mary Shelley habrían captado inmediatamente "los horrores" a los que alude Victor Frankenstein cuando describe sus "trabajos secretos" chapoteando "entre las profanas presas de la tumba". En una época en la que la anatomía se había convertido en un punto álgido del conflicto sobre la mercantilización de la vida y la muerte, este relato de ficción sobre cuerpos proletarios robados, desmembrados y reensamblados monstruosamente habría conllevado una potente carga. Así pues, es lógico que Shelley sacara una edición revisada de su gran obra en 1831, el año en que la Ley de Anatomía concedió a los cirujanos el derecho a todos los cadáveres no reclamados de los indigentes que morían en el asilo. *Frankenstein*, "el relato de ficción clásico de la época de los ladrones de cuerpos", captó y representó con imaginación los horrores de la mercantilización corporal que acechaba a diario a la clase trabajadora.²³⁶ En consonancia con esto, la primera ilustración que acompaña a

²³⁴ William Godwin, *Essay on Sepulchres* (Londres, 1809), pp. 16-18.

²³⁵ Shelley 1996b, p. 280.

²³⁶ Marshall 1995, p. 14. En muchos aspectos, sin embargo, la edición de 1831 es menos radical políticamente que la original. Sobre este punto, véase Baldick 1987, pp. 61-2; y O'Flinn 1983, pp. 201-2. Sin embargo, existe el

Frankenstein, de la edición de 1831 publicada por Bentley's Standard Novels, muestra a la criatura despertando a la conciencia en medio de una colección de partes de cuerpos humanos y animales (figura 3).

98

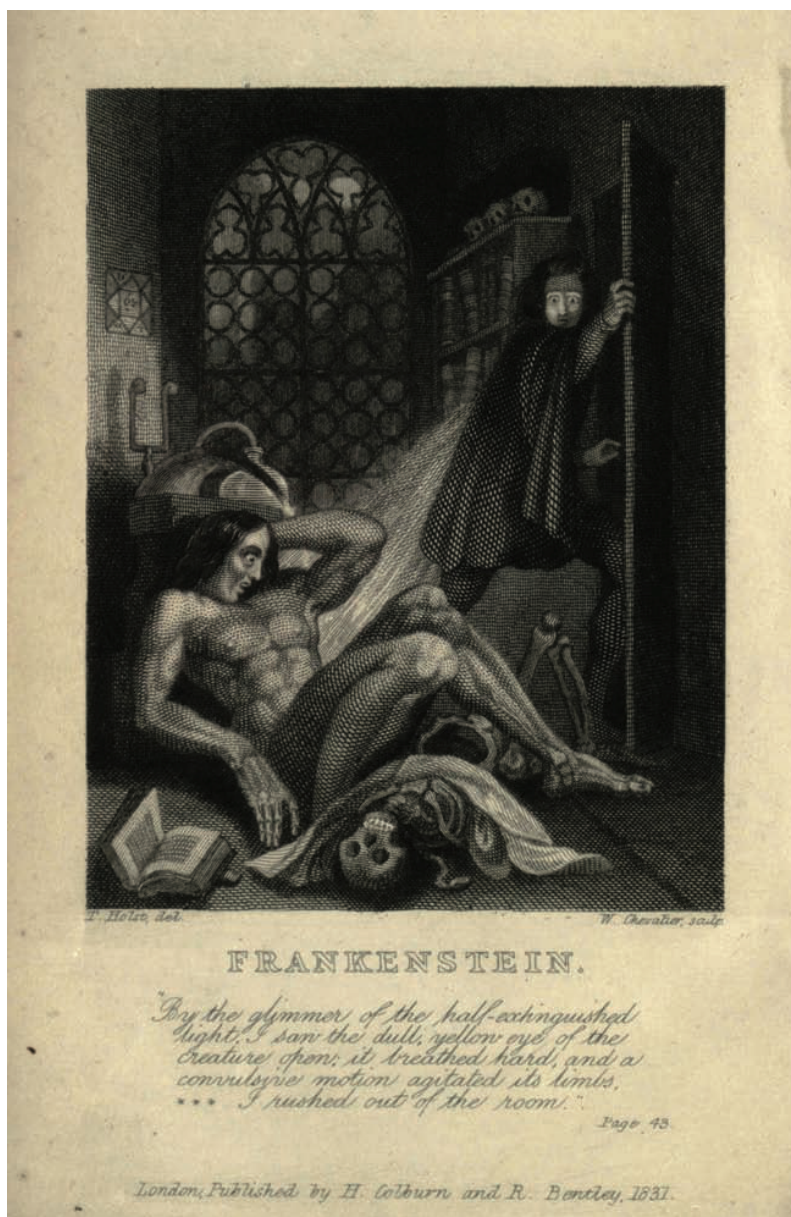


Figura 3 Frontispicio de la edición revisada *de Frankenstein* de Mary Shelley, publicada por Colburn and Bentley, Londres, 1831.

A la idea de un cuerpo enorme construido a partir de partes humanas y no humanas disecadas, Shelley añadió la idea crucial de que la criatura de Frankenstein debía estar animada por la electricidad. No se trataba de una mera fantasía de la autora. En la década de 1790, el científico italiano Luigi Galvani había realizado experimentos muy publicitados para mover nervios y músculos de animales muertos mediante corrientes eléctricas. En la década siguiente, el sobrino de Galvani, Luigi Aldini, amplió estos experimentos a los cadáveres de criminales recién ejecutados, conectándolos a una gran batería de cobre y zinc. Estas demostraciones "científicas" ensayaban la política punitiva de clase de la anatomía: incluso en la muerte, los cuerpos de los pobres no estaban libres de la dirección, regulación e inscripción de la clase dominante. De hecho, como para hacer alarde de la política de humillación de clase, Aldini conectaba sus cables a la cabeza y al ano de los cadáveres plebeyos que reanimaba. Pero sus experimentos no se limitan a eso, sino que reformulan esta política en el marco del capitalismo *industrial*. Mientras que Nicolas Tulp, de Rembrandt, había imitado la fabricación protocapitalista aplicando una herramienta a un cuerpo indigente, Aldini imitaba el sistema de fábricas industriales conectando una fuente de energía mecánica al cuerpo criminalizado. Mary Shelley conocía bien estos experimentos con cuerpos y electricidad; en la Introducción a la segunda edición de su clásico, enumeraba el "galvinismo" como parte del acervo de ideas del que había bebido para componer su novela.²³⁷ En el contexto de la represión de la oposición ludita al desplazamiento de la mano de obra por la maquinaria eléctrica, también sabía que la relación entre los cuerpos proletarios y la energía industrial era controvertida tanto en la vida como en la muerte.

Como para advertir a las clases dominantes británicas de las terribles consecuencias que les esperaban si persistían en abusar de los cuerpos y las mentes proletarias, Mary Shelley hizo de Ingolstadt, en el sudeste de Alemania, el lugar del nacimiento del monstruo. Una vez más, la importancia de esto no habría escapado a los lectores astutos. En sus cuatro volúmenes *Memorias del jacobinismo*, el abate Barruel había identificado Ingolstadt como el lugar de nacimiento de una sociedad secreta, los Illuminati, una banda de conspiradores revolucionarios considerados responsables de la Revolución Francesa. Percy Shelley estaba especialmente fascinado por la obra de Barruel, y él, Mary Shelley y otros la leían juntos en voz alta con regularidad.²³⁸ Varias novelas antijacobinas también vinculaban a Godwin con los Illuminati, y el propio autor de *Justicia política* había elegido un lugar cercano a Ingolstadt como ubicación de la piedra filosofal en su novela *San León*. Al dirigirse a

²³⁷ Sobre los experimentos de Aldini y el conocimiento del galvinismo por parte de Mary Shelley, véase Hitchcock 2007, pp. 33-4.

²³⁸ Sobre la obra de Barruel y su recepción por Percy y Mary Shelley, véase McNiece 1969, pp. 22-3, y St. Clair 1989, pp. 213,437, 539 n. 5.

las ansiedades semiparanoicas de los gobernantes británicos, Mary Shelley les presenta un monstruo jacobino desbocado, un microcosmos de la agitación plebeya de masas, como consecuencia inevitable de su sistema de opresión.

100

Más que eso, hace que la matanza de la Criatura, dirigida contra los parientes y amigos de Frankenstein, sea responsabilidad de su creador, de hecho, como una expresión de la esencia misma del propio ser de este último. En un momento de rara lucidez, tras el primer asesinato de la criatura, Frankenstein lo reconoce: "Consideré al ser que había arrojado entre la humanidad y dotado de la voluntad y el poder de llevar a cabo propósitos de horror... casi a la luz de mi propio vampiro, mi propio espíritu liberado de la tumba y obligado a destruir todo lo que me era querido".²³⁹ Aquí, Shelley describe brillantemente a la Criatura como el doble de Frankenstein, un alter ego que encarna su esencia. El desenfreno destructivo de la Criatura no es más que la otra cara del carácter autodestructivo de Frankenstein. Soy tu criatura/ recuerda el monstruo a su creador en una escena fatídica,²⁴⁰ y, mientras proliferan los asesinatos y se amontonan los cadáveres, Frankenstein se lamenta de estar condenado a llevar "conmigo mi infierno eterno".²⁴¹ Lo que espera a los gobernantes británicos, según la novela, es un infierno interminable de conflictos, violencia y muerte, subproductos inevitables de la sociedad dividida de la que los levantamientos luditas no eran más que una premonición. Las masas trabajadoras pronto, advirtió Shelley, arderían en deseos de venganza sangrienta. Como la criatura advierte a Frankenstein,

¿Vas a ser feliz mientras yo me arrastro en la intensidad de mi desdicha? Puedes acabar con mis otras pasiones, pero la venganza permanece... Puedo morir, pero antes tú, mi tirano y atormentador, maldecirás al sol que contempla tu miseria. Ten cuidado, porque no tengo miedo y, por lo tanto, soy poderoso.²⁴²

Sin embargo, Victor Frankenstein, al igual que los gobernantes británicos, parece incapaz de hacer caso a estas advertencias. Pero incluso cuando parece empujado por el destino a correr hacia su perdición en su temeraria y vengativa persecución de su monstruo, Mary Shelley deja entrever que otros resultados son posibles. Lo hace dejando hablar a la Criatura.

101

Se trata de un movimiento que merece la máxima atención. Al fin y al cabo, a diferencia de la mayoría de las versiones cinematográficas, en las que la Criatura suele ser un bruto mudo, Shelley lo retrata como un ser inteligente con capacidades lingüísticas.²⁴³ Esta decisión pone de relieve la humanidad del monstruo y lo

²³⁹ Shelley 1999, v. 1, cap. 6, p. 104.

²⁴⁰ Shelley 1999, v. 2, cap. 2, p. 126.

²⁴¹ Shelley 1999, v. 3, cap. 7, p. 225.

²⁴² Shelley 1999, v. 3, cap. 3, p. 192.

²⁴³ Sobre las versiones cinematográficas de Frankenstein, véanse O'Flinn 1983; Hitchcock 2007; y Milner 1996,

distingue radicalmente de los zombis. De hecho, en una de las versiones cinematográficas más célebres, el actor más famoso de Hollywood que interpretó a la Criatura, Boris Karloff, la *zombificó* deliberadamente. Karloff dio a la criatura el andar arrastrando los pies que asociamos con los zombis y se opuso enérgicamente a que el monstruo hablara. Si hablara, parecería más humano", protestó.²⁴⁴ Sin embargo, ésa es precisamente la intención de Shelley. Por muy grotesca y horripilante que sea la Criatura, su capacidad para hablar es un signo fundamental de su humanidad, del hecho de que los proletarios son miembros inteligentes y articulados de la humanidad, es decir, *no* zombis. De hecho, conferir el habla a la Criatura es esencial para la bisagra central de la novela, un largo discurso en el que el monstruo narra su experiencia vital y reclama justicia. La decisión de dotar al monstruo de una voz articulada es la subversión más importante de Mary Shelley de la categoría de "monstruosidad", señala acertadamente un comentarista.²⁴⁵ Sin embargo, no es sólo la capacidad del lenguaje lo que subvierte, sino el contenido real del discurso decisivo en el que la criatura expone un análisis radical de su propia situación. Haciéndose eco de Paine y Godwin, el tratado oral de la Criatura constituye una auténtica *Declaración de los Derechos de los Monstruos*.

Escuchad mi historia", exclama el monstruo.²⁴⁶ Y así lo hacemos durante seis capítulos que representan más del veinte por ciento del texto. Abandonado por Frankenstein, T era un pobre, desvalido y miserable desgraciado", explica la criatura. Para procurarse los medios de supervivencia, sus primeros actos consistieron en buscar bebida, calor, comida y cobijo. Se instala en un "cuchitril" adyacente a la cabaña de una familia rural pobre, los De Lacey, y observa sus amores y trabajos. Deseoso de ayudarles, el monstruo trabaja de noche para proporcionar a la familia comida y combustible, que deja subrepticamente al amparo de la oscuridad. Aquí, Mary Shelley ofrece su propia economía radical. Mientras que la economía política dominante hace hincapié en la magia del mercado, regulado por la famosa "mano invisible" de Adam Smith, Shelley pone en primer plano las *labores invisibles* que sostienen la vida económica. Describe el trabajo excedente, el trabajo más allá del necesario para su propia subsistencia, con el que la Criatura ayuda a sus vecinos. En lo que sólo puede haber sido una respuesta deliberada a la economía burguesa, parodia la metáfora de Adam Smith al hacer que el monstruo explique: "Después descubrí que estas labores, realizadas por una mano invisible, asombraban enormemente" a los De Lacey.²⁴⁷ Esta sorprendente formulación materializa el trabajo oculto de las manos invisibles que sostienen la economía capitalista, poniendo así en escena una crítica de la economía política desde el punto de vista

pp. 161-7.

²⁴⁴ Citado por Hitchcock 2007, p. 173.

²⁴⁵ Baldick 1987, p. 45.

²⁴⁶ Shelley 1999, v. 2, Cap. 2, p. 127.

²⁴⁷ Shelley 1999, v. 2, cap. 4, p. 140.

del trabajo, una crítica que repite la insistencia de Byron en su discurso inaugural de que es la vilipendiada multitud "la que trabaja en vuestros campos y sirve en vuestras casas".

102

Pero, además de sostener a la sociedad mediante su trabajo, estos monstruos trabajadores son también seres racionales y comunicativos. Observando a la familia, la Criatura aprende a hablar y a leer, una prueba más de que no es un zombi descerebrado. Encuentra y estudia obras de Plutarco, Milton y Goethe. Pero su educación política se forma de manera más decisiva al escuchar el texto de un clásico de la izquierda radical, *Las ruinas del Imperio*, de C.F. Volney, leído con comentarios por el joven de la familia a su amante, una feminista árabe cristianizada, cuya presencia e historia vital plantean interesantes temas anticoloniales en el texto.²⁴⁸ La elección de las *Ruinas* de Volney por parte de Mary Shelley representa una inspirada declaración política. *Ruinas* fue durante mucho tiempo una de las obras favoritas de su marido y uno de los pilares del movimiento revolucionario. Publicado en Francia en 1791, justo cuando la revolución se intensificaba, fue traducido rápidamente al inglés y al alemán. El libro fue acogido por organizaciones radicales como la London Corresponding Society y la United Irishman, e incluso fue encontrado en Brasil en posesión de un mulato implicado en una conspiración multirracial.²⁴⁹ Volney fue un decidido crítico de la familia patriarcal, un opositor a la esclavitud (por cuya abolición votó en la Asamblea revolucionaria de Francia) y un defensor de la opinión antieurocéntrica de que la civilización humana, junto con las artes y las ciencias, se originó en África. También fue un implacable opositor a la propiedad privada, la explotación y la desigualdad de clases. La esclavitud de los individuos derivaba, según él, del "derecho abusivo de propiedad", que a su vez producía "una guerra intestina en la que los ciudadanos, divididos en cuerpos contendientes de órdenes, clases, familias, luchaban sin descanso por apropiarse, bajo el nombre de *poder supremo*, la capacidad de saquearlo todo". La sociedad estaba así "dividida en un grupo de zánganos ricos y una multitud de pobres mercenarios", y estas dos clases, "esencialmente opuestas y hostiles", entraban en una contienda recurrente del tipo que Mary Shelley describe en *Frankenstein*. Volney también describió a la clase dominante como abocada a su propia destrucción: "se acerca el día en que este coloso del poder será aplastado y desmoronado bajo su propia masa".²⁵⁰

103

²⁴⁸ Entre los trabajos que han explorado las implicaciones anticoloniales de este aspecto de Frankenstein, véase Bohls 1994, pp. 23-36; y Bush 1998. Para una evaluación interesante pero algo más ambivalente de *Frankenstein* a este respecto, véase Spivak 1985, pp. 254-9.

²⁴⁹ Linebaugh y Rediker 2000, p. 342. En un artículo a menudo interesante, Anca Vlasopolos no capta la importancia de Volney, argumentando erróneamente que la Criatura recibe una educación en los "prejuicios estéticos" y el "lenguaje" de la clase alta. Véase Vlasopolos 1983, p. 127.

²⁵⁰ Volney 1990, pp. 33, 34, 35, 38, 51.

La iluminación de la Criatura a través de Volney es un ejemplo de educación radical. Al oír recitar *Ruinas*, cuenta, lloró por la destrucción de los pueblos aborígenes de América y "oyó hablar de la división de la propiedad, de la inmensa riqueza y de la escuálida pobreza". Aprendió que el individuo se valora según "la descendencia unida a la riqueza", es decir, según todo lo que le falta a la Criatura. ¿Y qué era yo? Sabía que no poseía dinero, ni amigos, ni ningún tipo de propiedad.... ¿Era entonces un monstruo, una mancha en la tierra, de la que todos huían y a la que todos repudiaban?²⁵¹ El monstruo, un ser sin parientes, amigos, propiedades ni riquezas, representa la negación de la distinción burguesa. Es el ser humano inhumano, una violación del orden social que, sin embargo, es su producto. Es el secreto sucio de la sociedad capitalista, un secreto del que debe renegar para legitimarse ante sus propios ojos. El propio ser del monstruo es, por tanto, una ofensa a la sensibilidad burguesa. Y, por este simple hecho ontológico y no por nada que haya hecho, debe ser destruido.²⁵²

Rechazado por la sociedad y, lo que es más doloroso, por su creador, el monstruo declara la guerra a Frankenstein y al orden social que representa. Al hacerlo, emprende una acción consciente del tipo que sería imposible para los zombis. Comienza por volverse contra la familia De Lacey, que se apropió de los productos de su excedente de trabajo, para rechazar violentamente sus planteamientos utilizando el arma clásica de la insurgencia prometeica y plebeya: el fuego. Encendí la rama seca de un árbol, y bailé con furia alrededor de la devota casa de campo... con un fuerte grito disparé la paja, el brezo y los arbustos que había recogido... y la casa de campo fue rápidamente envuelta por las llamas".²⁵³ 1 ya ha mencionado el uso del fuego como herramienta de revuelta: por la multitud rebelde que incendió partes de Londres durante los disturbios de Gordon, y por los manifestantes luditas que incendiaron las casas de los fabricantes. Tales asociaciones habrían sido obvias para muchos de los lectores de Mary Shelley de principios del siglo XIX, para quienes el fuego, esa fuerza prometeica, era un arma consagrada de insurgencia radical.

104

Haciendo un alto en el camino de la venganza asesina, la Criatura busca a Frankenstein con la esperanza de evitar más violencia. Lo que necesita, insiste, es que su creador le haga una compañera. Es significativo que esta exigencia de una relación social elemental, un vínculo de pareja, se profiera en el lenguaje del radicalismo paineano: "Te lo exijo como un derecho".²⁵⁴ Al mismo tiempo, se formula como una súplica de reconocimiento como semejante: "Déjame ver si

²⁵¹ Shelley 1999, v. 2, cap. 5, pp. 145-6.

²⁵² Este es un tema recurrente a lo largo de *Frankenstein*. Además de la Criatura, Justine Moritz, la familia De Lacey y el padre de Safie son castigados por crímenes que no han cometido.

²⁵³ Shelley 1999, v. 2, cap. 8, p. 163.

²⁵⁴ Shelley 1999, v. 2, cap. 9, p. 169.

despierto la simpatía de algo existente; ino me niegues mi petición!²⁵⁵ Shelley fusiona aquí la reivindicación de derechos con una petición de reconocimiento: la rebelión proletaria, insinúa, tiene que ver fundamentalmente con el deseo de reconocimiento como iguales, como miembros de pleno derecho de la sociedad humana. Al rechazar las demandas de reconocimiento igualitario, la clase dominante enseña a los oprimidos que son inferiores, miembros por debajo del estándar de una raza monstruosa. De hecho, es en estos términos que Frankenstein, habiendo accedido a la demanda de la Criatura y comenzado a trabajar en una pareja para él, posteriormente reniega. Al pensar que la pareja monstruosa podría propagarse, se horroriza ante la perspectiva de que "una raza de demonios" pudiera desatarse sobre la humanidad.²⁵⁶ Temblando de pasión", informa al lector, "hice pedazos aquello con lo que me había comprometido".²⁵⁷ En esta escena crucial, Shelley entrelaza con perspicacia temas de género, clase y odio racial. Frankenstein ensaya un poderoso miedo a las mujeres y a su control de la reproducción biológica (por oposición a la artificial), coherente con su propio alejamiento de las mujeres. Al mismo tiempo, manifiesta una hostilidad venenosa hacia la grotesca "gente del cuerpo" que realiza las labores invisibles del mundo. Conviene recordar a este respecto que el significado original en inglés de *proletariat* se refiere a aquellos cuya única función es producir hijos.²⁵⁸ Por tanto, el término tiene una doble resonancia: degrada el trabajo femenino de la reproducción biológica y rebaja las vidas de todos los que se definen por el trabajo físico. Al concebir a los monstruos proletarios como una "raza de demonios", de peligrosos seres hipercorpóreos, Frankenstein recurre a los medios de disección del castigo preferidos por la clase dominante, despedazando a la criatura femenina a medio terminar. Y la Criatura responde del mismo modo. Produce una retahíla de cadáveres, el elemento básico del trabajo del anatomista, como si quisiera recordar incesantemente a Frankenstein las disecciones bárbaras de las que es culpable: los cuerpos de aquellos a los que desmembró para producir su monstruo; el cadáver cercenado de la hembra inacabada; la disección de la Criatura de todos los vínculos y conexiones sociales.

105

Al convertirse en proveedor de cadáveres, la Criatura imita la profesión de Frankenstein pero con una inversión dialéctica; en lugar de cadáveres plebeyos, los cuerpos que arrebatada proceden de la propia familia y clase social del anatomista.²⁵⁹ Este es uno de los muchos desdoblamientos que se producen a lo largo de la novela, a medida que cada uno de los protagonistas asume un papel (perseguidor, doliente, anatomista, asesino) anteriormente ocupado por el otro. Estas inversiones dan paso a un pasaje extraordinariamente perspicaz en el que Frankenstein reflexiona sobre la

²⁵⁵ Shelley 1999, v. 2, cap. 9, p. 170.

²⁵⁶ Shelley 1999, v. 3, cap. 3, p. 190.

²⁵⁷ Shelley 1999, v. 3, cap. 3, p. 191.

²⁵⁸ Linebaugh y Rediker 2000, p. 93. Sobre las personas racializadas del cuerpo, véase Bannerji 1995, p. 33.

²⁵⁹ Marshall 1995, p. 215.

horrible ironía de la "libertad" de la clase obrera en la sociedad moderna. Con la esperanza de matar a la criatura, primero comenta: "Si la venciera, sería un hombre libre". Sin embargo, atrapado como está en el ciclo de la destrucción, la paradoja de su afirmación le golpea de inmediato. Qué libertad, la que disfruta el campesino cuando su familia ha sido masacrada ante sus ojos, su casa quemada, sus tierras arrasadas y él a la deriva, sin hogar, sin un céntimo y solo, pero libre".²⁶⁰ Al reflexionar sobre la farsa de la libertad para quien ha sufrido el despojo y la pérdida, Frankenstein percibe la ironía de la "libertad" para el proletariado: estar, como la Criatura, "sin hogar, sin un céntimo y solo". Y es esto, advierte Mary Shelley, la negación de la conexión social y la pertenencia a los pobres, lo que rebotará contra la clase dominante. La furia del proletariado acabará por consumirlo todo familias y propiedades en un infierno de disturbios y venganza, reduciendo a todos al mismo lamentable estado. En esta línea, el libro termina con las muertes enlazadas de sus dobles protagonistas. Un Frankenstein moribundo, rescatado en el mar, cuenta su historia al capitán Walton, mientras que la Criatura, enterada de la muerte de su creador, anuncia que ahora se quitará la vida prendiéndose fuego en un acto de prometeísmo invertido. Con esta nota de muerte y destrucción mutuas termina la novela, aunque con cierta ambigüedad sobre si la Criatura ha muerto o simplemente ha desaparecido.²⁶¹

106

Y, sin embargo, una escena crucial precede al desenlace de la novela y ofrece una posible salida del ciclo de muerte y destrucción. Contradiendo la afirmación de que *Frankenstein* carece de referencias a movimientos colectivos, Mary Shelley escenifica una rebelión de marineros que evita una terrible calamidad. A medida que el capitán Walton avanza hacia el Polo Norte, con el moribundo Frankenstein a bordo, su tripulación se alarma cada vez más por los peligrosos hielos polares que encuentra el barco y por el frío extremo que ya ha costado varias vidas. Convencidos de que el desastre acecha si se prosigue el viaje, los marineros amenazan con amotinarse. Y lo hacen en un estilo profundamente democrático, eligiendo una "diputación" para "exigir" que Walton dé marcha atrás. A regañadientes y con gran amargura, Walton consiente.²⁶² A diferencia de Victor Frankenstein, que no pudo dar marcha atrás en su viaje al desastre, Walton se ve obligado por la acción colectiva a cambiar de rumbo, evitando así la catástrofe.²⁶³

Al dibujar esta escena, Shelley se basó en una rica tradición de rebelión popular entre los marineros. Sometidos a algunas de las formas más duras de disciplina

²⁶⁰ Shelley 1999, v. 3, cap. 5, p. 211.

²⁶¹ Esta ambigüedad era más aguda en el borrador original de Mary Shelley, antes de las revisiones de Percy Shelley. Véase Mellor 2003, pp. 15-16.

²⁶² Shelley 1999, v. 3, cap. 7, pp. 235, 237.

²⁶³ Es posible que Mary Shelley también intentara dar aquí una nota de género, ya que la voluntad de Walton de hacer caso a los marineros podría verse como producto de su diálogo continuo (a través de cartas) con una voz femenina, la de su hermana.

capitalista a bordo de fábricas flotantes, los marineros construyeron una potente cultura de resistencia que incluía huelgas, paros laborales y estructuras de autoridad compensatoria a la del capitán. En tierra, se contaban entre los elementos más rebeldes de la mafia urbana. Sus enfrentamientos más duraderos en el mar adoptaron la forma de motín y de toma del barco y de su mando. Y cuando tomaban el control de un barco, solían administrarlo según normas marcadamente democráticas e igualitarias.²⁶⁴ El retrato que hace Mary Shelley del poder colectivo de los marineros para frenar la temeraria autocracia de un capitán resultaba creíble y, para las clases dominantes que temían los motines plebeyos, ominoso. Sin embargo, en consonancia con su liberalismo godwiniano, Shelley no evoca la rebelión de los marineros para predicar la revolución, sino más bien para recomendar un nuevo compromiso de clase en el que las voces de los oprimidos sean escuchadas en lugar de ignoradas.

107

Sin duda, el liberalismo godwiniano se distinguió por su poderosa crítica del sistema de propiedad y poder imperante en la sociedad británica. Al atacar las relaciones de propiedad, la escuela Godwin-Wollstonecraft se apartó decisivamente del liberalismo dominante, entablando un tímido contacto con el radicalismo plebeyo. Pero al renegar de los movimientos colectivos en favor de la escritura individual y el trabajo educativo, adoptó una postura decididamente de clase media en desacuerdo con el movimiento obrero radical. La perspectiva política heredada por Mary Shelley fue, por tanto, un *liberalismo radical ansioso*.²⁶⁵ Y esto nos lleva al horror de la propia Mary Shelley hacia la mafia. Una carta de 1817 a su marido personifica esta actitud. Comentando un reciente boletín del reformador William Cobbett, exclama: "Parece estar haciendo una lista para una proscripción - realmente tiemblo al leerla, una revolución en este país no sería tan *incruenta* si ese hombre tiene algún poder en ella... Me temo que es un hombre malo. Alienta en la multitud la peor pasión humana posible, *la venganza*..."²⁶⁶ La venganza, por supuesto, es precisamente lo que alimenta la matanza del monstruo en *Frankenstein*. La criatura también inquieta a Shelley, lo que le permite aprovechar ansiedades similares de sus lectores. Dedicada como está a la reforma social, cuya urgencia espera persuadir a sus lectores, teme profundamente la rebelión desde abajo. Al igual que su padre, la suya es una política de gradualismo ilustrado impulsada por miembros de la clase media con espíritu público que pretenden mediar entre los gobernantes y la plebe. Al hablar de la opresión del pueblo italiano por parte de Austria en la década de 1840, por ejemplo, declara su simpatía por los subyugados, al tiempo que

²⁶⁴ Véase el maravilloso estudio de Rediker 1987, especialmente los capítulos 5 y 6.

²⁶⁵ En mi opinión, la política de Mary Shelley es algo más que el "liberalismo ansioso" descrito por Baldick (1987, p. 55). Hay una crítica más radical de las relaciones de propiedad que anima su posición de lo que ese término implica. Al mismo tiempo, creo que Baldick tiene razón al percibir ansiedades profundamente arraigadas sobre la multitud en la perspectiva de Shelley.

²⁶⁶ Carta a Shelley' 30 de septiembre de 1817', en Jones 1944, Carta 36.

desaconseja la revuelta. En lugar del cañón y la bayoneta", aconseja, "hay que recurrir a la mediación pacífica y a un fuerte sentido universal de la justicia".²⁶⁷

108

Mary Shelley compartía en gran medida esta postura política con su marido, aunque con algunas salvedades. Mientras que el joven Percy Shelley había emprendido la agitación política, especialmente entre los irlandeses, su ídolo, William Godwin, condenaba tajantemente tal activismo. Instando a su discípulo a evitar la agitación, Godwin escribió que "la discusión, la lectura, la investigación, la comunicación perpetua" eran sus métodos favoritos. Pero condeno firmemente las asociaciones y las sociedades organizadas", declaró.²⁶⁸ Shelley no tardó en capitular, anunciando su conversión a la posición de Godwin. Nunca más se involucraría en el activismo político. Sin embargo, inseguro sobre la eficacia política de limitarse a escribir en nombre de la reforma, coqueteaba regularmente con la idea de que podría ser necesaria una gran agitación social para cambiar la sociedad. Estos coqueteos nunca fueron tan serios como en 1819, el año siguiente a la publicación de *Frankenstein* por su esposa, cuando reabrió explícitamente la cuestión de la política insurreccional. El impulso para ello fue la masacre del 16 de agosto de 1819 de manifestantes pacíficos de la clase obrera en St. Peter's Field, en Manchester. La enorme manifestación de hasta 120.000 personas fue convocada para exigir una reforma electoral, en particular para que Manchester pudiera tener su propio miembro (o miembros) en el Parlamento. Justo cuando el primer orador comenzó su oratoria, los soldados montados atacaron a la multitud. A la cabeza del asalto estaban los yeomen, "los fabricantes, comerciantes, publicanos y tenderos de Manchester a caballo",²⁶⁹ que atacaron con saña, matando a 11, entre ellos un niño, e hiriendo a más de 400 personas.²⁷⁰ Peterloo, como pronto se bautizó a la masacre, provocó una masiva indignación popular. En medio de la indignación, Percy Shelley no tardó en escribir *La máscara de la anarquía*, una hirviente respuesta aclamada como "el mayor poema de protesta política jamás escrito en inglés".²⁷¹

Más que esto, sin embargo, Shelley se propuso resolver el problema de la reforma política frente a tal violencia de clase. Con este fin, se afanó en un ensayo, "A Philosophical View of Reform" (Una visión filosófica de la reforma), que, tras comenzar con una notable timidez, aborda la cuestión de la revolución. Si las secciones iniciales exploran las perspectivas de un cambio pacífico y gradual, a mitad del ensayo se produce un cambio cuando finalmente se enfrenta a la cuestión fundamental planteada por Peterloo: cómo perseguir el progreso social si la autocracia británica se resiste violentamente a todas las campañas de reforma. Esperemos", escribe, que, ante la protesta pacífica de las masas, "los opresores

²⁶⁷ Shelley 1996a, p. 68.

²⁶⁸ Citado por St. Clair 1989, p. 325.

²⁶⁹ Thompson 1963, p. 686.

²⁷⁰ Para una breve reseña, véase Kesteven 1967.

²⁷¹ Holmes 1974, p. 532.

sientan su impotencia" y concedan reformas. Sin embargo, si consideran que "la guerra civil es preferible a renunciar a cualquier parte, por pequeña que sea, de su autoridad usurpada", afirma, "tenemos derecho a la resistencia". Más aún, "el último recurso de resistencia es sin duda la insurrección".²⁷² A diferencia de algunos teóricos del derecho a la revolución, como John Locke, Shelley imagina que es la masa de los oprimidos, de hecho la clase obrera, la que posee este derecho a la insurrección, y no simplemente una camarilla de señores adinerados.²⁷³ Cualquier duda al respecto se disipa con la lectura de su gran poema Prometeo desencadenado, cuya composición coincide con la de Visión filosófica.

109

El poema comienza con la esclavitud de Prometeo, atado a una roca por orden de Júpiter. Asia, la amante de Prometeo, y su hermana Pantea se proponen liberar al dios confinado. Para lograrlo, sin embargo, primero deben entrar en contacto con la turbia figura de Demogorgon, que reside en una cueva.²⁷⁴ La identidad de Demogorgon ha desconcertado a muchos críticos. Pero se trata más de un fallo político que estrictamente literario, y tiene que ver con la negativa a reconocer el radicalismo que animaba la escritura de Shelley.

Demogorgon es descrito inicialmente como "una tremenda lobreguez" y más tarde como "una poderosa oscuridad".²⁷⁵ En el tercer acto, Júpiter denuncia a esta criatura como su "detestado prodigio",²⁷⁶ haciéndose eco de los términos en que Frankenstein describe a su monstruo. Otra serie de pistas se ofrecen cuando, al tratar de comunicarse con Demogorgon, Asia y Panthea escuchan el Canto de los Espíritus, que les insta repetidamente a ir "¡Abajo, abajo!" para "desatar a través del portal de la vida/El Destino serpenteante enroscado bajo" el trono de Júpiter.²⁷⁷ Demogorgon es, pues, un ser oscuro, inmensamente poderoso, pero aún sin formar, el vástago rechazado de Júpiter, que reside bajo la superficie de la tierra. No hace falta mucha imaginación para reconocerlo precisamente como lo que sugiere el origen griego de "su" nombre: *demogorgon*, el monstruo del pueblo.²⁷⁸ Es especialmente significativo a este respecto que un influyente periódico radical de la época, con el que Shelley podría haber estado familiarizado, se llamara la *Gorgona*.²⁷⁹ Además, esta publicación no era la única que identificaba la causa radical con las imágenes de la chusma monstruosa de la clase dominante. En la

²⁷² Shelley 1990, p. 81.

²⁷³ Sobre Locke a este respecto, véase McNally 1989, pp. 17-40.

²⁷⁴ Como en muchos de los poemas de Shelley, las mujeres son las protagonistas de la liberación. Además, el nombre de Asia también refleja un tema recurrente en Shelley: la idea de que los vientos del cambio pueden originarse en Oriente.

²⁷⁵ Shelley i960, Acto 1, línea 207, p. 212; Acto 2, Escena 4, línea 2, p. 236.

²⁷⁶ Shelley i960, III.i.62

²⁷⁷ Shelley i960, II.iv.96-7.

²⁷⁸ Aquí utilizo la forma masculina, como hacen la mayoría de los comentaristas, aunque me parece que esta criatura bien podría leerse como no-género o bi-género.

²⁷⁹ Thompson 1963, p. 676. Véase también Foot 1984, pp. 195-6.

leyenda griega, las gorgonas eran tres mujeres grotescas, una de las cuales (Medusa) podía ver, aunque sólo a través de un ojo. Otro periódico radical adoptó el nombre de Medusa. Al invocar la monstruosidad proletaria en "Prometeo desencadenado", Percy Shelley improvisó sobre un tropo radical contemporáneo, que también figura en *Frankenstein*. La diferencia aquí es que el despertar del monstruo es potencialmente regenerador de la sociedad, en lugar de meramente destructivo. Pero, como Demogorgon no está completamente formado, Asia se compromete a educarlo específicamente para liberarlo del hechizo de la religión.²⁸⁰ Una vez iluminado, está listo para asumir su misión revolucionaria.

110

Lo que sigue en el Acto 3, Escena 1, es nada menos que un levantamiento insurreccional, ya que Demogorgon destrona a Júpiter y lo impulsa al inframundo. Uno de los comentaristas más sagaces de este poema señala que Shelley modela este levantamiento a partir de la imagen dramática de una erupción volcánica. Una disputa que eclipsa el sol y sacude los planetas (posiblemente incluso la Vía Láctea)", señala, sólo puede implicar una insurrección revolucionaria.²⁸¹ Y una vez desterrado el tirano por la fuerza, Shelley describe un mundo transformado:

La máscara repugnante ha caído, el hombre permanece
Sin cetro, libre, incircunscrito, pero el hombre
Iguales, sin clases, sin tribus y sin naciones
Exento de temor, adoración, grado, el rey Sobre sí mismo...²⁸²

El Frankenstein de Mary Shelley no nos ofrece, salvo quizás en su descripción de la revuelta de los marineros, perspectivas de un mundo mejor. Pero al imaginar la creación del proletariado en los lenguajes de la profanación de tumbas y la anatomía, se aseguró su lugar como, entre otras cosas, uno de los grandes retratos político-psicológicos de las monstruosidades del mercado. Al hacerlo, descifró sutilmente los horrores de los "sermones" leídos en los cuerpos y mentes de la clase trabajadora por el capitalismo naciente. Después de todo, fue durante este periodo cuando se describió cada vez más a los trabajadores en términos de una parte del cuerpo: las manos.²⁸³ De hecho, el propio lenguaje de la época a menudo reducía aún más estas manos a extensiones físicas de los medios de producción, denominándolas de diversas maneras: peones, estibadores, peones de máquinas, marineros de cubierta. En el último caso, el de los marineros, cuando se hacía

²⁸⁰ Shelley 1960, II.iv. 1-128. Véase la excelente discusión en Foot 1984, pp. 197-9.

²⁸¹ Matthews 1968, p. 184.

²⁸² Shelley 1960, IILiv. 193-7.

²⁸³ Como documenta *el Oxford English Dictionary Online* (1989), este uso parece originarse en la segunda mitad del siglo XVII. Para una lectura perspicaz de la presencia de las manos cortadas del trabajo en la ficción gótica, véase Rowe 1999, capítulo 4.

referencia a ellos colectivamente se convertían en una gigantesca aglomeración de partes separadas, convocadas al grito de "todos a cubierta".

111

De este modo, la ideología dominante cosificaba a los trabajadores, reduciéndolos a partes del cuerpo abstractas, al tiempo que negaba su importancia en la creación de riqueza y sociedad. En un proceso clásico de mistificación, la fuerza motriz del capitalismo se desvinculó de las manos reales del trabajo y se atribuyó a la *mano invisible* del mercado. Al devolver el capitalismo a las realidades del (grotesco) cuerpo trabajador, *Frankenstein* puso en primer plano los procesos de anatomización social por los que las personas se convertían en "manos", y a través de los cuales las manos invisibles del trabajo generaban simultáneamente la riqueza de la clase dominante. Sin embargo, a pesar de este impulso crítico, y a pesar de presentar al monstruo proletario como inteligente y articulado, como algo distinto de un zombi, Mary Shelley también retrocedió ante la fealdad del monstruo proletario que el capitalismo había creado.²⁸⁴ Pero los radicales de la clase obrera, entre ellos los que apoyaron periódicos como *Gorgona* y *Medusa*, ya estaban afirmando la monstruosidad proletaria. Al hacerlo, desplazaron la dialéctica de la monstruosidad en una dirección que sería reivindicada por Marx.

²⁸⁴ De hecho, Mary Shelley parece querer insistir en la realidad de la fealdad del monstruo (2.4.139).

Capítulo II

Los monstruos de Marx: El capital-vampiro y el mundo de pesadilla del capitalismo tardío

Perseo llevaba un gorro mágico para que los monstruos que cazaba no le vieran. Nosotros nos tapamos los ojos y los oídos con el gorro mágico para negar que haya monstruos".

- Karl Marx¹

El capitalismo es a la vez monstruoso y mágico. Fundamentalmente, su magia consiste en ocultar la economía oculta, las oscuras transacciones entre cuerpos humanos y capital sobre las que descansa. El sentido común burgués, cautivado por esta brujería, que equivale a taparnos los ojos y los oídos con gorros mágicos, niega enérgicamente los monstruos que hay entre nosotros. Pero, como ocurre con todas las negaciones ansiosas, lo que ha desaparecido realiza un retorno de lo reprimido. Privados de una realidad palpable, vampiros, hombres lobo y zombis se pasean por las pantallas de cine y televisión y por las páginas de la ficción pulp. Sin duda, se trata de pálidos sustitutos, imágenes débiles y distorsionadas de los monstruos que negamos. Sometidos a los códigos rituales de una industria cultural, son bestias domesticadas, seres derivados del inconsciente colectivo para producir artículos inofensivos de consumo masivo.

Parte del radicalismo genuino de la teoría crítica de Marx reside en su insistencia en rastrear y nombrar a los monstruos de la modernidad. Cuando la teoría crítica abdica del conocimiento de lo monstruoso, invariablemente reduce su agenda a la mejora, a educadas sugerencias para una comunicación más civilizada. Al hacerlo, renuncia a sus propios impulsos críticos.² Sólo mirando a los horrores a la cara e insistiendo en su carácter sistémico, no accidental, la teoría sostiene compromisos radicales. Por eso *El Capital* de Marx rebosa, como veremos, de narraciones detalladas de los "monstruosos ultrajes" del capital: fábricas en las que "Dante habría encontrado superados los peores horrores de su Infierno"; el implacable "tráfico de

¹ Marx 1976, p. 91.

² Como ocurre en la obra de Jurgen Habermas, donde emerge como un liberalismo de izquierdas recalentado. Sobre este punto, véase McNally 2001, pp. 108-9, y Morris 2001.

carne humana"; la conversión de "sangre de niños" en capital; la "mutilación del cuerpo y la mente" de los trabajadores; la "extirpación, esclavización y enterramiento en minas de la población indígena" de las Américas; "la conversión de África en una reserva para la caza comercial de pieles negras"; "el vampiro" que "no lo soltará mientras quede un solo músculo, tendón o gota de sangre por explotar".³ Nombrar estos horrores es también realizar una contramagia a la brujería del capital. Porque el gran poder de ilusión del capital reside en la forma en que invisibiliza su propia formación monstruosa. Al esforzarse por arrancar el gorro mágico de la modernidad, Marx buscó una confrontación con la monstruosidad. Se propuso revelar las legiones de vampiros y hombres lobo que habitan en el capital para poder desterrarlos. Sin embargo, en gran parte de la teoría ostensiblemente crítica de hoy, las bestias han huido del campo o, más bien, han dado paso a los demonios ceremoniales de las industrias culturales. Cuando esto ocurre, la teoría radical también entra en complicidad con la negación del monstruo que marca la conciencia moderna.

Tal vez de forma apropiada, es en una novela de una escritora indígena de las Américas donde descubrimos un tratamiento singularmente perspicaz de los monstruos de Marx. Trabajando en un espacio imaginativo generado por el choque de los pueblos nativos de América con la modernidad capitalista, Leslie Marmon Silko extrae las imágenes de monstruosidad de Marx para el trabajo de recordar y resistir. Para ello, su novela *Almanaque de los muertos* traza el despertar político de una mujer aborígen, Angelita La Escapia, a través de su encuentro con *El Capital* de Marx:

115

Marx era el primer hombre blanco al que La Escapia había oído llamar vampiros y monstruos a su propia gente. Pero Marx no se había detenido en las acusaciones. Marx pilló a los capitalistas del imperio británico con las manos ensangrentadas. Marx respaldaba cada afirmación con pruebas; informes forenses con historias espantosas sobre máquinas de hilar gigantes que consumían los miembros y las vidas de los niños pequeños que trabajaban en las fábricas. Marx seguía y seguía describiendo los diminutos cadáveres de niños que habían muerto trabajando...

... Las tribus habían tenido toda la experiencia que necesitarían para juzgar si las historias de Marx decían la verdad. Los indios habían visto a generaciones de ellos mismos convertirse en pulpa sangrienta bajo las ruedas de los vagones de mineral en los túneles en ruinas de las minas de oro...

... Marx nunca había olvidado a los pueblos indígenas de América o de África. Marx había recitado los crímenes de matanza y esclavitud cometidos por los colonizadores europeos que habían sido enviados por sus amos esclavistas capitalistas para asegurarse las materias primas del capitalismo carne y sangre humanas.⁴

³ Marx 1976, pp. 356, 353, 379, 382, 484, 915.

⁴ Silko 1992, pp. 312,315.

Silko interpreta a Marx como un gran narrador. En busca de los poderes con los que curar "el sufrimiento y los males del mundo", Marx "había comprendido que las historias están vivas con la energía que generan las palabras", escribe. Palabra a palabra, las historias de sufrimiento, injuria y muerte... despertaban en los vivos una feroz pasión y determinación por la justicia".⁵ Para Silko, el contacto de Marx con la monstruosidad, con los hombres lobo y los cuerpos destrozados de los niños muertos, con los vampiros y los restos masacrados de los pueblos indígenas, es mucho más que una floritura retórica. En su lectura, cumple con la obligación de la teoría crítica de dar voz al sufrimiento.⁶ Con Marx, afirma que la esencia de la monstruosidad capitalista es su transformación de la carne y la sangre humanas en materias primas para la maníaca maquinaria de la acumulación. Más que metáforas provocativas, los monstruos de Marx son signos de horror, indicadores de los terrores reales de la vida social moderna. Con demasiada frecuencia, esta dimensión del pensamiento de Marx ha desaparecido de la vista, junto con los monstruos que detalló.

116

Parte del problema es que Marx buscó un nuevo lenguaje, tanto literario como teórico, una poética radical a través de la cual leer el capitalismo. Legiones de comentaristas no han sabido apreciar esto, intentando en su lugar reducir el lenguaje de Marx a órdenes conceptuales previos a las categorías de la economía política clásica o la filosofía alemana o a las de perspectivas filosóficas posteriores, como el estructuralismo o la lingüística postestructural. Al hacerlo, han exiliado todo lo que no encaja en estos discursos teóricos, declarándolo incoherente, subdesarrollado e inaceptable. Louis Althusser, por ejemplo, es famoso por afirmar que las secciones más históricas y empíricas de *El Capital* dedicadas al análisis detallado de la industria capitalista y a las luchas de los trabajadores contra la maquinaria y por la duración de la jornada laboral obedecían a una lógica opuesta a la de las secciones teóricas del texto, una interpretación que ha gozado de una amplia influencia.⁷ E incluso cuando evitan tales afirmaciones dualistas, numerosos críticos han asumido simplemente que, al descifrar la estructura teórica de *El Capital*, podían ignorar con seguridad la etnografía de Marx sobre la experiencia de la clase obrera, iluminada como está por extensas discusiones históricas, referencias literarias, copiosa documentación empírica y construcciones explícitamente dramáticas. Sin embargo, todas estas estrategias interpretativas se quedan cortas. Lejos del adorno textual, la estilística literaria y los análisis empíricos de Marx, precisamente los lugares donde más a menudo encontramos monstruos, son elementos integrales de su esquema conceptual. Más que marcas de inconsistencia u ornamentos superfluos, los persistentes cambios de Marx en el registro y el

⁵ Silko 1992, pp. 316, 520.

⁶ La necesidad de dar voz al sufrimiento es una condición de toda verdad" (Adorno 1973, pp. 17-18).

⁷ Althusser 1994; Read 2003, pp. 14,30-4, 91.

lenguaje, desde complejas cartografías teóricas de la mercancía hasta descripciones cargadas de metáfora de los efectos paralizantes de la producción capitalista sobre los cuerpos de los trabajadores, reflejan opiniones profundamente arraigadas sobre su objeto de estudio, el modo de producción capitalista, y sobre los protocolos teóricos adecuados para rastrearlo y desmitificarlo. Dado que el capitalismo constituye un mundo alienado y patas arriba, en el que los fenómenos aparecen regularmente al revés, el discurso teórico que lo cartografía necesita imitar el movimiento salvaje de las cosas para exponerlo mejor. Esto es especialmente importante, dado el modo en que las inversiones capitalistas se normalizan en el pensamiento y la acción cotidianos. Como resultado, al igual que Brecht, Marx busca alejarnos de lo familiar para que podamos verlo por lo que es. Para ello necesita un lenguaje dialéctico de dobles e inversiones.

117

La dialéctica y la doble vida de la mercancía

Entre otras cosas, el pensamiento dialéctico se distingue por la noción de que el análisis y la exposición teóricos no son extrínsecos al objeto de conocimiento. A diferencia de la "cognición externa", que impone un método predeterminado a lo que pretende comprender, la dialéctica procede mediante la crítica inmanente, aspirando a rastrear el movimiento y la estructura internos de su objeto de estudio. En lugar de someter un fenómeno a sus exigencias, las investigaciones dialécticas se conforman a partir de las características del objeto explorado. Esto hace que los análisis dialécticos sean literalmente ejercicios fenomenológicos de explicación de *la lógica interna de los fenómenos*.⁸ Sin embargo, un planteamiento de este tipo plantea problemas singulares cuando el objeto de investigación no obedece a las lógicas convencionales. ¿Cómo analizar, por ejemplo, un fenómeno en el que se observan transformaciones "mágicas" en las que lo material se vuelve inmaterial y viceversa? Al enfrentarse a estos problemas, Marx desarrolló la estrategia polifacética de exposición y presentación a la que he aludido.

Sin duda, estas estrategias no son totalmente exclusivas de Marx. Un comentarista de *la Fenomenología del espíritu* de Hegel señala, por ejemplo, que "el libro está lleno de bromas, juegos de palabras, chistes, sarcasmo, parodia y todos esos ingredientes que tienden a hacer que un trabajo académico sea "poco serio"⁹. Estas características no son meras idiosincrasias de estilo personal. Por el contrario, son parte integrante de la búsqueda dialéctica de un lenguaje y una imaginaria con los que rastrear las duplicaciones e inversiones de los fenómenos. También *El*

⁸ Véase Hegel 1977, pp. 32-40; y Marx y Engels, 'La Sagrada Familia' (1975b, p. 35). He tratado brevemente los procedimientos de la crítica inmanente en McNally 2004, pp. 152-3.

⁹ Solomon 1983, p. xii.

Capital de Marx, como han observado muchos críticos, rebosa simbolismo, metáforas, ironías y una asombrosa variedad de alusiones a la literatura universal.¹⁰ Sin embargo, mientras que a Hegel se le ha tachado de "escritor *horrible*", cuya *Fenomenología* fue compuesta de forma precipitada,¹¹ Marx fue un estilista excepcional cuya gran obra es una obra maestra tanto literaria como teórica y política. Por lo tanto, debemos ver su presentación textual como profundamente considerada, como una parte deliberada de su estrategia teórica. Además, la necesidad de Marx de un lenguaje teórico único era más acuciante que la de Hegel. Al fin y al cabo, Marx reconocía que los desdoblamientos de la sociedad capitalista son más que materia de ironía, son también fundamento de misterio (el "misterio de las mercancías") y de horror, cuya presencia domina su capítulo sobre la jornada laboral y su análisis de la "prehistoria" o "acumulación primitiva" del capital.¹²

118

Incluso más que la *Fenomenología* de Hegel, entonces, *El Capital* rebosa de características que "tienden a hacer que una obra académica no sea seria": indignación, ironía, sarcasmo, condena moral, imágenes góticas, construcciones abiertamente dramáticas. Más que ornamentaciones estilísticas, estos rasgos son, insisto, aspectos esenciales del texto de Marx, medios integrales para la expresión de sus argumentos teóricos centrales. Decidido a que su crítica de la economía política formara "un todo artístico dialécticamente articulado",¹³ Marx se afanó minuciosamente en su presentación. Su ironía quirúrgica, sus referencias a hombres lobo y vampiros, su uso de Shakespeare, Dante, Cervantes y Goethe fueron partes profundamente consideradas de su esfuerzo por adivinar los misterios de la vida social capitalista.

Si bien la mayoría de los comentaristas no captan este punto, un puñado de críticos han apreciado algo de los logros estilísticos de Marx. Al leer *El Capital* como una obra de imaginación, Edmund Wilson, por ejemplo, argumentó que "Marx es sin duda el mayor ironista desde Swift". Y, refiriéndose a la estrategia argumentativa de *El Capital*, observa:

El significado de las fórmulas de aspecto impersonal que Marx produce con un aire tan científico es, nos recuerda de vez en cuando como si casualmente, centavos retenidos del bolsillo del trabajador, el sudor exprimido de su cuerpo, y los placeres naturales negados a su alma. Al competir con los expertos en economía, Marx ha escrito algo parecido a una parodia...

¹⁰ Véase Prawer 1976.

¹¹ Solomon 1983, p. xi.

¹² Obsérvese que para Marx esta prehistoria se repite regularmente a lo largo de la "repetición-compulsión" de la acumulación capitalista. Véase, por ejemplo, Marx 1971, Parte 3, p. 272: "La acumulación simplemente presenta como un proceso continuo lo que en la acumulación primitiva aparece como un proceso histórico distinto...".

¹³ Marx a Engels, 31 de julio de 1865' en Marx y Engels 1987. En esta traducción, la carta de Marx se refiere a su libro como un "todo artístico" que posee una "estructura dialéctica".

A continuación, prosigue con respecto a la estructura del texto:

En Marx, la exposición de la teoría de la danza de las mercancías, del punto de cruz de la lógica, va siempre seguida de un cuadro documentado de las leyes capitalistas en acción, y estos capítulos, con su amontonamiento de informes de fábricas, sus prosaicas descripciones de la miseria y la suciedad, su enumeración implacable de las condiciones anormales a las que los hombres, mujeres y niños de la clase obrera han tenido que tratar de adaptarse... se hacen al fin intolerables. Sentimos que hemos sido llevados por primera vez a través de la estructura real de nuestra civilización y que es la más fea que jamás haya existido...¹⁴

119

Stanley Edgar Hyman, que también lee *El Capital* como "literatura imaginativa", señala que su "textura poética... es una asombrosa riqueza de imágenes, símbolos y metáforas". Argumentando que la forma básica del texto es dramática, Hyman también observa su estructura duplicada, señalando que "los descensos periódicos del libro a los horrores del capitalismo están espaciados de tal manera que cada uno supone un nuevo shock, y cada uno va seguido de una planitud deliberada, lo que Stendahl llamaba "bancos para que mis lectores se sienten"¹⁵ Aunque menos atenta a los movimientos alternativos del texto, Ann Cvetkovich también defiende una lectura dramática de *El Capital* como "una narrativa de sensaciones", que gira en torno a "los dolores y molestias del cuerpo del trabajador".¹⁶

Estas observaciones están repletas de ideas sobre el poderoso uso que Marx hace de la parodia, sobre la estructura alternante de su texto, que va y viene entre la abstracción teórica y la descripción empírica detallada, a menudo espeluznante, en particular de los tormentos del cuerpo trabajador. Sin embargo, por mucho que intuyan algo de su estructura dramática, estos autores tropiezan mal con respecto a los argumentos teóricos centrales de *El Capital*.¹⁷ Como resultado, cada uno separa lo teórico de lo estilístico, eligiendo evaluar a Marx en términos predominantemente estéticos. Uno de mis objetivos en lo que sigue es leer conjuntamente la teoría de Marx y su estilística, mostrar la conexión interna entre el método de exposición y su cartografía teórica de la forma-mercancía.¹⁸ Esto implica prestar atención al

¹⁴ Wilson 1973, pp. 340, 342, 343.

¹⁵ Hyman 1962, pp. 138,133.

¹⁶ Cvetkovich 1992, p. 165.

¹⁷ Wilson (1973, p. 288) declara que la crítica de Marx a la economía política es una pieza de metafísica; Hyman (1962, p. 128) tiene la interpretación más vulgar de la teoría del valor de Marx; y Cvetkovich (1992, pp. 189,195) se traga nociones totalmente superficiales de la economía postindustrial y la idea acrítica y postmodernista de que la mercantilización es social e históricamente universal. Para mi crítica de este último punto de vista, véase McNally 2001, capítulo 2.

¹⁸ Robert Paul Wolff (1988, p. 20) intenta algo similar en su maravilloso libro, *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of Capital*, donde argumenta acertadamente que "el estilo literario de Marx constituye un intento deliberado de encontrar el lenguaje filosóficamente apropiado para expresar la estructura ontológica del mundo social". En lo que difiere de Wolff es en mi énfasis en las inversiones dialécticas de cuerpo y espíritu que recorren el texto de Marx.

persistente uso que Marx hace de la imagen del cuerpo en su descripción de la mercancía y a las inversiones dialécticas de lo material y lo inmaterial que sitúa en el corazón mismo del valor.

120

Rastrear las inversiones dialécticas, como sostengo que hace *El Capital*, requiere un flujo continuo de metáfora. De nuevo, esto se corresponde con la naturaleza del objeto de investigación, ya que Marx descifró la ontología del capitalismo como literalmente metafórica, como constitutiva de un orden social en el que algunas cosas sustituyen regularmente a otras. El término metáfora deriva, por supuesto, de la idea de transferencia o traducción.¹⁹ El uso que Marx hace del término refleja este significado, al igual que el despliegue shakesperiano de las metáforas como poderosas figuras retóricas "en las que una cosa, idea o acción, se designa con el nombre de otra".²⁰ Gran amante de los textos de Shakespeare, Marx utiliza técnicas similares para describir el comportamiento de las mercancías en la sociedad capitalista. Según Marx, el capitalismo es una sociedad en la que las mercancías anuncian su valor en y a través de otra cosa (unidades monetarias); el valor concreto de una mercancía se designa "con el nombre de otra". En esta estructura metafórica de sustituciones, en la que una cosa (el dinero) sustituye a otra (una mercancía concreta), subyace un universo social de alienación y explotación. De hecho, hay un elemento de horror gótico en estos desplazamientos, ya que implican un proceso de duplicación en el que sólo se puede llegar a la verdad de una cosa o agente a través de otra que se opone a ella, del mismo modo que la verdad de Victor Frankenstein se encarna en su criatura hostil. El uso persistente de metáforas, referencias literarias e imágenes góticas por parte de Marx son, por tanto, estrategias para teorizar las duplicaciones y transposiciones que se producen en un mundo gobernado por el capital.²¹

121

Que tales desplazamientos y duplicaciones son monstruosos se insinúa en la primera frase de *El Capital*, donde Marx anuncia que la riqueza de la sociedad capitalista se presenta primero como una "inmensa colección [*ungeheure Warensammlung*] de mercancías".²² La traducción inglesa no capta todo el significado de la formulación de Marx. Porque la palabra traducida aquí como "inmensa [*ungeheure*]" también significa *monstruosa*. Y Marx parece estar jugando

¹⁹ Metáfora: "figura retórica en la que una palabra o frase que denota literalmente un tipo de objeto o idea se utiliza en lugar de otra para sugerir una semejanza o analogía entre ellas", *Merriam Webster Collegiate Dictionary* 1996, p. 730. Sobre la etimología del término, véase también *The Concise Oxford Dictionary of English Etymology* 1996.

²⁰ Véase Dobson y Wells 2001.

²¹ La afirmación de que Marx veía el capitalismo como una metáfora no tiene nada que ver con las corrientes más vertiginosas de la teoría posmoderna, ya que las sustituciones que describe son cualquier cosa menos aleatorias. Para Marx, estos desplazamientos tienen un carácter sistemático, persistente, no contingente y *distorsionador*, regido por una relación invertida entre los cuerpos y el valor -inversiones que constituyen procesos de *abstracción real*.

²² Marx 1976, p. 125.

con estos múltiples significados preparando a sus lectores para la idea de que la riqueza de la sociedad capitalista adquiere vida propia y llega a dominar a sus creadores mediante una inquietante inversión. Precisamente esto es lo que nos dice en sus cuadernos para *El Capital*, donde describe la riqueza capitalista como un "monstruoso poder objetivo".²³ Pero, ¿qué significa sugerir que los bienes diseñados para satisfacer las necesidades y deseos humanos pueden ser monstruosos? Tal afirmación es meramente retórica a menos que las mercancías sean algo más que artículos para satisfacer los deseos humanos. Al analizar este "algo más", empezamos a comprender la doble estructura de la mercancía.

No hay nada original en la observación de que Marx describe la mercancía como duplicada. Desde el principio de *El Capital*, nos dice que las mercancías son una unidad contradictoria de valor de uso y valor de cambio. Como valores de uso, las mercancías satisfacen las necesidades humanas. Pero, como valores de cambio, obedecen a un imperativo diferente: procurar otras mercancías, o su representante universal, el dinero, para aumentar la riqueza de sus propietarios.²⁴ El capitalismo, como demuestra Marx, consiste enteramente en este último proceso elevado a la *enésima* potencia; se trata del intercambio de mercancías con el fin de acumular sin fin riqueza universal abstracta (dinero), en contraposición a valores de uso específicos. La búsqueda de un valor de cambio cada vez mayor o, como prefiere Marx, de *un valor*, se refiere a una cualidad invisible e inmaterial de las mercancías. Al fin y al cabo, ninguna mercancía puede experimentar una expansión física infinita. Sus características materiales (a través de las cuales satisface deseos humanos específicos) son finitas. Por muchas mercancías que imaginemos, siguen habitando el mundo de los límites materiales. Pero, tomadas como valores, las mercancías son, en principio, infinitamente expansivas, ya que no existe un límite inherente a la riqueza monetaria que su propietario/vendedor podría acumular. En estos términos distinguía Aristóteles la adquisición no natural de bienes [*chrematística*] de la adquisición natural [*oikonomía*]. Mientras que esta última, la economía doméstica, adquiere bienes para su uso (y, por tanto, respeta los límites naturales), *la crematística* va más allá de todos los límites, buscando una acumulación ilimitada de riqueza/dinero.²⁵ Pero, para ello, para ir más allá de todos los límites físicos, el capital debe acumular un aspecto de la mercancía que es inmaterial, invisible e intangible. Ni un átomo de materia entra en la objetividad de las mercancías como valores", escribe Marx. Podemos retorcer y girar una sola mercancía como queramos, pero sigue siendo imposible comprenderla como una cosa que posee valor".²⁶ Y, aquí, nos encontramos con la forma monstruosamente

²³ Marx 1973, p. 831.

²⁴ Al introducir el dinero en esta fase de la discusión, no estoy procediendo tan metódicamente como Marx, aunque creo que esto no es un problema para mis propósitos. Por una buena razón, Marx llega explícitamente al dinero sólo después de una discusión sistemática del intercambio no monetario de mercancías.

²⁵ Aristóteles 1981, Libro 1, Capítulos 9-10.

²⁶ Marx 1976, p. 138.

duplicada de la mercancía que la dota de "sutilezas metafísicas y sutilezas teológicas".

122

Tomemos el ejemplo inicial de Marx del intercambio de mercancías, 20 yardas de lino equivalen a un abrigo. Aquí, nos dice, el valor de una cierta cantidad de lino se expresa en otra cosa, un abrigo. Sin embargo, no hay ninguna propiedad de "abrigo" que resida en el lino. Debe haber una similitud invisible, una propiedad común no accesible a los sentidos, que haga que estas mercancías sean conmensurables. Podemos ver la naturaleza de este problema con más claridad si ampliamos la fórmula inicial para expresar el valor del lino en cantidades de abrigos, o té, o hierro, u oro, o zapatos, etcétera. Entonces obtenemos una fórmula como 20 yardas de lino = 1 abrigo, 10 libras de té, 0,5 toneladas de hierro, 2 onzas de oro, 1 par de zapatos... Aquí queda claro que las relaciones de intercambio no pueden basarse en las propiedades físicas o naturales de estas mercancías, ya que el universo de todas las mercancías posibles es demasiado diverso y abigarrado como para que todas ellas compartan características materiales comunes. En cambio, lo que el abrigo expresa sobre el lino su valor "representa una propiedad supranatural",²⁷ algo que "trasciende la sensualidad".²⁸ Esta propiedad invisible constituye la "objetividad fantasmal" del valor. Y la característica suprasensual que comparten tiene que ver con que son productos del trabajo humano en abstracto, trabajo considerado en abstracción de todo lo que lo hace concreto, discreto e individual.²⁹

123

Por tanto, cuando equiparamos abrigos, lino y oro, estamos equiparando el tejido, el hilado y la minería, cada uno de los cuales es un proceso de trabajo cualitativamente distinto. Estamos diciendo que cada uno de estos procesos de trabajo únicos, por mucho que difieran concretamente como actividades productivas que crean distintos valores de uso, han producido la misma cosa intangible: una cierta cantidad de valor, medible en dinero. El mercado capitalista debe, por tanto, hacer abstracción de todas las características cualitativas de estos procesos de trabajo para equipararlos como cantidades de la misma cosa, trabajo homogéneo e intercambiable.³⁰ Lo que hace el capitalismo, por tanto, es construir los valores de los productos del trabajo sobre la base de una propiedad invisible e intangible que comparten *como mercancías* (pero no como valores de uso), la de ser productos generales del trabajo humano abstraídos de los procesos de trabajo concretos

²⁷ Marx 1976, p. 149.

²⁸ Marx 1976, p. 163.

²⁹ Existen importantes debates dentro del marxismo sobre la estructura del argumento por el que Marx pasa del valor al trabajo abstracto. La mayoría de los seguidores de la escuela Uno (véanse, por ejemplo, los escritos de Kozo Uno, Thomas Sekine y Makoto Itoh) tienen problemas con el orden de presentación de Marx en *El Capital*, al igual que Arthur 2004, capítulo 5. Aunque no puedo explorar estos debates aquí, debo señalar que no acepto totalmente estas críticas al procedimiento de Marx. En cualquier caso, todos los autores que he mencionado llegan a la misma conclusión que Marx, aunque por caminos diferentes.

³⁰ Marx 1976, pp. 135-6.

implicados. La economía capitalista efectúa así una *abstracción real* en la que los productos se convierten en portadores de una sustancia invisible (valor) y el trabajo concreto se convierte en portador de trabajo en abstracto: "la indiferencia hacia el contenido específico del trabajo no es sólo una abstracción hecha por nosotros; también la hace el capital, y pertenece a su carácter esencial".³¹

Pero un sistema de trabajo abstracto sólo puede existir si los trabajadores concretos reales se ven obligados a producir para el mercado, en lugar de para su uso. Y esto sólo ocurre sistemáticamente allí donde la actividad del trabajo ha sido alienada del trabajador, sólo allí donde el trabajo está controlado, regulado y dirigido por capitales que obedecen los dictados del mercado (producir en tiempos de trabajo socialmente necesarios o más rápido). Esto es lo que significa decir que el capitalismo funciona mediante una abstracción real: la propia actividad vital de los trabajadores está desvinculada o abstraída de ellos. Al afirmar que el capitalismo se organiza sobre la base del trabajo *abstracto*, Marx parece tener en mente el sentido literal de la palabra. La raíz latina del verbo abstraer (*abstrahere*) significa "apartar", o literalmente separar, desprender, cortar.³² Y el capitalismo realiza precisamente esta operación de separación, disección y alienación cuando se abstrae de los individuos concretos y específicos que realizan actos productivos únicos, tratando todo el trabajo como efectivamente idéntico e intercambiable, como cuantos de la misma sustancia abstracta indiferenciada. Además, inherente a las operaciones de estos procesos de abstracción real hay toda una estructura de mistificación.

124

Para ilustrar esta estructura, Marx toma el ejemplo mundano de una mesa. Observa que "como valor de uso, no hay nada misterioso" en una mesa, ya que tiene propiedades observables que la hacen humanamente útil. Y continúa:

La forma de la madera, por ejemplo, se altera si se hace una mesa con ella. Sin embargo, la mesa sigue siendo madera, una cosa ordinaria y sensual. Pero en cuanto se convierte en mercancía [un bien producido con fines de intercambio D.M.], se transforma en algo que trasciende la sensualidad. No sólo está con los pies en el suelo, sino que, en relación con todas las demás mercancías, se yergue sobre su cabeza y hace surgir de su cerebro de madera ideas grotescas, mucho más maravillosas que si se pusiera a bailar por voluntad propia.³³

Este notable pasaje, al que rara vez se ha prestado la atención que merece, nos permite comprender las "sutilezas metafísicas y las sutilezas teológicas" en las que abunda la mercancía.³⁴ Como bien producido para el intercambio más que para el

³¹ Marx, "Manuscrito económico de 1861-63", en Marx y Engels 1988, p. 55.

³² Véase el útil análisis de Rader 1979, pp. 150-9.

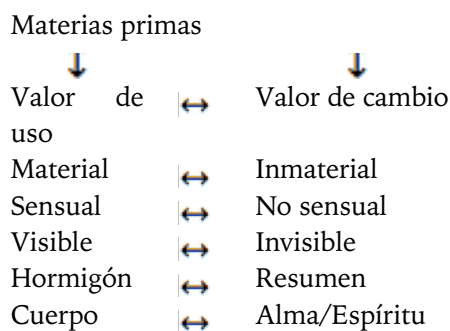
³³ Marx 1976, pp. 163-4.

³⁴ Jacques Derrida (1994, pp. 150-70) ha discutido este pasaje con cierta extensión. Sin embargo, su discusión es muy poco útil ya que, como he argumentado en otro lugar, Derrida naturaliza acríticamente las relaciones capitalistas para producir confusiones elementales. Véase McNally 2001, capítulo 2.

uso, una mercancía, dice Marx, "se sostiene sobre su cabeza". Por mucho que parezca y se sienta como una mesa, es de hecho algo más: un depósito de intercambiabilidad universal, de trabajo humano en abstracto, medible en última instancia en una cantidad de dinero. Sus cualidades sensoriales son, en principio, irrelevantes para su función como medio de acumulación monetaria.³⁵ Al declararse como tal, la mesa propone "ideas grotescas", es decir, pensamientos monstruosos. Se proclama a sí misma como algo no sensual, algo con propiedades universales (intercambiabilidad con todas las demás mercancías), en lugar de finitas y particulares (como las de la madera convertida en mesa). Sin esta capacidad de trascender la sensualidad, la mesa nunca podría ser más que un valor de uso; no podría asumir la forma duplicada de una mercancía.

125

Para entrar en el mundo del intercambio de mercancías, debe despojarse de su *condición de mesa* y resurgir como suma de dinero. Y el dinero no es una sola cosa, es el medio de tenerlo todo, mesas, hierro, té, algodón, etc.; es simultáneamente todo y, por tanto, nada. Y toda mercancía debe ser capaz de transformarse de especificidad (como valor de uso) en generalidad abstracta (como valor de cambio, como suma de dinero). Al entrar en un mundo en el que las mercancías se yerguen sobre sus cabezas y desarrollan ideas monstruosas, nos adentramos en el mundo espectral del valor. La forma inicialmente duplicada de la mercancía como valor de uso y valor de cambio genera ahora otras duplicaciones, como indica el siguiente esquema:



Para dar sentido a todo esto, en particular a la última de estas duplicaciones (cuerpo/alma), que ha recibido muy poca atención en la literatura crítica, volvamos a la famosa ecuación de valor de Marx: 20 metros de lino = 1 abrigo. Cuando equiparamos el valor del lino con el de un abrigo, dice Marx, el abrigo sólo cuenta "como cuerpo de valor [*Wertkörper*]". Algo inmaterial y no sensual (el valor) está

³⁵ Digo en principio, porque ésta es la dinámica del capitalismo. En la práctica, un determinado valor de uso puede no ser satisfecho por la demanda del mercado, en cuyo caso, no realiza ningún valor y no representa ningún trabajo abstracto actualizado.

siendo expresado y medido por algo material (un valor de uso específico, como un abrigo). Marx continúa: "El valor del lino se expresa, por tanto, en el cuerpo físico de la mercancía abrigo". Pero, al reconocerse en el abrigo, el lino ve algo más que su materialidad, su sensualidad. En cambio, junto a sus características sensuales, reconoce el abrigo como "portador de valor". O, más dramáticamente, lo que el lino reconoce en el abrigo es "el alma del valor [*Wertseele*]"³⁶ Ahora bien, se trata de un lenguaje bastante peculiar. También está lejos de ser fortuito. Pasando después al problema de la medida del valor, y utilizando una analogía con el peso, Marx elige ilustrar su punto con el hierro. Refiriéndose a "la forma corporal del hierro", nos informa de que "el hierro cuenta como un cuerpo", y procede a vincular los papeles desempeñados por "el cuerpo del hierro" y "el cuerpo del abrigo".³⁷ Tan deliberado es este lenguaje que lo encontramos reproducido, por ejemplo, *Je corps d'une marchandise* en la primera edición francesa de *El Capital* (1872), la única traducción cuya publicación supervisó Marx.³⁸

Después de haber impulsado esta comparación, Marx declara abruptamente los límites de su propia analogía. Utilizado como medida de peso, "el hierro representa una propiedad natural", mientras que el cuerpo del abrigo, como medida de valor, "representa una propiedad supranatural", lo que antes había descrito como el alma del valor.³⁹ Este extraño lenguaje de cuerpo y alma es, en mi opinión, a la vez irónico y profundamente serio. Marx insiste en que el valor, una entidad espectral cuya objetividad es "fantasmagórica", sólo puede expresarse a través de los cuerpos materiales de las mercancías, incluyendo, como veremos, los cuerpos de aquellos que soportan la fuerza de trabajo de las mercancías. Así pues, las mercancías habitan un mundo de "magia y nigromancia" en el que las cosas sensuales (valores de uso) se transforman misteriosamente en entidades de un orden totalmente distinto (valores), como si de alquimia se tratara. Mediante estas inversiones, los bienes materiales se metamorfosean en portadores de algo fantasmal. Y lo que es más siniestro, la supervivencia de las personas depende de su valor en estos términos fantasmales. Puesto que la forma capitalista de riqueza (valor) es incorpórea, una entidad fantasmal que vive y crece sólo tomando posesión de los cuerpos de las mercancías, "los individuos están ahora gobernados por abstracciones", dice Marx.⁴⁰ No es de extrañar, pues, que la entidad monstruosa con la que más frecuentemente compara al capital sea el vampiro.⁴¹ Pero, antes de proseguir con este punto, exploremos más a fondo la idea del valor como algo fantasmal, que nos devuelve a la teoría de Marx del fetichismo de las mercancías.

³⁶ Marx 1976, p. 143.

³⁷ Marx 1976, pp. 148,149.

³⁸ Véase Marx 1969, pp. 53, 54, 57,58.

³⁹ Marx 1976, p. 149.

⁴⁰ Marx 1973, p. 164.

⁴¹ Véase Neocleous 2003, pp. 668-84.

El espectro del valor y el fetichismo de las mercancías

Como analizaré en el próximo capítulo, el discurso europeo del fetiche surgió como un medio de marcar a los africanos como primitivos que atribuían supersticiosamente poderes divinos a las cosas brutas. Sin embargo, en un acto de inversión poderosamente irónico, el joven Marx devolvió la acusación de adoración del fetiche a la clase dominante europea, declarando que eran ellos los que se inclinaban ante los objetos: el oro, en el caso de los colonizadores españoles de América, y la madera en el de los gobernantes de Renania.⁴²

127

En lugar de ser los racionalistas que se proclaman a sí mismos, instó Marx, los gobernantes europeos de hecho idolatran las cosas.⁴³ Peor aún, en su manía saqueadora por las cosas, como el oro y la plata, su fetichismo adquiere proporciones asesinas. Gran parte de la carga crítica de este argumento deriva de su estrategia de inversión, revelando el "primitivismo" atribuido a los africanos como una proyección de las actitudes y comportamientos europeos. Pero, a medida que desarrollaba su crítica sistemática de la economía política, Marx observó otra ironía: más que una "religión del deseo sensual", una devoción fantástica por las cosas, el fetichismo de las mercancías en su nivel más profundo es una religión del deseo *no sensual*.⁴⁴ Por mucho que los capitalistas se inclinen ante las cosas, su verdadero dios es inmaterial. En lugar de desear las cosas por sus propiedades materiales, los capitalistas buscan en realidad esa propiedad invisible e inmaterial que comparten: el valor. Después de todo, es sólo su propiedad como productos del trabajo humano en abstracto, trabajo despojado de toda especificidad material, lo que hace que las mercancías sean conmensurables e intercambiables con dinero. Pero esto significa que el valor, la entidad venerada por los capitalistas, es totalmente invisible, intangible, un poder real cuya objetividad es puramente fantasmal. Como muestra Peter Stallybrass, hay una ironía convincente en esta línea de argumentación. Fetichizar las mercancías es, en una de las bromas menos comprendidas de Marx", escribe, "invertir toda la historia del fetichismo. Porque es fetichizar lo invisible, lo inmaterial, lo suprasensible".⁴⁵

⁴² Marx, "The Leading Article in No. 179 of the *Kolnische Zeitung*", en Marx y Engels 1975a, p. 189; y Marx, "Debates sobre la ley de robos de madera", en Marx y Engels 1975a, pp. 262-3.

⁴³ En este punto, Marx anticipa elementos de la crítica de la Ilustración liberal que más tarde plantearon Theodor Adorno y Marx Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*: un racionalismo que, imitando la abstracción del valor, aspira a una razón incorpórea separada del reino de los cuerpos trabajadores, en última instancia vuelve al mundo material de forma vulgar. Más adelante desarrollaré este punto con más detalle.

⁴⁴ Marx cita el término "religión del deseo sensual" en "El artículo principal del n° 179 de la *Kolnische Zeitung*", en Marx y Engels 1975a, p. 189.

⁴⁵ Stallybrass 1998, p. 184.

Esta observación subraya la originalidad del argumento de Marx. El fetichismo suele entenderse como una forma de adoración de objetos. En la historia del protestantismo, fetichizar es adorar meras cosas, como iconos o estatuas, en lugar de a Dios. En la filosofía política liberal, los sujetos humanos fetichizan cuando abnegan de su autonomía obedeciendo los "dictados" de las cosas, en lugar de actuar como sujetos morales libres.⁴⁶ Sin embargo, a medida que desarrollaba su crítica de la economía política, Marx dirigió su atención a la naturaleza de los sujetos humanos promovidos por el liberalismo, argumentando que son, de hecho, recipientes huecos, tipos ideales sin contenido social, abstraídos de sus circunstancias sociales reales para que puedan ser equiparados entre sí. Al igual que el mercado capitalista se abstrae del carácter concreto de los valores de uso que entran en el intercambio, el liberalismo se abstrae de las relaciones reales (y desiguales) de la sociedad para dotar a cada individuo de una igualdad formal (por tanto, vacía). El liberalismo y la filosofía idealista alemana promulgan así una especie de idolatría aún más absurda que la veneración de las cosas sensibles: la adoración de una abstracción, un "sujeto" que carece de todo contenido y sustancialidad. A medida que desarrollaba su crítica de la economía política, Marx llegó a extender esta línea de argumentación, construida con respecto al idealismo alemán, a las relaciones de valor que impulsan el mundo de las mercancías.

128

Como hemos visto, el valor de las mercancías en los mercados capitalistas no tiene nada que ver con sus características materiales sensibles. Si así fuera, las mercancías radicalmente diferentes no podrían intercambiarse entre sí y no podrían medirse en la misma escala (a través del dinero). Sin embargo, a pesar de sus diferencias radicales, todas y cada una de las mercancías de una economía capitalista pueden tener un precio monetario, un indicador de su intercambiabilidad universal. Por lo tanto, el valor debe ser algo inmaterial, algo que todas las mercancías comparten independientemente de sus diferencias sensibles. Así, cuando fetichizamos las mercancías, como observa Stallybrass, atribuimos poderes extraordinarios a una sustancia *inmaterial*. Por mucho que confundamos el valor de las cosas con su ser material (lo que da lugar al burdo materialismo típicamente asociado al fetichismo de las mercancías) estamos, de hecho, inclinándonos ante algo espectral, una práctica infinitamente más absurda que el culto a las cosas materiales. Puesto que el valor trasciende la sensualidad, su fetichización se traduce en el desprecio idealista/capitalista por lo concreto, lo sensual y lo encarnado. Como en la religión, así en la sociedad capitalista, el mundo material está subordinado a

⁴⁶ Como dice Immanuel Kant en su *Crítica del Juicio*, el fetichismo implica "la sustitución de un respeto por el Objeto en lugar de uno por la idea de humanidad en nuestro propio yo, el Sujeto". Véase Kant 1952, volumen 1, p. 106. En esta *Crítica*, dedicada al juicio estético, Kant utiliza el término 'subrepción'. Pero está claro que este término se corresponde con el concepto de fetichismo, que moviliza explícitamente en *La religión dentro de los límites de la mera razón* para describir el comportamiento del devoto que "está bajo la ilusión de poseer un arte de lograr un efecto sobrenatural a través de medios completamente naturales" (Kant 1998, p. 172).

los poderes inmateriales, los cuerpos subordinados a los espíritus, el cuerpo del valor colonizado por el alma del valor. En este sentido, el valor opera de manera similar a la forma en que el concepto teórico se comporta en la filosofía idealista como una abstracción universal que sustituye a las particularidades concretas de la vida. Consideremos, por ejemplo, un pasaje memorable de *La Sagrada Familia* (1845). Atacando los procedimientos especulativos de la "Crítica Crítica", Marx los parodia de la siguiente manera:

129

Si a partir de manzanas, peras, fresas y almendras reales formo la idea general "*Fruta*", si voy más allá e *imagino* que mi idea abstracta "*Fruta*", derivada de la fruta real, es una entidad que existe fuera de mí, es en verdad la *verdadera* esencia de la pera, la manzana, etc., entonces en el *lenguaje de la filosofía especulativa* -1 estoy declarando que "*Fruta*" es la "*Sustancia*" de la pera, la manzana, la almendra, etc. Estoy diciendo, por lo tanto, que ser una pera no es esencial a la pera, que ser una manzana no es esencial a la manzana; que lo que es esencial a todas estas cosas no es su existencia real, perceptible a los sentidos, sino la esencia que he abstraído de ellas y luego les he endilgado, la esencia de mi idea "*Fruta*". Por tanto, declaro que las manzanas, las peras, las almendras, etc., son meras formas de existencia, *modi*, de la "*Fruta*"... mi razón especulativa declara que estas diferencias sensoriales son inesenciales e irrelevantes. Ve en la manzana lo mismo que en la pera...⁴⁷

En el momento en que escribió su crítica madura de la economía política, Marx había llegado a la conclusión de que el valor realmente opera de la manera en que razona la especulación idealista, abstrayéndose constantemente de lo concretamente sensual para dotar a las abstracciones de ser, sustancia, realidad. Descifró así una homología entre "el lenguaje de la razón especulativa" y "el lenguaje de las mercancías". Esto es lo que hace que tenga sentido describir el modo de producción capitalista como un sistema de *abstracción real*, un mundo invertido, patas arriba. Vemos algo de esta homología entre el capital y la razón especulativa en un pasaje como el siguiente:

Si afirmo que los abrigos o las botas están en relación con el lino porque este último es la encarnación universal del trabajo humano abstracto, el absurdo [*die Verrucktheit*] de la afirmación es evidente. Sin embargo, cuando los productores de abrigos y botas ponen estas mercancías en relación con el lino, o con el oro y la plata (y esto no hace ninguna diferencia aquí), como el equivalente universal, la relación entre su propio trabajo privado, y el trabajo colectivo de la sociedad se les aparece exactamente en esta forma absurda [*verruckt*].⁴⁸

130

⁴⁷ La Sagrada Familia' en Marx y Engels 1975b, pp. 57-8.

⁴⁸ Marx 1976, p. 169.

Una vez más nos encontramos con los límites de la traducción inglesa. El término *verrukt*, traducido como "absurdo", significa igualmente loco o trastornado, mientras que *die Verriicktheit* implica locura. De hecho, una antigua traducción inglesa de *El Capital* utilizaba precisamente estos términos, traduciendo las palabras de la primera frase citada anteriormente como "la locura de la afirmación" y las de la última frase como "la misma forma trastornada".⁴⁹ Marx quiere sugerir claramente que hay algo loco en el hecho de que los abrigos, las botas y el lino se transformen en depósitos de una sustancia invisible, el trabajo humano en abstracto. Y, al considerar este desplazamiento como desquiciado, la crítica de Marx al fetichismo se mueve, como hemos visto, en una vía muy diferente del ataque protestante a la idolatría. Al tratar las cosas y los productos del trabajo humano como artificiales e impuros, el protestantismo fetichiza lo inmaterial (Dios). El capital sigue la misma lógica al sustituir el valor/dinero por el dios real. El resultado es la fetichización de algo espectral, no sensual, inmaterial. Sin embargo, el materialismo crudo, una fetichización de las cosas *en cuanto* cosas, reaparece como parte integrante del fetichismo de las mercancías. Al fin y al cabo, el valor sólo puede existir "habitando" o "poseyendo" cosas (y cuerpos), ya que sólo las mercancías concretas reales pueden intercambiarse entre sí.⁵⁰ El resultado es una inversión dialéctica hacia el materialismo vulgar, un culto a los objetos. Es este aspecto del fetichismo de la mercancía el que se aprovecha exclusivamente en muchos relatos que pasan por alto la cartografía más compleja del fetichismo que esboza Marx. En su discusión de la "Crítica Crítica", Marx trazó un deslizamiento similar, argumentando que ésta también busca eventualmente "alguna apariencia de contenido real" volviendo de la abstracción "*Fruta*" a "frutas reales *diversas* y ordinarias", pero que este retorno a lo real sólo puede ocurrir "de una manera *especulativa* y *mística*".⁵¹ Y mistificar los objetos reales es fetichizarlos *como* objetos, imaginar el valor como un producto inmediato de la naturaleza.

131

Esta alternancia entre el idealismo salvaje y el materialismo crudo le era familiar al joven Marx desde la época de su temprana crítica (1842-3) de la filosofía política de Hegel. Aunque se propone demostrar que la verdad de la existencia está del lado del pensamiento, el idealismo de Hegel también busca explicar el mundo como un todo. Y este empeño en explicar la totalidad de la existencia le obligó a volver a la naturaleza y a las relaciones entre las cosas materiales y los agentes humanos. Al igual que ocurre con el valor en la sociedad capitalista, la huida de lo real de las cosas, la corporeidad y la práctica humana no puede sostenerse. En cuanto necesita

⁴⁹ Marx 1967, p. 76.

⁵⁰ Cabe señalar aquí que "concreto" no tiene por qué significar tangible. Un corte de pelo, por ejemplo, no es en sí palpable, aunque sus transformaciones materiales, o al menos algunas de ellas, sí lo son. Lo mismo se aplica a la mayoría de los servicios aparentemente "inmateriales", un punto que ha confundido a diversos comentaristas posmodernos de Marx.

⁵¹ Marx 1967, p. 58.

contenido, la filosofía de Hegel no tiene más remedio que volver a la tierra.⁵² Pero, habiendo intentado absorber el mundo de la naturaleza y las prácticas sociales humanas en el pensamiento, este retorno a lo real toma la forma de un colapso. En lugar de una relación dialécticamente mediada, se vuelve a una relación crudamente inmediata. Intentando dar algún lastre institucional al Estado para dotar a su forma ideal de algún contenido real, Hegel vuelve al naturalismo más crudo, enraizando el Estado en la herencia del trono a través de la línea de sangre de la familia real. Se rinde así, como dice Marx, a la "zoología", dejándonos con una teoría en la que la naturaleza crea gobernantes políticos del mismo modo en que "crea ojos y narices".⁵³ La búsqueda idealista de concreción, de alguna sustancia viva real en la que fundamentar el Estado, degenera "en el materialismo más craso" en el que "la naturaleza se venga de Hegel por el desprecio que le ha mostrado".⁵⁴

Marx situaría posteriormente la misma alternancia entre el idealismo salvaje y el materialismo crudo en el corazón del fetichismo de la mercancía. Mientras el capital insiste en que lo es todo y que el mundo material de la naturaleza y los humanos no cuenta para nada, en última instancia se invierte a sí mismo, fijándose de forma naturalista y unilateral en los mismos objetos que ha despreciado. Abandonar realmente el mundo de la naturaleza y la práctica material humana significaría su muerte. El capital, como explica Marx, sólo vive y se expande a través de la compra y venta de mercancías. Así, experimenta un conjunto de transformaciones (un circuito) en el que una mercancía se vende por dinero, que luego se utiliza para comprar otras mercancías.

132

Marx cifra este circuito como M-C-M, donde M denota dinero y C mercancías. Sin embargo, este circuito sólo tiene sentido en términos capitalistas si la segunda M tiene mayor valor que la inicial. Con esto en mente, Marx reescribe su fórmula como M-C-M', donde M' es mayor que M. El capital está así continuamente en movimiento, dice Marx, asumiendo en diferentes momentos las formas de mercancía y dinero. Sin embargo, no es reducible a ninguna de estas formas. Por el contrario, es su unidad dinámica. El valor, esa materia inmaterial en el corazón del capitalismo, asume así sucesivas formas materiales sólo para abandonarlas: En la circulación M-C-M, tanto el dinero como la mercancía funcionan sólo como diferentes modos de existencia del propio valor Pasa constantemente de una forma a otra, sin perderse en este movimiento; se transforma así en un sujeto automático".⁵⁵ A pesar de su fantasmagórica objetividad, el valor sólo prospera si se adhiere a entidades cuya objetividad es apreciablemente más palpable, poseyéndolas temporalmente. Pero este apego adopta la forma de una duplicación grotesca, ya que el alma del valor se esfuerza por capturar los cuerpos del valor, poseerlos y

⁵² Marx 1975, p. 398.

⁵³ Marx 1975, p. 174. Marx se refiere a la zoología con respecto a la nobleza hereditaria en la p. 175 de esta obra.

⁵⁴ Marx 1975, p. 174.

⁵⁵ Marx 1976, p. 255.

evacuarlos de toda sensibilidad y concreción, llegando incluso a chuparles la vida en el caso del trabajo vivo.

Marx describe esta posesión vampírica como positivamente demoníaca. Su consecuencia es un mundo de pesadilla en el que los productos del trabajo del pasado llegan a dominar el trabajo vivo. Enormes aglomeraciones de fábricas y máquinas componen un sistema automatizado en perpetuo movimiento, que succiona sin descanso el trabajo excedente, drenando las energías vitales de los cuerpos trabajadores. El capital, entona Marx, asume la forma de "un monstruo animado" que comienza a "trabajar", "como si su cuerpo estuviera poseído por el amor".⁵⁶

"Como poseído por el amor": el capital-vampiro y el cuerpo trabajador

La frase "como poseído por el amor" procede del *Fausto* de Goethe. No cabe duda de que cautivó a Marx. Además de citarla en el primer volumen de *El Capital*, también la utiliza en sus cuadernos preparatorios y en los manuscritos que se convirtieron en *El Capital*, volumen tres. Al describir cómo el capital se apodera del plustrabajo de los trabajadores y lo transmuta en gigantescos sistemas de maquinaria diseñados para una mayor explotación del trabajo, escribe: "Así, la apropiación del trabajo por el capital se enfrenta al trabajador de una forma groseramente sensual; el capital absorbe el trabajo en sí mismo "como si su cuerpo fuera poseído por el amor"⁵⁷.

133

Las palabras que cita Marx proceden del capítulo "El sótano de Auerbach" de la primera parte del *Fausto* de Goethe, que narra una fiesta del vino en una taberna del sótano. Durante la fiesta, uno de los juerguistas entona una canción sobre una rata del sótano que, envenenada por un cocinero, enferma y convulsiona con calambres, "como si su cuerpo estuviera poseído por el amor".⁵⁸ No es de extrañar que Marx, que podía recitar de memoria largas secciones de *Fausto*, comparara la apropiación del cuerpo trabajador por parte del capital con la posesión (y el envenenamiento) por parte de un poder invisible que induce convulsiones físicas. Pero la posición de este capítulo en el texto de Goethe también es sugerente, ya que aparece justo después de una escena en la que Fausto firma un contrato de sangre con el diablo

⁵⁶ Marx 1976, p. 302. Véase también p. 1007.

⁵⁷ Marx 1973, p. 704.

⁵⁸ El original alemán dice aquí: Ais hatte sie Lieb im Leibe'. Esta línea también ha sido traducida al inglés por Walter Kaufmann (Goethe 1961, p. 215) como "As if love gnawed his vitals" y por Philip Wayne como "When love consumes their vitals" (Goethe 1949, p. 102). Por razones de coherencia, he optado por mantener la traducción del traductor de Marx, Ben Fowkes.

Mefistófeles.⁵⁹ Al fin y al cabo, Marx no sólo desciende a una especie de sótano, el submundo del trabajo, sino que también revela que el contrato salarial no es una transacción ordinaria, sino que está firmado con la sangre del trabajador.

El descenso de Marx a un sótano forma parte de una inversión estratégica clave al final de la Segunda Parte de *El Capital*, Volumen Uno, donde abandonamos "la ruidosa esfera" de la circulación para entrar en "la morada oculta de la producción",⁶⁰ el inframundo que alberga verdades esenciales sobre el capitalismo. Este movimiento invierte toda la trayectoria de la filosofía occidental que, desde Platón, ha buscado la verdad por medio de un ascenso desde la caverna, un ascenso desde la oscuridad a la luz, metáforas que informaron centralmente el desarrollo intelectual de Hegel.⁶¹ En oposición directa, Marx aboga por abandonar la arena en la que todo es visible, "donde todo tiene lugar en la superficie y a la vista de todos".⁶² Insiste en entrar en la caverna, el dominio de la oscuridad, el espacio de las fuerzas invisibles.⁶³ Y, al igual que el ascenso de Platón es un movimiento desde la arena de los cuerpos a la de las formas, el contra-movimiento de Marx implica un viaje desde la esfera de la forma-valor, para ser precisos al dominio de los cuerpos y sus trabajos.

134

Para subrayar la importancia de este paso, Marx recurre a una serie de recursos dramáticos. Informándonos de que estamos a punto de seguir al comprador de fuerza de trabajo (el capitalista) y a su vendedor (el trabajador) "a la morada oculta de la producción, nos advierte de que en su umbral "cuelga el aviso "Prohibida la entrada salvo por negocios"". ⁶⁴ Marx hace aquí un guiño *al Infierno* de Dante, en el que el poeta, al entrar en el umbral del infierno, lee una inscripción que termina con las palabras: "Abandonad toda esperanza, todos los que entráis aquí".⁶⁵ Marx pretende que comprendamos que al abandonar la esfera aparentemente celestial del intercambio "el reino exclusivo de la Libertad, la Igualdad, la Propiedad y Bentham" estamos descendiendo a un infierno, y que en él reside la verdad fundamental del capitalismo. Al igual que para Dante, para Marx el viaje a través de los sufrimientos del infierno es esencial si queremos adquirir un conocimiento genuino de nuestro mundo. En esta migración a los infiernos, los protagonistas sufren transformaciones decisivas para aparecer finalmente en su verdadera luz como desiguales:

Cuando salimos de esta esfera de simple circulación... se produce un cierto cambio, o eso parece, en la fisonomía de nuestros *dramatis personae*. El que antes era el

⁵⁹ Para un interesante análisis de este capítulo de *Fausto*, véase Kemple 1995, pp. 30-42.

⁶⁰ Marx 1976, p. 279.

⁶¹ Platón 1941, capítulo 25. Para el uso de metáforas similares por parte de Hegel, véase Harris 1972.

⁶² Marx 1976, p. 279.

⁶³ Mi análisis aquí es deudor de la perspicaz discusión de este tema en Wolff 1988, pp. 52-3. Lo que he añadido al relato de Wolff es el paso de la forma a los cuerpos. Lo que he añadido al relato de Wolff es el paso de la forma a los cuerpos.

⁶⁴ Marx 1976, p. 280.

⁶⁵ Dante 1984, p. 89.

propietario del dinero, ahora se adelanta como capitalista; el poseedor de la fuerza de trabajo ahora le sigue como su trabajador. El uno sonríe con autosuficiencia, como si estuviera concentrado en sus negocios; el otro se muestra tímido y se contiene, como alguien que ha comprado su propia piel para venderla en el mercado y ahora sólo espera que se la curtan.⁶⁶

Con esta inversión estratégica, Marx vuelve al problema del "cuerpo del valor" planteado en las Partes Primera y Segunda. Esta es, en mi opinión, la elaboración profunda de su explicación del fetichismo. Marx quiere que veamos que el valor tiene que ver fundamentalmente con la corporalidad, con los cuerpos trabajadores sin los cuales los poderes espectrales y vampíricos del capital no pueden volar. Para desfetichizar la lógica de abstracción y descorporeización del capital, el procedimiento crítico de Marx implica estrategias disruptivas de reincorporación mediante la reinstauración de los cuerpos trabajadores que son la condición previa del valor. *De este modo, Marx desfetichiza mediante la reincorporación.* Y este movimiento, insisto, no es ajeno a su teoría del valor; no es algo superfluo para la dialéctica del capital.⁶⁷ Atendiendo a los cuerpos trabajadores,

135

Marx está de hecho dentro de la dialéctica del capital, siguiendo con ironía y horror la forma en que se subvierte e invierte a sí misma. Después de entrar en la morada oculta, la cueva oscura de la producción capitalista, nos sumergimos en el sombrío submundo de los cuerpos trabajadores. Como si quisiera señalarlo, en la última frase de la segunda parte Marx ilumina de repente el cuerpo del trabajador, indicándonos que, en lugar de una mercancía ordinaria, el vendedor de fuerza de trabajo ha traído "su propia piel al mercado" y ahora sólo puede esperar "un curtido". En lo sucesivo, pone insistentemente en primer plano el cuerpo trabajador maltratado y explotado. Junto a la acumulación de capital, acumula informes sobre los cuerpos de los trabajadores. A medida que describe gráficamente los procesos de trabajo, las máquinas, las horas de trabajo, los salarios, las lesiones y las enfermedades, sentimos el calor de la fábrica, la tensión de los cuerpos que se adaptan a las máquinas, los espacios reducidos que distorsionan el cuerpo humano, los procesos industriales que enferman el cuerpo. La viruela, el tétanos, la difteria y otras enfermedades se enumeran minuciosamente y se relacionan con procesos industriales que atacan al cuerpo humano.⁶⁸

El giro corpóreo de Marx en la tercera parte de *El Capital* nos ayuda a ver lo invisible. En medio de su ruido y conmoción, la esfera del intercambio *invisibiliza* el cuerpo trabajador. Al limitarse al movimiento de mercancías después de que hayan

⁶⁶ Marx 1976, p. 280.

⁶⁷ Me opongo aquí a la sugestiva noción de una dialéctica del capital como "teoría pura" del capitalismo basada en la *Lógica* de Hegel, una interpretación propuesta por la llamada escuela de Uno. Véase Uno 1977, y especialmente el Apéndice 1 de Sekine, "An Essay on Uno's Dialectic of Capital". Véase también Sekine 1997.

⁶⁸ Marx 1976, pp. 593, 356, 847.

abandonado los lugares de producción, el mercado oculta el proceso de trabajo, empujándolo fuera del escenario, a un espacio sin luz. Al conducirnos al submundo del mercado, al igual que hará Ben Okri en su serie *Famished Road*, Marx trata de alimentar la visión nocturna, de ayudarnos a ver en la oscuridad. Por supuesto, la economía política clásica planteó el problema de la invisibilidad antes que Marx, sobre todo en la famosa metáfora de Adam Smith de la "mano invisible" del mercado. Smith utiliza esta metáfora para sugerir que los individuos que actúan en su propio interés promueven involuntariamente el interés general de la sociedad.⁶⁹

136

En una sociedad de mercado totalmente comercializada, sugiere Smith, un mecanismo invisible coordina y regula los componentes del sistema económico a pesar de los motivos puramente atomistas de los individuos.⁷⁰ Pero, para Marx, estas fuerzas invisibles son mucho más ominosas. Fundamentalmente, se trata de los "hilos invisibles" que encadenan a los trabajadores a una vida de explotación. A pesar de "la ficción legal de un contrato" entre trabajadores y capitalistas, los primeros están, de hecho, obligados (por su separación de los medios de producción) a vender su trabajo. Y, una vez realizada esta venta, los trabajadores descubren que son sus pieles las que han entregado al capital y que es un ocultamiento lo que recibirán. En lugar de ser un agente libre, el vagabundo está sometido a una coerción económica tan real como la coerción política impuesta a los esclavos de la antigüedad. Pero, mientras que esta última era totalmente visible, codificada en marcas públicas de desigualdad, los vínculos coercitivos sobre el trabajador moderno son invisibles: "El esclavo romano estaba sujeto por cadenas; el vagabundo está atado por hilos invisibles".⁷¹

Para hacer visibles esos hilos, Marx desciende a la esfera del cuerpo trabajador, exponiendo los sufrimientos a los que está sometido. Acentúa el cuerpo dolorido, el cuerpo poseído y deformado por el capital.⁷² Al hacerlo, cuenta las historias de sufrimiento monstruoso subrayadas por Silko. Tres pasajes en particular ilustran esta estrategia de representación. El primero invoca a Dante en su descripción de los horrores industriales:

La fabricación de cerillas... ha traído consigo el tétanos, una enfermedad que un médico vienés ya descubrió en 1845 que era propia de los fabricantes de cerillas. La

⁶⁹ Smith 1969, p. 304; Smith 1976, volumen 1, p. 456. Smith utilizó la metáfora en su anterior "Historia de la astronomía" de un modo que la relacionaba intriguientemente con la superstición. Véase Lindgren 1967, p. 49.

⁷⁰ Esto, por supuesto, requiere mercados libres y acuerdos institucionales correctos, según Smith. Sobre este punto, véase McNally 1988, capítulos 4-5.

⁷¹ Marx 1976, p. 719. Concedo a Marx cierta licencia poética en este punto, ya que la imagen de la esclavitud romana es a menudo más compleja de lo que él sugiere. Sobre estas cuestiones, véase Wood 1989, y de Ste Croix 1981. Aunque Wood y de Ste Croix discrepan en varias cuestiones, coinciden en ofrecer una imagen de la esclavitud antigua mucho más compleja que la de Marx. También es crucial que no confundamos la esclavitud antigua con los horrores de la esclavitud en el "Nuevo Mundo".

⁷² Para una lectura mucho más amplia de Marx a este respecto, véase Scarry 1985, capítulo 4.

mitad de los trabajadores son niños menores de 13 años y jóvenes menores de 18.... Sólo la parte más miserable de la clase obrera, viudas medio muertas de hambre y demás, entregan a sus hijos a la fábrica, sus "hijos harapientos, medio muertos de hambre y sin educación".... Con una jornada laboral que oscila entre las 12 y las 14 ó 15 horas, trabajo nocturno, horarios de comida irregulares y comidas que en su mayoría se toman en las propias salas de trabajo, pestilentes de fósforo, Dante habría encontrado en esta industria la superación de los peores horrores de su Infierno.⁷³

137

El siguiente pasaje enumera algunas de las enfermedades fomentadas por los "mataderos" de la industria capitalista:

En las fábricas de ferretería de Birmingham y sus alrededores trabajan, sobre todo en tareas muy pesadas, 30.000 niños y jóvenes, además de 10.000 mujeres. Se les encuentra en toda una gama de trabajos insalubres: en fundiciones de latón, fábricas de botones y trabajos de esmaltado, galvanizado y lacado. Debido al excesivo trabajo que realizan sus trabajadores, tanto adultos como no adultos, algunas empresas londinenses donde se imprimen periódicos y libros se han ganado el honorable nombre de "mataderos". Se producen excesos similares en la encuadernación de libros, donde las víctimas son principalmente mujeres, niñas y niños; los jóvenes tienen que hacer el trabajo pesado en los trabajos de cuerda, y el trabajo nocturno en las minas de sal, fábricas de velas y fábricas químicas; los jóvenes trabajan hasta la muerte girando los telares en el tejido de la seda, cuando no se lleva a cabo con maquinaria. Uno de los trabajos más vergonzosos, sucios y peor pagados, en el que se emplea preferentemente a mujeres y muchachas, es la clasificación de trapos. [Sigue una descripción detallada de los circuitos globales del oficio D.M.]... Los traperos son portadores de la viruela y otras enfermedades infecciosas...⁷⁴

El último pasaje describe prosaicamente la extracción de sangre de los trabajadores (en este caso la de los niños) y acusa al capital de "chupador de sangre":

Donde termina la fabricación de encajes en los condados de Buckingham y Bedford, comienza el trenzado de paja..... Por lo general, los niños empiezan a ser instruidos en el trenzado de paja a la edad de 4 años, a menudo entre los 3 y los 4 años. No reciben educación, por supuesto. Los propios niños llaman a las escuelas elementales "escuelas naturales", distinguiéndolas así de estas instituciones chupasangre ... La paja les corta la boca, con la que la humedecen constantemente, y los dedos.⁷⁵

138

Como indica su referencia a Dante, a través de estos pasajes Marx nos lleva de viaje por el infierno. Y, aquí, también encuentra un terreno común con la literatura gótica. Se ha señalado acertadamente que los cuentos góticos deben gran parte de su terror a sus escenarios espaciales: "sótanos, desvanes, cámaras cerradas durante mucho tiempo". En los confines de estos espacios cerrados se anuncian el horror y la

⁷³ Marx 1976, p. 356.

⁷⁴ Marx 1976, p. 592.

⁷⁵ Marx 1976, p. 598.

muerte. Al fin y al cabo, lo que hace aterradores a estos espacios claustrofóbicos es que están aislados de la vida, del "aire, de la luz del sol, de la presencia humana y de los cuidados". Son repulsivos porque anuncian el abandono y la falta de vida".⁷⁶ Y lo mismo ocurre con la fábrica capitalista, que "roba el tiempo necesario para el consumo de aire fresco y luz solar", y se dedica al "robo absoluto de todas las condiciones normales necesarias para trabajar y vivir".⁷⁷ Si hay un gótico marxista, entonces, es uno que insiste, entre otras cosas, en viajar a través de los espacios nocturnos del inframundo capitalista, en visitar las mazmorras secretas que albergan cuerpos trabajadores en el dolor.⁷⁸ Otro rasgo común con el gótico es la fijación en la vulnerabilidad corporal. Los cuerpos siempre están en peligro en los relatos góticos, amenazados por la invasión y el desmembramiento. Y en todo un género del gótico victoriano, las manos cortadas que persiguen a los vivos sirven como recordatorio de lo que se ha hecho a los trabajadores pobres.⁷⁹ No es de extrañar, pues, que Marx recurra repetidamente a la imaginería gótica para describir las inscripciones del capital en los cuerpos de los trabajadores. Tomando el ejemplo de las horribles fábricas de explotación de la industria de la seda, nos dice que los empresarios buscaban niños de entre 11 y 13 años por el tamaño de sus dedos y su ligereza al tacto. Los niños", acusa Marx, "eran sencillamente sacrificados por la delicadeza de sus dedos".⁸⁰

En estas imágenes de partes del cuerpo, dedos, bocas y sangre, Marx pone de relieve las pulsiones desmembradoras del capital. Al hacerlo, también subraya las realidades corpóreas de la fetichización.⁸¹ Porque, si un aspecto del fetichismo es la sustitución de una parte por un todo, esto es precisamente lo que consigue el capital, fragmentando a los trabajadores y reduciéndolos a meras partes de sí mismos. Al dividir los procesos de trabajo en movimientos cada vez más pequeños que pueden repetirse a una velocidad cada vez mayor, la fabricación capitalista anatomiza el cuerpo del trabajador, fijándose en órganos, músculos y nervios específicos. El capital "mutila al trabajador", escribe Marx. De hecho, "el propio individuo es dividido y transformado en el motor automático de una operación de detalle, realizando así la absurda fábula de Menenio Agripa, que presenta al hombre como un mero fragmento de su propio cuerpo".⁸²

⁷⁶ Morgan 1998, p. 73.

⁷⁷ Marx 1976, pp. 375-6, 599.

⁷⁸ Margaret Cohen ha recomendado un "marxismo gótico" que atienda a lo irracional. Véase Cohen 1993, pp. 1-2. No parece haber tenido en cuenta los viajes de Marx a través del submundo capitalista.

⁷⁹ Rowe 1999, capítulo 5.

⁸⁰ Marx 1976, p. 406.

⁸¹ Por supuesto, también existen modos claramente eróticos de fetichización de las partes del cuerpo humano. Sin embargo, como intuyó Walter Benjamin, no son ajenos a la cosificación del cuerpo trabajador por parte del capital. Sobre este punto, véase McNally 2001, capítulo 5, y Leslie 1997/ PP66-89.

⁸² Marx 1976, pp. 481-2.

Como hemos visto en el capítulo anterior, el cuento en cuestión describe a Menenio Agripa, amigo y confidente de Coriolano, calmando a la rebelde turba romana con la afirmación de que si las partes del cuerpo (incluidas las partes del cuerpo-político) se rebelan contra el vientre (que él compara con la aristocracia romana), ponen en peligro el propio órgano que las nutre y sostiene. Aunque Marx podría haberse basado en varias fuentes para este relato, entre ellas la versión que aparece en *las Vidas* de Plutarco, es probable que estuviera más familiarizado con la variante ofrecida en *el Coriolano* de Shakespeare.⁸³ Y lo más sorprendente de la versión de Shakespeare, como hemos visto, es el modo en que emplea tropos de desmembramiento para iluminar el conflicto social. Coriolano, un aristócrata y guerrero romano que detesta a la plebe, insulta constantemente al pueblo comparándolo con partes del cuerpo y aflicciones como la lengua, los pechos, las costras o el sarampión. En un intercambio particularmente revelador, como hemos visto, incluso se dirige a ellos como "fragmentos de vosotros",⁸⁴ como si quisiera señalarlos como intrínsecamente desmembrados. Basándose en esta obra, como parece haber hecho, para describir la fragmentación de los cuerpos proletarios, Marx replanteó el conflicto social en términos de fragmentación corporal. Pero, mientras Shakespeare imagina el desmembramiento social como puramente destructivo, Marx imagina el desmembramiento realizado por el capital como *destructivamente productivo*. Más que un simple ejercicio de aniquilación mutua, la fragmentación de los cuerpos de los trabajadores es productiva para el capital y para el "trabajador colectivo" que podría deshacerlo.⁸⁵ Marx amplía así una idea que la plebe romana transmite en el texto de Shakespeare cuando, protestando por su hambre, entona: "la delgadez que nos aflige, el objeto de nuestra miseria, es como un inventario para particularizar su abundancia; nuestro sufrimiento es una ganancia para ellos".⁸⁶ Al ofrecer su propio inventario del sufrimiento corporal, Marx revela que es el medio por el que el capital particulariza *su abundancia*.

140

El monstruo que mejor encaja en el relato de Marx de la producción a través de la destrucción corporal es, por supuesto, el vampiro. Una y otra vez nos recuerda que el capital, como los muertos vivientes, alcanza la vida y el poder consumiendo las energías de los vivos, chupándoles la sangre. Tan poderosa es esta imagen que Marx utiliza la metáfora del vampiro tres veces en el transcurso del largo capítulo *de El Capital* sobre la jornada laboral. El capital es el trabajo muerto que, como un vampiro, sólo vive chupando el trabajo vivo", pronuncia por primera vez. Más

⁸³ Como señalan Nicolaievsky y Maenchen-Helfen (1973, pp. 258-9), la familia Marx observaba un verdadero culto a Shakespeare, y Marx recitaba regularmente de memoria largos pasajes de Shakespeare.

⁸⁴ William Shakespeare, *Coriolanus*, 1.1.222.

⁸⁵ Sobre el importante concepto de los trabajadores colectivos, véase Marx 1976, pp. 464-9. Vuelvo a este concepto en un lenguaje diferente en la Conclusión, donde discuto el *monstruo esperanzador*, el proletariado revolucionario.

⁸⁶ Shakespeare, *Coriolanus*, 1.1.20-2.

adelante, denuncia la "sed vampírica del capital por la sangre viva del trabajo". Y, en el último párrafo del capítulo, advierte de que "el vampiro no lo soltará "mientras quede un solo músculo, tendón o gota de sangre por explotar"". ⁸⁷ Estos usos de la metáfora del vampiro conllevan tres afirmaciones interrelacionadas. En primer lugar, el argumento de la explotación: la idea de que el capital se alimenta del trabajo vivo. En segundo lugar, la idea de la invisibilidad: al igual que los vampiros, que son criaturas de la oscuridad y la noche, el capital chupa sangre sin ser visto. La tercera es la noción de alienación: la insistencia en que el capitalismo implica una inversión por la que los muertos (objetos materiales del trabajo pasado, conocidos como medios de producción) dominan a los vivos (trabajadores humanos reales). La primera de estas ideas es familiar para los lectores de Marx y la segunda ya la hemos tratado. Pero la tercera merece una explicación.

Si la finalidad de la producción es crear riqueza con la que satisfacer las necesidades humanas, entonces los medios de producción -herramientas, equipos, edificios, maquinaria y materias primas- sirven como medios para ese fin. Pero, en la sociedad capitalista, se produce una inversión peculiar: un medio se convierte en un fin la acumulación de *medios* de producción se convierte en el *fin* al que se subordina el trabajo vivo. El capital acumula riqueza no para satisfacer necesidades, sino para acumular cada vez más: "¡Acumulad, acumulad! Eso es Moisés y los profetas", se ríe Marx. ⁸⁸

141

La dinámica del capital consiste en amontonar cada vez más medios de producción para poder explotar el trabajo de manera más intensiva y extensiva, ampliando así los medios de producción y la maquinaria de obtención de beneficios, *ad infinitum*. El trabajo se convierte así en un medio para un fin, la expansión de los medios de producción. O, para decirlo con la terminología preferida de Marx, el trabajo vivo (la actividad concreta de los seres humanos productivos) se convierte en un medio para expandir el trabajo muerto (los medios de producción creados por la actividad pasada): El trabajo vivo aparece únicamente como un medio para realizar el trabajo muerto objetivado, para penetrarlo con un alma animadora mientras pierde su propia alma en él". ⁸⁹ La función del trabajo vivo es reanimar los productos del trabajo pasado, dar vida al trabajo muerto. Como resultado, afirma Marx, haciéndose eco de su referencia a *Fausto*, "el producto del trabajo... ha sido dotado por el trabajo vivo de un alma propia". ⁹⁰ El capitalismo implica así una "transubstanciación", un proceso en el que una cualidad, en este caso la vida, se transfiere de una sustancia a otra. ⁹¹ Al despertar el trabajo del pasado, el trabajo vivo lo resucita de entre los muertos, lo convierte en no muerto. De hecho, sólo la

⁸⁷ Marx 1976, pp. 342, 357, 416.

⁸⁸ Marx 1976, p. 742.

⁸⁹ Marx 1973, p. 461.

⁹⁰ Marx 1973, p. 454.

⁹¹ Marx 1973, p. 308.

actividad vital del trabajo impide que el capital caiga en un estado de muerte: El trabajo vivo debe apoderarse de estas cosas, despertarlas de la muerte".⁹² Al hacerlo, el trabajo vivo también se aliena y muere. Todas las fuerzas del trabajo se proyectan como fuerzas del capital",⁹³ , convirtiendo así a los trabajadores en apéndices del monstruo animado. En una perversa inversión dialéctica, los mismos poderes del trabajo que reaniman a los muertos también matan a los vivos, los cosifican y los reducen a un estado zombi.

El trabajo-zombi y los "monstruosos atropellos" del capital

Como los zombis, el trabajo vivo bajo el capitalismo se convierte en "subordinado y dirigido por una voluntad y una inteligencia ajenas".⁹⁴ Al mismo tiempo, la masa de maquinaria a la que los trabajadores están subordinados en la producción asume la forma de un "*monstruo animado*", una monstruosidad dotada de alma e inteligencia propias.⁹⁵ Las fábricas, las máquinas, las cadenas de montaje, los sistemas de producción informatizados adquieren vida propia, dirigen los movimientos del trabajo, controlan a los trabajadores como si fueran meras piezas inorgánicas de un gigantesco aparato. A medida que el capital adopta la forma de "un monstruo mecánico cuyo cuerpo llena fábricas enteras", los trabajadores se convierten en "órganos conscientes del autómeta".⁹⁶ Esta referencia a los trabajadores como órganos del capital, que también encontramos en otros textos marxianos,⁹⁷ nos devuelve al tema de la fragmentación corporal. Trabajando para el capital, protesta Marx, los trabajadores se convierten en meros apéndices de este "monstruo animado", partes desmembradas del cuerpo activadas por los movimientos del grotesco corpus del capital.

La lógica que Marx capta fue captada brillantemente en el contexto del siglo XX por Harry Braverman. En *Labor and Monopoly Capital*, Braverman mostraba cómo una serie de innovaciones técnicas permitían al capital controlar y regular cada vez más los actos de trabajo como si de hecho no fueran más que partes intercambiables de un flujo continuo de autoexpansión del capital. En particular, los estudios de movimiento y tiempo, en los que cada proceso de producción se descompone en una

⁹² Marx 1976, p. 289.

⁹³ Marx 1976, p. 756.

⁹⁴ Marx 1973, p. 454.

⁹⁵ Marx 1976, p. 302.

⁹⁶ Marx 1976, pp. 503, 544. Como para subrayar las dimensiones monstruosas de la fábrica capitalista automatizada, Marx hace referencia al antiguo monstruo, Cíclope, cuatro veces en el curso de dos páginas en su capítulo sobre "Maquinaria e industria a gran escala" en *El Capital* (1976, pp. 506-7).

⁹⁷ Los diferentes individuos trabajadores parecen ser meros órganos", observa Marx en *Una contribución a la crítica de la economía política* (1970, p. 30).

sucesión de movimientos humanos lo más pequeños posible, cada uno de los cuales está cronometrado, han servido a los empresarios para calibrar todos y cada uno de los procesos de trabajo. Máquinas, equipos, escritorios, sillas, cadenas de montaje, escáneres de precios, etc., se modifican para reducir el tiempo necesario para completar un movimiento. *En la Guía de normas de tiempo para empleados de oficina*, utilizada por muchas empresas, casi todas las actividades de oficina imaginables están sujetas a normas de tiempo. Abrir y cerrar cajones, grapar, mecanografiar, abrir sobres... todo está calibrado de este modo. Girar una silla para pasar a otra tarea debe llevar 0,009 minutos, por ejemplo.⁹⁸ El tiempo abstracto, el tiempo medido y calibrado según eficiencias matemáticas, se convierte en la base de la actividad concreta. Como resultado, los seres humanos se convierten en meros portadores de energías vitales indiferenciadas, dispensadas en unidades de tiempo abstracto. En la memorable frase de Marx: "El tiempo lo es todo, el hombre no es nada; es, a lo sumo, el cadáver del tiempo".⁹⁹ Lo que el capital hace a los trabajadores, por tanto, es exactamente lo que se dice que hacen las brujas cuando crean un zombi: "reducir una persona a un cuerpo, reducir el comportamiento a funciones motoras básicas, reducir la utilidad social a trabajo bruto", como dice un crítico.¹⁰⁰

143

Quizá ahora podamos comprender mejor el conocimiento poético que encierran muchos cuentos de zombis y vampiros, como los que se cuentan hoy en el África subsahariana y que analizaré en el próximo capítulo. Estas fábulas dramatizan algunos de los rasgos más fundamentales de la modernidad capitalista: su tendencia a mortificar el trabajo vivo, a zombificar a los trabajadores para apropiarse de sus energías vitales en interés del capital. Si es cierto que "el único mito moderno es el mito de los zombis esquizofrénicos mortificados, buenos para el trabajo",¹⁰¹ es en el África subsahariana donde esta verdad se ha plasmado con mayor fuerza. Y no es para menos. Fueron los africanos occidentales quienes, después de todo, capturados como mercancías para alimentar la economía de plantación capitalista, experimentaron más plenamente las tendencias mortificantes del capitalismo. De hecho, el argumento de Fanon de que los racializados y colonizados sufren una especie de muerte ontológica podría decirse que se aplica con mayor fuerza a la experiencia de los africanos esclavizados.¹⁰² Al reducir a seres humanos sensibles, creativos, apasionados, que aman, odian y desean a una propiedad, la esclavitud capitalista impuso una muerte en vida. Incluso después de la abolición de la esclavitud, el racismo contra los negros sigue reproduciendo aspectos centrales de

⁹⁸ Rinehart 1996, p. 85. En general, véase Braverman 1974.

⁹⁹ Marx 1963, p. 54.

¹⁰⁰ Dendle 2007, p. 48.

¹⁰¹ Deleuze y Guattari 1983, p. 335.

¹⁰² Véase Fanon 1967 y 1968. Para una poderosa relectura de la obra de Fanon que cuestiona diversas interpretaciones posmodernistas/poscoloniales, véase Sekyi-Otu 1996.

esta cosificación que niega la vida.¹⁰³ Cuando los pobres urbanos del África poscolonial luchan hoy por comprender las fuerzas de la globalización capitalista que causan estragos en sus vidas, recurren a categorías experienciales derivadas de la muerte ontológica de la esclavitud, el racismo y el colonialismo y las reelaboran. Al hacerlo, revelan verdades esenciales sobre el capitalismo. Como observó Marx, cuando desviamos la mirada de las "formas respetables" del capitalismo en sus zonas centrales para observar "las colonias", la "barbarie inherente a la civilización burguesa queda al descubierto ante nuestros ojos".¹⁰⁴

144

Marx pretende que sus lectores entiendan esta barbarie como real, no meramente metafórica. El capital comete "monstruosas atrocidades", insiste, desde "la extirpación, esclavización y enterramiento en minas de la población indígena" de las Américas, "la conversión de África en un coto para la caza comercial de pieles negras", hasta lucrarse con "la sangre capitalizada de niños" en minas y fábricas inglesas. Así, el capital llega al mundo "chorreando de pies a cabeza, por todos los poros, sangre y suciedad".¹⁰⁵ Este es el punto que Silko capta con tanta agudeza cuando escribe que

Marx cogió con las manos ensangrentadas a los capitalistas del imperio británico. Marx nunca había olvidado a los pueblos indígenas de América o de África. Marx había recitado los crímenes de matanza y esclavitud cometidos por los colonizadores europeos que habían sido enviados por sus amos esclavistas capitalistas para asegurarse las materias primas del capitalismo carne y sangre humanas.

Al devolvemos a la sangre y la carne, los cuentos de brujería del África subsahariana y de otros lugares revelan verdades ocultas sobre el modo de producción capitalista.

Como veremos en el próximo capítulo, el aspecto más potente de estos relatos es su representación de los zombis como trabajadores *forzados*, trabajadores obligados a producir para otros. No sólo captan la idea del trabajo alienado realizado a instancias de otros, sino que también cuestionan la invisibilidad del proceso, su carácter misterioso y escurridizo, que le permite escapar a la detección sensorial. En las sociedades de clases no capitalistas, esta apropiación es totalmente evidente, ya que los campesinos y otros trabajadores entregan directamente a la clase dominante parte de su trabajo, su producto o el equivalente en dinero en forma de renta e

¹⁰³ Véase Lewis R. Gordon 1997, y González 1997.

¹⁰⁴ Marx 1973a, p. 324. Muchos de los escritos publicados por Marx sobre la India están profundamente viciados por sus prejuicios europeos respecto a la historia asiática y su noción un tanto teleológica de que, a pesar de todos sus crímenes, el colonialismo británico presta el servicio de crear formas sociales capitalistas en las colonias, preparándolas así para el progreso social. Al mismo tiempo, Marx denuncia los terribles crímenes cometidos por el colonialismo. Para evaluaciones perspicaces y matizadas de las opiniones de Marx en este ámbito, véanse Habib 2002, y Ahmad 1992, pp. 221-42. Las pruebas también sugieren que más tarde en su vida Marx comenzó a revisar significativamente sus puntos de vista sobre la historia no occidental, la propiedad comunal y la formación de la familia y el Estado. Sobre estos puntos, véase Smith 2002, pp. 73-84, y Anderson 2002, pp. 84-96.

¹⁰⁵ Marx 1976, pp. 353,915, 920,926.

impuestos. Pero, en la sociedad burguesa, son los capitalistas quienes pagan a los trabajadores, ofreciéndoles salarios como pago por su trabajo. Sin embargo, este intercambio visible oculta el *constraintercambio* invisible del que se beneficia el capital. Porque, una vez que compran la fuerza de trabajo como mercancía, los capitalistas pueden exprimir de ella más que el valor de los salarios pagados. Lo hacen obligando a los trabajadores a trabajar más tiempo del necesario para producir el valor de sus salarios. Todo lo que va más allá de esto constituye *trabajo excedente*, para utilizar la terminología de Marx, una *plusvalía* por encima de los costes de producción del capitalista. Como valor en constante expansión, escribe Marx, el capital "ha adquirido la capacidad oculta de añadirse valor a sí mismo".¹⁰⁶ Pero, como intuyen los cuentos de vampiros africanos, esta capacidad oculta se basa en la monstruosa explotación del trabajo vivo, en el "hambre de trabajo excedente" del capital.¹⁰⁷ Sin embargo, como todo esto ocurre en la oscuridad de la morada oculta de la producción y no en el ruidoso mundo diurno donde se intercambian todas las demás mercancías, no se ve. No es de extrañar, entonces, que Mary Shelley muestre a la criatura de Frankenstein realizando trabajos invisibles por la noche para alimentar a los De Laceys, o que los cuentos de vampiros africanos describan la explotación como un ritual secreto nocturno. Para captar los poderes invisibles de la explotación y la acumulación capitalistas se requiere la visión nocturna que posibilita una óptica dialéctica.

145

La fórmula general de Marx para el capital (M-C-M'), como he insinuado, está diseñada para cartografiar este mundo invisible. Porque una vez que nuestros ojos son capaces de ver dentro del oscuro submundo de la producción, podemos comprender que el circuito del capital tiene de hecho las siguientes dimensiones: M-C... (LP + MP)... C'-M', donde LP significa fuerza de trabajo y MP medios de producción. El secreto de la ganancia capitalista (plusvalía) se deriva, en resumen, de la compra de fuerza de trabajo y medios de producción que el capitalista reúne en la morada oculta de la producción para explotar el trabajo vivo. Y es este secreto el que *Frankenstein* y las historias de zombis africanos tratan de desentrañar con sus relatos de trabajos nocturnos. Marx cuenta una historia similar de transfiguración. En ella, el trabajador libre se metamorfosea en trabajador forzado y reaparece la figura del vampiro:

Hay que reconocer que nuestro trabajador sale del proceso de producción con un aspecto diferente al que tenía cuando entró en él. En el mercado, como propietario de la mercancía "fuerza de trabajo", se encontraba cara a cara con otros propietarios de mercancías, un propietario contra otro propietario. El contrato por el que vendía su fuerza de trabajo al capitalista demostraba en blanco y negro, por así decirlo, que era libre de disponer de sí mismo. Pero una vez concluida la transacción, se descubrió que

¹⁰⁶ Marx 1976, p. 255.

¹⁰⁷ Marx 1976, p. 353.

no era un "agente libre", que el período de tiempo durante el cual es libre de vender su fuerza de trabajo es el período de tiempo durante el cual se ve obligado a venderla, que de hecho el vampiro no la soltará "mientras quede un solo músculo, tendón o gota de sangre por explotar".¹⁰⁸

146

Ha llegado el momento de hablar de la mercancía fuerza de trabajo que permite al capital-vampiro acceder a los músculos, los tendones y la sangre de los trabajadores vivos. Después de todo, se trata de una mercancía peculiar. Desde el punto de vista de la circulación de mercancías, la fuerza de trabajo es como cualquier otra mercancía que se intercambia por dinero. Pero la peculiaridad de esta mercancía es que, más que una cosa, es una potencia viva, una energía, una *potentia*, consumida en la morada oculta de la producción. Además, su consumo por el capitalista es simultáneamente un acto de producción, generador de mercancías, plusvalía y capital. Así, cuanto más rapazmente la "consume" el capitalista, cuanta más sangre le chupa, más riqueza le genera la fuerza de trabajo. Lo que el trabajador vende, en otras palabras, son sus energías vitales; y esas energías (y su portador, el trabajador) están sometidas a la tiranía del capital durante la vida contratada del acto de consumo/producción. Mediante una perversa inversión dialéctica, el trabajador descubre que no es en absoluto el agente libre que parecía en el reino del intercambio. Por el contrario, el capital se apropia de su actividad vital para fines ajenos y el mundo del intercambio de mercancías adquiere de repente una apariencia de pesadilla. En lugar de ser una expresión de libertad, el intercambio de trabajo con el capital resulta ser una negación de la vida:

... el ejercicio de la fuerza de trabajo, el trabajo es la propia actividad vital del trabajador, la manifestación de su propia vida. Y esta actividad vital la vende a otra persona para asegurarse los medios de subsistencia necesarios. Así, su actividad vital es para él sólo un medio que le permite existir. Trabaja para vivir. Ni siquiera considera el trabajo como parte de su vida; es más bien un sacrificio de su vida. La vida comienza para él donde cesa esta actividad, en la mesa, en la taberna, en la cama.¹⁰⁹

En el mercado capitalista, las energías creativas humanas se transforman en cosas (mercancías) que se venden como cualquier otra. Es cierto que la propia trabajadora asalariada no es tratada como una cosa que se compra de una vez por todas, como un esclavo. Sin embargo, se ve obligada a tratar sus energías vitales y su tiempo -el espacio del desarrollo humano, como lo llama Marx- como un conjunto de cosas. El trabajador

147

se vende a sí mismo por partes. Vende en subasta ocho, diez, doce, quince horas de su vida, día tras día, al mejor postor... al capitalista. El trabajador no pertenece ni al

¹⁰⁸ Marx 1976, pp. 415-16.

¹⁰⁹ Marx 1952, p. 20.

propietario ni a la tierra, sino que ocho, diez, doce, quince horas de su vida diaria pertenecen a quien las compra.¹¹⁰

El trabajo asalariado obliga así a los trabajadores a tratar sus energías creativas y corporales como trozos divisibles que se pueden subastar. Y esto moldea y distorsiona el sentido de sí mismo del trabajador. Como señaló Georg Lukacs, la mercantilización reorganiza las formas mismas de la experiencia humana, las maneras en que nos percibimos y comprendemos a nosotros mismos y nuestras capacidades. La mercantilización modifica el mundo que nos rodea y penetra en la psique de los individuos humanos implicados: "Objetivamente surge un mundo de objetos y relaciones entre cosas (un mundo de mercancías y sus movimientos en el mercado). Subjetivamente, allí donde la economía de mercado se ha desarrollado plenamente, la actividad del hombre se aleja de sí mismo". De este modo, la mercantilización del trabajo "imprime su sello en toda la conciencia del hombre; sus cualidades y capacidades ya no forman parte orgánica de su personalidad, sino que son cosas que puede "poseer" o de las que puede "disponer" como los diversos objetos del mundo exterior".¹¹¹

La mercantilización de la fuerza de trabajo, la transformación de las energías creativas humanas en mercancías, realiza así diariamente "el absurdo cuento de Menenio Agripa" en el que los seres humanos se relacionan con sus energías vitales como fragmentos alienables de su personalidad, como cosas muertas que pueden venderse. El secreto del capitalismo reside en esta fragmentación del yo trabajador, en la forma en que los trabajadores asalariados entregan sus *cuerpos de valor* al capital en partes incrementales a lo largo de la vida. El tiempo que los trabajadores entregan al capital es "tiempo muerto", tiempo separado de sus vidas "reales", una especie de muerte en vida. No es de extrañar, por tanto, que las imágenes de muertos vivientes proliferen tanto en la industria cultural capitalista. Tampoco es de extrañar que los trabajadores sometidos a las presiones de la mercantilización encuentren esta muerte en vida cualquier cosa menos normal. Por lo general, la consideran un robo demoníaco, antinatural y depravado de sus energías vitales. En Gran Bretaña, como vimos en el capítulo primero, antes de que los trabajadores se acostumbraran a considerar las exigencias del capitalismo "como leyes naturales evidentes",¹¹² el horror de la fragmentación de la persona se registró en disturbios contra los anatomistas. Y *Frankenstein* dio expresión literaria a estas ansiedades plebeyas sobre los procesos de disección y desmembramiento centrales en el auge del capitalismo.

¹¹⁰ Marx 1952, p. 21.

¹¹¹ Lukacs 1971b, pp. 89,100.

¹¹² Marx 1976, p. 899.

Encontramos algo similar en los cuentos de vampiros que emanan del África subsahariana en la era de la globalización neoliberal. Pero estos relatos africanos, como veremos, no son meras repeticiones. Surgidas en el contexto de las experiencias poscoloniales de la globalización capitalista, estas descripciones de transacciones ocultas entre dinero y partes del cuerpo también sondan la alquimia del capital financiero, abordando así una característica fundamental del capitalismo en la era de la globalización neoliberal.

Dinero: la segunda naturaleza del capitalismo

Antes de pasar a algunas de las formas específicas del dinero y de la "financiarización" en el capitalismo tardío, debemos recordar la singularidad de una economía totalmente monetaria, de una sociedad en la que el dinero invade prácticamente todas las transacciones socioeconómicas entre las personas.

La singularidad absoluta, algunos dirían perversión, de la sociedad capitalista consiste en la forma en que el dinero sustituye a la naturaleza como condición esencial de la vida humana. En todas las demás formas de sociedad, es la interacción con la naturaleza, con la tierra, el agua, los animales y la vegetación en particular, lo que garantiza la supervivencia. Por supuesto, las relaciones de las personas con la tierra y la naturaleza en las sociedades no capitalistas han estado a menudo regidas y limitadas por relaciones de propiedad asimétricas y explotadoras. La propiedad de la tierra se ha distribuido de forma muy desigual y la mayoría ha trabajado en nombre de otros. Sin embargo, a lo largo de la historia de la humanidad, la mayoría de los trabajadores han tenido algún tipo de posesión constante de la tierra. Trabajando como campesinos en pequeñas extensiones de tierra, han tenido acceso a los medios de vida más básicos. Aunque normalmente estaban obligados a pagar rentas a los terratenientes e impuestos al Estado, y limitados en cuanto a dónde podían vivir, con quién podían casarse, etc., disponían de tierras (tanto personales como comunales) en las que cultivar y criar animales. Una de las características del capitalismo, como hemos visto en el primer capítulo, es que rompe este acceso a la tierra desposeyendo a la gente y lanzándola al mercado laboral. De hecho, por primera vez en la historia, hemos llegado a un punto en el que la mayoría de los seres humanos ya no viven en la tierra.

Al privar a la mayoría de la gente de la tierra y de los alimentos, el combustible y los materiales de vivienda que la acompañan, el capitalismo reestructura fundamentalmente nuestra relación con el entorno natural y social. La subsistencia básica ya no está garantizada por el acceso directo a la propia parcela o por los derechos comunales sobre la tierra. En su lugar, es el dinero y sólo el dinero,

generalmente adquirido a través de la venta de fuerza de trabajo, lo que proporciona las necesidades vitales. Sin dinero, no hay acceso a los valores de uso generados por la interacción del trabajo humano y el entorno natural.¹¹³ Esto es lo que significa vivir en un mundo regido por el valor de cambio. Al tratar de subsumir todos los elementos posibles bajo su lógica, el capital mercantiliza y *monetiza* cada vez más ámbitos de la vida social. Los bienes esenciales para la vida ya no se consideran derechos; de hecho, el neoliberalismo lleva treinta años librando la batalla contra todas esas nociones. En su lugar, la sociedad capitalista, en particular una sociedad "limpia" de derechos sociales, dicta que el acceso a las necesidades de la vida dependa del dinero, y en cantidades suficientes.

El dinero constituye así la forma básica de la *segunda naturaleza* que se desarrolla con el capitalismo, ese conjunto de condiciones sociales que constituye el fundamento indispensable de la vida humana y que hace posible la interacción con la naturaleza y, con ello, la propia supervivencia humana.¹¹⁴ En tales circunstancias, cada vez parece más natural que el dinero funcione como mediador universal entre las personas y entre los seres humanos y la naturaleza. Al constituir una segunda naturaleza, el dinero rige de hecho procesos esenciales de la vida naturo-social. En consecuencia, la abstracción del intercambio -el proceso social por el que las personas y las cosas se hacen equiparables entre sí y expresables en dinero- se normaliza, aunque sólo tras largas luchas y transformaciones sociales y culturales, como hemos visto. Al imponer su forma de síntesis social a la sociedad, el capital remodela la experiencia del espacio y del tiempo, cuantificando y abstrayendo cada uno de ellos.¹¹⁵ La lógica monetarizada del capital rompe así el sensorium humano, sustituyendo las relaciones cuantitativas (valores monetarios) por relaciones cualitativas basadas en las características sensibles únicas de las mercancías. Como señaló Georg Simmel, la relación monetaria "ahueca el núcleo de las cosas, sus peculiaridades, sus valores específicos y su singularidad.... Todas se encuentran en el mismo nivel y sólo se distinguen por sus cantidades".¹¹⁶

150

Y lo mismo ocurre con los seres humanos, que también se distinguen en gran medida por las cantidades de dinero que representan. De hecho, la monetización de una sociedad suele dar lugar a confusiones aterradoras y desorientadoras entre las personas y las cosas, ya que el dinero adquiere poderes de vida y muerte y las

¹¹³ Por supuesto, como hemos visto en el capítulo 2, la gente puede robar y ocupar tierras privatizadas. Del mismo modo, los Estados o las organizaciones caritativas pueden encargarse de satisfacer las necesidades básicas. Pero todas estas son estrategias no capitalistas, en la medida en que cortocircuitan el mercado.

¹¹⁴ El concepto de segunda naturaleza fue desarrollado, con un guiño a Hegel, por el filósofo húngaro Georg Lukacs en su *Teoría de la novela* (1971a, p. 64). Lukacs reelaboró después el concepto en relación con la noción de fetichismo de Marx en su obra clásica, *Historia y conciencia de clase* (1971b). La idea tuvo un fuerte impacto tanto en Theodor Adorno como en Walter Benjamin y fue utilizada explícitamente por Alfred Sohn-Rethel en su obra *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology* (1978, pp. 60-1).

¹¹⁵ Véase Sohn-Rethel 1978, pp. 5, 46-8.

¹¹⁶ Simmel 1997, p. 340.

personas se venden cada vez más a sí mismas, como si fueran cosas. Siguiendo la pista de los trastornos semánticos y culturales derivados de la monetización de la vida cotidiana en la Inglaterra del siglo XVIII, Margot Finn observa "un deslizamiento constante entre la categoría de la persona y la categoría de la cosa".¹¹⁷ De hecho, el dinero que hablaba, que asumía personalidad humana, fue un tema recurrente de la ficción inglesa de toda esta época,¹¹⁸ al igual que lo es hoy en día en cierto folclore africano. Al conferir identidad, poder y ubicación social, el dinero en la sociedad capitalista es realmente el poder social regulador. Además de regular mi supervivencia, la posesión o ausencia de dinero también determina poderosamente mis relaciones con los demás. Al constituir mi relación con el mercado, el dinero me sitúa socialmente. Y el medio por el que lo obtengo me sitúa en un sistema de relaciones de clase. El dinero mantiene unida a la sociedad, es la base común de la vida social, el mecanismo de síntesis social, al mismo tiempo que separa a los agentes sociales en clases antagónicas. Como dijo el joven Marx, el dinero "es el verdadero agente de separación y el verdadero agente cementador, es el poder químico de la sociedad".¹¹⁹ Una cosa, algo depositado en un banco, que se lleva en el bolsillo o al que se accede digitalmente mediante una tarjeta de débito, estructura nuestras relaciones con otros seres humanos. Más que eso, los individuos adquieren su ser social en y a través del dinero; sin él existen de hecho fuera de la vida social moderna, como la criatura de Frankenstein. De ello se deduce que en nuestra sociedad "el individuo lleva su poder social, así como su vínculo con la sociedad, en el bolsillo".¹²⁰ Así pues, las relaciones sociales monetarizadas del capitalismo obligan y privatizan al mismo tiempo; imponen un método de supervivencia en el que las personas, despojadas de derechos comunales, venden sus activos individuales (principalmente fuerza de trabajo) en el mercado.

151

Sin embargo, el dinero también parece ser el gran igualador. Todo el mundo lo quiere, lo consigue y lo gasta. En el supermercado, mi dólar vale tanto como el del dueño de la tienda. Por mucho que el dinero fragmente y divida, también une a todos los participantes en la economía de mercado en una red de interdependencia e interacción. Esta es una de las razones por las que el origen del beneficio y de la desigualdad de clases es tan difícil de encontrar. Y también es una razón por la que la descodificación de Marx del intercambio de mercancías como un proceso crítico de acumulación monetaria es tan indispensable para el conocimiento crítico de nuestro mundo. Al emprender esta descodificación, Marx descifró las propiedades ocultas del dinero *como capital*. Hoy, sin embargo, el dinero se ha vuelto más asombroso y más crítico que nunca y propenso a grandes convulsiones que causan estragos monstruosos en la vida de millones de personas.

¹¹⁷ Finn 2003, p. 34.

¹¹⁸ Lynch 1998, y Valenze 2006, capítulo 2.

¹¹⁹ Manuscritos económicos y filosóficos' en Marx 1975, p. 377.

¹²⁰ Marx 1973, p. 159.

El capital "autoparto" y la alquimia del dinero

Así pues, el dinero siempre ha ejercido poderes grotescos en la sociedad capitalista, literalmente capaz de determinar quién vivirá y quién morirá. En el capitalismo tardío, estos asombrosos poderes asumen formas cada vez más misteriosas y escurridizas. Gran parte de esto tiene que ver con los procesos de *financiarización*, que han ampliado enormemente el abanico de actividades remuneradas por el capital, y cuya base analizaré en breve. Pero como la financiarización gira en torno a la intrusión del crédito, la deuda y el pago de intereses en cada vez más esferas de la reproducción social, primero tenemos que interrogarnos sobre el fenómeno del propio capital que genera intereses.¹²¹

152

Como hemos visto, el análisis del capital de Marx pivota sobre la idea crítica de que la fórmula $M-C-M'$ oculta transformaciones materiales que ocurren en la morada oculta de la producción. Para captar el movimiento esotérico del capital, propone la fórmula ampliada $M-C.. MP+LP. C'-M'$. Esto le permite mostrar cómo, por debajo de la esfera de circulación de mercancías y dinero ($M-C-M'$), el capital se expande explotando el trabajo, apropiándose de la plusvalía y reinvertiendo gran parte de ella en nuevas fuerzas de producción. Pero Marx era muy consciente de que no todos los capitalistas obtienen beneficios mediante la compra de medios de producción para producir mercancías (y la plusvalía que contienen). En la compleja estructura del capitalismo, algunos capitales se limitan a transacciones puramente financieras. Por ejemplo, los bancos, que son instituciones especializadas que reúnen y almacenan ahorros financieros y los prestan a interés.¹²² Los bancos no organizan la producción de mercancías ni supervisan la creación de plusvalía, pero obtienen beneficios. Este beneficio, basado en gran medida en los intereses de los préstamos, procede bien de los salarios de los trabajadores (cuando los préstamos se conceden a asalariados), bien de la plusvalía del capital productivo. En este último caso, un capitalista pide un préstamo para financiar maquinaria, equipos o edificios y luego devuelve los intereses y el capital con la plusvalía generada por la explotación de la fuerza de trabajo que trabaja con estos medios de producción. Así, aunque la fuente del interés es la plusvalía generada por el trabajo vivo, el capital que presta dinero puede obtener beneficios simplemente a través del circuito "M-M", prestando dinero y recibiendo más a cambio.

¹²¹ He explorado las raíces de la financiarización en McNally 2009, pp. 35-83 y más extensamente en McNally 2010.

¹²² Los bancos, sobre todo en la era del dinero desmercantilizado, también disponen de medios importantes para crear dinero-crédito, un proceso que dejo de lado por el momento.

Desde el punto de vista del sistema en su conjunto, el circuito del capital financiero mistifica la lógica interna del capital. Por eso, según Marx, el capital a interés es un "regalo del cielo" para la ideología burguesa, ya que mistifica el proceso social real al acumular beneficios sin pasar por el submundo de la producción. Aparentando generar beneficios sin la mediación del trabajo, el capital a interés constituye un "fetichismo automático", dinero que parece capaz de generar más dinero a partir de sí mismo. La autoexpansión aparece aquí como una propiedad inherente al dinero: "Al igual que la generación de árboles, la generación de dinero... parece una propiedad del capital en esta forma de capital-dinero". La relación social real sin la cual el capital no puede subsistir (el trabajo asalariado) queda oculta; así, parece como si "la *cosa* (dinero, mercancía, valor) fuera ahora ya capital simplemente como cosa".¹²³ En este puro fetichismo del capital-dinero, basado en el circuito "M-M", nos encontramos con una fantástica utopía burguesa en la que el capital se engendra a sí mismo sin cesar, sin entrar en el mundo mundano del trabajo y la producción material.

153

Es sorprendente que Marx vuelva en este contexto a su frase favorita de *Fausto*. Pues en el curso de su discusión sobre el capital que devenga intereses entona que "el cuerpo del dinero está ahora poseído por el amor. Tan pronto como se presta... el interés se acumula en él no importa si está dormido o despierto, en casa o en el extranjero, de día o de noche".¹²⁴ En este caso, el dinero parece participar de la alquimia, la transformación mágica de un material en otro, en particular la transformación de metales comunes en oro. Los activos de papel, no sólo los préstamos bancarios (que son activos para los bancos porque generan intereses), sino también las acciones, los bonos, los pagarés o cualquier otra forma de *capital ficticio*, parecen poseer una capacidad inherente para metamorfosearse en activos materiales. En realidad, los capitales ficticios sólo representan "derechos futuros sobre la plusvalía y el beneficio",¹²⁵ derechos que se vuelven literalmente fantasiosos si el prestatario incumple en caso de no generar beneficios suficientes.

Tomemos el caso más elemental de un capital ficticio, una acción, un trozo de papel que da derecho a su propietario a una ínfima parte de los beneficios futuros de una empresa *si* llegan a materializarse. Ahora bien, en principio, estas acciones están respaldadas por activos materiales (medios de producción, existencias de mercancías, haberes bancarios). Y éstos, unidos al trabajo, pueden generar mercancías que, si se venden en número suficiente y a precios suficientes, producirán beneficios. Si todo esto ocurre, las reclamaciones sobre el papel de la riqueza potencial pueden convertirse en riqueza real. Pero, en el mundo de las

¹²³ Marx 1981, pp. 516, 517, 516.

¹²⁴ Marx 1981, pp. 517-18.

¹²⁵ Marx 1981, p. 362. Sobre el capital ficticio, véase Marx 1981, pp. 595-601. Hay que añadir que los capitales ficticios pueden estar compuestos por derechos sobre participaciones en futuros ingresos de la clase obrera, como en la forma de deudas hipotecarias o de tarjetas de crédito que se titilizan, es decir, se venden como activos financieros.

finanzas y la especulación, como señaló Marx, estos certificados "también pueden convertirse en duplicados que a su vez pueden intercambiarse como mercancías". En este caso, un activo de papel con sólo un valor potencial empieza a funcionar como si fuera una mercancía (un depósito de trabajo abstracto). A medida que suben los precios de estos títulos de papel a la riqueza futura, surge toda una estructura de hiperfetichismo en la que la gente cree frenéticamente en las propiedades mágicas de los activos de papel para volverse cada vez más valiosos.

154

En lugar de guardar una proporción definida con el valor de los activos reales subyacentes de una empresa, los activos de papel parecen cobrar vida propia, inflándose sin referencia a nada "real". Esto, como veremos, también ha dado lugar a absurdas reivindicaciones de una economía postmoderna de la especulación en la que las distinciones entre lo real y lo ficticio ya no se aplican. Sin embargo, como reveló la crisis que estalló en 2007-8, al igual que todas las grandes crisis del capital anteriores a ella, cuando estos títulos de papel "circulan como valores de capital, son ilusorios, y sus valores pueden subir y bajar con bastante independencia del capital real del que son títulos".¹²⁶ Con el tiempo, las ficciones quedarán al descubierto, las burbujas explotarán. A lo largo de 2008, por ejemplo, cuando unos 50 billones de dólares de riqueza nominal se evaporaron de los mercados bursátiles y crediticios del mundo, un cataclismo financiero puso de manifiesto la persistente diferencia entre activos "reales" y ficticios. Esto no quiere decir que los capitales ficticios no ayuden a veces a la acumulación real y que no tengan efectos socioeconómicos reales. Se trata, sin embargo, de insistir en que las pretensiones de riqueza futura son sólo eso, pretensiones que pueden, o no, hacerse realidad.

Es interesante, en este sentido, que partes cruciales de *Fausto* traten de la magia del papel moneda. Cuando Fausto y Mefistófeles visitan al Emperador de un reino ficticio, le instruyen (a él y a su Señor-Tesorero) en la nueva alquimia del dinero. Gracias a los "poderes mágicos" de Mefistófeles, la "riqueza de papel" sustituye a las mercancías ("perlas u oro") y, al no estar sujeta a los límites materiales de éstas, adquiere la capacidad de una acumulación infinita. Encantado por los fantásticos poderes del papel moneda, el Señor-Tesorero proclama: "Tomad gustoso como colega al mago".¹²⁷ En estas secciones cruciales de su texto, Goethe describe el sistema del papel moneda nacional como una forma moderna de alquimia.¹²⁸ Está claro que Marx pretende algo similar con su análisis del dinero y el capital ficticio. Aunque era mucho más claro sobre las capacidades de las monedas emitidas por el Estado y los monederos de crédito para impulsar una economía capitalista, Marx también reconoció que, en el reino de los activos de papel aparentemente flotantes, la línea entre la verdad y la ficción, el capital real y el capital ficticio, parece

¹²⁶ Marx 1981, p. 608.

¹²⁷ Goethe 1959, Primer acto, pp. 68-73.

¹²⁸ Binswanger 1994, p. 33.

disolverse particularmente en el mundo del capitalismo tardío de proliferación de instrumentos financieros. Sin embargo, tomar esto como la verdad, como toda la historia, es confabularse con el hiperfetichismo que oscurece toda conexión de la riqueza con el mundo del trabajo, con la morada oculta de la producción.

155

Ahora, podemos ver la superficialidad de la economía política del posmodernismo avanzada por teóricos como Jean Baudrillard y Jacques Derrida. Como he demostrado ampliamente en otro lugar,¹²⁹ , estos pensadores posmodernos toman precisamente estos fetiches del capital financiero al pie de la letra e imaginan el capitalismo enteramente en términos de dinero que nace y se expande por sí mismo. El dinero es el único satélite artificial genuino", escribe Baudrillard. Puro artefacto, goza de una movilidad verdaderamente astral... sale y se pone como un sol artificial". De hecho, este artefacto puro, este nuevo centro solar de la economía, implica "una especie de éxtasis del valor, totalmente desvinculado de la producción y sus condiciones; una pura forma vacía".¹³⁰ Atraídos por la aparente desmaterialización del dinero y las operaciones cada vez más esotéricas del capital financiero, una serie de comentaristas posmodernistas han sellado su complicidad con el fetichismo de las mercancías conjurando los cuerpos trabajadores sobre los que descansan los circuitos del capital. Un "antifundacionalismo" de moda se convierte así en el marco de un relato de (la sociedad posmoderna como un mundo sin cuerpos, en el que ya no necesitamos una teoría crítica del valor para iluminar los recovecos ocultos de la vida social capitalista. Baudrillard no se arredra ante ninguna de estas conclusiones, proclamando "El fin del trabajo. El fin de la producción. El fin de la economía política" y anuncia que hemos llegado "al fin de la escena del cuerpo".¹³¹ La teoría posmodernista de este tipo imita así la propia narrativa del capital tardío, en la que los talleres clandestinos y los cuerpos doloridos han sido borrados por los circuitos digitalizados de la llamada era de la información.¹³² Al hacerlo, fracasa completamente como teoría crítica, totalmente incapaz de dar cuenta de los traumáticos colapsos financieros globales, del tipo que comenzó en el verano de 2007, y el sufrimiento, la ruina y la muerte muy reales que propagan. Al renunciar a una hermenéutica de la sospecha frente a las absurdas auto-representaciones del capitalismo tardío, al negarse a ver la contradicción y la crisis en el corazón del capitalismo y sus formas financieras, dicha teoría postmoderna se expone a sí misma como mera apologética, como teoría acrítica.¹³³

156

¹²⁹ Véase McNally 2001, capítulo 2.

¹³⁰ Baudrillard 1993, pp. 33, 35.

¹³¹ Baudrillard 1993, p. 34, y 1990, p. 25. Baudrillard articuló por primera vez su confusa ruptura con la teoría del valor en *Para una crítica de la economía política del signo* (1981). He explicado las muchas confusiones de Baudrillard en este ámbito en McNally 2001, pp. 63-70.

¹³² Véase McNally 1998, pp. 99-106.

¹³³ Término aplicado por Christopher Norris a Baudrillard, en relación con la opinión de este último sobre la Primera Guerra del Golfo. Véase Norris 1992, especialmente el capítulo 1 y el epílogo.

Esto no significa negar que existen nuevas formas de capital financiero, a las que me referiré en breve, exclusivas de la era de la globalización neoliberal. Se trata de insistir, sin embargo, en que éstas requieren urgentemente el tipo de descodificación realizada por Marx. Y es para recordarnos de nuevo que la gran virtud de un importante género de historias de monstruos, desde *Frankenstein* hasta los cuentos de vampiros urbanos que florecen por todo el subcontinente africano, es su obsesivo seguimiento de los cuerpos humanos y de los trabajos invisibles que alimentan la maquinaria de la acumulación. Más que eso, al insistir en que algo monstruoso está en marcha y al advertir de los riesgos que los circuitos financieros globales suponen para los cuerpos humanos, estas fábulas pueden equiparnos con una forma de visión nocturna que ilumina el mundo neoliberal del dinero salvaje.

Dinero salvaje: las economías ocultas de la globalización tardocapitalista

El capitalismo tardío es el reino de los prestidigitadores del dinero salvaje. La riqueza financiera está tan endemoniadamente fuera de control que, como una aparición, parece capaz de materializarse en monstruosas concentraciones para desaparecer con la misma rapidez. Tomemos, por ejemplo, la quiebra en diciembre de 2001 de Enron, una empresa que meses antes había sido considerada la séptima más grande de Estados Unidos. Apenas un año antes, cuando generaba más de 100.000 millones de dólares en ingresos, Enron estaba valorada públicamente en 65.000 millones. Entonces, como por orden de un mago, toda esa riqueza simplemente se desvaneció. Vendida unas semanas después de declararse en quiebra, la empresa cinco veces "más innovadora de Estados Unidos", según la revista *Fortune*, se fue a la nada, literalmente *a la nada*. O consideremos el colapso aún más asombroso de la venerable empresa de inversión Lehman Brothers en otoño de 2008, que hizo añicos la confianza en los mercados mundiales. Antes de su quiebra, Lehman estaba valorada en más de 690.000 millones de dólares. También se desplomó por casi nada.

Si queremos entender la economía oculta del capitalismo tardío y su crítico mundo de riqueza encantada, sería difícil encontrar mejores casos de estudio que Enron y Lehman Brothers. Porque aquí nos encontramos, de forma prístina, con el extraño funcionamiento del capital actual. Sin embargo, para comprender realmente estas debacles, debemos ir más allá de la corriente dominante de avaricia y corrupción empresarial. Por mucho que Enron o Lehman ofrezcan ejemplos paradigmáticos de fraude y engaño, lo que los hundió es mucho más profundo que eso. Sus patologías eran sistémicas, no idiosincrásicas. Incluso un periodista de la corriente dominante ha observado que la historia de Enron es "la historia de cómo

funcionaba el capitalismo estadounidense a finales del siglo XX".¹³⁴ Y esa historia más amplia, a la que volveré en breve, es también la historia de la desintegración en 2008 de los cinco bancos de inversión de Wall Street, nada de lo cual puede adivinarse fuera de un análisis de lo que ha sucedido con el capitalismo global, y cómo se ha transmutado el dinero mundial, desde aproximadamente 1970.

157

* * *

El capitalismo siempre ha sido propenso a la especulación financiera salvaje seguida de grandes colapsos.¹³⁵ Pero hay algo único en las formas adoptadas por las burbujas especulativas a lo largo de la historia reciente del capitalismo: su inherencia en nuevas formas de dinero-mundo. En este sentido, en la década de 1970 se produjo una metamorfosis crucial.

A lo largo de la historia capitalista, el dinero ha estado típicamente vinculado a una mercancía tangible, normalmente un metal precioso. Sin embargo, no es cierto que los metales preciosos hayan constituido las formas monetarias predominantes. En su lugar, el papel moneda y, desde el siglo XVIII, las monedas nacionales reguladas por el Estado han servido generalmente como medio inmediato de intercambio. Estos *monederos de crédito* son, de hecho, pagarés que circulan de mano en mano, a través de una transacción de mercado tras otra, basándose en la creencia de que están respaldados por activos económicos reales. Pero como moneditas de crédito, llamadas así porque se emiten como créditos contra los activos (y la capacidad de pago) de su emisor, no son intrínsecamente valiosas. La producción de un billete de dólar estadounidense, por ejemplo, cuesta unos tres céntimos, al igual que un billete de 100 dólares. A diferencia de las monedas-mercancía, como los metales preciosos, cuyo valor está relacionado con el trabajo socialmente necesario que representan, las monedas-crédito circulan sobre la base de estimaciones de la solvencia de quienes las ofrecen. Cuando llevamos papel moneda en la cartera o lo guardamos en una tarjeta bancaria, aceptamos que el banco central que lo ha emitido puede garantizar su valor; confiamos en que, gracias a su poder económico, podemos obtener bienes reales a cambio del papel moneda (o la moneda digital) que emite. La mayoría de las veces, se trata de una apuesta segura. Pero cuando la moneda del Estado sufre una crisis, como ocurrió en Argentina en 2001, la solvencia del dinero nacional se evapora, lo que provoca una carrera para convertirlo en materias primas o divisas más estables.

158

La forma predominante de dinero a crédito es la emitida por los bancos centrales, conocida como *dinero fiduciario*. Suelen estar vagamente vinculadas al

¹³⁴ Fox 2003, p. 7.

¹³⁵ Véase, por ejemplo, Kindelberger 1978.

valor de una mercancía, en la mayoría de los casos el oro, o a la moneda dominante en el mundo, como la libra esterlina y el dólar estadounidense, que a su vez suelen mantener un vínculo metálico. Tales vínculos han sido a menudo frágiles, como atestigua la suspensión de la convertibilidad de las monedas en oro durante la Gran Depresión de los años treinta. Pero la idea de que el sistema financiero y monetario mundial puede funcionar indefinidamente sin ninguna conexión establecida con una materia prima es reciente. Incluso durante la era del llamado sistema de Bretton-Woods (1945-73), la economía mundial estaba regulada por un patrón dólar-oro.¹³⁶ Mientras que el dólar estadounidense era la moneda básica utilizada para liquidar las transacciones internacionales, estaba legalmente vinculado al oro (cada dólar era convertible por un treintavo de onza de oro). Y, puesto que se valoraban en dólares, todas las demás monedas se cotizaban también simultáneamente en oro. Por supuesto, la mayor parte del tiempo, las monedas convertibles circulan sin que nadie se moleste en canjearlas por metal precioso. Sin embargo, a finales de la década de 1960, las cosas cambiaron en el caso del patrón dólar-oro. A medida que se acumulaban las tenencias extranjeras de dólares (debido a los déficits de la balanza de pagos estadounidense), los inversores y los bancos empezaron a canjear sus dólares. En respuesta, el gobierno estadounidense optó por respetar la convertibilidad dólar-oro sólo para los bancos centrales. Entonces, en agosto de 1971, cuando las reservas de oro estadounidenses habían caído en 6.700 millones de dólares en la primera mitad del año, el Presidente Richard Nixon cerró "la ventana del oro", declarando que ni siquiera los bancos centrales podían seguir convirtiendo dólares en oro.¹³⁷ Pronto quedó claro que este abandono era más que temporal. El mundo había entrado en una era de dinero *desmercantilizado*, un régimen monetario mundial carente de cualquier vínculo con una mercancía subyacente.

Con la declaración de Nixon, el mundo del dinero cambió radicalmente. El sistema financiero mundial perdió todo anclaje en el oro (o en cualquier otra materia prima) y se convirtió en un sistema nacional de dinero-crédito puro y simple (o sistema de dinero fiduciario). Todas las demás monedas, que habían estado vinculadas al dólar, también se desquiciaron y comenzaron a "flotar" en valor, a menudo oscilando salvajemente en el transcurso de un día. Surgió un nuevo y volátil entorno global en el que cada vez resultaba más difícil para las empresas, especialmente para las que operaban a escala multinacional y, por tanto, utilizaban múltiples divisas, predecir los costes de las inversiones o la magnitud de sus beneficios. La economía mundial entró en una época de volatilidad cambiaria de fuertes fluctuaciones en los valores relativos de las monedas, precisamente lo que los planificadores de Bretton-Woods habían intentado evitar. Como resultado, el

¹³⁶ Para una visión general del sistema de Bretton-Woods, véase Eichengreen 1996, capítulo 4, y Panic 1995, pp. 37-54.

¹³⁷ Para una excelente visión de conjunto de esta evolución, véase Robinson 1973, pp. 397450.

comercio de divisas se convirtió rápidamente en el mayor mercado del mundo con diferencia.

159

A medida que la inestabilidad monetaria se ponía a la orden del día, también lo hacía la "gestión del riesgo". Al fin y al cabo, las empresas que operaban a escala multinacional se enfrentaban al riesgo de que los beneficios obtenidos en un mercado nacional concreto quedaran anulados por la devaluación de la moneda local. Una multinacional alemana, por ejemplo, que obtuviera un beneficio de 50 millones de dólares en sus ventas y operaciones en EE.UU., podría encontrarse con una ganancia de sólo 40 millones de dólares en su sede central si el dólar bajaba un 20% frente al marco (o el euro en la actualidad). Las empresas de todo el mundo empezaron entonces a buscar "coberturas" contra las fluctuaciones monetarias, recurriendo a complejos instrumentos financieros conocidos como *derivados*, destinados a proteger de la volatilidad financiera y monetaria. De hecho, el calendario no podría ser más claro: el comercio de derivados, conocidos como futuros financieros, comenzó en 1972 cuando la Bolsa Mercantil de Chicago creó el Mercado Monetario Internacional; el negocio de futuros sobre divisas (compra de divisas a un tipo determinado en un momento futuro) comenzó al año siguiente. En la década de 1980, también se introdujeron las opciones sobre divisas en la Bolsa de Londres y en la Bolsa Internacional de Futuros Financieros de Londres. Y, por mucho que los derivados se hayan extendido ahora a una amplia gama de "activos" financieros, su espectacular crecimiento desde 1972 ha estado impulsado por la cobertura de divisas.¹³⁸

El efecto combinado de la flotación de las divisas, la inestabilidad financiera, los instrumentos de gestión del riesgo y la especulación con divisas fue un crecimiento explosivo del mercado de divisas (conocido como mercado forex). Forex, el negocio global del comercio de divisas, se ha convertido con diferencia en el mayor mercado del mundo, y sigue creciendo espectacularmente. Como indica el cuadro 2.1, el volumen de negocios diario en los mercados de divisas ascendía a 15.000 millones de dólares en 1973, justo cuando entramos en el nuevo mundo del dinero desmercantilizado. Doce años más tarde, el volumen de negocios diario en divisas se había multiplicado por diez, hasta alcanzar los 150.000 millones de dólares, una cifra que escandalizó a muchos comentaristas de la época. Otros diez años más tarde, incluso esa cantidad parecía insignificante, ya que la negociación diaria de divisas se disparó a 1,1 billones de dólares. En 2004, el volumen diario alcanzó casi los 2 billones de dólares y, en 2007, había superado los 3,2 billones.¹³⁹

160

¹³⁸ Para un análisis más detallado de esta cuestión, véase McNally 2010.

¹³⁹ Estas cifras proceden de varios números de la *Encuesta Trienal de Bancos Centrales* publicada por el Banco de Pagos Internacionales.

Cuadro 2.1 Volumen de negocios diario en los mercados de divisas, años seleccionados 1973-2004

Año	Importe
1973	15.000 millones
1985	150.000 millones de dólares
1995	1,1 billones de dólares
2004	1,9 billones de dólares
2007	3,2 billones de dólares

Fuente: Banco de Pagos Internacionales

Estas cifras no tienen mucho sentido hasta que reconocemos que la mayor parte del comercio de divisas es de naturaleza especulativa. Sin duda, las empresas que operan a escala multinacional necesitan comprar y vender divisas con regularidad para realizar inversiones en el extranjero o llevar a cabo operaciones básicas. Pero la mayor parte del comercio de divisas no guarda relación con el movimiento real de mercancías o capital de inversión. De hecho, a mediados de los noventa, el volumen *diario* del comercio de divisas era igual al volumen medio *mensual* del comercio de bienes y servicios. Y, a finales de los 90, el comercio mundial de divisas era más de diez veces mayor que el Producto Interior Bruto anual del mundo.¹⁴⁰ Así pues, aunque el comercio de divisas adquirió una importancia vital en una época de mayor inestabilidad monetaria, también se convirtió en un fin en sí mismo, un lugar de enormes actividades especulativas. Si los operadores podían predecir con exactitud qué divisas iban a subir y cuáles a bajar, podían obtener enormes beneficios sin tener que asumir los riesgos a largo plazo asociados a la construcción de fábricas, la compra de maquinaria, la contratación de trabajadores, la construcción de cadenas de suministro y distribución, etcétera. Así pues, los mercados de divisas parecían ofrecer la utopía capitalista en la que el dinero genera dinero; sólo se trataba de adivinar qué dinero sería ganador y cuál perdedor. El extraordinario crecimiento del mercado de divisas impulsó así los procesos que con frecuencia se entienden como la *financiarización* del capitalismo tardío. Y, aquí, los derivados ocupan un lugar destacado.

161

Los derivados financieros se desarrollaron a partir de principios de los años 70 porque permitían a la oficina estadounidense de la misma multinacional alemana que hemos descrito adquirir un contrato que le daba la *opción* de vender dólares estadounidenses a un tipo de cambio fijo con respecto al marco alemán, evitando así una pérdida de beneficios en caso de que el dólar bajara. Si el dólar subiera o se mantuviera estable, la empresa podría optar por no ejercer esa opción y limitarse a pagar el coste del contrato, con lo que el vendedor de la opción obtendría un

¹⁴⁰ Akyuz 1995, p. 70; Singh 2000, p. 16.

beneficio directo. Pero, si el dólar bajara, la empresa alemana habría protegido sus beneficios en Estados Unidos por un precio relativamente bajo. Del mismo modo, una empresa que prevea una bajada de los tipos de interés en un país y una subida en otro puede suscribir *un contrato de permuta financiera (swap)* por el que intercambia literalmente el tipo de interés (más alto) que prevé pagar en un país por el tipo (más bajo) que prevé pagar en otro, y viceversa en el caso de los títulos que devengan intereses.

En cuanto al término "derivado", se refiere simplemente a un contrato financiero cuyo precio se dice que deriva de algún activo subyacente. Pero, de hecho, la mayoría de los precios subyacentes son en sí mismos predicciones sobre el valor futuro. Los derivados, o al menos su proliferación en el capitalismo tardío, reflejan así una profunda transformación en la forma del dinero, en la que las monedas ya no están vinculadas al trabajo pasado (encarnado en el oro), sino en gran medida al trabajo futuro, a actos de producción e intercambio que aún no se han realizado. En este sentido, expresan una mutación decisiva de la forma del dinero en el capitalismo tardío.¹⁴¹ Por supuesto, los derivados de materias primas, en particular de bienes agrícolas como el trigo, existen desde hace mucho tiempo. Pero el espectacular crecimiento de los mercados de derivados financieros comenzó, como hemos visto, a principios de la década de 1970. De hecho, los mercados de derivados eclipsaron rápidamente a los de acciones y bonos. En 2006, por ejemplo, se vendieron más de 450 billones de dólares en contratos de derivados. Esta cifra contrasta con los 40 billones de dólares de los mercados mundiales de acciones y los 65 billones de dólares de los mercados mundiales de bonos en el mismo año.¹⁴²

Como hemos visto, el crecimiento explosivo de los derivados fue una respuesta a una economía mundial caracterizada por una mayor incertidumbre sobre la capacidad del dinero para medir valores (especialmente precios y beneficios). A través de contratos de futuros, opciones, swaps y otros instrumentos, todos ellos destinados a minimizar el riesgo mediante la fijación de un tipo de cambio o un tipo de interés en un mercado determinado, los inversores trataron de superar las incertidumbres financieras.

162

Pero el auge de estos instrumentos también creó herramientas con las que las empresas podían pasar de tácticas conservadoras de *gestión del riesgo* (entrar en los mercados de divisas y financieros simplemente para proteger sus operaciones comerciales) a estrategias agresivas de especulación que en realidad aumentan el riesgo, como demuestra gráficamente la crisis financiera mundial que estalló en 2007. Además de permitir a las empresas cubrir riesgos, comprando contratos que las protegen de las fluctuaciones bruscas de las divisas, los tipos de interés o el valor de diversos activos, los derivados también crearon nuevas plataformas para la

¹⁴¹ McNally 2009, pp. 56-9.

¹⁴² Véase Lucchetti 2007.

especulación, mediante apuestas sobre los movimientos de los precios futuros de prácticamente cualquier cosa. Las inmensas posibilidades especulativas (y por tanto desestabilizadoras) de los derivados residen en la forma en que monetizan los desplazamientos temporales.¹⁴³ Como hemos observado, como todos los capitales ficticios, los derivados implican apuestas *sobre* los valores futuros de las divisas, los tipos de interés, las acciones, los bonos, etc. En este sentido, reflejan el nuevo mundo del dinero global. Si antes el dinero tenía algún vínculo con valores basados en el trabajo pasado (encarnado en el oro, que se almacenaba en las reservas de los bancos centrales), hoy está vinculado en gran medida a capitales ficticios, como la deuda federal estadounidense, denominada en letras y bonos vendidos por el Tesoro de EEUU. Como resultado, los capitalistas intentan ahora fijar el precio del dinero y de otros activos de papel en términos de valores futuros, calculando sus precios anticipados en algún momento del camino, un día, una semana, un mes, etcétera. El aumento de la volatilidad financiera es inherente a esta situación, y si los modelos predictivos no logran captar su compleja dinámica, no sólo se derrumba todo su "edificio intelectual", como reconoció el ex presidente de la Reserva Federal estadounidense Alan Greenspan durante la crisis de 2008, sino también los mercados mundiales.¹⁴⁴

La tremenda inestabilidad de los mercados de derivados y los inmensos fallos en los esfuerzos matemáticos por modelizarlos son producto de una contradicción en el corazón del capitalismo. Mientras que la supervivencia de una empresa capitalista pivota sobre la traducción exitosa (es decir, rentable) del trabajo concreto en tiempo de trabajo abstracto (socialmente necesario), el hecho de que las empresas rivales compitan por la captura de valores significa que esta traducción es siempre precaria. Y una acumulación de fracasos en la realización de los valores puede generar una crisis sistémica. Lo mismo ocurre a un nivel más enrarecido en los mercados de derivados. Al fin y al cabo, los modelos de valoración de derivados, que guían las decisiones de los inversores, exigen que todos los riesgos concretos climatológicos, políticos, monetarios, etc. se midan con una única métrica. Es esencial para la fijación de precios de los derivados que el riesgo relativo de nevadas tempranas en Florida (y el daño asociado a la cosecha de naranjas) sea medible frente al riesgo de que el yen suba frente al dólar, o de que el gobierno boliviano nacionalice la industria de los hidrocarburos. En otras palabras, los mercados de derivados deben ser capaces de traducir riesgos concretos en cantidades de *riesgo abstracto*.¹⁴⁵ Y no pueden hacerlo de forma tan fiable como las empresas no pueden realizar

¹⁴³ Algo de esto entienden Pryke y Alleyn 2000 (pp. 264-84). Por desgracia, sus inclinaciones posmodernistas les llevan a embrollar cuestiones cruciales al suponer que los valores pueden ahora inventarse literalmente a sí mismos. Se les escapa por completo que los capitales ficticios chocan en última instancia con el mundo de las relaciones de valor, como en el caso de Enron, WorldCom o el colapso financiero de 2007-2008.

¹⁴⁴ Alan Greenspan, Testimonio ante el Comité de Supervisión y Reforma Gubernamental de la Cámara de Representantes, 23 de octubre de 2008.

¹⁴⁵ Véase Puma y Lee 2004, pp. 143-50.

invariablemente trabajos concretos como valor (trabajo abstracto), y desde luego no a niveles que garanticen la rentabilidad. Aunque la crisis financiera mundial puso de manifiesto esta realidad en 2007 y 2008, ya se veía venir desde la quiebra de Enron en 2000, en aquel momento la mayor quiebra de la historia.

163

Enron: estudio de caso sobre la economía oculta del capitalismo tardío

Quizá ninguna corporación encarnó mejor las oscuras prácticas de las finanzas especulativas neoliberales o las nuevas formas de hiperfetichismo que Enron, cuya espectacular quiebra fue un presagio del crack de 2007-9.

Fundada en 1985 como empresa de gasoductos, Enron sufrió una metamorfosis radical en los años noventa. No sólo evolucionó hasta convertirse en un banco en línea y un operador de derivados, sino que el crecimiento de la empresa fue astronómico. Los ingresos anuales de 4.600 millones de dólares en 1990 se dispararon a 101.000 millones diez años después, lo que hizo a la empresa más grande que Sony o IBM. Gracias a este crecimiento, las acciones de la empresa subieron hasta 90 dólares por acción. Luego vino la implosión. Cuando terminó, más de 60.000 millones de dólares de valor para el accionista habían sido aniquilados. De ser una de las acciones más valoradas de Estados Unidos, Enron se convirtió en un penny-stock, cotizando a unos irrisorios 36 céntimos por acción. Para explicar este colosal hundimiento empresarial, la mayoría de los comentaristas han apuntado al fraude y la corrupción. Ambos vicios eran ciertamente abundantes. Sin embargo, hay algo demasiado fácil en esta narrativa, que se centra más en las aberraciones que en las mutaciones sistémicas del capitalismo milenario. Porque la historia de Enron simplemente no era posible fuera del contexto del sistema de dinero salvaje establecido desde la década de 1970.

164

Que Enron fue el producto de un *Zeitgeist*, parte de un momento único en la historia económica, puede deducirse observando su recepción y percepción más amplias. Durante cinco años, la revista *Fortune* alabó a la empresa y la calificó como "la más innovadora" de Estados Unidos. Incluso cuando la crisis de la empresa estaba a punto de estallar, la revista clasificó a Enron entre sus "valores para durar la década". Y la prestigiosa revista de negocios no era la única. El premio Nobel de Economía Myron Scholes, coautor de la fórmula para fijar el precio de los derivados, señaló a dos empresas como innovadores financieros de alcance y poder únicos: General Electric y Enron.¹⁴⁶ Aunque su análisis subyacente era claramente absurdo al unirse en él a los modelos de fijación de precios de los derivados que él co-diseñó

¹⁴⁶ Véase Partnoy 2003, p. 303.

y que implosionaron en 2007, Scholes sí señaló la metamorfosis de estas empresas de corporaciones industriales a corporaciones financieras.

En el caso de Enron, esta metamorfosis se ajustaba al modelo "postindustrial" y "postmoderno" que estaba de moda en la década de 1990. Bajo la dirección de Jeffrey Skilling, que dirigía la división de servicios financieros y llegó a ser Presidente y Consejero Delegado, Enron trató de deshacerse de activos tangibles en Estados Unidos en 1999; por ejemplo, vendió sus instalaciones de producción de petróleo y gas y su empresa eléctrica regulada en favor de activos ostensiblemente intangibles. Seducido por el sinsentido de las empresas "virtuales", Skilling proclamó que la empresa energética del futuro "no se basará en tuberías y cables ni en instalaciones de generación; se basará en el capital intelectual". Así, al entrar en el negocio de la fibra óptica, los responsables de Enron se burlaron de empresas como AT&T por construir verdaderas redes de telecomunicaciones. En lugar de ello, Enron se limitó a comprar el acceso a las redes de otros, cortocircuitando el desarrollo de la infraestructura real.¹⁴⁷ Con sus ingresos y su cotización bursátil en alza, Enron parecía la prueba de que, en la economía virtual del capitalismo tardío, los activos "inmateriales" -marcas, logotipos, redes comerciales inteligentes- son la clave de los beneficios, y no el trabajo vinculado a los medios de producción reales. En poco tiempo, este hiperfetichismo causaría estragos.

165

A medida que la empresa se transformaba en una corporación "postindustrial", el comercio de derivados asumía un papel cada vez más importante. La fiebre por los derivados vino acompañada de la decisión de Enron de transformarse, en primer lugar, en una empresa de comercio de energía y, en segundo lugar, en un banco y, cada vez más, en un banco por Internet que concedía créditos a aquellos con los que comerciaba. Esta estrategia se basaba en el impulso neoliberal de desregular los precios. Mientras el gobierno regulase los precios de la energía, la volatilidad sería limitada, al igual que el espacio para beneficiarse de las fluctuaciones de los precios. Sin embargo, como sabe cualquiera que conduzca un coche, los precios de la energía son muy impredecibles. Con la desregulación de los precios por parte de los gobiernos, Enron se apresuró a entrar en este mercado volátil, firmando contratos para suministrar energía a un conjunto fijo de precios a lo largo del tiempo. Se convirtió así en una empresa de derivados.

La desregulación de los precios produce volatilidad de la misma manera que lo hizo el paso a un mundo de tipos de cambio flotantes. Y como los precios de la energía son inherentemente impredecibles, susceptibles de verse influidos por una guerra en Oriente Medio, un huracán en la costa estadounidense del Golfo, el sabotaje de los yacimientos petrolíferos en Nigeria, un verano especialmente caluroso o un invierno frío en Norteamérica, son el principal objetivo de la

¹⁴⁷ Extractos del discurso de Jeffrey Skilling en el Arthur Andersen Oil and Gas Symposium, 6 de diciembre de 1995, citado por Fox 2003, p. 76; Partnoy 2003, p. 358.

especulación. Adivinar correctamente la dirección de los acontecimientos permite a los inversores monetizar los cambios temporales, es decir, beneficiarse de predecir con exactitud los estados futuros. Y equivocarse puede ser desastroso. Enron, entusiasmada por las perspectivas de este último en un sector energético desregulado, se lanzó a una serie de operaciones de cobertura. Uno de los primeros fue con una empresa de aluminio de Luisiana que compraba su gas en los mercados locales pero pagaba un precio fijo a Enron. Nótese aquí algo crucial: Enron no suministraba el gas, sólo garantizaba un precio. La empresa de aluminio siguió abasteciéndose físicamente de gas a nivel local. Pero, en lugar de pagar un precio fluctuante a los proveedores locales, pagaba un precio fijo a Enron (que asumía los costes locales fluctuantes). Este acuerdo es un *swap* clásico. No se negociaba nada físico, sólo dos conjuntos de precios, uno fijo y otro fluctuante. En su búsqueda de estabilidad de precios, la empresa de Luisiana compró un contrato a un precio fijo, mientras que Enron trató de beneficiarse de las diferencias entre el precio fijo (de venta) y los precios fluctuantes (de compra). Dado que los precios subyacentes se derivaban de los precios del gas, un swap como éste constituye un derivado clásico. Y, una vez que descubrió cómo obtener beneficios de este tipo de contratos, Enron no tardó en introducirse en otros mercados de cobertura. Pronto se hizo con miles de millones de dólares en derivados sobre la pasta de papel y el papel, básicamente comerciando con los precios de la pasta de papel y el papel de la misma forma que vendía los precios del gas. Luego vinieron los derivados meteorológicos.

166

Aunque la idea de que el tiempo sea un activo subyacente parece un poco descabellada, es fácil ver cómo el comercio de un precio volátil podría llevar a "mercantilizar" el tiempo. Después de todo, hay muchas empresas cuyos precios y beneficios se ven drásticamente afectados por los patrones meteorológicos. Un verano caluroso en California, por ejemplo, aumenta el precio de la electricidad necesaria para refrigerar hogares y fábricas, mientras que un invierno frío en Florida, por poner un ejemplo anterior, afecta negativamente a la cosecha de naranjas, lo que eleva su precio. Los gobiernos, los consumidores y los fabricantes quieren protegerse del aumento del calor (y de los costes de la energía), mientras que las empresas energéticas temen un verano anormalmente frío y la bajada de precios y beneficios que conlleva. Del mismo modo, una empresa de zumos de naranja teme un invierno frío en Florida y los precios más altos de las naranjas que conlleva una mala cosecha, y compraría gustosamente protección (en forma de un derivado meteorológico). Y así, se compraron y vendieron coberturas sobre el clima, una forma de capital ficticio donde las haya, a medida que Enron entraba en el casino global con todo tipo concebible de contratos derivados. De hecho, como señala acertadamente un analista, después de 2000 "Enron era, en realidad, una empresa de comercio de derivados, no una empresa energética".¹⁴⁸ Y a medida que se adentraba

¹⁴⁸ Partnoy 2003, p. 297.

en el comercio en línea, su metamorfosis se aceleraba, especialmente cuando, con el lanzamiento de EnronOnline, la empresa añadió a sus operaciones derivados sobre productos químicos, aluminio y cobre.

El comercio en línea se convirtió rápidamente en el centro de la actividad de Enron; de hecho, a los ocho meses de su lanzamiento, el comercio por Internet dominaba el negocio diario de la corporación, con operaciones que alcanzaban los 2.500 millones de dólares al día.¹⁴⁹ Habiendo apostado por los derivados como su gallina de los huevos de oro, la empresa buscó mercados cada vez más nuevos, creando ErtronCredit.com en 2000 para negociar derivados de crédito, apuestas sobre la solvencia de una empresa concreta. En este nuevo ámbito de los derivados, en rápida expansión, Enron apostaba por una empresa que consideraba sólida ofreciéndole un derivado de crédito a un precio razonable (apostando efectivamente a que no incumpliría y pagando si lo hacía). Si pensaba lo contrario, apostaba en su contra, intentando que otro operador asumiera el riesgo (lo que podía implicar un complejo conjunto de operaciones con derivados). Un derivado de este tipo se conoce normalmente como permuta de riesgo de crédito (CDS). Pero tenga en cuenta dos cosas. En primer lugar, aquí no se negocia ningún activo tangible, sino apuestas sobre estados futuros (en este caso, solvencia o quiebra). En segundo lugar, todas estas apuestas implican un alto grado de incertidumbre. Y, dado su tamaño y la cantidad de apalancamiento implicado, una serie de malas apuestas podría desencadenar rápidamente un colapso financiero, del tipo que tuvo lugar en el gigante de los seguros AIG en 2008 cuando, después de que hubiera incumplido sólo 14.000 millones de dólares del billón de dólares en contratos de CDS que había vendido, traumatizando al mercado, el gobierno de EE.UU. rescató a la empresa.¹⁵⁰

167

Al igual que AIG, Enron también hizo una serie de "malas apuestas". Sus efectos se vieron amplificadas por el uso creativo (y a menudo ilegal) de empresas pantalla para asumir enormes deudas relacionadas con sus operaciones con derivados. Conocidas como Entidades de Propósito Especial (EPE), estas empresas fantasma son fideicomisos creados para mantener algunos de los activos de una empresa contra los que se endeuda. Y lo que es más importante, una empresa matriz puede eliminar grandes cantidades de deuda de sus libros transfiriéndolas a las SPE, protegiendo así su calificación crediticia y el precio de sus acciones. Es como si, como prestatario, pudiera crear un alter ego que comprara casas y coches a crédito, pero sin que mi calificación crediticia (y el tipo de interés al que puedo pedir prestado) se viera afectada. Es más, es como si yo pudiera pedirle prestado a mi alter ego, ofreciéndole IOUs a cambio. En el momento de su desintegración, Enron había creado la extraordinaria cifra de 2.800 unidades extraterritoriales. En comparación, el gigante de las telecomunicaciones AT&T sólo tenía treinta y seis.

¹⁴⁹ Fox 2003, p. 234.

¹⁵⁰ Cox 2008; véase también Philips 2008.

Pero el problema no era sólo la proliferación de SPE, sino también su estructura. Muchas de ellas concedían créditos a la empresa matriz a cambio de acciones de Enron, valoradas a un precio determinado. En efecto, Enron se pedía prestado a sí misma y ofrecía a cambio LOU (acciones de Enron). Pero, si las acciones de Enron caían en picado, la empresa matriz tendría que asumir esta deuda o ampliar aún más las acciones (ya que se requerirían más garantías para respaldar sus préstamos), algo que cabría esperar que notaran los inversores. Y esto, a su vez, desencadenaría una espiral descendente en el precio de las acciones, empeorando a su vez el panorama de la deuda y exigiendo que se emitieran aún más acciones depreciadas, o que la deuda fuera asumida por la empresa matriz. Todo esto llevaría a nuevas ventas *ad infinitum*, infinito medido aquí por el punto cero del colapso corporativo. Y esto es precisamente lo que ocurrió cuando comenzó la caída en picado de la empresa. Con los especuladores jugando el mismo juego de Enron, pero ahora apostando contra la querida empresa *de Fortune*, las acciones de Enron cayeron, más deuda entró en sus libros y, con los inversores apostando ahora contra su futuro, las acciones cayeron más y más.¹⁵¹ En resumen, la misma estructura que permitió a la empresa expandirse mediante la acumulación de capitales ficticios también estaba predispuesta a la implosión en cuanto la opinión financiera se moviera en su contra a lo grande. Para su disgusto, los ejecutivos de Enron fueron instruidos en la regla más básica del capital ficticio: las burbujas acaban por desinflarse. Como un río que da marcha atrás, el mismo impulso que había llevado a Enron al estatus de superestrella propulsó ahora su asombroso colapso.

168

Sin embargo, terminar aquí la historia es pasar por alto otro elemento clave de la saga de Enron: su implicación en las prácticas imperialistas de "acumulación primitiva". En la era del imperio neoliberal, la acumulación primitiva se consigue a menudo utilizando la deuda de las naciones del Sur como palanca para expropiar tierras, recursos naturales y activos industriales. Estas formas de "acumulación por desposesión", por utilizar el acertado término de David Harvey, implican el ejercicio de enormes presiones económicas por parte de los bancos mundiales, los gobiernos occidentales y los organismos neoliberales (como el FMI y el Banco Mundial) que presionan a los agentes del Sur para que ofrezcan activos públicos y recursos naturales a los acreedores mundiales.¹⁵²

No es sorprendente que este proceso despegara en los años setenta, cuando las instituciones que poseían dólares que no podían convertirse en oro buscaron prestatarios y encontraron a muchos de ellos en gobiernos de naciones del Tercer Mundo. En la década posterior a 1973/ se prestaron más de 480.000 millones de dólares a países del Sur, quintuplicando la deuda total del Tercer Mundo en apenas

¹⁵¹ Para una descripción más detallada, véase Fox 2003, pp. 230-66.

¹⁵² Véase Harvey 2003, capítulo 4. La descripción que hace Harvey de una serie de prácticas depredadoras dentro del capitalismo tardío es bastante destacada. Sin embargo, hay una serie de ambigüedades en su uso de la idea marxiana de "acumulación primitiva", como señala Ellen Meiksins Wood (2006, pp. 9-34).

diez años. Luego, al final de la década, estos prestatarios del Tercer Mundo fueron cruelmente golpeados por el aumento de los tipos de interés de estos préstamos. Y mientras la economía mundial se tambaleaba hacia otra recesión (1980-2), muchos países deudores se tambaleaban al borde de la insolvencia. De hecho, después de que México anunciara en agosto de 1982 que estaba en quiebra y no podía devolver sus préstamos, unos treinta países hicieron cola para refinanciar más de 400.000 millones de dólares de deuda externa.¹⁵³ En lugar de considerarlo una crisis, los banqueros y burócratas occidentales lo vieron como una oportunidad. La necesidad desesperada de refinanciar la deuda se convirtió en un látigo con el que imponer programas neoliberales de ajuste estructural, privatización, recortes drásticos del gasto en servicios sociales y liberalización financiera como condiciones de los nuevos acuerdos de préstamo. Los presupuestos, las leyes de inversión, la política económica y otros aspectos similares se reescribieron para abrir aún más los recursos humanos y naturales del Sur a una explotación cada vez más intensiva por parte del capital del Norte. Inevitablemente, ninguna de estas concesiones redujo la carga de la deuda. De hecho, en las dos décadas posteriores a 1980, la deuda externa de los países del Tercer Mundo se multiplicó por más de cuatro, pasando de 586.000 millones de dólares a más de 2,5 billones en 2000.¹⁵⁴ Y esto sólo dio al capital occidental más estímulos para acumular mediante la desposesión.

169

Además de los programas de ajuste estructural, que abrieron las economías nacionales a una amplia propiedad extranjera, los capitalistas del Norte utilizaron el canje de deuda por capital, condonando préstamos a cambio de activos (fábricas, minas, sistemas de abastecimiento de agua, oficinas, hoteles, oleoductos, etc.), despojando así a los Estados y capitalistas locales de sus propiedades. Aunque esta táctica se utilizó agresivamente en toda América Latina en la década de 1980, adquirió dimensiones especialmente ominosas durante la crisis de Asia Oriental que estalló en 1997. Las presiones del FMI no sólo obligaron a los gobiernos de estas naciones a abrir sus mercados bancarios, de seguros y de valores a las empresas extranjeras, sino que la devaluación de los activos locales (como resultado del colapso del valor de las divisas) permitió al capital extranjero comprarlos a bajo precio. De hecho, algunos analistas sugieren que la invasión de capital estadounidense y japonés en la región puede haber precipitado "la mayor transferencia de activos en tiempos de paz de los últimos cincuenta años en cualquier parte del mundo".¹⁵⁵

En este contexto de acoso y dominación sistemáticos de las naciones endeudadas del Sur Global, Enron entró en el escenario de la depredación mundial. A lo largo de los años, Enron adquirió derechos para construir una enorme central eléctrica en

¹⁵³ Gwynne 1986, pp. 19-21.

¹⁵⁴ Banco Mundial 2001a, p. 248.

¹⁵⁵ Wade y Veneroso 1998, p. 20.

Dabhol, India, a unos 160 kilómetros al sur de Bombay; para construir centrales similares en Turquía, y una en una isla frente a la costa de China; construir un gasoducto de casi 3.000 km de longitud de Bolivia a Brasil, descrito por el *Washington Post* como "la cicatriz de Enron en Sudamérica" por el daño que causaría en los bosques amazónicos; explotar sistemas de agua y alcantarillado en Cancún (México) y en dos regiones de Argentina; gestionar una empresa eléctrica en Sao Paulo (Brasil); y construir una central eléctrica en Indonesia. Todas estas iniciativas formaban parte de un proceso de mercantilización de recursos valiosos (Enron también se introdujo agresivamente en el negocio mundial del agua) con el fin de beneficiarse del control de los recursos y/o de los medios para generarlos y transportarlos, como las centrales eléctricas y los gasoductos. De este modo, Enron ocupó un lugar central como uno de los "nuevos cercadores" de los bienes comunes mundiales.¹⁵⁶

170

Pero el cercenamiento de los bienes comunes globales, al desposeer a los pueblos del Tercer Mundo de los recursos naturales y de los medios para distribuirlos, pivota con frecuencia sobre la presión de los Estados imperiales y sus organismos "multilaterales" asociados, como el Banco Mundial y el FMI. Y Enron estaba bien conectada en este sentido, estrechamente asociada al clan Bush, lo que le dio acceso a dos gobernadores de estado (George W. en Texas y Jeb en Florida) y a dos presidentes (George el primero y George el segundo).¹⁵⁷ En múltiples ocasiones, funcionarios de la Casa Blanca intervinieron ante gobiernos extranjeros en países como Mozambique, cuyo suministro de petróleo estaba en la línea de fuego, o Argentina, donde Enron quería una participación en la recién privatizada compañía de gas del país. El acuerdo argentino puso en manos de Enron más de 6.000 kilómetros de gasoductos, lo que le dio el control efectivo del transporte de gas en el Cono Sur de la región. Enron también se introdujo a lo grande en el mercado energético argentino y sus maquinaciones contribuyeron a la catástrofe económica que asoló el país en 2001.¹⁵⁸

Con estas prácticas, Enron pretendía despojar a los pueblos del Sur Global de tierras, agua, tuberías y sistemas hídricos. Y no se privó de utilizar la violencia para conseguir estos fines, como hizo en la India durante la década de 1990, cuando obtuvo un contrato para construir una enorme central eléctrica en el estado de Maharashtra, un contrato tan absurdamente lucrativo que incluso el Banco Mundial concluyó en dos ocasiones que era totalmente "unilateral" a favor de Enron.¹⁵⁹ Además de su contrato extorsionador, Enron también desplazó a indios pobres para

¹⁵⁶ Véase McNally 2002, pp. 66-70; Harvey 2003, p. 148. Es interesante señalar aquí que en el Sur Global se persiguieron activos materiales reales, mientras que los activos meramente virtuales se convirtieron en la norma de las operaciones de Enron en Estados Unidos.

¹⁵⁷ Véase Prashad 2003, pp. 48-62.

¹⁵⁸ Véase Prashad 2003, pp. 97-9.

¹⁵⁹ Prashad 2003, p. 100.

poder construir tanques de almacenamiento de gas natural licuado, un ejemplo absolutamente clásico de acumulación por desposesión. En respuesta, las protestas contra Enron se intensificaron, al igual que las tácticas de la empresa. Según Human Rights Watch, Enron actuó en connivencia con la policía, que golpeó y encarceló a los manifestantes.¹⁶⁰ Sin embargo, a medida que aumentaban los costes del proyecto y las protestas contra Enron, el gobierno estatal intentó escabullirse del contrato. En un típico acto de arrogancia neocolonial, Enron declaró que utilizaría las garantías contractuales para empezar a vender propiedades del gobierno con el fin de conseguir su dinero. Sin embargo, la intimidación imperial, incluso cuando se vio respaldada por las intervenciones de personajes como el Vicepresidente estadounidense Dick Cheney y el Secretario de Estado Colin Powell, no pudo acabar con la oposición. Los movimientos sociales mantuvieron la presión y el litigio se abrió camino a través de los tribunales hasta que, poco antes de su colapso, Enron abandonó el proyecto.

171

'El capital viene al mundo chorreando sangre por todos los poros'

El caso Enron es instructivo en parte porque, analizado críticamente, proporciona una clave para entender la economía oculta del capitalismo tardío: bajo los circuitos esotéricos de las finanzas se esconden prácticas materiales de saqueo de los recursos del mundo y de sus trabajadores. Por mucho que Enron intentara rehacerse en Estados Unidos como empresa de servicios financieros especializada en derivados, sus operaciones siempre estuvieron ligadas a prácticas depredadoras en el Sur Global. Como insistió Marx en la crucial Octava Parte de la obra de su vida, el capital llega al mundo "chorreando de pies a cabeza, por todos los poros, sangre y suciedad".¹⁶¹ Realizando su trabajo de detección, Marx atrapa a los gobernantes del mundo con "las manos ensangrentadas", como dice Silko; expone sus "crímenes de matanza y esclavitud". Y así, revelando que el capital es un vampiro, Marx lo acusa de chupar la sangre vital de los trabajadores del mundo. Y este imaginario, trasladado al presente africano, anima las historias de vampiros y trabajadores-zombis que proliferan hoy en toda el África subsahariana. Sin embargo, por muy específicos que sean los cuentos que vamos a examinar en su contexto africano, no son exclusivos de esa región. Al igual que América Latina ha soportado la marcha de los depredadores, también ha producido fábulas similares de la modernidad.

Tras la crisis de la deuda de los años ochenta, América Latina fue objeto de un saqueo de activos a escala colosal. Entre mediados de los ochenta y mediados de los noventa, hasta tres cuartas partes de toda la inversión extranjera directa en la región

¹⁶⁰ Fox 2003, p. 55; Prashad 2003, p. 111.

¹⁶¹ Marx 1976, p. 926.

no se destinó a financiar nuevas inversiones, sino simplemente a comprar empresas públicas privatizadas o empresas privadas con problemas financieros, es decir, a hacerse con activos existentes, normalmente a bajo precio.¹⁶²

172

Sin embargo, al final de todo aquel saqueo y pillaje, la región estaba más endeudada que nunca. Y la gente era más pobre. En el corto espacio de dos años, de 1998 a 2000, veinte millones de personas más cayeron en la pobreza, según la Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe. Con ello, el número de latinoamericanos empobrecidos ascendió a 223 millones, casi el 44% de la población. En toda la región, cerca de la mitad de la población trabaja en el llamado sector informal, a cambio de escasos salarios y sin ningún tipo de asistencia sanitaria, plan de pensiones o seguro de desempleo.¹⁶³ No es de extrañar, pues, que las historias de monstruos rapaces a la caza de partes del cuerpo hayan encontrado una nueva resonancia, sobre todo entre los más pobres y los más desposeídos. Estas historias han florecido, por ejemplo, en los territorios indígenas de Chipaya, que se extienden por parte de Perú, Bolivia y Chile. En los años 80 circularon rumores de que se extraía grasa humana de los cadáveres y se exportaba a Estados Unidos para lubricar coches, aviones, ordenadores y otras máquinas. En 1987 surgieron leyendas sobre un ejército especial de 5.000 matarifes, autorizado por el presidente de Perú, que buscaba grasa humana como pago de la deuda externa del país. Al año siguiente, se difundieron historias sobre gringos armados con ametralladoras que invadían escuelas y secuestraban niños cuyos ojos y órganos extraídos se vendían en el extranjero.¹⁶⁴

A medida que la riqueza y la población de regiones enteras del mundo son consumidas por el capital vampiro del Norte, a medida que el hambre y la miseria acechan las vidas de millones de personas, es difícil descartar tales fábulas como fantásticas. O, mejor dicho, es difícil considerarlas meramente fantásticas. Forman parte de un género de *realismo fantástico* que ilumina el modo en que los cuerpos humanos son sistemáticamente triturados por los engranajes del capitalismo global, un género que se elabora dialécticamente en la teoría del capital-vampiro de Marx. En este sentido, debemos reflexionar sobre la observación de China Mieville de que "lo fantástico puede ser un modo peculiarmente adaptado a las formas de la modernidad y que resuena con ellas".¹⁶⁵ Esto es ciertamente cierto en el *Frankenstein* de Shelley y en los cuentos de vampiros y zombis a los que me referiré en breve, así como en secciones clave de *El Capital* de Marx, donde las mesas y las sillas bailan, las mercancías se yerguen sobre sus patas y hablan, y el capital-vampiro chupa la sangre del trabajo vivo. Al igual que sus homólogos africanos,

¹⁶² Petras y Veltmeyer 2001, p. 80.

¹⁶³ Petras y Veltmeyer 2003, pp. 6-7.

¹⁶⁴ Wachtel 1994, pp. 82-5.

¹⁶⁵ Mieville 2002, p. 42.

estos cuentos latinoamericanos recientes son fábulas de monstruosidad que trazan el mapa de las devastaciones contemporáneas del capital global. Y como sus predecesores del siglo XIX, también insinúan el descontento de los monstruos rebeldes que constituyen el reverso esperanzador de las depredaciones del capital global.

Capítulo III

Vampiros africanos en la era de la globalización

De diversas partes del África subsahariana llegan hoy inquietantes historias de vampiros y zombis y de extraordinarias relaciones entre vivos y muertos. Toda una serie de cuentos populares, que abarcan la cultura oral, los vídeos y la ficción pulp, describen procesos de acumulación mágica que atraviesan el mundo de lo oculto. En Nigeria, los periódicos publican noticias sobre pasajeros de mototaxis que, una vez colocados los cascos en la cabeza, se transforman en zombis y empiezan a escupir dinero por la boca, como si se hubieran convertido en cajeros automáticos humanos.¹ En Camerún, corren rumores de trabajadores zombis que trabajan en plantaciones invisibles en una oscura economía nocturna. De Sudáfrica y Tanzania llegan historias similares de mano de obra poseída, incluidos relatos de zombis a tiempo parcial, capturados durante sus horas de sueño, sólo para despertar exhaustos tras su explotación nocturna.² Mientras que la mano de obra se considera poseída, también se dice que el dinero está encantado. Las historias congoleñas, por ejemplo, hablan de dólares "amargos", escondidos en las casas de sus poseedores, cuyo crecimiento repentino e incontrolado aplasta a su dueño atrapado. Las mercancías también participan de estos extraños poderes de expansión; en el suroeste del Congo, por ejemplo, florecen las historias de personas poseídas y devoradas por diamantes.³

176

En el cine y el vídeo abundan relatos similares de transacciones extraordinarias entre dinero y cuerpos humanos. En Ghana, un popular vídeo de los años 90 titulado *Diablo* muestra a un hombre que se transforma en pitón, penetra en la vagina de una prostituta y, tras metamorfosearse de nuevo en forma humana, recoge los billetes que ella vomita, aprovechando así los poderes reproductivos femeninos con fines de acumulación económica.⁴ Más recientemente, una popular película

¹ Drohan 2000. La comparación de estos zombis con los cajeros automáticos se realiza en este artículo de la profesora Misty Bastian, cuyo trabajo se cita con frecuencia a continuación.

² Comaroff y Comaroff 1999b, p. 289. Sobre los zombis en Tanzania, véase Sanders 2001.

³ De Boeck 1999, pp. 198, 187, 188. Desde 1997, el antiguo Zaire se conoce como República Democrática del Congo. Como muchos comentaristas, lo denominaré Congo, distinguiéndolo del pequeño Estado de Congo-Brazzaville.

⁴ Meyer 1995, pp. 241-2. Meyer mostró partes de este vídeo durante una ponencia en la Conferencia Europea de

nigeriana, *Living in Bondage* (1992-3), que inauguró "Nollywood", la tercera industria cinematográfica del mundo, mostraba a un hombre que se enriquecía sacrificando a su mujer y bebiendo su sangre. Literalmente, cientos de películas de vídeo han seguido su estela, ampliando el inmensamente popular género del "vudú-horror".⁵ Todos estos ejemplos no hacen más que arañar la superficie de un género popular rico y expansivo.

Por mucho que la cultura de masas nigeriana sea un punto focal para la difusión de estas imágenes, estos cuentos populares emanan, con inflexiones locales únicas, de una parte a otra del subcontinente africano, hablando de tarjetas de crédito que proporcionan productos instantáneos sin registrar deudas, de monedas mágicas que convierten a la gente en zombis y de monedas encantadas que abandonan las cajas registradoras y regresan a sus propietarios después de cada compra.⁶ Quizá lo más sorprendente sea la epidemia de historias de desmembramientos y asesinatos para recoger partes del cuerpo que aportan riquezas, ya sea como mercancías a la venta o como ingredientes de pociones mágicas.⁷ En Tanzania, por ejemplo, proliferan las leyendas sobre el asesinato de niños cuyas pieles se venden (a precios que rondan los 5.000 dólares) con fines ocultos. Y entre los mineros implicados en el comercio ilícito de diamantes entre Angola y el Congo, los trabajadores sostienen que, cuando la excavación no tiene éxito, es necesario sacrificar esperma masculino o una parte del cuerpo, un dedo o un ojo, para levantar una maldición que restringe la productividad.⁸ No es de extrañar que la sangre ocupe un lugar destacado en toda una serie de historias de tipo vampírico. En Malawi, por ejemplo, a finales de 2002 y principios de 2003, los líderes del gobierno fueron ampliamente denunciados, y en ocasiones atacados, por su presunta participación en una red de robo de sangre que supuestamente comerciaba con sangre a agencias internacionales a cambio de ayuda alimentaria. Aunque el presidente de Malawi repudió estas acusaciones, proclamando que "ningún gobierno puede ir chupando la sangre de su propio pueblo, eso es matonismo",⁹ tales protestas encuentran poca tracción entre las personas que han visto dispararse las tasas de mortalidad infantil y desplomarse la esperanza de vida en una era de globalización del capital.

177

Estos relatos malawianos son instructivos por la forma en que sitúan los cuerpos humanos en los circuitos vampíricos del capital internacional. Éste también es un rasgo recurrente de las leyendas recientes sobre brujería. En Camerún, por ejemplo, numerosas historias describen mafias locales que exportan trabajadores

Historia de las Ciencias Sociales, Amsterdam, mayo de 2000.

⁵ Véase Daniel 2004, pp. 110, 116. Sobre la industria del vídeo en Nigeria, véase McCall 2004, pp. 98-109. Véase también Haynes 2005, y, sobre el género del "vudú-horror" en Nigeria, véase Saro-Wiwa 2009, pp. 17-26.

⁶ Geschiere 1997, pp. 148, 152-5, 165. Véanse también Fisiy y Geschiere 1991, pp. 261, 264-6; y Geschiere 1999, pp. 221-2. Véase también Comaroff y Comaroff 1999b, p. 291.

⁷ Sobre Nigeria, véase Drohan 2000; sobre Sudáfrica, véase Comaroff y Comaroff 1999b, p. 290.

⁸ De Boeck 1998, p. 47.

⁹ BBC *News World Edition* 2002 y *New York Times* 2003.

zombificados a Europa.¹⁰ En otra serie de relatos de Malawi, los jóvenes describen aviones, el medio de transporte esencial en la era de la globalización, que se construyen con huesos humanos y se alimentan con sangre humana. Una dialéctica ocultista similar de lo local y lo global se representa en Ghana, donde un joven sacerdote akan promociona su santuario contra la brujería afirmando que "entiende las guerras del mercado" para poder ofrecer "oportunidades internacionales" lucrativas, mientras que otro afirma que "el dios que me posee... ha viajado a Londres y Fráncfort... puede decidir el precio del cacao si lo desea".¹¹

Como hemos visto, quizá en ningún lugar estén más extendidas y sean más convincentes las leyendas de enriquecimiento a través de la incorpórea que en Nigeria. En el teatro popular yoruba, por ejemplo, se ensayan historias de ladrones de niños que, tras secuestrar a sus jóvenes presas, los atrapan en habitaciones secretas y utilizan su sangre para fabricar medicinas que, combinadas con los enunciados correctos, hacen que el dinero se vierta en una calabaza colocada sobre las cabezas de los niños.¹² En la novela de Akinbolu Babirinsa, *Cualquier cosa por dinero*, un pastor fulani del norte de Nigeria descubre una caja metálica que contiene una cabeza humana utilizada con fines de "magia del dinero". Si se utiliza correctamente, se obtienen fajos de billetes de veinte nairas. Pero es en la industria del vídeo donde estas historias han proliferado de forma más promiscua. Con una producción anual de hasta 1.500 películas, el género más popular de Nollywood es el "juju" o vudú-horror, "thrillers sobrenaturales en los que intervienen espíritus, vampiros y fantasmas", destinados a "ofrecer explicaciones emocionalmente satisfactorias de las desigualdades de riqueza y las injusticias que abundan en Nigeria".¹³

178

Como todas las fábulas de la modernidad, estas leyendas son algo más que material de la cultura oral, la literatura, el vídeo y el cine. Los miedos, ansiedades y valores que expresan impregnan la vida cotidiana, definiendo y moldeando las percepciones sociales y la acción política tanto como los ámbitos del folclore, la literatura y el cine. Un ejemplo basta para ilustrar este punto: los "disturbios de Otokoto" de 1996 en la ciudad nigeriana de Owerri, cuando rumores de brujería desencadenaron una revuelta local.

El preludio de los disturbios fue la desaparición, el 19 de septiembre de ese año, de un niño, Anthony Ikechukwu Okonkwo, uno de los muchos niños de la ciudad que habían desaparecido o habían sido secuestrados desde 1994.¹⁴ Tres días después, un empleado del hotel Otokoto de Owerri, Innocent Ekeanyanwu, fue

¹⁰ Ciekawy y Geschiere 1998, pp. 3-4.

¹¹ Van Dijk 2001, pp. 106-7; Parish 2001, pp. 121,130.

¹² Barber 1997, p. 94.

¹³ Saro-Wiwa 2009, p. 22.

¹⁴ Mi relato de estos acontecimientos está en deuda con Bastian 2003, pp. 65-91; Smith 2001a, pp. 587-613; y Smith 2001b, pp. 803-26.

detenido transportando la cabeza del niño desaparecido, envuelta en plástico en el maletero de un coche alquilado. Las cadenas de televisión difundieron ampliamente imágenes del secuestrador con la cabeza del niño en la mano. Pocas horas después de las primeras noticias, cientos de hombres se reunieron en el mercado central de la ciudad y atacaron las casas y los coches de los *nuevos ricos* de Owerri, así como tres edificios que albergaban dos iglesias evangélicas de "nueva estirpe" y un ashram. El 23 de septiembre, al día siguiente de su detención, Innocent Ekeanyanwu murió bajo custodia policial, lo que despertó sospechas de que había sido asesinado para proteger a sus ricos empleadores. Al día siguiente, la policía desenterró el cuerpo sin cabeza del niño asesinado en el recinto del hotel Otokoto. Una multitud se reunió de nuevo y comenzó a asaltar el hotel, unos grandes almacenes cercanos que abastecían a los ricos, y una serie de tiendas selectas, hoteles y negocios relacionados con los "hombres 419", ricos especuladores cuya riqueza se asocia con el fraude y la corrupción. El 25 de septiembre se reanudaron los disturbios y los incendios, provocados por el presunto hallazgo de un cadáver humano asado en la residencia de uno de los jóvenes millonarios de Owerri, y de cráneos humanos y "sopa de pimienta humana" supuestamente encontrados en la Misión Cristiana de los Vencedores, una iglesia pentecostal a la que acudía el rico. Los alborotadores también persiguieron a presuntos traficantes de partes humanas, entre ellos Vincent Duru, propietario del hotel Otokoto, que supuestamente guardaba un enorme alijo de partes humanas en un congelador de su casa del pueblo.¹⁵ Cuando terminaron los disturbios, habían ardido más de veinticinco edificios y decenas de vehículos.

179

Varios rasgos de estos acontecimientos son especialmente dignos de mención. Los disturbios no sólo tuvieron como objetivo a 419 hombres, la encarnación de la riqueza ilegítima, sino que también parecen haber sido enormemente populares.¹⁶ Igualmente significativo es el hecho de que la víctima, de once años de edad, procedía de una familia pobre y había estado vendiendo cacahuetes hervidos a sus tutores el día que desapareció. Las pasiones suscitadas por su secuestro y asesinato resonaban claramente con las ansiedades sobre el mercado como espacio que pone en peligro la integridad corporal, especialmente de los más jóvenes. Quizá lo más instructivo sea el conjunto específico de exageraciones que animaron los relatos públicos de la investigación criminal:

Los rumores, las historias y los informes de los medios de comunicación exageraron ampliamente el número de cuerpos desenterrados en el hotel Otokoto. Los periódicos hablaban de 8, 9, 11 y 18 cuerpos desenterrados. Dos días después de los disturbios, un diario nacional informaba en portada de que los manifestantes habían descubierto "más de 20 cabezas humanas en varios puntos de la ciudad" (*Daily Times* 1996:1). Uno de los periódicos más sensacionalistas titulaba con un artículo en el que se decía que

¹⁵ Bastian 2003, p. 78.

¹⁶ Smith 2001a, pp. 596-8, 609, 604.

se habían encontrado 200 órganos masculinos humanos en la barriga de una cabra almacenada en un congelador en la casa del pueblo de Otokotos (Vincent Durus) (*Rising Sun* 1996:3).¹⁷

Que las exageraciones se centren en cadáveres y partes del cuerpo desprendidas es, en mi opinión, cualquier cosa menos accidental. Además, si nos preocupamos por el valor de verdad de las exageraciones, parafraseando a Adorno, deberíamos prestar atención a su profundo significado como marcadores de la modernidad capitalista, como pistas de la textura de la vida cotidiana en Nigeria en la era de la globalización. Podríamos acercarnos a este significado profundo a través de un artículo de periódico aparentemente sin relación, publicado casi un año y medio después de los disturbios de Otokoto, en el que un editorialista del *Post Express Wired* escribe sobre la ciudad más grande de Nigeria:

180

Nuestras principales autopistas, dentro de la ciudad de Lagos, se han convertido en vertederos de cadáveres... víctimas de asesinatos rituales.... Se secuestra a la gente para ganar dinero. Mientras en una casa se llora y se siente una gran tristeza por la desaparición de un miembro de la familia, en otra hay alegría y gran regocijo porque el desaparecido se ha convertido en una máquina de hacer dinero para enriquecerse.¹⁸

Obsérvese aquí la forma en que un cadáver humano se convierte en una "máquina de dinero" moderna y en que los asesinatos rituales y las desapariciones son medios de enriquecimiento para los autores. Es como si la acumulación de capital en Lagos, "vertedero de cadáveres", atravesara una economía cadavérica. Si bien es cierto que en este editorial no se invoca explícitamente la brujería, el pasaje lleva todas las marcas del género actual de relatos de acumulación embrujada. Como observa un comentarista de los sucesos de Otokoto, "las historias de secuestros de niños, asesinatos rituales, comercio de partes del cuerpo y otras prácticas mágicas forman parte de un complejo cultural dinámico para el que la brujería sirve de etiqueta burda pero ampliamente reconocida".¹⁹ La autora continúa leyendo las historias de secuestros y asesinatos como fenómenos que simbólicamente "representan la violencia y la polarización que subyacen cada vez más a la estructura de desigualdad en la Nigeria contemporánea".²⁰ Sin embargo, esto es subteorizar radicalmente estos sucesos. No cabe duda de que se trata de historias sobre la violencia de la desigualdad y la polarización social. Pero son historias organizadas según tropos específicos, que giran en torno a imágenes de disección, fragmentación corporal y

¹⁷ Smith 2001b, p. 816. Es evidente que en este caso hay una preocupación por la masculinidad en peligro, tema al que volveré más adelante.

¹⁸ Zebulon Agomuo, "The Era of Killings", *Post Express Wired*, 25 de enero de 1998, citado por Bastian 2003, p. 84.

¹⁹ Smith 2001a, p. 592.

²⁰ Smith 2001b, p. 805; véase también p. 817.

descorporeización. Y las especificidades de estas imágenes requieren una explicación. Piénsese, por ejemplo, en las reivindicaciones de una sopa de pimienta llena de partes de cuerpos humanos que ocupa un lugar central en los sucesos de Otokoto, o en el rumor de que se encontraron 200 órganos masculinos humanos en el vientre de una cabra en la casa del pueblo de Vincent Duru. Si la imaginación popular busca simplemente representaciones fantásticas de la desigualdad, no está claro por qué debe recurrir con tanta insistencia a las imágenes de disección, al troceamiento de cuerpos humanos.²¹

181

Es precisamente la persistencia de imágenes de fragmentación y descorporeización corporal lo que intento analizar. No cabe duda de que todas estas imágenes son multivalentes y entretajan en discursos locales coherentes diversos aspectos de la experiencia humana: historias de raza, género, clase y parentesco; recuerdos de la esclavitud, el colonialismo y la guerra; experiencias de relaciones sociales mercantilizadas y monetizadas; las salvajes consecuencias de los programas de ajuste estructural; la corrupción de las élites poscoloniales; la devastación causada por una pandemia de SIDA.²² También hay pocas dudas de que estas imágenes tienen una multitud de determinaciones locales que a menudo eluden incluso al etnógrafo más sensible. Pero, en los múltiples momentos locales de estas estéticas del horror, encontramos imágenes recurrentes de acumulación a través del desmembramiento corporal y la posesión. Y es esta vertiente, estas poderosas representaciones del enriquecimiento a través de la descorporeización, la que deseo explorar como marcadores explicativos de la vida en el capitalismo tardío. No pretendo que esta explicación sea exhaustiva. Es inherente a los fenómenos investigados que rebosen de significados localizados. Pero, a menos que nos conformemos con adoptar un culto a lo local, a menos que estemos dispuestos a ignorar los fenómenos sociales generales que actúan a nivel micro, es imperativo que aceptemos "el reto de vincular los pequeños actos a procesos más amplios", como ha dicho un analista del cambio agrario y la formación de clases en África.²³ Por supuesto, situar dialécticamente lo global dentro de lo local implica reconocer que lo "macro" sólo existe en y a través de las particularidades concretas que lo componen. Pero lo contrario también es cierto: lo particular sólo existe en y a través de sus interrelaciones con otros momentos y experiencias particulares. Juntos constituyen una totalidad concreta, un rico complejo de "muchas determinaciones y relaciones", "la unidad de lo diverso".²⁴ Los conceptos "local" y "global" no se refieren, por tanto, a entidades o ámbitos de la vida realmente existentes que el crítico deba

²¹ También hay cuestiones cruciales con respecto a la castración y la emasculación, a las que volveré brevemente más adelante.

²² Sobre las formas en que los cuentos de brujería recuerdan y reelaboran las experiencias de la trata de esclavos, véase Shaw 2002; y Shaw 2001, pp. 50-70. Sobre el SIDA y la brujería, véase Yamba 1997, pp. 200-23.

²³ Peters 2004, p. 306; véase también p. 279.

²⁴ Marx 1973, p. 101.

conectar entre sí. Incluso cuando el crítico los aísla analíticamente, siempre se viven juntos en su unidad dialéctica. Lo que estos términos captan son aspectos o *momentos de* los fenómenos ricos, complejos, diversos y polifacéticos que constituyen la vida cotidiana en la era del capitalismo globalizador. Pero, puesto que una totalidad concreta siempre está internamente diferenciada, es una "unidad de lo diverso", podemos desentrañar esa diversidad atendiendo a los espacios regionales dentro del sistema-mundo y a los *imaginarios* regionales que allí surgen.

182

Las regiones se componen de espacios complejos y diferenciados dentro del orden mundial, constituidos en y a través de historias compartidas, patrones distintos de acumulación de capital y formaciones socioculturales y de clase únicas. Al prestar atención a estas ubicaciones regionales en el sistema-mundo capitalista, entramos en mediaciones que constituyen la intrincada dialéctica de lo local/global. Y estas localizaciones pueden ser lugares para distintos tipos de imaginaciones sociales sobre el mundo moderno. Estas imaginaciones pueden ser tan antiguas como la propia modernidad.²⁵ Pero las "cartografías cognitivas" del conjunto que caracterizan al capitalismo globalizador de principios del siglo XXI tienen características muy distintas, que a menudo giran en torno a imágenes de dinero posesivo y cuerpos poseídos.²⁶ El uso de metáforas geográficas es típico de la cartografía cognitiva a través de la cual cartografiamos hoy el espacio del capitalismo global: El "Sur" y el "Norte" son quizá los dos símiles espaciales más significativos. Aunque pensar en las relaciones sociales en términos estrictamente espaciales entraña peligros, entre otras cosas, porque las diferencias sociales *dentro de* esos espacios pueden eludirse con demasiada facilidad, la verdad implícita en estos términos tiene que ver con la realidad de las ubicaciones regionales diferenciadas dentro de los circuitos de acumulación global. Así pues, una vez que empezamos a identificar las regiones en estos términos, nos vemos obligados a reconocer las múltiples escalas en las que operan. Como señaló Henri Lefebvre, el espacio social es siempre *hipercomplejo*, una combinación de modelos distintos, que se entrecruzan, superponen y contradicen en la organización espacial de la vida humana.²⁷ El espacio de mi comunidad, por ejemplo, es simultáneamente un lugar para la reproducción material y social de individuos que viven en un conjunto diverso de unidades domésticas, un lugar para la reproducción global del capital (formado en y a través de industrias específicas organizadas regionalmente), un espacio de jurisdicciones locales y nacionales con fines de administración estatal, un lugar de múltiples lenguas (el inglés, el cantonés y el vietnamita predominan en el

²⁵ Véase Lazarus 1999, pp. 24-6.

²⁶ Tomo prestado el término "cartografía cognitiva" de Fredric Jameson 1991, pp. 44-5, 51-4. Pero, mientras que Jameson sitúa este problema en términos de captar la "alarmante disyunción entre el cuerpo y su entorno construido" debido a la presencia de "la gran red global de comunicación multinacional y descentralizada" (p. 44), mi análisis se centra en cambio en la relación del cuerpo/yo con el proceso de acumulación global.

²⁷ Lefebvre 1991.

caso de mi barrio, por ejemplo) y prácticas culturales. Cuando hablamos de regiones dentro de un sistema-mundo, nos referimos a lugares con modelos específicos de vida y trabajo, desde tasas de mortalidad infantil y esperanza de vida hasta el predominio de la extracción de recursos o el trabajo "informal". En otro nivel, estamos pensando en espacios imaginativos para la producción de significados. Y, como hemos visto, por mucho que movilicen lenguajes e idiomas locales, los imaginarios regionales en el mundo del capitalismo moderno también aspiran a una cartografía regional de los procesos *globales* en las esferas de la cultura, la economía y la política.

183

Una de las razones por las que las gramáticas y vocabularios locales tienen tanta resonancia es que el capital, en contra de una imagen demasiado simplista, no extingue lo local, por mucho que se esfuerce en imponer su lógica social a las formas preexistentes de vida social. A pesar de sus pretensiones absolutizadoras, el capitalismo global opera *reorganizando* sistemáticamente las formaciones sociales existentes, desarticulando y rearticulando la propiedad, el trabajo, la autoridad, el género, las normas sexuales, la familia y la comunidad para facilitar la acumulación de capital. En lugar de inventar literalmente un mundo a su imagen, el capitalismo exhibe una dialéctica única de incorporación, en la que acomoda lo particular en el mismo momento en que lo absorbe y lo remodela. Como resultado, los lenguajes culturales locales están repletos de conocimiento de lo global.

Al narrar experiencias de incorporación a los circuitos del capitalismo, los modismos locales matizan el lenguaje cacofónico de la modernidad capitalista. En lugar de expresar valores y significados "tradicionales" ajenos a la modernidad, estos modismos captan la representación concreta de lo global en el nivel de la experiencia vivida, así como las contranarrativas que sondean las perspectivas de otras historias, de proyectos sociales ajenos a la lógica del capital global. Sin duda, todos estos imaginarios regionales se forman a través de las diferencias de clase, género, sexualidad, etnia, etc. que conforman la dialéctica de lo local y lo global. Como resultado, la circulación entre estos lugares es una red de significados controvertidos. Y la matriz de flujos y contraflujos de significados incluye narrativas de las "periferias", así como de los centros de acumulación económica y cultural. Desde el principio, la modernidad se ha formado de manera crucial en y a través de las experiencias culturales de África y la diáspora africana.²⁸ De ello se deduce que la modernidad capitalista es un proceso mundial, no meramente regional, por mucho que se desarrolle a través de jerarquías y subordinaciones globales.²⁹ De hecho, como veremos en breve, una de las imágenes centrales de la monstruosidad del mercado, el zombi, es un producto de la experiencia africana que fue reelaborado

²⁸ Gilroy, 1993, lo señala con rotundidad. Lazarus 1999, pp. 51-67, y Chrisman 1997, pp. 51-64, han subrayado algunas de las importantes deficiencias del argumento de Gilroy.

²⁹ Sobre este punto, véase Lazarus 2002, pp. 43-64.

primero en Haití, luego descubierto y adaptado por Hollywood, para ser transformado de nuevo en recientes cuentos populares africanos. En la figura del zombi-trabajador, un marcador clave de la modernidad, encontramos huellas de los circuitos globales del capital y sus otros, y de las formas en que estos últimos imaginaron un nuevo mundo de experiencia.

184

Los cuentos de zombis, al igual que las historias de brujería contemporáneas del África subsahariana, son *fábulas de la modernidad*.³⁰ Tratarlos como tales, sin embargo, es cuestionar la noción de que, puesto que la modernidad "desencanta" el mundo librándolo de los espíritus, los cuentos de brujería sólo pueden ser expresiones de valores y creencias "tradicionales" o "premodernos" en oposición a las normas de la modernidad.³¹ Este punto de vista no sólo reproduce la ilusión colonialista de que los africanos son prehistóricos, pueblos fuera de la historia, precisamente la imagen racializada movilizadora por Hegel, de la que hablaré más adelante; también ignora hasta qué punto la aparición de las nociones modernistas de espacio y tiempo tuvo que ver íntimamente con la relación colonial, con el intento de relacionar órdenes espacio-temporales diferentes, como los encontrados en África, con el de Europa.³² África y los africanos estuvieron presentes en el nacimiento de la modernidad, por mucho que estén implicados de forma diferencial en ella. Más aún, las nociones de África como espacio premoderno también cumplen una función profundamente apologética e ideológica, al situar la producción duradera de la pobreza y la exclusión social globales, del *apartheid global*, fuera de la dinámica del capitalismo mundial.³³

En lo que sigue, insistiré en leer los relatos de brujería africanos como marcadores y desafíos a la modernidad capitalista. Al hacerlo, tengo la suerte de basarme en algunos trabajos convincentes de antropología crítica, que han insistido en que las leyendas urbanas de brujería en África constituyen, como escribe Luise White sobre las historias de vampiros africanos, "nuevas imaginaciones para nuevas relaciones".³⁴ Basándose en imaginarios más antiguos, estos cuentos populares intentan cartografiar la arqueología de lo visible y lo invisible que caracteriza a una sociedad regida por la forma-mercancía. Como resultado, las preocupaciones centrales de estas historias registran cambios decisivos en la experiencia social. Por decirlo sin rodeos, si las formas anteriores de brujería se ocupaban sobre todo de las fisuras y fracturas entre parientes, el nuevo ocultismo se ocupa de los peligros

³⁰ Véase Brown 2001.

³¹ El argumento clásico es, por supuesto, el de Max Weber. La réplica perdurable de la teoría crítica procede de Horkheimer y Adorno 1972. Geyer-Ryan 1994, capítulo 14, ofrece una importante interpretación del análisis Adorno-Horkheimer desde el punto de vista del género.

³² Véase, por ejemplo, Osborne 1995, pp. 16-21. Para la implicación de África en el mundo moderno, véase también Mbembe 2001, p. 8.

³³ Para un análisis incisivo del apartheid global en Sudáfrica, véase Bond 2003.

³⁴ White 2000, p. 22.

mortales de una manía *impersonal* por la acumulación de riqueza.³⁵ Mientras que la brujería antigua se ejercía por y contra los miembros de la familia y los vecinos, la nueva forma suele infligirse a y por extraños. Así pues, las nuevas modalidades de brujería han abandonado en gran medida la economía de la familia por la del mercado. Como han señalado varios comentaristas, el uso del poder oculto para crear zombis trabajadores parece ser una innovación bastante reciente y novedosa dentro del repertorio de la brujería africana.³⁶ Además, el nuevo ocultismo ha llegado a habitar tanto la esfera impersonal de las relaciones de mercado que, en algunos casos, la propia brujería se ha convertido en una mercancía, un poder que ya no se hereda ni se aprende, sino que simplemente se puede comprar en el mercado.

37

Más que expresiones de valores tradicionales en oposición a las fuerzas de la modernidad capitalista, los recientes discursos urbanos del embrujamiento en el África subsahariana comprenden, por tanto, lecturas complejas y de múltiples capas de las circunstancias cambiantes de la vida social en la era del capitalismo globalizador. Ciertamente, en la elaboración de la semántica cultural moderna se recurre a modismos y órdenes de significado más antiguos. Pero esto no es más que señalar que los significados son siempre históricos, que no se ajustan a los principios formalistas de la tipología estructural sino que, por el contrario, implican reelaboraciones interminables de modos anteriores de pensamiento y percepción social acompañadas de la incorporación de nuevos lenguajes de pensamiento y sentimiento. Así, surgen nuevas formas de imaginar a partir de configuraciones híbridas de sistemas de significado antiguos y nuevos, autóctonos y "foráneos".³⁸ Por poner un ejemplo, no cabe duda de que los nuevos rituales y estructuras de creencia relacionados con la brujería "acompañaron a la incorporación de las comunidades rurales africanas a los mercados de trabajo capitalistas coloniales".³⁹ Al tiempo que se empleaban lenguajes más antiguos, los nuevos y urgentes problemas de la vida social exigían nuevas formas discursivas, nuevas gramáticas de la experiencia.

186

³⁵ Para un excelente tratamiento de las antiguas prácticas y creencias brujeriles como parte de las relaciones de parentesco, véase Geschiere 1997, capítulos 2 y 3.

³⁶ Véase Fisiy y Geschiere 1991, pp. 255, 261, 264, 265-6; Geschiere 1997, pp. 139, 147-9, 156, 165; Rowlands y Wamier 1988, p. 129; Comaroff y Comaroff 1999a. Para un interesante análisis de tendencias similares en Papúa Nueva Guinea, véase Lattas 1993, pp. 52,59. En mi opinión, Peter Delius (2001, p. 443), que cuestiona la idea de que los zombis sean un fenómeno nuevo dentro de las creencias africanas sobre brujería, no presenta ningún argumento significativo. De hecho, interpreto su relato como *una confirmación de* la postura de los estudiosos que consideran que los zombis son nuevos. En última instancia, sin embargo, la cuestión clave es la resonancia añadida de las imágenes de *zombis-trabajadores* y sus conexiones con el dinero y los mercados globales.

³⁷ Véase Schmoll 1993, p. 204; y Sanders 2001, pp. 174-7.

³⁸ Para estudios esclarecedores de estos procesos materiales de hibridación en partes de América Latina, véase Gruzinski 1988, en particular la discusión de la "magia colonial", pp. 257-9; Gruzinski 2001 y 2002. Véase también Rowe y Schelling 1991. Para reflexiones generales sobre estos procesos, basadas en estudios de casos que incluyen a Nigeria, véase Fred y Watts 1992.

³⁹ Auslander 1993, p. 177. Sobre este punto, véase también White 2000.

Lo que me interesa aquí es un género reciente de relatos urbanos africanos de brujería que habla de las economías ocultas del capitalismo globalizado. Estos relatos surgen según patrones únicos durante el último cuarto del siglo XX, la era clásica de la "globalización", y persisten en la nueva, como género principalmente urbano. Echan raíces en un suelo en el que los antiguos patrones de parentesco y las formas de economía rural se han erosionado significativamente; florecen en los espacios cada vez más anónimos y mercantilizados de las grandes ciudades. Aunque están precedidos por otros cambios semánticos en el folclore de la brujería, en particular alteraciones que se producen en el periodo de entreguerras, hay algo muy distintivo en la forma en que estos relatos articulan relaciones problemáticas que implican dinero, mercados globales, trabajo zombi y partes del cuerpo humano. En el fondo, este género de relatos de brujería trata de aprehender y evaluar las prácticas sociales y la ontología social del capitalismo: los modos de comportamiento adquisitivo, acumulativo e individualista y los singulares procesos de abstracción y descorporeización característicos de una economía organizada por las relaciones de valor y el dinero. Al mismo tiempo, también registra los cambios semánticos que ponen de relieve la intensificación de las relaciones mercantilizadas y la creciente financiarización del capitalismo contemporáneo.

Parentesco y acumulación: de la vieja brujería a la nueva

Antes de continuar, es necesario hacer un comentario sobre la terminología. Dado que las concepciones occidentales de la brujería africana están profundamente arraigadas en la imaginación colonialista de "lo primitivo", resulta tentador renunciar al término. Esta tentación se ve acentuada por el hecho de que la sensibilidad occidental suele identificar la brujería con el mal, ocultando así sus significados mucho más fluidos en muchos contextos africanos. Las palabras locales traducidas como "brujería", o *sorcellerie* en francés, no conllevan una carga peyorativa universal. En muchas culturas africanas, los términos empleados se refieren a poderes extraordinarios que pueden utilizarse con fines sociales o antisociales. Además de esta complicación lingüística, las cosas empeoran por la larga historia occidental de exotización de los pueblos africanos por referencia a la brujería. Los comentaristas occidentales, que tachan de "primitivas" e "irracionales" las creencias sobre la brujería, han tratado a los africanos como curiosos objetos de diversión o de "estudio" por parte de los turistas académicos del Norte global. A pesar de estas reservas, en consonancia con algunos de los mejores trabajos de antropología crítica, mantendré el término, en gran medida porque es el lenguaje que emplean los

propios africanos para describir el poder oculto.⁴⁰ Pero, más que la cuestión terminológica, lo crucial es la cuestión del significado.⁴¹ Las nuevas gramáticas urbanas de la brujería en el África subsahariana captan algo que se ha perdido en los discursos *mercantilistas y normativos* de Occidente: el sentido de la dinámica genuinamente monstruosa de una sociedad subordinada a la forma-mercancía. Dando la espalda a los centros "desarrollados" del capitalismo mundial, así como desplegados críticamente en casa, los cuentos de vampiros africanos conllevan una poderosa carga desfetichizadora, que desnaturaliza las relaciones mercantilizadas al presentarlas como extrañas y misteriosas.

Volviendo ahora a los cambios semánticos de los cuentos de brujería africanos en la era de la globalización, comencemos con una visión general de los géneros anteriores. Y, en este punto, conviene hacer algunas salvedades. No hay forma de saber cómo eran estas prácticas y discursos antes de que se convirtieran en objeto de estudio y análisis, un proceso inseparable del contacto con Occidente y la colonización. Los relatos de viajes, las memorias de misioneros cristianos y funcionarios coloniales, y los primeros trabajos de antropología occidental de los que se extraen las primeras descripciones de la brujería africana estaban ligados a procesos históricos que transformaron drásticamente muchos aspectos de la vida social africana. Además, en una dialéctica común de la modernidad, los africanos tomaron prestados fragmentos de las religiones, cosmologías y narrativas occidentales para dar sentido a las nuevas estructuras de la experiencia, muchas de ellas formadas en y a través de las relaciones coloniales. Lo que obtenemos de estas primeras literaturas, por tanto, son descripciones particulares de las prácticas africanas tal y como aparecieron a los forasteros (normalmente etnocéntricos) en el flujo de los encuentros coloniales. Sin embargo, estas literaturas pueden leerse y se han leído a contrapelo para extraer de ellas conocimientos reales y a veces subversivos, no sólo sobre los prejuicios y la ceguera de sus autores, sino también sobre aspectos de las prácticas culturales africanas. Tales lecturas pueden resultar especialmente instructivas cuando encajan con trabajos posteriores de etnografía y antropología críticas.

188

Basándose en estos trabajos, las antiguas idiosincrasias de brujería, arraigadas en las comunidades rurales organizadas en torno a la agricultura familiar, parecen haberse centrado en las amenazas que plantea la acumulación privada para la unidad y la solidaridad de los grupos familiares y las comunidades más amplias. En consecuencia, las comunidades africanas solían movilizar la ética de la reciprocidad y la redistribución para contrarrestar la fuerza solvente de la acumulación individual. Sin duda, las relaciones de reciprocidad estaban enredadas con la explotación y la

⁴⁰ Geschiere 1997, p. 14. Para algunos recordatorios útiles de las tendencias exotizantes de los tratamientos occidentales de la brujería africana, véase Pels 1998, pp. 193-209.

⁴¹ Tomo prestado el término "commodo-normativo" de mi amigo Ben Maddison (2006, pp. 114-37).

desigualdad.⁴² Sin embargo, estos modos de explotación no se basaban en nociones de acumulación individual sin restricciones. De hecho, la desigualdad y la explotación solían estar limitadas por una ética social que desalentaba, e incluso patologizaba, la acumulación excesiva. Para los igbo de las comunidades rurales de Nigeria, por ejemplo, la riqueza que se acumula sin redistribuir se considera muy peligrosa, ya que crea "un calor psíquico malsano" que puede conducir a la muerte y al desastre. El calor generado por la acumulación individual sólo puede aliviarse (enfriarse), se dice, mediante las prácticas redistributivas de una vida comunitaria sana. El brujo que busca acumular se percibe, en consecuencia, como un "introvertido", alguien cuya interioridad implica apartarse del grupo social.⁴³ Un yo encerrado es, por tanto, intrínsecamente peligroso, ya que los individualistas posesivos se separan como acumuladores privados, renegando así de las obligaciones comunitarias.

Así, muchas sociedades africanas contraponían la acumulación privada a la unidad social, representándolas como fuerzas fundamentalmente antagónicas. En esta visión del mundo, las brujas son amenazas *internas* a la cohesión social, no forasteros ominosos. Incluso cuando se desconoce su identidad exacta, se da por sentado que las brujas son miembros de la comunidad local, personas dispuestas a atacar a sus vecinos y parientes. Esta dura contraposición entre la adquisición egoísta y las obligaciones comunitarias también explica por qué muchas sociedades africanas veían la peculiar obsesión de los colonialistas blancos por las riquezas personales como una señal de su incapacidad para el parentesco. Esta sensibilidad queda perfectamente reflejada en un proverbio asociado a los tsonga de la llanura del Transvaal:

189

Los blancos no tienen parentesco/nación t
heredero parentesco/nación es dinero⁴⁴

Para utilizar la terminología desarrollada por Karl Polanyi, que no está exenta de dificultades, la mayoría de las sociedades africanas, al igual que las sociedades no capitalistas de otros lugares, integraban las relaciones económicas dentro de un ethos comunitario más amplio (y los rituales sociales correspondientes) que regía la vida social. En lugar de ser una fuerza independiente con la que se podía contar para regularse a sí misma, como en la ideología de mercado, el comportamiento económico individual se ordenaba de acuerdo con normas ético-sociales.⁴⁵ Para la mayoría de las sociedades africanas, la desvinculación de la economía, el privilegio

⁴² Sahlins 1972, pp. 133-4.

⁴³ Bastian 1993, pp. 141, 148. Sobre estas nociones en Congo/Zaire, véase De Boeck 1999, p. 190.

⁴⁴ H. Junod y J. Jaques, *The Wisdom of the Tsonga-Shangaan People* (Cleveland, Transvaal: Central Mission Press, 1939), p. 78, citado por Niehaus 1995, p. 532.

⁴⁵ Polanyi 1968 y 1957. Para reflexiones críticas sobre la noción de reciprocidad de Polanyi, véase Sahlins 1972, p. 134.

de las fuerzas de la acumulación privada como fines en sí mismas, representaba el desencadenamiento de energías demoníacas que, al romper el tejido social, volvían a los parientes contra los parientes y estimulaban una orgía de individualismo violento en la que la gente devoraba literalmente a los demás. Al igual que muchas economías morales no capitalistas de otros lugares (que hoy se reconfiguran en relaciones contradictorias con formas de vida capitalistas), los africanos han visto normalmente el cosmos económico en términos de suma cero: puesto que la riqueza y los recursos son finitos, la ganancia de una persona es la pérdida de otra. Así pues, cuando las brujas rompen el equilibrio de las cosas mediante la apropiación no comunitaria, invariablemente perjudican a los demás. Como dicen los *ihanzu* del centro-norte de Tanzania, "lo que la bruja gana, otros lo pierden".⁴⁶ Así, las brujas consumen las fuentes de la propia vida, en lugar de recircularlas. Entre los *igbo* de Nigeria, "la bruja es una acumuladora indebida, una devoradora de sangre, más que una redistribuidora de riqueza... intenta hacerse con el control de lo que debería ser riqueza comunal para enriquecerse y prolongar su vida individual".⁴⁷

190

La brujería de la adquisición personal que coexiste, como veremos, con la brujería de la nivelación expresa claramente una poderosa ambivalencia. Por un lado, la gente teme las fuerzas destructivas de la adquisición personal sin restricciones, mientras que, por otro lado, a menudo desean más riqueza personal y resienten los deberes redistributivos que se les exigen. Con frecuencia, esto implica una perspectiva dualista del tipo que se encuentra entre los habitantes de las praderas de Bamenda, en Camerún, para quienes la economía de suma cero de la vida cotidiana contrasta con el mundo invisible, encantado y hermoso de *Msa*, accesible sólo a individuos "astutos". *Msa* es un reino de abundancia y posibilidades infinitas, no de suma cero. Organizado como un mercado en el que "la única moneda son los seres humanos", está poblado por demonios, individualistas posesivos puros y acumuladores que no respetan ninguna obligación social ni obedecen ningún código de reciprocidad.⁴⁸ Estas nociones de transacciones embrujadas en mercados invisibles han sido comunes durante mucho tiempo a muchos discursos africanos sobre brujería, al igual que las ideas de los seres humanos como moneda, y ambas nociones han sido reelaboradas en modismos más recientes. Hoy en día, en Ghana, los comerciantes asociados a las iglesias pentecostales a veces imaginan que, junto al mercado visible, existe también un mercado invisible en el que las transacciones se realizan con carne tomada espiritualmente de seres humanos que acaban siendo "devorados por las brujas hasta que enferman o mueren".⁴⁹

⁴⁶ Sanders 1999, p. 122, véase también p. 125.

⁴⁷ Bastian 1993, p. 138. Como indica este pasaje, muchas creencias antiguas sobre la brujería están muy marcadas por el género, y tratan a las mujeres como el grupo del que emanan las brujas. Esto es mucho menos cierto en el caso de los nuevos discursos sobre la brujería que se analizarán a continuación.

⁴⁸ Nyamnjoh 2001, pp. 44-5. Véase también Rowlands y Warnier 1988, pp. 118-32.

⁴⁹ Véase Meyer 1999, p. 163.

Sean cuales sean los atractivos de la adquisición individual, se considera tanto una amenaza para los demás como una fuente de autodestrucción potencial. Como advertencia sobre los peligros que entraña, muchas gramáticas antiguas de la brujería advierten de que la acumulación privada provoca la rabia que las brujas sienten hacia las muestras de riqueza. Entre los ibibio de Nigeria, las brujas son representadas como celosas niveladoras que intentan dañar a quienes acumulan y exhiben riqueza. Del mismo modo, en el folclore de los ihanzu del centro-norte de Tanzania, a las brujas "modernas" les disgustan el desarrollo, el progreso y la modernidad, y tienden a destruir la riqueza. También son niveladoras ejecutoras del "igualitarismo de pesadilla".⁵⁰ Las prácticas redistributivas, como las ceremonias de potlatch, no sólo preservan la solidaridad del grupo, sino que, al reducir la riqueza acumulada, protegen al individuo relativamente próspero de los graves ataques de los brujos.⁵¹

191

Sin embargo, como para recordarnos la ambivalencia implicada, la forma en que el enriquecimiento personal es algo a la vez ilícito y deseado, también se dice que las brujas son codiciosas. Entre los ihanzu, un pueblo predominantemente agrícola que se enfrenta a una creciente comercialización, las brujas suelen ser las que cosechan riquezas desproporcionadas en relación con su tierra y su trabajo.⁵² Así pues, la brujería, además de ser una advertencia sobre el daño que pueden sufrir quienes buscan la riqueza personal, también expresa un poderoso, aunque ilícito, anhelo de acumulación "mágica", de adquisición y disfrute de riquezas sin la realización de un arduo trabajo.⁵³

Cuanto más plenamente se insertan las personas en las relaciones capitalistas, más intensa parece volverse esta ambivalencia hacia el enriquecimiento individual. Por mucho que los individuos renieguen de la acumulación personal, después de todo, los imperativos del capitalismo la recompensan. Para los campesinos de los sistemas de agricultura rural, la mercantilización dicta que la producción para el mercado y la maximización de los ingresos son las claves de la supervivencia de la explotación familiar. Sin embargo, el recurso a la lógica del mercado para preservar la agricultura doméstica entraña profundas tensiones. En Níger, por ejemplo, muchos padres mawri envían a sus hijos como trabajadores emigrantes con la esperanza de que sus ingresos puedan sostener la economía familiar. Sin embargo, al hacerlo, los padres rompen la unidad familiar para preservarla. La familia sufre así una especie de amputación, una disección que a menudo presagia su muerte, sobre todo cuando los hijos no regresan. Las monstruosidades del mercado se manifiestan aquí de una forma desgarradoramente ominosa: como los niños son enviados al mercado laboral en un esfuerzo por preservar la unidad familiar, a menudo son

⁵⁰ Sanders 2003, pp. 164-5.

⁵¹ Offiong 1991, pp. 127-33; Fisiy y Geschiere 1991, p. 254.

⁵² Sanders 1999, p. 118; Sanders 2003, pp. 161-2.

⁵³ Fisiy y Geschiere 1991, pp. 253, 260; Sanders 1999, p. 118.

"devorados" por ella, desapareciendo de las vidas de sus parientes. No es de extrañar que las "historias de muerte y desmembramiento" ocupen un lugar destacado en los rumores de embrujamiento que rondan el imaginario mawri.⁵⁴

Si los mercados capitalistas perturban las relaciones de parentesco, también distorsionan la biología de la reproducción humana. Puesto que el acaparamiento se concibe como una obstrucción del flujo natural de la riqueza (su circulación perpetua por toda la sociedad local), se considera que bloquea las fuentes de la vida. De hecho, a menudo se dice que los brujos se apropian de las energías de la biorreproducción humana con fines de adquisición privada. Esto, también, resuena con la noción de un universo de suma cero: si la riqueza va a ser aumentada y acumulada de manera antinatural (y antisocial), esto sólo puede ocurrir a través de la apropiación de las energías reproductivas del dominio al que "propriadamente" pertenecen, la procreación humana. Así, aunque las brujas a veces matan, su codicia también las lleva a robar los poderes reproductivos de otros, o a desviar los suyos propios.⁵⁵ El caso de las Mami Wata (o Mami Agua) de África Occidental, intrigantes creaciones híbridas, es instructivo a este respecto. Criaturas parecidas a sirenas que seducen a los humanos para que se conviertan en sus esposas, las Mami Wata dotan a sus parejas humanas de riquezas derivadas del fondo del océano si renuncian al matrimonio y la reproducción humanos. La sexualidad de las Mami Wata y sus esposas se desvía así de la reproducción biológica a la producción de riqueza.⁵⁶ Al desviar las energías reproductivas hacia el peligroso y estéril proceso de adquisición individual de dinero y mercancías, la brujería de la acumulación socava la reproducción biológica femenina. Sin embargo, en lo que respecta a las mujeres, esto plantea profundas contradicciones. Después de todo, al tiempo que amenaza su papel sociocultural normal en una sociedad patriarcal, la brujería también abre la posibilidad de que las mujeres persigan tanto el sexo como la riqueza para fines individuales en lugar de para la reproducción de la comunidad.

A medida que aumenta el número de mujeres que acceden a los mercados capitalistas, es frecuente encontrar por toda África imágenes sorprendentes obsesionadas por la idea de una monstruosa sexualidad femenina desbocada. En Nigeria, por ejemplo, se dice que las jóvenes brujas [*obanje*] manifiestan "una sexualidad desbordante y una avaricia satánica".⁵⁷ En el sur de Níger, la gente advierte sobre espíritus femeninos conocidos como Marías, mujeres casadas cuyo insaciable apetito por el sexo y los dulces las lleva a la prostitución, y de las que se

⁵⁴ Masquelier 2000, pp. 87,111.

⁵⁵ Véase Sanders 1999, p. 123; Bastian 1993, pp. 138-9; Meyer 1999, pp. 163-4.

⁵⁶ Véase Masquelier 1992, pp. 62-4; Bastian 1997, pp. 123-6, 130-1; Meyer 1999, pp. 164-5. En algunas variantes, los Mami Wata también son varones (véase Meyer), mientras que en otras también tienen hijos, "pero rara vez tienen familias numerosas" (Bastian, p. 125).

⁵⁷ Bastian 2001, p. 88. Cabe señalar que en muchas sociedades africanas las mujeres han sido las principales comerciantes. Pero su inserción en mercados capitalistas cada vez más urbanizados y globalizados implica nuevas relaciones y dinámicas sociales.

dice que a menudo dañan y ocasionalmente matan a los objetos de su seducción.⁵⁸ La mercantilización de la vida social activa así los temores de que la sociedad de mercado pueda empoderar perversamente a las mujeres, que castran y castran simbólicamente a los hombres.

193

Pero ahora nos estamos desviando hacia la discusión de la nueva brujería de la acumulación en el mercado. Antes de seguir avanzando en esta dirección, permítanme hacer un breve resumen. Los antiguos lenguajes de la brujería postulaban, como hemos visto, una economía de suma cero amenazada por la codicia personal de los espíritus antisociales. La envidia de las brujas, tanto su pasión antinatural por la adquisición como su hostilidad hacia las prácticas acumulativas de los demás, se anunciaba en ataques a vecinos y parientes. A menudo se consideraba (y a veces se sigue considerando) que esto implicaba la apropiación de las energías procreadoras humanas con fines de acumulación. Aunque proporcionan imágenes apasionantes de codicia e individualismo posesivo, estos lenguajes de la brujería han sido incapaces de dar cuenta de muchas características novedosas del capitalismo globalizador. En consecuencia, los discursos sobre la brujería se han reelaborado de formas extraordinariamente ingeniosas, sobre todo en el África subsahariana urbana, donde el impacto del capitalismo global ha sido especialmente devastador.

Zombis, vampiros y espectros del capital: las nuevas economías ocultas del capitalismo globalizado

La dinámica de la acumulación capitalista plantea un desafío fundamental a las economías embrujadas basadas en la imagen de suma cero. La capacidad aparentemente infinita del capitalismo para expandirse es sencillamente inexplicable en términos de este imaginario. A medida que la globalización capitalista ha ido imponiendo cada vez más directamente la lógica del mercado a millones de africanos, las artesanías más antiguas se han topado con sus límites explicativos. Los Ihanzu, por ejemplo, entienden que ningún robo local podría explicar la enorme variedad de productos que ven hoy en las tiendas y en manos de los ricos. En consecuencia, ahora hablan de algo que supera a la brujería tradicional, un nuevo modo de acumulación oculta impulsado por "brujas de los negocios" que no necesitan devorar y destruir para adquirir.⁵⁹ Trascendiendo mágicamente los límites del juego del zerosum, esta nueva brujería es capaz de una creación de riqueza potencialmente infinita, imaginada en términos de grandes montañas de mercancías

⁵⁸ Masquelier 1992, p. 56.

⁵⁹ Sanders 2003, pp. 164-6.

y dinero.⁶⁰ Para los Temne de Sierra Leona, la nueva "brujería económica" gira en torno a transacciones invisibles que trasladan el dinero de los bolsillos de la gente a los de los brujos, o lo almacenan en una "ciudad-bruja" invisible, un lugar de rascacielos, coches de lujo, aeropuertos, reproductores de vídeo y vendedores ambulantes que venden carne humana en un palo.⁶¹

194

Del mismo modo, en Camerún han surgido nuevas economías de la brujería. Muchos modos antiguos de brujería entre los maka del este de Camerún mostraban las cualidades antiacumulativas y niveladoras detalladas anteriormente. Para los Maka, *el djambe* ha sido esgrimido durante mucho tiempo por los débiles contra los parientes más ricos. La hostilidad a los planes modernistas de "desarrollo" económico local es también la base de una brujería llamada *gbati*, que se originó a finales de la década de 1960. Sin embargo, aún más recientemente han surgido en Camerún nuevas economías embrujadas conocidas como "*ekong* en Doula, *nyongou* alrededor del monte Camerún, *famla* o *kupe* en el oeste y noroeste, *kong* en los bosques del centro y este de Camerún", todas las cuales giran en torno a "una brujería del trabajo".⁶² Estos nuevos modos de brujería se refieren, entre otras cosas, a las prácticas de *los feymen*, jóvenes empresarios de éxito, cuya riqueza es a la vez mágica y global en su funcionamiento. Entre los bakweri, practicantes de las nuevas formas de brujería, los brujos *nyongo* matan a sus víctimas, al igual que los brujos de estilo antiguo, pero, en lugar de comérselas, las convierten en zombielabourers. En Camerún se encuentran ideas similares en muchos pueblos.⁶³ Especialmente interesante es *el ekong* entre los doula (o doula), una nueva magia urbana en la que se vende a la gente en lugar de comérsela. Se dice que los beneficios de estos zombis-trabajadores se ingresan directamente en las cuentas bancarias de las brujas.⁶⁴ A pesar de sus muchas diferencias de imágenes y matices, todas estas nuevas nociones de brujería comparten el supuesto de que "las brujas ya no ven a sus semejantes como carne para comer... sino como trabajadores para explotar".⁶⁵

195

En una línea similar, los Haya de la región de Kagera, en el noroeste de Tanzania, distinguen entre brujería y robo de sangre. Los brujos, que tienen propensión a la nivelación, buscan consumir a sus víctimas. Los ladrones de sangre, en cambio, descomponen el cuerpo en sus partes constituyentes y lo convierten en "unidades

⁶⁰ Sanders (1999, p. 17) sugiere que los ihanzu encuentran "incomprensible" la nueva brujería económica. Esto me parece ir demasiado lejos. Sin duda, hay algo profundamente misterioso y desconcertante en ella, pero la nueva brujería representa precisamente un intento de comprenderla.

⁶¹ Shaw 1997, pp. 859, 856.

⁶² Fisiy y Geschiere 2001, pp. 232-3, 241, 242.

⁶³ Fisiy y Geschiere 1991, pp. 255, 260-2. Los autores señalan (p. 256) que las acusaciones *nyongo* despegaron en 1955, período que, como sostengo en el capítulo 4, representa la aparición de las nuevas formas de imperialismo que sentaron las bases de la era de la globalización capitalista.

⁶⁴ Rowlands y Wamier 1988, p. 129. Véase también Fisiy y Geschiere 1991, p. 255.

⁶⁵ Geschiere 1999, p. 232.

negociables" para la venta.⁶⁶ Asistimos aquí a un cambio del valor de uso al valor de cambio: en lugar de emplear la brujería para el consumo inmediato, las brujas económicas modernas aprovechan las capacidades productivas de las víctimas con fines de acumulación. En todos estos casos, los cuerpos no son absorbidos *por* el otro, sino transformados en *extensiones* del otro en fuerzas de producción (zombis-trabajadores) o mercancías para el intercambio. La dinámica expansiva del capitalismo se inmiscuye aquí en la propia gramática de la brujería. La codicia demoníaca ya no gira en torno a la simple apropiación y consumo de la riqueza social finita. Al mismo tiempo que las economías africanas están siendo despiadadamente subordinadas a la lógica neoliberal del capital, mediante la combinación de programas de ajuste estructural y las presiones del mercado mundial, la brujería en el África subsahariana urbana ha entrado ahora en los circuitos ilimitados inscritos por la lógica globalizadora del capitalismo.

También se observan aspectos de este fenómeno en el medio rural, sobre todo en el creciente número de regiones en las que la tierra está siendo cercada, privatizada y mercantilizada. Estos fenómenos se ven acelerados masivamente por la demanda capitalista de productos primarios (algodón, café, petróleo, caucho, cacao, cobre, etc.), el aumento de los costes de los alimentos y el combustible y la reducción de los créditos para los pobres del medio rural, cuya propiedad y acceso a la tierra son cada vez más precarios, mientras que los grupos más ricos acumulan a sus expensas. En tales circunstancias, los conflictos, a menudo violentos, por la tierra, el ganado, los cultivos, etc., provocan con frecuencia acusaciones de brujería. La erosión del parentesco a causa de las relaciones de mercado es fundamental, ya que las redes de reciprocidad se contraen y los parientes se convierten en "extraños".⁶⁷

Al ser desplazadas las obligaciones personales por las relaciones de mercado, la propia brujería adquiere características impersonales. Del mismo modo que al capital no le importa la identidad de quienes fabrican una mercancía, sino simplemente su rentabilidad, la nueva brujería trasciende las relaciones entre vecinos y parientes, y subyace un nuevo anonimato. Siguiendo estos cambios, los habitantes del suroeste del Congo distinguen entre "la brujería de los ancianos [*ulaj wa amaleemb*]" y una nueva "brujería salvaje [*ulaj wa chisakasak*]". Mientras que la primera implica violaciones de la solidaridad y la reciprocidad propias de las relaciones de parentesco, la segunda conlleva desgracias en las que una persona "puede convertirse en víctima de las malas intenciones o la codicia de un total desconocido", prueba de las presiones impersonales de la apropiación y la acumulación basadas en el mercado.⁶⁸

⁶⁶ Véase Weiss 1999, pp. 188-92.

⁶⁷ Véase Peters 2004, pp. 269-314; sobre las acusaciones de brujería en este contexto, véase p. 303; Peters 2002, pp. 155-78; y Woodhouse et al. 2001.

⁶⁸ De Boeck 1999, pp. 190-1. Un astuto comentarista también ha sugerido que "una cualidad impersonal se está colando en la brujería nigeriana". Véase Bastian 1993, p. 134, citando a Emefie Ikenga Metuh, *God and Man in African Religion: A Case Study of the Igbo of Nigeria* (Londres: Chapman, 1981).

Esta cualidad impersonal es también característica del asesinato ritual que desencadenó los disturbios de Otokoto en Owerri, Nigeria, en septiembre de 1996. Como señala un analista, "la *falta* de parentesco entre los jóvenes millonarios y sus presuntas víctimas es uno de los aspectos más sorprendentes de las historias de secuestros de niños y asesinatos rituales que circularon tras los disturbios de Owerri".⁶⁹ Por horripilantes que sean, los actos malvados entre parientes se explican, no obstante, en términos de antiguas concepciones de los peligros que amenazan la vida comunal. Uno puede al menos planificar su autoprotección si se conocen los nombres y las caras de aquellos (vecinos o parientes) que podrían amenazarle. Pero si el secuestro, el asesinato y el desmembramiento se convierten en un asunto impersonal, entonces las dimensiones del horror empiezan a desbordar los límites de lo conocido. En el tumulto impersonal del mercado urbano y la ciudad moderna, donde el mal es "negocio, nada personal", el horror entra en una aterradora maquinaria de violencia aleatoria.

Ningún comentarista ha examinado con mayor perspicacia tales transformaciones en el ocultismo popular africano, y su interrelación con el cambio cultural y económico, que la historiadora Luise White. En un análisis rico y matizado, White sostiene que los vampiros surgieron en el imaginario africano sólo en el siglo XX, cuando la creciente penetración de los imperativos capitalistas provocó nuevas formas de comprender y representar los peligros de la vida cotidiana. De hecho, sostiene de forma convincente que las historias de vampiros implicaban complejos esfuerzos por penetrar en los misterios de los procesos de trabajo capitalistas.

White señala que muchos de los términos africanos que designan a los vampiros proceden de palabras utilizadas para designar a grupos específicos que realizaban rutinas de trabajo muy regimentadas. Por ejemplo, la palabra swahili *wazimamoto* procede del término para designar a los bomberos, mientras que la palabra para designar a los vampiros en la Rodesia del Norte colonial, *banyama* (*munyama* en singular) se aplicaba originalmente a los guardabosques.⁷⁰ La mayoría de estos términos no adquirieron connotaciones de chupasangre hasta veinticinco años después de la Primera Guerra Mundial. Son, en resumen, expresiones de principios del siglo XX, estrictamente delimitadas de vocabularios más antiguos de brujería. Por esta razón, White trata los cuentos de vampiros como algo totalmente distinto de los relatos de brujería. Yo he optado por un enfoque diferente, prefiriendo situar a los vampiros dentro del vocabulario de la brujería, distinguiendo al mismo tiempo entre varios géneros de brujería. A pesar de esta diferencia, las distinciones que establece White son muy esclarecedoras para mis propósitos:

⁶⁹ Smith 2001a, p. 595.

⁷⁰ White 2000, pp. 11-12.

Los vampiros africanos... eran una imagen sintética, un nuevo lenguaje para nuevos tiempos.... Las brujas y los vampiros eran diferentes porque operaban en contextos históricos distintos. Los vampiros eran una contradicción discursiva firmemente arraigada en las creencias y construcciones locales, pero nombrados de tal manera que se ponía de relieve su exterioridad. A diferencia de las brujas, los vampiros no estaban arraigados en la sociedad local; no volaban ni viajaban con familiares, sino que tenían movilidad mecanizada. El bombero chupasangre no tenía la malicia personal de las brujas; era un trabajo. Como tal, no ponía en peligro a personas con relaciones tensas, sino a todo el mundo. Los bomberos y sus agentes no eran malvados, sino que necesitaban dinero..... Los vampiros estaban fuera del contexto social que habitaban las brujas en África Oriental y Central; se les consideraba internacionalizados, profesionalizados, supervisados y mercantilizados.⁷¹

Esta descripción rastrea los cambios semánticos que precedieron, pero condicionaron, los que estoy describiendo. Al insistir en la novedad de los vampiros en el África del siglo XX, White pone de relieve el modo en que las nuevas relaciones sociales, cada vez más capitalistas, dieron lugar a nuevas configuraciones del imaginario popular. Los cuentos populares del siglo XX sobre vampiros y chupasangres proporcionaron, a su vez, muchos de los recursos discursivos para la oleada más reciente de rumores e historias que giran en torno a la imagen del zombi-trabajador que me ocupa. En los últimos treinta años, más o menos, los vampiros o las brujas que se apropian de cuerpos y energías humanas con fines de acumulación incesante se han vuelto menos extraños, sobre todo en los entornos urbanos del África subsahariana. Aunque estén enredados en misteriosas redes mundiales, suelen ser africanos situados en el tumulto impersonal de la vida económica de las grandes ciudades, como Lagos, así como de ciudades y pueblos considerablemente más pequeños, como Owerri. Sin duda, la nueva brujería es anónima y comercial; es un asunto más profesional que personal. Pero quienes se dedican a ella son cada vez más forasteros, africanos que tienen conexiones peligrosas con las fuerzas ocultas de los mercados y las empresas mundiales. Además, a sus víctimas les espera un destino nuevo y muy concreto: la transformación en zombis-trabajadores.

198

Pero volvamos a la valoración que hace White de la aparición de los vampiros africanos en la primera mitad del siglo XX.⁷² En un análisis detallado y convincente, sugiere que muchas historias de vampiros africanos lidiaban con las extrañas características de los procesos de trabajo capitalistas y la disciplina del tiempo, luchando por encontrar un significado oculto en actividades que parecían carecer de sentido. Señala, por ejemplo, que los bomberos de Nairobi durante la década de

⁷¹ White 2000, p. 29.

⁷² Es comprensible que White evite una datación precisa. Para ella, los vampiros africanos surgieron entre 1918 y 1925 (2000, p. 16), y luego se desplazaron por gran parte del África colonial durante las dos décadas siguientes.

1930 debían perforar y pulir su equipo nueve horas y media al día, mientras que el vigilante nocturno tenía que hacer informes cada quince minutos. Por este trabajo, estaban bien pagados en comparación con los trabajadores ocasionales.⁷³ El hecho de que actividades tan aparentemente inútiles pudieran ser remuneradas con regularidad era en sí mismo un misterio que requería explicación. Sin embargo, más que un simple misterio, la subordinación a un régimen de trabajo asalariado tenía algo de traumático. Como señaló E.P. Thompson en el caso de la clase obrera en la Inglaterra del siglo XVIII, la disciplina del tiempo capitalista se experimenta a menudo como un asalto brutal a los ritmos sociales de la vida precapitalista, que se rigen menos por el tiempo abstracto de los relojes y calendarios divididos en segmentos cuantitativos (segundos, minutos, horas, días, meses) que por las fluctuaciones cualitativas que tienen que ver con las estaciones, el tiempo, la luz y la oscuridad, y las rutinas del trabajo, la fiesta y la celebración. La insistencia en que los trabajadores se presenten a trabajar a una hora determinada y trabajen un número invariable de horas, día tras día, mes tras mes, independientemente de la estación, el tiempo, la oscuridad o las fechas de las fiestas, supone una ruptura de los patrones cualitativos del tiempo concreto vivido en las sociedades conquistadas por el capital. En consecuencia, los trabajadores recién sometidos a regímenes de tiempo abstracto y cuantitativo de campanas, silbatos, cronómetros y relojes de fichar suelen encontrar la experiencia profundamente perturbadora, como les ocurrió a los esclavos africanos en la economía de plantación de Estados Unidos.⁷⁴

199

En el contexto africano, estos trastornos en el carácter del tiempo vivido se han experimentado a menudo como dolorosas rupturas en los fundamentos mismos de la experiencia.⁷⁵ Más que un mero conjunto de cambios técnicos en la forma de producir y distribuir bienes, el trabajo asalariado capitalista conlleva alteraciones radicales en el tejido de la vida cotidiana del espacio, el tiempo, el cuerpo y el yo. La "espacialización" del tiempo, su transformación en unidades cuantitativas que pierden sus cualidades únicas, figura como una ruptura dramática en la textura del mundo social. Esto es especialmente cierto cuando el ritmo de producción de las máquinas regula el trabajo. En estas circunstancias, los seres humanos no sólo son tratados como máquinas de trabajo, sino que de hecho son comparados, medidos y subordinados a las capacidades productivas "superiores" de las máquinas. Insertada en procesos de producción cada vez más mecanizados, la actividad productiva humana es tratada como algo mensurable, como una entidad laboral en abstracto, despojada de todos sus rasgos y características únicos. A medida que la actividad humana pierde su significado dentro de las operaciones automatizadas de la

⁷³ White 2000, p. 133.

⁷⁴ Sobre el caso británico, véase Thompson 1991, y sobre la resistencia de los esclavos a la hora del reloj, véase Smith 1997, pp. 133-50.

⁷⁵ Sobre este punto, véase, por ejemplo, Auslander 1993, p. 175.

producción mecanizada, también pierde sus propiedades fundacionales. En lugar de ser la fuerza animadora del proceso de producción, el trabajo se ve eclipsado por las máquinas. Esta "desaparición" del trabajo concreto en un proceso de producción mecanizado suele poner en peligro las concepciones convencionales de la identidad. La penetración del yo por las máquinas constituye una amenaza monstruosa para la personalidad, como si fuerzas demoníacas estuvieran succionando la vida de los individuos. No debería sorprendernos que, en las minas de la Katanga colonial, las acusaciones de chupasangre se volvieran especialmente persistentes cuando los propietarios de las minas probaron las palas mecanizadas como alternativa a los hombres de pico y pala.⁷⁶ Más recientemente, la cuantificación del tiempo ha ocupado un lugar destacado en los relatos de brujería que han surgido junto con la integración de los mawri de Níger en los mercados laborales de emigrantes.⁷⁷

200

Como he señalado, las formas de trabajo y temporalidad características del capitalismo suelen parecer profundamente misteriosas y amenazadoras para quienes se han criado dentro de órdenes alternativos de experiencia. En algunos cuentos de vampiros africanos, como hemos visto, se da por sentado que hay algo oculto e ilícito cuando los bomberos, por ejemplo, realizan interminables ejercicios y pulen sus máquinas y equipos. A la repetición aparentemente insensata de movimientos físicos y a las formas profundamente intrusivas de supervisión del trabajo se les asignan significados enigmáticos extraídos de las gramáticas de la brujería. Durante el periodo de entreguerras, los reclutas de la policía de Kampala, por ejemplo, solían creer que sus procesos de trabajo altamente reglamentados, jerárquicos y supervisados ocultaban un régimen de chupasangres. Se decía que bajo el suelo de las comisarías había fosas de vampiros tan ocultas que escapaban a la observación de la mayoría de los reclutas, un tema que se repetía en contextos similares en otras partes de África.⁷⁸

La estructura de estos relatos delinea una característica cardinal del capitalismo: el propósito elusivo del complejo aparato de producción capitalista, la supervisión y el movimiento perpetuo del trabajo disciplinado que lo impulsa. El objetivo que anima la explotación del trabajo y la producción de plusvalía para el capital permanece oscuro. Por mucho que los trabajadores puedan sentir sus efectos, no pueden ver ni tocar la explotación que marca sus vidas. Por otra parte, los mismos regímenes disciplinarios se imponen a los policías, bomberos, enfermeras, etc. que no participan en la producción de mercancías, y su razón de ser es, en todo caso, aún más desconcertante. Por el contrario, los campesinos obligados a pagar rentas a un terrateniente tienen una idea clara de lo que está en juego; saben exactamente la cantidad de producto, dinero u horas de trabajo que entregan a sus gobernantes

⁷⁶ Higginson 1988, pp. 101-2.

⁷⁷ Masquelier 2000, pp. 106-7.

⁷⁸ White 2000, pp. 138, y 133-46 *passim*.

inmediatos. Por mucho que se resientan, su explotación no tiene nada de misteriosa. En la sociedad capitalista, en cambio, el proceso de trabajo está impregnado de un misterio intrínseco. Los trabajadores parecen cobrar el valor de su trabajo (salario) según los principios del intercambio libre y justo, pero a pesar de ello se produce un proceso invisible de explotación que alimenta la acumulación de capital. Estas oscuras técnicas de acumulación resultan aún más desconcertantes en la era de la globalización capitalista, con el auge de formas extraordinariamente complejas y enigmáticas de acumulación financiera que se analizan en el capítulo dos.

Sea como fuere, los cuentos de vampiros analizados por Luise White intentan sondear los misterios de las relaciones salariales y los procesos de trabajo capitalistas. Convencidos de que ocurre algo más de lo que parece a simple vista, estos relatos intentan trazar una arqueología de lo invisible en la modernidad capitalista. Esto es doblemente cierto en el caso de los relatos de brujería más recientes, que cuestionan los poderes ocultos que convierten a las personas en zombis trabajadores y cajeros automáticos humanos. En su búsqueda de los cuerpos que están siendo dañados y la sangre que está siendo chupada, estas historias buscan rastros de los poderes corpóreos de los que se alimenta el capital. El nuevo género de brujería africana rechaza los relatos burgueses en los que la riqueza capitalista se engendra a sí misma a través de una maquinaria autorreproductora que no conoce víctimas ni perdedores.

201

En su insistencia en que algo que no es del todo real está en juego en el capitalismo global, algún proceso oculto de explotación que se oculta a sí mismo, estos relatos tienen una carga *desmitificadora*. A lo largo de estas historias, los cuerpos reales están implicados y en peligro: realizan un trabajo zombi invisible; son poseídos por espíritus malignos que los convierten en máquinas de hacer dinero; son diseccionados para obtener piezas comercializables. Una hermenéutica de la sospecha anima estos cuentos populares, una profunda desconfianza ante la afirmación, popular entre los teóricos posmodernos de la llamada economía informacional, de que hemos trascendido la economía de la materialidad. A pesar de su relación con las brujas y los espíritus, estas historias se mueven por un impulso materialista de buscar los lugares donde los cuerpos de los trabajadores están en peligro. Y, al buscar esos cuerpos, estos discursos africanos sobre la brujería detallan las formas en que están enredados en peligrosas lógicas de explotación y acumulación, en ningún lugar con mayor riesgo para la vida que en la propia África subsahariana.

Los fetiches africanos y el fetichismo de las mercancías

Tras habernos atrevido a plantear la cuestión del fetichismo, nos vemos obligados a interrumpir nuestro relato. Porque invocar el fetiche es adentrarse en un territorio moldeado por el imaginario colonialista. Al fin y al cabo, el discurso occidental del fetichismo surgió a principios de la modernidad, cuando los comerciantes y colonizadores europeos trataron de regular su conmoción ante los valores ostensiblemente perversos y no mercantiles a los que se suscribían los africanos. Profundamente inquietos por la negativa de los africanos a desprenderse de ciertos bienes con independencia de lo que se les ofreciera a cambio, incluso importantes cantidades de oro, los comerciantes europeos inventaron el fetiche africano, término derivado del portugués *feitigo*, que a su vez se adaptó del latín *facere* (hacer o producir) y *facticius* (fabricado, artificial).⁷⁹

202

Como indica esta derivación, los fetiches se consideraban entidades totalmente artificiales. En lugar de ajustarse a las leyes naturales (del mercado) del cosmos económico, representaban extrañas e inquietantes valoraciones humanas de las cosas. Estas valoraciones eran perturbadoras en la medida en que sustituían las convenciones humanas por las relaciones "apropiadas" entre las cosas (valores de cambio) aparentemente ordenadas por Dios. Insinuaban un mundo de caos y capricho, más allá de las reglas de la ciencia, la religión y el mercado. Al tratar los objetos sagrados que los africanos no comerciaban como objetos fetiche, como expresiones de costumbres humanas extrañas y "primitivas", los comerciantes europeos interpretaban sus propias relaciones de valor comercializadas como parte del orden natural de las cosas, al tiempo que consideraban las costumbres y prácticas africanas como violaciones escandalosas de todo lo que es decente y apropiado. Ésta era la interpretación que proponía el escritor holandés Willem Bosman, cuyo libro *A New and Accurate Account of the Guinea Coast*, publicado en 1703, traducido al inglés y al francés en 1705 y publicado en alemán en 1706, dio forma decisiva al discurso europeo "ilustrado" del fetichismo. Tanto Newton como Locke poseían el libro de Bosman, y el texto fue citado por Adam Smith en sus *Lectures on Jurisprudence*.

El concepto de fetichismo recibió su tratamiento más prolongado en el siglo XVIII en la obra de Charles De Brosses *Du culte des dieux fetiches* (1760), un texto que atrajo la atención del joven Marx. Frente a quienes consideraban alegóricos los fetiches (como habían hecho muchos de los primeros analistas modernos del antiguo Egipto), De Brosses era un literalista que interpretaba la atribución de poderes extraordinarios a animales y cosas como pura y simple idolatría. Además, universalizó el fetichismo; en lugar de considerarlo un fenómeno exclusivamente

⁷⁹ Véase Pietz 1985, p. 5, y Brantlinger 1996, p. 42. Véanse también las observaciones de Mudimbe 1988, pp. 9-10.

africano, lo veía como algo natural en todas las mentes infantiles, primitivas, incultas y prerracionales, como una aberración nacida del miedo y la locura.⁸⁰

203

Sometamos ahora este análisis a una inversión dialéctica. Al interrogar al fetiche como producto de los temores de los europeos que lo construyeron, más que de aquellos sobre los que se proyectaba, podemos discernir la angustiada premonición que el concepto pretendía contener: al insistir en que ciertos bienes no se convirtieran en mercancías, después de todo, los africanos estaban exponiendo como ficticias todas las pretensiones de universalidad y naturalidad de la economía de mercado europea.⁸¹ En un pasaje revelador de un libro publicado cuatro años antes de *Du culte des dieux fetiches*, De Brosses afirma de los "pueblos primitivos", por ejemplo: "En casi todas partes se les ha encontrado en un estado de feroz estupidez, pérfidos e inaccesibles. En algunos lugares incluso han parecido carecer de gusto por el comercio y por las novedades que se les han mostrado. Han guardado un obstinado silencio".⁸² Este silencio obstinado representa la negativa a fijar un precio, la falta de voluntad para aceptar que todo objeto debe tener un valor de mercado. Para los europeos imbuidos de la mentalidad comercial, de la idea de que la economía de mercado corresponde al orden natural de las cosas, este silencio ante los dioses del mercado no era sino una herejía, un rechazo perverso del propio deber natural. La idea de que algunas cosas trascienden las leyes del valor y del intercambio y no se les puede poner precio equivalía a afirmar que estas leyes no eran naturales, invariables y transhistóricas. Si, de hecho, todos los seres humanos tenían una "propensión natural al comercio, el trueque y el intercambio de una cosa por otra", como instaba Adam Smith, entonces ¿cómo podía ser que los africanos y otros carecieran de "gusto por el comercio"? Las únicas respuestas tranquilizadoras eran que los africanos habían sufrido alguna perversión del curso natural de las cosas, o que su naturaleza no era totalmente humana. Ante la inquietud suscitada por los valores no mercantiles de los pueblos africanos, los europeos construyeron un marcador del primitivismo y la perversión africanos: el fetiche. Esta construcción controlaba la ansiedad que provocaba la observación de los pueblos que rehuían la lógica del mercado. Al igual que en el fetichismo sexual de Freud, el fetichista se tranquiliza con la creación de un objeto que cubre una ausencia aterradora.⁸³ Pero, en lugar del falo femenino ausente, los comerciantes y escritores europeos inventaron el fetiche para enmascarar la ausencia de valores de mercado entre los africanos. También en su caso se negó el aterrador descubrimiento de que la lógica

⁸⁰ Manuel 1967, pp. 203-4.

⁸¹ Sobre este fenómeno, véase Guyer 1998, p. 250. Debo señalar que mi referencia a la economía de mercado europea no implica que toda Europa fuera plenamente capitalista en esa época. Aunque sólo Inglaterra había recorrido el camino hacia el capitalismo, las relaciones mercantilizadas habían desarrollado una importancia sostenida en la mayoría de las economías europeas de la época.

⁸² De Brosses 1756, p. 44.

⁸³ Véase Freud 1997, pp. 351-7. Para un resumen del análisis de Freud, véase McNally 2001, p-71.

del mercado no es en absoluto universal. Después de todo, la única alternativa real a la construcción del discurso del fetiche y su cartografía de lo natural frente a lo perverso habría sido reconocer la historicidad de las relaciones de mercado europeas, reconocer que el sistema era cualquier cosa menos natural y universal. Y esto habría contribuido a una crítica *desmitificadora* del propio capitalismo. En un interesante pasaje de *El Capital*, Marx sugiere: "Todo el misterio de las mercancías, toda la magia y nigromancia que rodea a los productos del trabajo sobre la base de la producción de mercancías se desvanece... tan pronto como llegamos a otras formas de producción".⁸⁴ Olvidó añadir, sin embargo, que este misterio no se desvanecerá si, frente a otras formas de producción, las personas imbuidas de la racionalidad del mercado fabrican la idea del fetiche. Como reacción-formación defensiva, como estructura de negación de la historicidad del capitalismo, el fetiche preserva la ostensible universalidad del capitalismo. O, dicho de otro modo, la creación europea del fetiche africano cerró el conocimiento desfeticizador del propio capitalismo.

204

Si ésta era la función del fetiche para los europeos inquietos por los valores no mercantiles de los pueblos africanos, ¿qué podemos decir de su contenido, de las propiedades reales que los europeos atribuían a los fetiches? Como observa William Pietz, el fetiche africano, tal y como lo construyó la Ilustración europea, es irreductiblemente material y singular.⁸⁵ En lugar de ver cada entidad como parte de una categoría universal o, en el caso de la economía capitalista, ver cada bien en términos de una propiedad general (valor) que lo hace intercambiable con todos y cada uno de los demás, los africanos se aferraron ostensiblemente a la idea de que algunas cosas eran radicalmente únicas, no conmensurables con otras. Aceptando acriticamente esta visión de la mente africana, Hegel procedió a negar la razón y la historia a África. La atribución de poder divino a objetos singulares demuestra, argumentó, que los africanos carecen de la categoría de universalidad, base del pensamiento racional humano. En lugar de un mundo organizado en términos de relaciones universales (que son la materia del conocimiento científico), los africanos habitan, según Hegel, un mundo fantástico de objetos-fetiche que simplemente reflejan "la elección arbitraria" de quienes los crearon.⁸⁶

205

Uno discierne en el análisis de Hegel, que ensaya una antropología racista de lo civilizado y lo bárbaro, la presencia de deseos coloniales reprimidos. Después de todo, la insistencia en que los africanos están apegados a la singularidad irreductible de las cosas materiales se lee fácilmente como si contuviera un impulso secreto de escapar de los circuitos de abstracción de la forma-mercancía. Al volver a la

⁸⁴ Marx 1976, p. 169.

⁸⁵ Pietz 1985, pp. 7-10. McCarthy 1994, pp. 126-7, argumenta que esta singularidad radical no era la verdad de los "fetiches" para los africanos.

⁸⁶ Hegel 1991, p. 94. Para una lectura absolutamente pionera de Hegel en relación con el colonialismo, la esclavitud y las luchas anticoloniales, véase Buck-Morss 2009.

singularidad material de las cosas, al atender a lo que hace que las entidades sean diferentes a los cuerpos sensibles, los objetos-fetichismo africanos, tal y como los imaginaban los europeos, tenían una poderosa carga erótica.⁸⁷ Es interesante a este respecto que, para los africanos, muchos de estos fetiches sean objetos del cuerpo, dedicados a su salud, a su reproducción biológica y al bienestar de la organización social encarnada, la cuerpo-política. Así pues, los "fetiches" se dirigen a los tipos de necesidades y deseos corporales que se suprimen sistemáticamente en la lógica abstracta de la mercantilización.

El joven Marx puede haber insinuado algo de esto cuando aprovechó una caracterización europea del fetichismo como "la religión del deseo sensual". Inicialmente, sin embargo, Marx utilizó simplemente una estrategia de inversión, volviendo la acusación de fetichismo contra las clases dominantes de Europa, insistiendo en que eran ellas las que se inclinaban ante los objetos: oro en el caso de los colonizadores españoles de las Américas, y madera en el caso de los gobernantes de Renania.⁸⁸ En lugar de ser los racionalistas que creían ser, afirmaba el joven Marx, las clases dominantes europeas idolatraban las cosas, practicaban el culto fetichista. Evidentemente, este argumento tiene mucho de cierto. Consideremos, por ejemplo, el mapa publicado con la primera edición inglesa (1705) de Bosman's *New and Accurate Account of the Guinea Coast, Divided into the Gold, the Slave and the Ivory Coasts*, donde, como sugiere el título, los espacios costeros se identifican con las mercancías. Se trata de una *geografía de las mercancías*, en la que la costa occidental africana se traza en función de los productos comerciales que buscan los europeos. En una manía de reduccionismo, la costa guineana se divide en cuatro segmentos mercantilizados, inscribiendo así la lógica totalizadora de la forma-mercancía en la propia tierra, y reduciendo la rica diversidad de África, incluidas sus gentes, a una lista de mercancías.

206

El irónico ataque de Marx a las clases dominantes europeas como idólatras, como personas que adoran cosas, encuentra su reivindicación en un mapa como éste. Pero, a medida que desarrollaba su crítica sistemática de la economía política, Marx observó una ironía aún mayor: que el fetichismo de la mercancía es también una religión del deseo *no sensual*. Por mucho que el fetichismo capitalista se incline ante las cosas, su verdadero dios es totalmente inmaterial. Al fin y al cabo, no desea esas cosas por sus propiedades materiales, sino que busca esa propiedad común (invisible e inmaterial) que todas ellas contienen de valor. Esta es la gran intuición de Peter Stallybrass, que captó la poderosa ironía que impulsa la crítica desfetichizadora de Marx. Fetichizar las mercancías es, en una de las bromas menos

⁸⁷ Véase Pietz 1988, pp. 111-12.

⁸⁸ Marx, 'The Leading Article in No. 179 of the *Kolnische Zeitung*', en Marx y Engels 1975a, p. 189; y Marx, 'Debates sobre la ley de robos de madera' en Marx y Engels 1975a, pp. 262-3.

comprendidas de Marx", escribe, "invertir toda la historia del fetichismo. Porque es fetichizar lo invisible, lo inmaterial, lo suprasensible".⁸⁹

El valor de las mercancías en los mercados capitalistas no tiene nada que ver, después de todo, con sus características materiales sensibles. Si así fuera, las mercancías radicalmente diferentes, desde el grano hasta el oro, desde el hierro hasta la información digital, desde los granos de café hasta el acto de copular, no podrían intercambiarse entre sí ni medirse en la misma escala (a través del dinero). Sin embargo, a pesar de sus diferencias radicales, todos y cada uno de los bienes de una economía capitalista (y esto incluye los "servicios") pueden intercambiarse con todo el mundo de las mercancías. Todo bien concebible puede tener un precio, un marcador de su intercambiabilidad universal. Sin embargo, esto sólo puede significar que la conmensurabilidad de las mercancías, su capacidad para funcionar como depositarias de valor en un mundo de intercambio de mercancías, no reside en ninguna de sus propiedades materiales. El valor debe ser, como hemos visto, algo inmaterial, algo que todas las mercancías comparten independientemente de sus diferencias sensibles. Es sólo su propiedad como productos del trabajo humano en abstracto, trabajo despojado de toda especificidad material, lo que hace que las mercancías sean conmensurables. Pero esto significa que el valor, la fuerza motriz que genera la actividad maníaca del capital, es totalmente invisible, intangible, un poder objetivamente efectivo que opera mediante una "objetividad fantasmal".⁹⁰

Por tanto, cuando fetichizamos las mercancías, atribuimos poderes extraordinarios a una sustancia *inmaterial*. Por mucho que confundamos el valor de las cosas con su ser material (lo que da lugar al crudo materialismo asociado al fetichismo de las mercancías), en la práctica nos inclinamos ante algo "fantasmal", algo suprasensible. Esto nos permite apreciar la astucia de lo que Stallybrass describe como "una de las bromas menos comprendidas de Marx". Porque, si se alega que los africanos adoraban la materialidad irreductible de las cosas, que participaban en una "religión del deseo sensual", el fetichista de la mercancía practica una religión aún más extraña de la no-sensualidad, un deseo fantástico por la forma meramente espectral de las cosas.

207

Muchos comentaristas pasan por alto la importancia de este movimiento crítico, en parte porque remontan la teoría del fetichismo de la mercancía a la crítica protestante de la idolatría. Esta interpretación ve el concepto de Marx como heredero de una crítica religiosa de las prácticas que sustituyen la naturaleza por artefactos y costumbres humanas. El error central de esta herejía es que dignifica el trabajo humano en lugar de la obra de Dios, contribuyendo así "a una fetichización de lo meramente humano".⁹¹ Sin embargo, leer la teoría del fetichismo de la

⁸⁹ Stallybrass 1998, p. 184.

⁹⁰ Marx 1976, p. 128.

⁹¹ Hawkes 2001, p. 5. Brantlinger (1996, p. 125) ofrece una interpretación similar y sostiene que Marx veía el fetichismo como "una especie de materialismo primitivo".

mercancía en estos términos es, como señalamos en el capítulo dos, pasar por alto una idea central del materialismo histórico de Marx, en el que el problema es la elevación de los dioses del valor y el capital por encima de los agentes humanos. Marx invierte así significativamente la crítica luterana, que es fundamental para todo idealismo/espiritualismo, situando el fetichismo en las devaluaciones y dislocaciones de la actividad humana, en la denigración de lo "meramente humano" que resulta cuando las personas se subordinan a cosas y poderes de su propia creación. Así, mientras que hay un materialismo crudo asociado con el fetichismo de las mercancías, su atribución errónea de valor a las propiedades materiales de las cosas, hay, igualmente, y en algunos aspectos, más crucial, un espiritualismo salvaje: la adoración de la objetividad fantasmal del valor, la elevación de las abstracciones por encima de las personas y los objetos. Puesto que el valor (y su expresión formal más apropiada, el dinero) pretende trascender lo sensual, su fetichización se traduce en el desprecio idealista/capitalista por lo concreto, lo sensual y lo encarnado. Al igual que en la religión, en la sociedad capitalista el mundo material está subordinado a los poderes inmateriales. Al tratar las cosas y los productos del trabajo humano como artificiales e impuros, el protestantismo fetichiza lo inmaterial (Dios). Por esta razón, es la religión más apropiada para el capitalismo. Sin embargo, el valor sólo puede existir "habitando" o "poseyendo" cosas (y cuerpos), ya que sólo los bienes concretos reales pueden intercambiarse entre sí. Esto produce ese materialismo vulgar, el culto a los objetos, que es *una cara* del fetichismo de la mercancía, la cara que se aprovecha exclusivamente en muchos relatos. Al fin y al cabo, por mucho que el capital insista en que lo es todo y que el mundo material de la naturaleza y de los humanos no cuenta para nada, inevitablemente se fija en los mismos objetos naturales que ha despreciado. Abandonar realmente el mundo de la naturaleza y la práctica material humana significaría su muerte. A pesar de su fantasmagórica objetividad, el valor sólo prospera vinculándose a entidades cuya objetividad es apreciablemente más palpable. El valor necesita, como dice Marx, cosas y personas que actúen como sus "portadores".⁹²

208

Y esto nos devuelve a los fetiches que persiguen al África subsahariana en la actualidad. Después de todo, África sigue siendo saqueada por los productos de la naturaleza: marfil, caucho, diamantes, cacao, algodón, oro, petróleo. Excavando, cortando y bombeando, talando bosques y selvas, abriendo grandes agujeros en la tierra, el capitalismo en África parece empeñado nada menos que en una auténtica guerra contra la naturaleza. Y, con cada maníaco esfuerzo por apoderarse de la riqueza natural de su continente, los africanos han sido capturados, azotados, golpeados, trabajados hasta la muerte, ajustados estructuralmente, todo para que la naturaleza pudiera ser expoliada, la gente pudiera ser oprimida y el capital pudiera

⁹² Marx 1976, pp. 293, 295.

acumularse. La furia dirigida contra la naturaleza y los trabajadores se ha convertido en un monstruoso sistema de violencia y caos: milicias privadas, ejércitos estatales y coloniales han recorrido el continente, asegurando que los recursos naturales arrancados de la tierra queden en manos de los más ricos y poderosos.⁹³ *El Fausto* de Goethe, la tragedia trascendental cuyo tema son las energías maníacas desatadas por el capitalismo emergente, habría encontrado un escenario apropiado en África:

Diariamente asaltaban en vano
Pico y pala golpe a golpe:
Donde las llamas pululaban cada noche
Era una presa cuando despertamos
Los sacrificios humanos sangraban,
Gritos de tortura atravesaban la noche,
Y donde las llamas se extienden hacia el mar
Un canal saludaría a la luz⁹⁴

209

Cuando el explorador y aventurero africano Henry Morton Stanley supervisó la construcción, por encargo del rey Leopoldo de Bélgica, de una carretera de 400 kilómetros desde la desembocadura del Congo hasta lo que hoy es Kinshasa, sus cuadrillas se abrieron paso a golpes a través de montañas y colinas. Esta frenética destrucción creativa le valió el apodo *de Bula Matari*, "rompedor de rocas", un término que, en años posteriores, los congoleños utilizarían para describir la maquinaria del Estado. Esta descripción encierra una maravillosa sabiduría poética. Intuitivamente, el pueblo congoleño discernió que los Estados coloniales y poscoloniales encarnan las mismas energías salvajes que llevaron a su continente a la órbita del colonialismo europeo y desencadenaron un torrente de asesinatos, una rotura de rocas y cráneos, cuyo final no se vislumbra. En *Fausto*, esa profunda fábula de la modernidad capitalista, Goethe representó esas mismas energías salvajes como poderes diabólicos que presagiaban inmensos sufrimientos y destrucción. Y en los cuentos de vampiros y brujas que acechan hoy en día al África subsahariana, estas energías se imaginan como fuerzas monstruosas que capturan cuerpos, los diseccionan y venden sus partes, o los convierten en zombis-trabajadores generadores de dinero.

Estos relatos africanos conllevan una carga derrotista en su insistencia en que algo extraño y misterioso, algo que amenaza los fundamentos corporales y morales de la vida social, está actuando en los circuitos globales de acumulación de capital. Esta premonición no tiene nada que ver con que el comercio y los intercambios comerciales sean ajenos a la historia africana. Muchas sociedades africanas precoloniales estaban ampliamente familiarizadas con los mercados y el comercio.⁹⁵

⁹³ Para una visión general del capitalismo y la violencia en África, véase Drohan 2003.

⁹⁴ Goethe 1961, pp. 253-4.

⁹⁵ La bibliografía sobre este tema es demasiado extensa para analizarla aquí con detenimiento. Para una

Pero no eran sociedades que subordinaran todos los aspectos de la vida socioeconómica a la regulación del mercado, razón por la cual los bienes no comercializables ("fetiches" para los europeos) eran una característica permanente de la vida social. El hecho de que a la mayoría de nosotros ya no nos parezcan extraños y desconcertantes los procesos capitalistas globales demuestra hasta qué punto se ha cosificado la vida cotidiana en Occidente. Las relaciones mercantiles se han vuelto tan naturales para nosotros, las transacciones esotéricas del capital están tan normalizadas, que rara vez encontramos algo inquietante en todo ello. Como resultado, nuestro modo de percepción se embota, nuestras energías críticas se atrofian. Incapaces de ver las huellas de lo invisible, negamos la existencia a todo lo que elude nuestra mirada óptica; perdemos el contacto con la hermenéutica de la sospecha que anima gran parte del folclore africano. Sin embargo, estos géneros populares siguen atentos a los misterios y hechicerías del capital. Los fetiches que describen vampiros y brujas económicos son, por tanto, fichas de la desfetichización. Sin duda, estas fichas conservan los límites inherentes a todos los cuentos populares: no cartografían adecuadamente los procesos globales, movilizándolo con demasiada frecuencia ansiedades y deseos volátiles. Si se quiere cultivar su visión crítica, estos relatos deben ser refractados a través de una óptica dialéctica. Como veremos, algunas obras extraordinarias de la literatura africana lo consiguen.

210

Pero, antes de abordar estas cuestiones, debemos considerar la figura que acompaña al vampiro en los cuentos de brujería africanos en la era de la globalización: el zombi.

Los muertos vivientes: trabajadores-zombi en la era de la globalización

Al observar la proliferación de historias de zombis que se publican actualmente en Sudáfrica, un comentarista radical sugiere que "las imágenes de zombis que aparecen en estas historias no proceden del folclore tradicional sudafricano, sino que han sido tomadas íntegramente de las películas de terror estadounidenses".⁹⁶ Hay un fallo de imaginación dialéctica en tal afirmación, que no capta los flujos y contraflujos de significado a través de los cuales se constituyen las figuras del terror en el capitalismo tardío. Para empezar, los zombis de Hollywood se adaptan

introducción básica, véase Fage 2002; para una síntesis impresionante de las pruebas del África subsahariana, véase Coquery-Vidrovitch 1988. Thornton (1992) y Cooper (1993) ofrecen buenos resúmenes de siglos de comercio africano con Europa. Véase también Wallerstein 1985.

⁹⁶ Shaviro 2002, p. 289.

directamente de la experiencia de los africanos esclavizados y sus descendientes en la antigua colonia de Haití. En la medida en que el cine de terror estadounidense transmite imágenes de zombis a África, reelabora un producto cultural de la experiencia de la diáspora africana. Así pues, cuando los zombis pueblan el imaginario cultural africano actual, llevan consigo profundas cargas que atraviesan la experiencia histórica africana moderna. Más que esto, lo que distingue a las historias africanas que hemos rastreado es la imagería específica del zombi-trabajador. Y precisamente esta figura brilla por su ausencia en el cine de terror estadounidense de la era neoliberal. Los zombis de Hollywood de hoy son criaturas de *consumo*, que asaltan descaradamente tiendas y centros comerciales y consumen carne humana, no muertos vivientes productores de riqueza para otros.⁹⁷ En lugar de participar en "una especie de exotismo inverso" en el que "se apropia de las mitologías del centro imperial",⁹⁸ la cultura popular africana ha producido un tropo muy distintivo, que se basa en las imágenes haitianas de zombis, con el fin de rastrear a los trabajadores invisibles de un orden económico imperial global. Analicemos la historia de la imagen zombi desde esta perspectiva.

Los primeros orígenes conocidos del zombi se remontan a África Occidental, concretamente a la región del bajo Congo, donde los modismos religiosos identificaban al dios o espíritu *nzambi*. El *nzambi* estaba arraigado en los sistemas de creencias de África Occidental, según los cuales los muertos pueden volver a visitar a sus familias, ya sea para ayudarles o para hacerles daño.⁹⁹ Sin embargo, en Haití, donde en 1789 medio millón de esclavos trabajaban en plantaciones francesas en condiciones similares a las del trabajo industrial,¹⁰⁰ la idea de que los muertos se movían entre los vivos se transformó en la noción de *muertos vivientes*, personas que carecían de todos los aspectos de la personalidad humana, salvo la capacidad corporal de trabajar sin sentido. En el contexto haitiano, el zombi se convirtió en una figura de cosificación extrema, un trabajador vivo capaz de realizar trabajos penosos en nombre de otros, pero carente por completo de memoria, conciencia de sí mismo, identidad y agencia, las mismas cualidades que asociamos con la personalidad. Resulta especialmente revelador que las leyendas de zombis adquirieran una resonancia única durante el periodo de ocupación estadounidense de Haití (1915-34), cuando los marines estadounidenses utilizaron mano de obra forzada para construir carreteras y otras infraestructuras. Fue durante este periodo cuando apareció una de las representaciones más influyentes del zombi en lengua inglesa, *La isla mágica* (1929), de William Seabrook, escrita después de que el autor

⁹⁷ Véase especialmente la película de George Romero *El amanecer de los muertos* (1978), cuya mayor parte transcurre en un centro comercial, un lugar al que los zombis se sienten instintivamente atraídos. Sin embargo, es interesante observar que en su primera película de este género, *La noche de los muertos vivientes* (1968), Romero consideraba que sus monstruos eran "ghouls", no zombis.

⁹⁸ Shaviro 2002, p. 289.

⁹⁹ Laroche 1976, pp. 46-8. Véase también Boon 2007, p. 36.

¹⁰⁰ Dubois 2004, p. 30.

pasara un año con una familia haitiana que supuestamente le inició en las prácticas del vudú. Aunque su libro está repleto de estereotipos etnocéntricos, Seabrook consigue ofrecer un relato muy poético de los zombis, que resonó en toda la América de la era de la Depresión y sirvió de base para las primeras representaciones cinematográficas de estas criaturas. En un importante capítulo titulado "Dead Men Walking in the Cane Fields", Seabrook relata la respuesta de un amigo a una pregunta sobre la "superstición zombi" en Haití con las siguientes observaciones:

Por desgracia, estas cosas y otras prácticas malignas relacionadas con los muertos existen. Existen hasta tal punto que ustedes los blancos ni lo sueñan, aunque las evidencias están por todas partes bajo sus ojos....

En este mismo momento, a la luz de la luna, hay *zombis* trabajando en esta isla.... Si cabalgas conmigo mañana por la noche, sí, te mostraré hombres muertos trabajando en los cañaverales.

212

El amigo procede a describir a un grupo de zombis como "una banda de criaturas harapientas que [arrastran los pies]... con la mirada perdida, como gente que camina aturdida. [Tienen los ojos vacíos como el ganado y no responden cuando se les pide que digan sus nombres". Curiosamente, el amigo de Seabrook afirma que los zombis trabajan en los campos de la Haitian-American Sugar Company, una empresa cuya planta principal se describe, en términos que recuerdan a Marx, como "una inmensa fábrica, dominada por una enorme chimenea, con maquinaria ruidosa, silbatos de vapor, vagones de carga".¹⁰¹

Finalmente, cuando lleva al autor a presenciar las criaturas por sí mismo, Seabrook escribe que observó

tres supuestos zombis, que continuaban mudos en su trabajo... había algo en ellos antinatural y extraño. Avanzaban como brutos, autómatas. Sin agacharme, no podía verles bien la cara, inexpresiva, inclinada sobre su trabajo: Los ojos eran lo peor.... Eran en verdad como los ojos de un muerto, no ciegos, no fijos, desenfocados, sin ver. Toda la cara, para el caso, era bastante mala. Estaba vacía, como si no hubiera nada detrás de ella. Parecía no sólo inexpresivo, sino incapaz de expresarse.¹⁰²

Independientemente de estas afirmaciones, el relato de Seabrook se convirtió en el punto de referencia para las primeras representaciones de zombis en la literatura y el cine estadounidenses. Además, los rasgos centrales de su interpretación coinciden con los de otra representación influyente, la de Alfred Mettraux en su libro *Le Vaudou Haitien* (1957):

¹⁰¹ Seabrook 1929, pp. 94-95.

¹⁰² Seabrook 1929, p. 101.

El zombi permanece en esa zona gris que separa la vida de la muerte. Se mueve, come, oye, incluso habla, pero no tiene memoria ni es consciente de su condición. El zombi es una bestia de carga explotada sin piedad por su amo, que le obliga a trabajar en sus campos, le aplasta con el trabajo y le azota al menor pretexto... La vida del zombi, en el plano mítico, es similar a la de los antiguos esclavos de Santo Domingo...

Los zombis se reconocen por su mirada vaga, sus ojos apagados casi vidriosos.¹⁰³

213

Esta visión de los zombis como trabajadores descerebrados es la que se introdujo en la industria cultural estadounidense en las décadas de 1930 y 1940, un punto al que vuelvo en la Conclusión. Pero, como muestro allí, la idea del zombi como trabajador muerto viviente fue desplazada en la producción cultural estadounidense a finales de la década de 1960 por la del consumidor macabro. Aunque se trata de un cambio cultural intrigante, alejó la imagen de aquellos rasgos que resultan especialmente resonantes en el contexto africano de la era neoliberal. Por decirlo claramente, si los zombis de Hollywood de hoy son en gran medida consumidores descerebrados, en África son trabajadores descerebrados. Por eso, como ha dicho uno de los comentaristas más sensibles sobre los zombis haitianos, el zombi es un "símbolo mítico de la alienación: de una alienación tanto espiritual como física; de la desposesión del yo a través de *la reducción del yo a una mera fuente de trabajo*".¹⁰⁴ Quienes conozcan de pasada los relatos de Marx sobre el trabajo alienado y la cosificación reconocerán profundas intersecciones entre esos textos y esta imagen del zombi, la misma imagen que se ha reactivado en gran parte del subcontinente africano en la actualidad. Volveré sobre estas intersecciones en la Conclusión, donde también exploraré la noción de zombis-rebeldes. Pero, por el momento, deberíamos apreciar que, más que meros ensayos de las mitologías de Hollywood, las leyendas africanas contemporáneas de zombis conllevan una carga crítica mucho más poderosa que nos devuelve a la cuestión de los cuerpos trabajadores en la era de la globalización capitalista.

Capitalismo vampiro en el África subsahariana

Volvamos ahora a las metáforas de la acumulación-vampiro en el África subsahariana actual, y al suelo del que crecen. Esto nos ayudará a comprender la compleja asociación de la violencia con la acumulación críptica que constituye la base de la imaginación popular africana del capitalismo tardío. No cabe duda de que el África subsahariana representa un subcontinente complejo y muy diferenciado. Las diferencias entre, por ejemplo, Togo y Nigeria son múltiples. Sin embargo,

¹⁰³ Metraux 1957, pp. 250-1.

¹⁰⁴ Laroche 1976, p. 56, cursiva mía.

como hemos visto, las historias compartidas y las posiciones estructurales permiten trazar la ubicación de *regiones* específicas en el sistema-mundo.¹⁰⁵ La siguiente descripción de procesos históricos y relaciones sociales cruciales es inevitablemente estilizada. Pero esto tiene ciertas ventajas para nuestro propósito, el análisis crítico de las concepciones folclóricas de las economías ocultas del capitalismo tardío, ya que pone de relieve los registros clave en los que se experimenta el capitalismo tardío en todo el subcontinente africano. Así pues, los nueve temas esbozados a continuación comprenden ejes de experiencia que informan el imaginario regional.

214

i.) *Un legado de violencia colonial*

La inserción de África en la economía mundial europea era inseparable de las guerras coloniales y del comercio de seres humanos. Insistiendo en estos procesos como parte integrante del origen del capitalismo mundial, Marx pronunció memorablemente que el capital llega al mundo "chorreando de pies a cabeza, por todos los poros, sangre y suciedad".¹⁰⁶ Es cierto que algunos países del subcontinente nunca fueron colonizados y que algunas sociedades nunca se incorporaron directamente a la trata de esclavos. Pero la conexión de la región con los circuitos mundiales del capital se construyó sobre estos cimientos.

Y estos circuitos globales atravesaron sangre y suciedad, ya que millones de personas fueron desarraigadas y vendidas para perecer *de camino* a las plantaciones de América o para realizar trabajos forzados para los capataces blancos armados con látigos y pistolas, y empleando la violación, el secuestro y múltiples formas de violencia física, social y psíquica.¹⁰⁷ Además, una cuarta parte de la población de África Occidental estaba esclavizada en su propio país, obligada a trabajar en la industria textil o del aceite de palma, entre otras. El fin de la trata de esclavos no redujo en absoluto la magnitud de la violencia. El insaciable apetito de los colonizadores por las riquezas naturales del continente (oro, diamantes, caucho, aceite de palma, cobre, marfil, café) no dejaba de provocar conflictos, con la complicidad de las élites locales.

215

¹⁰⁵ Como sugiere Manthia Diawara, se puede argumentar que, como resultado de las ubicaciones y los vínculos históricos compartidos, estas regiones también tienen imaginarios compartidos. Véase Diawara 1998, pp. 103-24. Sin embargo, al señalar acertadamente la importancia de los mercados como lugares de imaginarios no oficiales, Diawara tiende a aplanar sus contradicciones.

¹⁰⁶ Marx 1976, p. 926. Mi opinión, contraria a la de teóricos como Immanuel Wallerstein, es que la economía mundial europea del siglo XVI estaba dominada por la dinámica del feudalismo en crisis. Sólo más tarde, con el ascenso de Inglaterra, la primera nación verdaderamente capitalista, la economía-mundo europea se subordina a los imperativos capitalistas. En el apogeo del comercio atlántico de esclavos, los imperativos capitalistas son claramente dominantes en Europa y América.

¹⁰⁷ La bibliografía en este ámbito es voluminosa. Para consultar algunas de las obras que han influido en mi pensamiento sobre estas cuestiones, véase Davis 2006; Patterson 1998; Rediker 2007; Lovejoy 1986; Harms 2002; Berlin 2003; Davis 1981; Genovese 1976; Joyner 1984.

A medida que el capitalismo colonial emergente se afianzaba en África a partir de 1880, la escala de la violencia crecía siniestramente. Tengo la intención de tratarlos como a perros", anunció Leander Starr Jameson, alto comisionado para el asentamiento de Cecil Rhodes en el sur de África. Con este espíritu, se quemaron recintos africanos, se dinamitaron cuevas llenas de combatientes shona, se robaron tierras y se asesinó a miles de personas.¹⁰⁸ En la colonia belga del Congo del rey Leopoldo, millones de personas fueron asesinadas, tal vez hasta 10 millones, en una campaña de trabajos forzados, secuestro de pueblos enteros, dislocación forzosa y ejecuciones sistemáticas. Las comunidades africanas resistieron a menudo la violencia colonial con extraordinaria determinación. Pero la brutalidad de los colonizadores era implacable. Cuando los africanos se resistían a realizar trabajos forzados en el comercio del caucho, las tropas belgas les cortaban las manos y las dejaban morir mientras las colgaban en estacas como advertencia para los demás.¹⁰⁹ A medida que el colonialismo europeo despojaba a los pueblos de sus tierras, los obligaba a realizar trabajos forzados, les imponía impuestos y reclutaba africanos en sus ejércitos, ahogaba en sangre una revuelta tras otra. En el levantamiento de Maji Maji, en el sur de Tanganica (1905-1907), una rebelión contra el trabajo forzado en las plantaciones de algodón y contra los impuestos recaudados por el colonialismo alemán, los colonizadores respondieron matando al menos a 12.000 africanos. Cuarenta y cinco años más tarde, las tropas británicas aniquilaron a un número similar mientras reprimían la revuelta Mau Mau en Kenia.

En África, el capitalismo global sigue ensayando estos orígenes en la acumulación a través de la violencia y la guerra, y esto ha sido formativo para el imaginario regional. Ben Okri capta algo de esto en su novela *Riquezas infinitas*, donde retrata los sueños de un Gobernador General colonial de una nación africana en vísperas de su independencia:

.... el Gobernador General soñó entonces con una lujosa carretera sobre el océano, una carretera que se alimentara de todas las partes de África. Una carretera de macadán de finos diamantes triturados y plata salpicada y topacio laminado. Una carretera que emitía los dulces cantos de sirenas y nereidas. Bajo esta carretera maravillosa había niños muertos y fetiches bárbaros, máscaras salvajes y espinas dorsales rotas, venas hilvanadas y cerebros enmarañados, hombres carriados y mujeres embalsamadas. Era un camino hecho con dientes y cráneos de esclavos, hecho con su carne y sus intestinos entretejidos.¹¹⁰

216

ii.) *Colonialismo, desposesión e imposición forzosa de relaciones monetarizadas*

¹⁰⁸ Véase Drohan 2003, pp. 25-33.

¹⁰⁹ Véase Hochschild 1999.

¹¹⁰ Okri 1998, p. 204.

Durante el periodo de dominio colonial pleno (aproximadamente entre 1880 y 1960), las potencias europeas trabajaron sistemáticamente para someter a los africanos a la economía de mercado. Sin embargo, fueron muy cautelosas a la hora de crear una clase obrera urbana negra. En consecuencia, aunque evitaron una proletarización total de los africanos, impusieron impuestos monetarios para obligar a los colonizados a dedicarse a la agricultura comercializada, a veces complementada con trabajo asalariado.¹¹¹ Al obligar a los africanos a entablar relaciones monetarias, estos impuestos, que encontraron una resistencia generalizada, condujeron a la intrusión de las empresas mercantiles y a la proletarización casi total de muchos de los que no podían pagar. Y, en algunas partes del subcontinente, sobre todo en el sur de África, Kenia y Rodesia, los impuestos se utilizaron a veces para expulsar a un gran número de personas de sus tierras, dejándoles sin otra opción que buscar trabajo remunerado para sobrevivir.¹¹² Hay pocos indicadores más claros de los propósitos de estas políticas que el hecho de que, en muchos casos, había una forma de que los africanos se librasen de los impuestos demostrando que habían trabajado un número suficiente de días para los europeos durante el año anterior.¹¹³ La fiscalidad colonial, a menudo en forma de impuestos hutur poll, era un instrumento deliberado para aumentar la comercialización de la vida económica y la semiproletarización de muchos africanos.¹¹⁴ Un ejemplo de ello es la Compañía Británica de Sudáfrica, que imponía impuestos de diez chelines al año para que los pueblos indígenas se vieran obligados a entrar en relaciones de mercado (y en este caso en mercados de trabajo) con el fin de reunir los medios de pago. En 1913, el Gobernador del Protectorado Británico de Kenia articuló esta práctica como piedra angular de la política colonial:

217

Consideramos que el único método natural y automático de asegurar una oferta constante de mano de obra es garantizar que haya competencia entre los trabajadores que se alquilan y entre los empresarios que los contratan; dicha competencia sólo puede producirse mediante un aumento del coste de la vida para el nativo, y esto sólo puede producirse mediante un aumento del impuesto.¹¹⁵

Contrariamente al gobernador, no había nada natural en ello. El colonialismo pretendía construir deliberadamente relaciones de mercado y, en algunas circunstancias, obligar a los africanos a entrar en los mercados como vendedores de su fuerza de trabajo. Esto significaba utilizar medios coercitivos, impuestos respaldados por la fuerza militar (la revuelta de Maji Maji, después de todo, fue en

¹¹¹ Véase Cowen y Shenton 1991, pp. 143-74; e Idahosa y Shenton 2004, pp. 81-4.

¹¹² Para algunas consideraciones generales, véase Cohen 1985, pp. 181-97. Para un interesante debate sobre Nigeria a este respecto, véase Iyayi 1986, pp. 27-39.

¹¹³ Véase Forstater 2005, p. 60.

¹¹⁴ Davies 1966, p. 35. Véase también Viinikka 2009, p. 124.

¹¹⁵ Citado por Bernstein 1992, p. 7.

parte una rebelión contra los impuestos coloniales). Desde el principio, las incipientes relaciones sociales capitalistas se vivieron como *algo antinatural*, como una imposición extranjera destinada a destruir los modos de vida tradicionales.

iii.) *Estados coloniales y poscoloniales como cuerpos de hombres armados*

Si los Estados capitalistas siempre implican un equilibrio cambiante entre la coerción y el consentimiento, entre el uso de la fuerza y las estrategias de legitimación, como sugería Gramsci, el capitalismo colonial tiende a inclinarse decisivamente en la primera dirección.¹¹⁶ Aquí, más que en ningún otro lugar, los Estados parecen cuerpos de hombres armados, por emplear la metáfora de Engels. Y los Estados poscoloniales han persistido en gran medida en este patrón, por una serie de razones de peso.

En primer lugar, la subordinación a la economía mundial capitalista ha significado que todos los Estados poscoloniales de África, incluso los que buscaban un "socialismo africano", se encontraron, tarde o temprano y en distintos grados, recolonizados por el mercado mundial. A veces con impaciencia, a veces a través de las presiones crecientes pero persistentes del mercado mundial y de las instituciones financieras internacionales, las élites locales se convirtieron en personificaciones autóctonas del capital, preparadas para actuar como gendarmes locales privilegiados del sistema mundial. Inevitablemente, los imperativos de la acumulación capitalista exacerbaban las desigualdades sociales, profundizando las estratificaciones y divisiones de clase en las sociedades africanas e induciendo ciclos de resistencia que han sido contrarrestados por la fuerza bruta.

218

En segundo lugar, los Estados poscoloniales heredaron estructuras administrativo-espaciales (que a menudo aglutinaban a cientos de grupos étnicos) que carecían de unidad social orgánica. Aunque un proyecto político radical podría haber generado nuevas solidaridades, los procesos oficiales de descolonización se aceleraron con frecuencia para privar a los movimientos radicales de tiempo para construir una base de masas con la que concurrir a las elecciones.¹¹⁷ Tras intentar abortar la aparición de movimientos de masas militantes, o aplastarlos cuando surgían (en el Congo belga, por ejemplo), los colonialistas supervisaban la instalación de elementos conservadores en los cargos del Estado. Una vez al mando de la maquinaria estatal, estas fuerzas solían utilizar el patrocinio y el botín para construir una coalición de élites, a menudo procedentes de grupos étnicos específicos, que dominaban el Estado y la economía. Esto puso en marcha una dialéctica truncada en la que los partidos y movimientos de la oposición apelaban a

¹¹⁶ El relato de Gramsci sobre el carácter complejo y cambiante del consentimiento en la dominación de la clase dominante se expone en *Selecciones de los Cuadernos de la cárcel* (1971, pp. 257-64).

¹¹⁷ Allen 1995, p. 304.

su vez a los excluidos por motivos étnicos, no de clase. El resultado ha sido un modelo de "conflicto étnico" que, en realidad, es producto de proyectos de clase de las élites vinculados al poder imperial, y no algo inherente a las diferencias culturales que ha reforzado la violencia y la coerción estatal.

En tercer lugar, está la fragilidad de los procesos locales de acumulación de capital. Dado que el capitalismo africano es decididamente débil (con la manufactura y las finanzas confinadas a los mercados locales), marginado en los mercados mundiales y dominado por el extranjero, estas sociedades rara vez han experimentado procesos de acumulación sostenida y diversificada del tipo de los que tuvieron lugar en Europa y Norteamérica, partes de Latinoamérica y, más recientemente, en Asia Oriental. En consecuencia, las clases dominantes autóctonas carecen por lo general de proyectos nacionales burgueses viables que puedan concitar el apoyo de considerables estratos sociales cuyos miembros se ven a sí mismos como beneficiarios de una economía nacional creciente y en desarrollo. Así pues, las clases dominantes africanas carecen de estrategias nacionales de acumulación que puedan sentar las bases sociales y materiales de las hegemonías de la clase dominante, que se basan más en el consentimiento que en la coerción.

El efecto combinado de estos procesos es la persistencia de formas de Estado que se apoyan en la violencia social y política y la reproducen. Y, como la crisis económica ha acompañado a la globalización neoliberal, estas tendencias se han intensificado en un contexto de deterioro del nivel y las condiciones de vida.

219

iv.) Neoliberalismo, ajuste estructural y empobrecimiento de las masas

Mientras que los programas neoliberales de ajuste estructural promovidos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) tienen como uno de sus objetivos ostensibles erradicar la "corrupción" de los regímenes africanos, estos programas de empobrecimiento masivo, de hecho, no han hecho más que remodelar el terreno para la estafa y el saqueo. El ajuste estructural, normalmente exigido por los gobiernos occidentales, el Banco Mundial y el FMI como condición para obtener préstamos urgentes, implica un paquete de "reformas" con las siguientes características: recortes masivos del gasto público (que provocan despidos masivos y el cierre de escuelas y hospitales); eliminación de las subvenciones estatales a productos básicos consumidos por los pobres, como cereales, harina y combustible para calefacción; privatización de empresas estatales (minas, empresas comerciales, servicios públicos, sistemas de abastecimiento de agua); la devaluación de la moneda nacional, que encarece los precios de los productos importados que consume la población y abarata las exportaciones (empobreciendo así a millones de productores agrícolas y reduciendo los ingresos del erario público y el déficit

comercial); la apertura de la economía nacional a la propiedad extranjera; la liberalización del sistema financiero, que relaja las condiciones para la creación de nuevos bancos y otras instituciones de crédito, favorece la instalación de bancos occidentales y suele dar lugar a prácticas financieras turbias.¹¹⁸

Una nación africana tras otra ha seguido las prescripciones de las instituciones financieras internacionales (IFI) occidentales. Los resultados han sido catastróficos. Aunque el África subsahariana exporta una parte mucho mayor de su producto interior bruto que los países de Norteamérica, Europa o América Latina, exactamente la ruta que las IFI proclaman como el camino hacia la prosperidad, la gran mayoría se encuentra en caída libre económica. A lo largo de la década de 1980, a medida que se aplicaba el ajuste estructural, la producción nacional per cápita *se contrajo* persistentemente en una nación africana tras otra: para el continente en su conjunto, el descenso medio fue de aproximadamente un dos por ciento anual. La caída más grave (4,6% anual) se produjo en Costa de Marfil, el modelo de economía neoliberal del Banco Mundial.¹¹⁹ De hecho, a pesar de su adhesión al dogma neoliberal, África en su conjunto sigue atrayendo cada vez menos inversión extranjera directa (IED). La cuota del continente en la IED que fluye hacia las "regiones en desarrollo" cayó del 13,8% a mediados de los años ochenta al 5,3% a principios de los noventa. En términos globales, África atrae menos del 1% de la IED mundial.¹²⁰ Mientras tanto, las industrias manufactureras se hunden y el desempleo se dispara a medida que, gracias a la liberalización del comercio, las importaciones inundan los mercados locales. A principios de los 90, por ejemplo, el sector industrial de Lagos, la ciudad más grande de Nigeria y sede de gran parte de la industria manufacturera del país, funcionaba a tan sólo el 36% de su capacidad, ya que las fábricas cerraban o reducían su producción bajo el impacto de la competencia mundial.¹²¹

220

Golpeados por la disminución de la inversión extranjera, la desintegración de las industrias manufactureras y la caída en picado de los precios de los productos primarios como el cacao, el algodón, el palmoil, los minerales, el café y otros similares, los países africanos no han tenido más remedio, si quieren respetar las reglas del juego, que mendigar a los prestamistas internacionales para mantener a flote sus economías. La consiguiente devaluación de las monedas locales dirigida por las IFI eleva los costes de los préstamos, lo que afecta a todos los agentes económicos, que deben dedicar una mayor parte de sus ingresos al pago de la deuda. A principios de la década de 1990, África en su conjunto había acumulado deudas

¹¹⁸ Véase el análisis en McNally 2006, pp. 163-4. Para un tratamiento más detallado, véase Bond 2006.

¹¹⁹ Simon 1997, p. 92.

¹²⁰ Hoogvelt 2002, p. 17.

¹²¹ Abiodun 1997, p. 201. Para un análisis general de la dinámica que sustenta esta crisis, véase Bond 2003, así como Bond 2006. Véase también Bush 2004, pp. 173-202.

externas equivalentes al 70% de la producción anual total. Esta deuda combinada representa cuatro veces el valor de todo lo que el continente exporta en un año. Las consecuencias son asombrosas. En 2000, el África subsahariana enviaba a Occidente 337 millones de dólares al día en concepto de reembolso de la deuda.¹²² A través de estos circuitos globales de deuda y ajuste estructural, como sostiene un economista político africano, el continente está siendo sometido a una "recolonización" sistemática.¹²³ No es de extrañar que el folclore y la cultura de masas imaginen a las corporaciones globales chupando la sangre del subcontinente.¹²⁴

221

Tal vez la estadística más asombrosa a este respecto proceda del propio Banco Mundial: entre 1987 y 2000, los ingresos per cápita en el África subsahariana se redujeron en un 25%.¹²⁵ Pero incluso esta estadística es demasiado optimista: las devaluaciones monetarias exigidas por las IFI han disparado los costes de productos básicos como el pan y el gasóleo de calefacción, mientras que la especulación inducida por la liberalización financiera ha disparado los alquileres y el coste de la vivienda. Mientras tanto, el hundimiento de los precios de los productos agrícolas obliga a millones de personas a abandonar la tierra y dirigirse a ciudades ya superpobladas que carecen de vivienda adecuada, saneamiento y agua corriente. Sólo Lagos, a la que volveré en breve, recibe 300.000 nuevos habitantes cada año.

El balance humano es estremecedor. Países como Costa de Marfil, Nigeria y Congo-Brazzaville, clasificados en su día como "países de renta media", han experimentado una regresión espeluznante. El 70% de la población vive por debajo del umbral de la pobreza (ganando un dólar o menos al día), y la esperanza de vida, que era de 58 años en 1950, descendió a 51 en 2000. De hecho, Zambia, Zimbabue, Costa de Marfil y Kenia tienen una esperanza de vida por debajo de los 50 años, y se acercan a los 45, a medida que el descenso de los niveles de nutrición y el aumento de las tasas de enfermedad hacen estragos entre la población. En total, los índices de desarrollo humano están retrocediendo en 14 países del subcontinente africano.¹²⁶ En el conjunto del continente africano, la producción y disponibilidad de alimentos, la producción industrial, la educación, la renta per cápita y la esperanza de vida están cayendo en picado.¹²⁷

¹²² Datos de Radoki 1997 y McNally 2006, p. 48.

¹²³ Onimode 1988, p. 280.

¹²⁴ Estas tendencias deberían ser prueba suficiente de que los análisis que se centran abrumadoramente en explicaciones "internas" de la crisis de África están empobrecidos teórica y políticamente. Para un ejemplo del enfoque "internalista", que deja totalmente fuera de la ecuación las cuestiones del capitalismo global, véase Chabal y Daloz 1999. Por supuesto, hay que analizar y condenar la corrupción y la violencia de las élites africanas. Pero estos fenómenos también deben *explicarse*, lo que requiere partir de la relación del África subsahariana con el sistema del capitalismo global y las formaciones de clase que lo acompañan.

¹²⁵ Banco Mundial 2001b. Ben Fine caracteriza esta evolución y sus fundamentos intelectuales como "zombieconomía". Véase Fine 2009, pp. 885-904.

¹²⁶ Nanga 2003.

¹²⁷ Hoogvelt 2002, pp. 15-16.

v.) *Acumulación mediante la violencia: el capitalismo depredador militarizado y las luchas por controlar la extracción de recursos*

En un contexto de asombrosa regresión, las economías del África subsahariana se han visto abocadas de nuevo a los productos primarios, derivados de la agricultura o la minería, como su único activo sustancial en el mercado mundial. En todo el subcontinente, la participación en la economía mundial gira en torno a la extracción de recursos naturales. En 1965, el 93% de las exportaciones de mercancías del África subsahariana consistían en recursos naturales o "productos primarios". A pesar de la retórica del desarrollo, esta dependencia de las materias primas no ha cambiado.¹²⁸ Peor aún, la relación de intercambio se ha modificado sistemáticamente en detrimento de los productores primarios, ya que los precios de los metales preciosos y los productos agrícolas han caído en relación con los de los productos manufacturados. Entre 1980 y 2000, por ejemplo, los precios del algodón cayeron un 47%, los del café un 64%, mientras que el cacao y el azúcar perdieron tres cuartas partes de su valor de mercado. Estas catástrofes han sumido a la mayor parte de África en un devastador ciclo de empobrecimiento.

222

Para muchas élites del subcontinente africano, aunque Sudáfrica constituye una excepción *parcial* significativa, la única estrategia viable de acumulación consiste en utilizar el Estado nacional, o hacerse con el control de un territorio rico en recursos dentro del Estado nacional, para cosechar las "rentas" (los impuestos que pueden exigirse a las empresas multinacionales que extraen diamantes, cobre, oro, cobalto, magnesio y similares) que obtienen quienes pueden reclamar la propiedad o el control de los recursos naturales de la nación: su tierra, sus minerales, sus productos agrícolas, su petróleo. El resultado es un capitalismo *rentista*, en el que las élites locales viven de las rentas y no de los beneficios generados por la industria capitalista. Las empresas multinacionales que buscan explotar estos recursos están encantadas de colaborar en el negocio de los impuestos, los sobornos y el matonismo armado, si ello les permite monopolizar el acceso a unos recursos escasos.¹²⁹ Como resultado, gran parte de la competencia por el capital y el poder adopta la forma de encarnizadas luchas por controlar el Estado, o por fracturarlo apoderándose de territorios subnacionales ricos en materias primas. Estos métodos de acumulación mediante la violencia, que recuerdan a las estrategias desplegadas por los colonialistas, están en el centro de varias de las guerras civiles que asolan hoy el África subsahariana.¹³⁰ Por mucho que se expresen en forma étnica, de lo

¹²⁸ Radoki 1997.

¹²⁹ Véase Drohan 2003.

¹³⁰ Ejemplos de ello son la reciente guerra civil en el antiguo Zaire, la de Liberia o la actual guerra civil en Sierra Leona. Sobre Liberia, véase Outram 1997, pp. 355-71. Sobre Sierra Leona, véase Zack-Williams 1999, pp. 143-62.

que se trata es de una pugna por controlar los recursos naturales para acumular sobre la base de las rentas derivadas de ellos. Incluso un estudio realizado por analistas del Banco Mundial llegó a la conclusión de que la clave para entender las guerras civiles africanas desde 1965 no son los agravios étnicos de larga duración, sino los conflictos económicos.¹³¹ El resultado es una forma militarizada de capitalismo en la que las fracciones contendientes de las clases dominantes aparecen como depredadores, utilizando la fuerza para monopolizar la riqueza natural de naciones enteras, o de partes de ellas.

223

vi.) *El capitalismo vampiro desbocado: el camino hacia la desintegración social*

Como gran parte del África subsahariana carece de una base viable para proyectos sostenidos de desarrollo capitalista, predominan los métodos depredadores de acumulación descritos anteriormente. Como éstos implican poco más que asegurarse los medios tecnológicos y militares para arrancar recursos del suelo, de los que poco se reinvertirá en las industrias locales, surge fácilmente una forma de parasitismo en la que las fortunas se acumulan en manos de quienes controlan el Estado (o los territorios subnacionales y las fuerzas militares). En estas circunstancias, el poder del Estado y el ejercicio de la violencia tienden a individualizarse de forma grotesca, lo que se manifiesta en las dictaduras personales de personajes como Joseph Mobutu Sese Seko, que gobernó Zaire y desvió entre cuatro y seis mil millones de dólares estadounidenses antes de ser derrocado en 1997; el general Mohammed Siad Barre, que dominó Somalia de 1969 a 1991; el general Maryam Babangida, que consiguió saquear unos 12.000 millones de dólares del tesoro nigeriano durante su gobierno (1985-93), o su sucesor, el general Sani Abacha, que se cree que robó 4.000 millones en sólo cinco años como jefe de Estado.¹³²

Estos fenómenos políticos son inherentes a las propias formas del capitalismo postcolonial en gran parte del África subsahariana. A su vez, la acumulación depredadora tiende a socavar las bases mismas de la economía nacional, haciendo aún más precarias las estrategias de desarrollo nacional. El Zaire de Mobutu es un caso extremo. Como ha dicho un comentarista, "visitar Zaire en los últimos años de la era de Mobutu era entrar en un mundo de capitalismo caníbal". A pesar de su

Para un perspicaz análisis general (aunque viciado por supuestos weberianos) basado en cuatro estudios de casos, véase Reno 1998. El Jack 2007, pp. 61-81, ofrece una interpretación convincente de la guerra civil en Sudán y sus implicaciones de género en estos términos.

¹³¹ Collier et al. 2003.

¹³² Sin embargo, Abacha se convirtió en el "sucesor" de Babangida sólo al derrocar al individuo, Ernest Shonekan, que Babangida había elegido para sucederle.

riqueza en diamantes y minerales, la economía zaireña se contrajo más de un 40% entre 1988 y 1995, mientras que el producto interior bruto per cápita se desplomó un 65% en el cuarto de siglo posterior a 1958.¹³³ Llevadas a su punto final, estas tendencias caníbales inducen una desintegración social sostenida cuyo resultado inevitable es la fragmentación social y étnica, el colapso político en el centro nacional y una proclividad a la guerra civil. Sin embargo, los gobernantes locales y las empresas multinacionales suelen seguir obteniendo pingües beneficios en estas circunstancias.¹³⁴ Aunque el parasitismo no siempre llega a este extremo, es una tendencia inherente a la trayectoria de muchos Estados postcoloniales del África subsahariana. En el caso de Nigeria, por ejemplo, que ha oscilado desde su independencia entre el gobierno civil y el militar, el desvío de la riqueza nacional (basada en el petróleo) por parte de las élites gobernantes ha dado lugar a una nación en la que la renta per cápita, de 260 dólares estadounidenses en 2003, es inferior a la que había en el momento de la independencia, hace cuarenta años.¹³⁵

224

vii.) *Lucha en la tierra: cercamiento, desigualdad social y crisis de parentesco*

Un aspecto a menudo ignorado de la neoliberalización es la escalada de los conflictos por la tierra. Sin embargo, a medida que la mayoría de los ingresos agrarios se reducen, al mismo tiempo que se abren buenas perspectivas para unos pocos, en particular cuando la tierra puede utilizarse para el ecoturismo, la caza de safari, la extracción de madera, petróleo o minerales, gran parte del África rural se ha visto sacudida por el desplazamiento rural, el cercamiento privado, las disputas sobre los derechos de propiedad (incluidas las batallas por la ocupación ilegal) y el aumento de la diferenciación de clases en el campo. Estas tendencias están bien documentadas en diversos países y regiones, como Níger, Costa de Marfil, Botsuana, Ghana, Ruanda, Burundi, Kenia, el norte de Nigeria, Mozambique, el noroeste de Camerún, el sur de Somalia, el noreste de Tanzania, Malauí, Zimbabue y Burkina Faso.¹³⁶ A medida que los pobres se endeudan y se ven obligados a vender y desalojar sus tierras, los más acomodados pueden a su vez comprar, consolidar y cercar el suelo. La consiguiente diferenciación de clases se ve a su vez fuertemente acelerada por la intensificación de las presiones del mercado de la era neoliberal,

¹³³ Collins 1997, p. 592.

¹³⁴ Sobre este punto, véase Reno 1998.

¹³⁵ Banco Mundial, 2003.

¹³⁶ Reynault 1998, pp. 221-42; Bassett 1993, pp. 131-54; Peters 1984, pp. 29-49; Amanor 1999; Amanor 2001; Peters 2004; Myers 1994, pp. 603-32; Gohhen 1998, pp. 280-308; Besteman y Cassanelli 1996; Peters 2002; Nyambara 2001, pp. 534-49; Hammar 2001, pp. 550-74. Me han sido de gran utilidad los escritos de Pauline Peters sobre esta cuestión y el exhaustivo estudio que se puede encontrar en su artículo de 2004 citado anteriormente. También son instructivos los estudios de casos recogidos en Woodhouse et al. 2001.

desde la reducción de las subvenciones a los alimentos y el combustible hasta la nueva restricción del acceso de los pobres al crédito. Con el aumento de la falta de tierras en un polo y la concentración de la propiedad en otro, las antiguas estructuras y obligaciones de las aldeas se ven erosionadas por las relaciones competitivas del mercado. El resultado, como señala un analista, es "no sólo la intensificación de la competencia por la tierra, sino la profundización de la diferenciación social... nuevas divisiones sociales que, en suma, pueden considerarse formación de clases".¹³⁷

225

Esta diferenciación social conlleva una transformación del sentido del yo y de la comunidad. Un "yo encerrado", un acumulador y apropiador privado, que trata cada vez más los recursos económicos como propiedad estrictamente privada, y tiende a desentenderse de las obligaciones para con los demás. En consecuencia, la responsabilidad por los demás disminuye y las nociones de comunidad sufren un "estrechamiento en la definición de pertenencia".¹³⁸ Cada vez menos capaces de apelar a prácticas de reciprocidad, los pobres se encuentran con que sus opciones son la emigración a los centros urbanos o el "robo" y la ocupación ilegal. En respuesta, los ricos y las autoridades gubernamentales emprenden campañas contra los "okupas" y persiguen a los pobres por apropiarse de bienes antes comunes, como la madera de los bosques. En un contexto de intensificación de los conflictos por la tierra y de demonización de un grupo social por otro, florecen las acusaciones de brujería.¹³⁹

viii.) *Las ciudades ocupadas y la lucha por la supervivencia*

Mientras la agricultura se hunde y aumenta la pobreza rural, mientras la guerra civil y los desplazamientos organizados arrasan varios países, las grandes ciudades africanas crecen a un ritmo vertiginoso. A pesar de los esfuerzos de los colonialistas por limitar la urbanización de los africanos y mantenerlos alejados de sus centros administrativos, las ciudades africanas crecieron masivamente durante todo el periodo poscolonial. Hoy en día, el continente tiene la tasa de urbanización más alta del mundo.¹⁴⁰

Desde el principio, gran parte de la mano de obra africana de estas ciudades se concentró en el "sector informal".¹⁴¹ Este término incómodo y algo engañoso

¹³⁷ Peters 2004, p. 279.

¹³⁸ Peters 2004, p. 204. Véase también Nyambara 2001, pp. 535, 544-6, y Peters 2002, pp. 160-1, 166, 174, 178.

¹³⁹ Véase Nyambara 2001, pp. 539, 544, 546; Myers 1994, p. 613; Hammar 2001, pp. 552, 561-2; Peters 2004, p. 303.

¹⁴⁰ Saro-Wiwa 2009, p. 21

¹⁴¹ Véase Lugalla 1997, pp. 430-3. Para los antecedentes generales, véase Coquery-Vidrovitch 1988.

describe un conjunto de prácticas socioeconómicas ajenas a las relaciones normalizadas que suelen asociarse a las grandes empresas o al servicio público y a sus horarios, salarios y condiciones de trabajo regularizados. La venta ambulante, la recogida de basuras, la pequeña producción doméstica y la prestación de servicios que van desde el sexo al transporte constituyen las principales actividades de este sector.

226

Y mientras las industrias manufactureras se hundeen y los programas de ajuste estructural desplazan a miles de enfermeras, profesores y funcionarios, mientras miles de personas acuden a las ciudades desde el campo y aumenta el desempleo, este sector crece exponencialmente, constituyendo la última esperanza para millones de personas.¹⁴² De hecho, Naciones Unidas calcula que el 90% de los nuevos "empleos" de África a principios del siglo XXI se generarán en la esfera informal.¹⁴³ En aspectos importantes, la evolución urbana en África se ajusta a la incisiva descripción de Mike Davis del emergente "planeta de chabolas" en el que vivimos: un mundo en el que la mayoría de la humanidad reside en ciudades, no en la tierra, con un gran número de personas ganándose la vida a duras penas en la economía informal, en medio de campamentos de ocupas y guetos en expansión inundados de pobreza. En lugar de ser producto de la industrialización, como lo fueron muchas ciudades del siglo XIX en Europa Occidental, observa Davis, las ciudades del Tercer Mundo a menudo se parecen al Dublín del siglo XIX, una ciudad construida en gran parte sobre la dislocación rural y la pobreza, no sobre el crecimiento industrial.¹⁴⁴ Y, aunque pulverizadas por los efectos del capitalismo global, la caída de los precios de los productos básicos, la despoblación rural, el descenso del nivel de vida y de las expectativas de vida, y la proliferación de barrios marginales urbanos, la mayoría de los afectados no se ven arrastrados al trabajo asalariado formalizado. Al mismo tiempo, y en oposición a las tendencias unilineales del argumento de Davis, estos procesos se inscriben en la creación y reconstrucción de las clases trabajadoras africanas, comunidades organizadas de forma compleja en las que los individuos y sus familiares combinan el trabajo asalariado, las actividades "informales" y otras actividades para reproducirse.¹⁴⁵

Al no poder permitirse una vivienda adecuada, un gran número de personas de las zonas urbanas de África se hacían en infraviviendas u ocupan ilegalmente terrenos desocupados en las periferias o en los intersticios de las ciudades, donde levantan estructuras improvisadas que ofrecen una protección mínima contra los elementos y carecen de saneamiento adecuado o agua corriente. Allí se combinan con comunidades pobres de clase trabajadora con distintos patrones de

¹⁴² Rogerson 1997, p. 346.

¹⁴³ Observatorio Global 2003, p. 104.

¹⁴⁴ Davis 2004, p. 10.

¹⁴⁵ Sobre este punto, incluidas las críticas reveladoras a algunas de las tesis de Davis, véase Zeilig y Seddon 2009, pp. 14-19.

supervivencia y resistencia. El resultado acumulado de estos movimientos en una parte del continente tras otra es trascendental. Davis señala la aparición de un "corredor de chabolas de 70 millones de personas que se extiende desde Abiyán hasta Ibadán: probablemente la mayor huella continua de pobreza urbana del planeta".¹⁴⁶

227

ix.) *Financiarización, corrupción y capitalismo mágico*

En medio de una pobreza atroz, se siguen acumulando enormes fortunas, sobre todo en manos de las nuevas élites financieras que han explotado la era del ajuste estructural. Podemos rastrear algunos de los procesos clave implicados haciendo un seguimiento de la liberalización financiera en Nigeria. A partir de mediados de la década de 1980, los gobiernos nigerianos, recién comprometidos con el ajuste estructural, facilitaron el acceso al sector financiero (haciendo mucho más sencilla la creación de bancos e instituciones de crédito), al tiempo que subían los tipos de interés. Los resultados fueron prácticamente instantáneos: el número de bancos se triplicó entre 1986 y 1992, surgieron trescientas empresas financieras sólo en 1992-3, mientras que el número de empresas hipotecarias se multiplicó por más de diez, pasando de veintitrés en 1991 a 252 dos años después.¹⁴⁷ Esta proliferación desenfrenada de instituciones financieras reflejaba la aparición de nuevas estrategias de acumulación en el contexto de la reestructuración neoliberal. Como señala un comentarista, bajo el ajuste estructural, "el circuito financiero se desarrolla de forma autónoma con respecto al productivo... a medida que se abren nuevos campos de valorización para financiar la nueva deuda pública, las importaciones de artículos de lujo, como resultado de la liberalización del comercio, la vivienda de lujo, como resultado del aumento de la desigualdad de ingresos, y una multitud de inversiones especulativas".¹⁴⁸

Pero, como en todos los contextos en los que la especulación corre desenfrenada, muchos inversores cruzaron la línea de la manipulación financiera y el fraude, especialmente cuando el gobierno se retiró de la regulación de las transacciones financieras. Las élites militares de Nigeria, acostumbradas desde hacía tiempo a saltarse las normas y saquear las instituciones, se introdujeron rápidamente en el mundo de las finanzas, trayendo consigo conexiones políticas y una habilidad excepcional para el fraude. A principios de la década de 1990, "las estafas

¹⁴⁶ Davis 2004, p. 15.

¹⁴⁷ Lewis y Stein 1997, pp. 7-9.

¹⁴⁸ Carmody 1998, p. 29. Sin embargo, como he señalado en el capítulo dos, el capital financiero nunca puede liberarse totalmente de la dinámica de acumulación del sector productor de mercancías.

piramidales, el robo de cheques, la duplicación de la contabilidad, los sobornos y los timos sin adornos eran endémicos en el sistema financiero".¹⁴⁹

228

En algunos casos, simplemente se saqueaban los activos de los bancos mediante transacciones ficticias.¹⁵⁰ Inevitablemente, las instituciones financieras empezaron a derrumbarse; en 1995, el sector financiero nigeriano se encontraba en medio de un colapso total del tipo que crea oportunidades para un fraude aún más masivo. No es que los bancos nigerianos fueran únicos en este sentido. En 1993, una investigación del Senado estadounidense reveló que el Banco de Crédito y Comercio Internacional (BCCI), con sede en Occidente y que operaba en muchos países africanos, participaba en múltiples formas de fraude y engaño, entre ellas la concesión de préstamos falsos al gobierno de Camerún, la utilización de fondos estatales para transacciones financieras ilícitas, la subfacturación y sobrefacturación de importaciones y exportaciones, el depósito de los beneficios del fraude en bancos extranjeros, el blanqueo de dinero negro y la falsificación de cuentas públicas. El BCCI no fue un caso aislado; en 1994, el American Express Bank fue declarado culpable de engañar al Banco Mundial y al FMI falsificando las cuentas del gobierno de Kenia.¹⁵¹ Y, como hemos aprendido a lo largo de la crisis financiera mundial que estalló en 2008, los bancos e instituciones crediticias occidentales, hasta los grandes bancos de inversión como Lehman Brothers, eran expertos en prácticas financieras dudosas.

Pero, aunque los ejercicios de estafa no son en absoluto exclusivos de África, adquieren un mayor peso económico y cultural allí donde los métodos productivos de formación de capital (inversión en fábricas y equipos, en particular) son escasos y distantes entre sí. Las transacciones financieras, los fraudes intrincados y la especulación han sido los principales medios para construir nuevas fortunas en África durante la era del ajuste estructural. Así pues, no es de extrañar que en gran parte del continente "el dinero se considere como algo mágico y misterioso, que no guarda relación con el trabajo y el esfuerzo"¹⁵² como, en resumen, un poder encantado.

Acumulación embrujada, caminos famélicos, y los interminables trabajadores de la Tierra

¹⁴⁹ Lewis y Stein 1997, p. 13.

¹⁵⁰ Véase Reno 1998, 190-4.

¹⁵¹ Bayart, Ellis e Hibou 1999, pp. 76-9.

¹⁵² Bayart, Ellis e Hibou 1999, p. 112.

Tampoco es de extrañar que los centros urbanos del África subsahariana sean hoy caldos de cultivo de lo fantástico. Estas agitadas aglomeraciones de guetos atestados, mercados laberínticos, calles sucias, campamentos de ocupas, carreteras congestionadas, talleres destartalados y barrios segregados para los ricos palpitan con energía de alto voltaje y conflicto. Tomemos la siguiente descripción (exotizada) de Lagos, cuyos más de 10 millones de habitantes la convierten en la ciudad más grande de Nigeria y en una de las "megaciudades" del mundo:

229

Es hora punta cerca del estadio de Lagos donde Nigeria acaba de perder un partido de fútbol.... Chicas con bolsas de agua en la cabeza se abren paso entre el tráfico para vender sus mercancías. Escobillas de váter, tijeras de podar, pescado ahumado, pañuelos, globos hinchables e incluso un volante son vendidos por los chicos a medida que la espiral del tráfico se hace más enmarañada....

Es difícil encontrar el centro, por no decir la lógica, de esta ciudad considerada la más peligrosa de África. Tres puentes conectan unos 3.500 kilómetros cuadrados de lagunas, islas, pantanos y tierra firme, donde las autopistas sin iluminación atraviesan cañones de basura humeante antes de dar paso a calles de tierra que serpentean entre 200 barrios marginales, con sus alcantarillas llenas de residuos. Gran parte de la ciudad es un misterio. ¹⁵³

En este movimiento perpetuo de personas y cosas se arremolina un caos de mercancías. Por todas partes hay transacciones comerciales. A medida que la venta ambulante se convierte en la estrategia de supervivencia de ejércitos cada vez más numerosos de mujeres y jóvenes, lo sagrado y lo profano se mezclan en conjugaciones improbables:

Se venden habitualmente cigarrillos, bebidas de naranja de origen incierto en bolsas de plástico, la Biblia, el Corán, sombreros tradicionales, llaveros, casetes y CD del mercado negro, calculadoras de bolsillo, una máquina de ejercicios Tummy Trimmer en una caja de cartón que presume de una rubia pechugona en bañador, tomates, cebollas, innumerables pares de zapatos, cojines de asiento de coche, empuñaduras de volante, correas de ventilador, gafas de sol por docenas, periódicos, revistas. ¹⁵⁴

A esta manía del mercado podemos añadir las relaciones sistemáticas de violencia y corrupción que han dominado la vida político-económica desde el colonialismo y que se manifiestan en la coacción cotidiana de la policía que exige sobornos, en el matonismo político desenfrenado, en episodios regulares de gobierno militar y en el saqueo constante de los ingresos públicos por parte de las élites del Estado.

230

A continuación, hay que tener en cuenta los efectos psíquicos, culturales y sociales de la mercantilización desenfrenada en la era del neoliberalismo y el ajuste

¹⁵³ Otchet 1999.

¹⁵⁴ Maier 2002, p. 25.

estructural: la pobreza aplastante; el declive del sistema inmunológico de las personas a medida que se deterioran las dietas y se extienden las enfermedades; los alquileres disparados que obligan a los pobres a vivir en viviendas cada vez más precarias; la proliferación sin fin de la venta ambulante como medio de supervivencia. Y todo ello contrastado con las fabulosas nuevas fortunas obtenidas mediante manipulaciones financieras y contrataciones del Estado, y con los estilos de vida cada vez más opulentos de los ricos que, instalados en dos islas atrincheradas, se aíslan de las legiones de empobrecidos, cuyas filas se engrosan con 300.000 recién llegados cada año. A medida que crece la segregación entre estos dos grupos, proliferan los conflictos. Casi con la misma rapidez con que surgen nuevos asentamientos chabolistas, unos 200 entre finales de los 80 y finales de los 90, las autoridades desalojan barrios enteros habitados por lagosianos pobres, transformándolos a menudo en lugares de especulación inmobiliaria, como ocurrió en la zona de Maroko, donde fueron arrasadas las viviendas de unas 300.000 personas.¹⁵⁵

En medio de sus precarias vidas, los pobres cultivan un humor morbosos. Los minibuses y taxis que utilizan para desplazarse por la ciudad, abarrotados y propensos a los accidentes, son calificados de "ataúdes voladores" y "morgues móviles", ejemplos de un ingenio plebeyo que se burla y condena al mismo tiempo las desesperadas circunstancias de su vida cotidiana.

Imaginemos ahora a un joven escritor intentando dar expresión literaria a la dialéctica de sueños y desesperación, violencia y amor, miseria y riqueza, desenfreno y resignación que anima esta ciudad. Sus primeras novelas abordan estas investigaciones dialécticas a través de un realismo social bastante directo. La primera, *Flores y sombras*, escrita a los diecinueve años, explora las corrupciones asociadas al culto al dinero y al poder personal. En una intensa escena, el capitalista de la novela, propietario de una fábrica, sacrifica un pollo mientras reza ante una imagen tallada que sostiene "un pequeño alfanje en una mano y un billete de diez nairas en la otra".¹⁵⁶ La segunda novela, *Paisajes interiores*, se enfrenta al dilema de cómo observar la responsabilidad moral en una sociedad corrupta.

231

Entonces se produce un cambio tanto en la forma como en el estilo. El escritor pasa de la novela al cuento y experimenta con formas fantásticas de representación. Comienza a recurrir a los recursos de las tradiciones orales locales, en particular a las nociones del mundo de los espíritus y de las transacciones entre lo visible y lo invisible. Dos relatos de un volumen titulado *Stars of the New Curfew* trazan una trayectoria estética sorprendentemente original. En "In the City of Red Dust" narra las tribulaciones de dos habitantes de un gueto durante un día de celebraciones del

¹⁵⁵ Gandy 2005. Este artículo es un importante relato de la historia de Lagos, especialmente durante el periodo neoliberal.

¹⁵⁶ Okri 1980, p. 123.

cincuenta cumpleaños del gobernador militar de su país. Mientras los aviones de combate truenan sobre sus cabezas y las bailarinas bailan al son de la música militar, los dos se dirigen al hospital local con la esperanza de vender su sangre para conseguir unos pocos nairas con los que comprar comida y bebida. El polivalente tropo de la venta de sangre capta la desesperada realidad de las personas obligadas a vender sus poderes corporales, sus propias energías vitales, para sobrevivir. Más que eso, sin embargo, apunta a una sociedad que sangra profusamente, en la que todo está empapado de la sangre de los pobres. El tropo también pone de relieve las oscuras relaciones causales que operan en la sociedad: mientras los lugareños se venden para llegar a fin de mes, el gobernador es honrado con "collares de oro de sociedades secretas y empresas multinacionales".¹⁵⁷ La dialéctica de la sangre y el oro se repite al final de la historia, cuando uno de los vendedores de sangre hojea libros que hablan de la brujería de la acumulación. Había libros de magia, alquimia, escritura de cartas, adivinación, comunicación con los espíritus, una guía completa de quiromancia y dieciséis lecciones de un curso por correspondencia titulado *Convertir la experiencia en oro*.¹⁵⁸

Estas preocupaciones por la magia y la cosificación (la conversión de la experiencia en oro), y por las crípticas conexiones entre la riqueza y los cuerpos de los pobres, adquieren mayor fuerza estética en el relato del que toma su nombre el volumen, "Estrellas del nuevo toque de queda". Al comienzo del relato, el narrador describe su carrera de vendedor ambulante de medicamentos inútiles (y a veces nocivos) a los lagosianos pobres. Obsesionado por la venta, se dedica a cualquier cosa, "desde cajas de cerillas vacías hasta velas quemadas".¹⁵⁹ Sorprendentemente, también encuentra compradores. Sin embargo, pronto tiene pesadillas en las que las estrellas del cielo se subastan y se pagan "con enormes sumas de dinero, con una parte especial de la anatomía humana o con las cabezas decapitadas de niños recién muertos". A esta escena onírica le sigue otra en la que el propio vendedor se encuentra en la subasta, mientras los "hombres del dinero" ofrecen grandes sumas de dinero, animales o partes del cuerpo humano por su cabeza. Preocupado por la pesadilla, procede "como todos los lagosianos sensatos y secretos... a consultar con herbolarios y hechiceros".¹⁶⁰

232

Luego, cuando sus ventas de un nuevo medicamento contribuyen a siete muertes, el narrador regresa a W, su ciudad natal, "una ciudad con una historia de tráfico de esclavos, una ciudad de malos sueños, rodeada de arroyos y bosques de palmeras y plantaciones de caucho. Se había convertido en un centro de excitación

¹⁵⁷ En la ciudad del polvo rojo", en Okri 1988, p. 55.

¹⁵⁸ En la ciudad del polvo rojo", en Okri 1988, p. 78.

¹⁵⁹ Stars of the New Curfew", en Okri 1988, p. 84.

¹⁶⁰ Stars of the New Curfew", en Okri 1988, pp. 93, 94, 95.

sólo por sus pozos de petróleo".¹⁶¹ En este breve pasaje, nuestro autor, Ben Okri, alude tanto a su propia ciudad natal, Warri, como a las devastadoras espirales descendentes del capitalismo colonial y poscolonial. Al trazar los circuitos del capital a través de las personas, el aceite de palma, el caucho y el petróleo, Okri fundamenta la violencia contemporánea de las relaciones de mercado en la anatomización de los cuerpos humanos. De vuelta a W, los habitantes de la ciudad se preparan para la "exhibición pública de riqueza" anual, una violenta competición entre las dos familias más ricas. En el centro de la competición está el hecho de que cada uno de los líderes de las ricas familias enfrentadas necesita "sangre para su elixir".¹⁶² A medida que se desarrolla el concurso, el vendedor presiente el despertar de espíritus ancestrales destructivos y horribles:

Empecé, creo, a alucinar.... Pasé por el cementerio del pueblo y vi a los muertos levantarse y gritar pidiendo niños. Parecía como si el desencadenamiento de fuerzas rituales hubiera liberado espíritus atrapados. Las pesadillas, montadas en perros de dos cabezas, con los rostros agusanados, arrasaban la ciudad, destruyendo coches y edificios. Atacaron las carreteras, crearon fosas en los extremos de las calles para que los conductores incautos se hundieran en ellas.¹⁶³

Aquí, los recursos asociados a los modismos de la brujería africana se despliegan como formas de retratar la sed de sangre, los asesinatos rituales y la guerra tribal que animan el capitalismo poscolonial.

Llega el día del concurso ritual. Alrededor de una plataforma, en la que cuelgan grandes retratos de los dos millonarios, se reúnen los "habitantes ordinarios de la ciudad: vendedores ambulantes, mendigos, carpinteros, dueños de bares, prostitutas, gerentes de tiendas de billar, oficinistas, trabajadores de plataformas petrolíferas, burócratas de poca monta, personas con aflicciones extrañas, un anciano sin párpado, un joven con muletas".¹⁶⁴ Todos habían venido a coger dinero. Necesitábamos milagros modernos", observa el vendedor. Todos estábamos hambrientos". Y el milagro que habían venido a presenciar "era el de la moneda que se multiplica. Habíamos venido a que nos alimentaran los grandes magos del dinero, los maestros de nuestra época".¹⁶⁵ Los vínculos aquí son rápidos y furiosos: millonarios; fabricantes de terror; magos del dinero. Y mientras la gente lucha y se pelea, araña y araña por el dinero que cada bando arroja a la multitud, el vendedor llega a la revelación de que la sociedad moderna ofrece una única opción: "estar en la cuadra o ser un comprador".¹⁶⁶

¹⁶¹ Stars of the New Curfew", en Okri 1988, p. 111.

¹⁶² Stars of the New Curfew", en Okri 1988, p. 128.

¹⁶³ Stars of the New Curfew", en Okri 1988, p. 129.

¹⁶⁴ Stars of the New Curfew", en Okri 1988, p. 135.

¹⁶⁵ Stars of the New Curfew", en Okri 1988, p. 136.

¹⁶⁶ Stars of the New Curfew", en Okri 1988, p. 143.

Con "Las estrellas del nuevo toque de queda", Okri extrae los recursos imaginativos con los que creará el fecundo mundo de su ciclo *Camino famélico*. De las reservas del folclore africano, en gran parte arraigado en la literatura y el teatro yoruba, extrae concepciones de un mundo esotérico, invisible a la percepción ordinaria, un reino de espíritus, sueños y poderes fantasmales, con el que iluminar las fuerzas dinámicas que desgarran el capitalismo poscolonial.¹⁶⁷ Sin embargo, como todos los grandes escritores, Okri reelabora las formas tradicionales, transforma los viejos lenguajes con los que trabaja para crear un nuevo lenguaje estético de inmenso poder.

Por supuesto, no es nada nuevo que los escritores utilicen los discursos y tropos del folclore para enriquecer la producción literaria. Como demostró poderosamente Mijaíl Bajtin, la gran novela renacentista de François Rabelais, *Gargantúa y Pantagruel*, dio forma literaria al lenguaje berreta, festivo y carnalesco del mercado de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. La grandeza de Rabelais, para Bajtin, consiste en haber generado un nuevo lenguaje empapado de la risa desafiante de la multitud del mercado, que se burla de la seriedad monótona y pomposa de la cultura oficial. Pero Rabelais no se limitó a hacer la crónica del discurso de la cultura popular. Por el contrario, mezcló la literatura con el folclore, transformando cada uno de ellos para crear un lenguaje que no era ni convencionalmente literario ni simplemente folclórico. El resultado, en palabras de Bajtin, fue una "nueva conciencia", nacida "en la intersección de muchas lenguas".¹⁶⁸

234

Lo mismo podría decirse de Shakespeare, para quien las lenguas vernáculas populares se entrecruzan con una poesía de tremenda fuerza. Algo análogo ocurre en el ciclo *Famished Road* de Okri.¹⁶⁹ Okri recurre al folclore de la ciudad africana poscolonial, en particular a sus resonantes discursos sobre espíritus y brujería, para sondear el catastrófico ciclo de pobreza, violencia y traición que ha atrapado a sus gentes. Él también traduce estos discursos a un nuevo lenguaje literario, una "nueva conciencia" diseñada para restaurar la esperanza y renovar la historia africana y mundial. Sin embargo, existe una diferencia estratégica crucial entre ambas operaciones. En ocasiones, Bajtin trata la cultura popular de principios de la modernidad como un ámbito totalmente autosuficiente, impermeable a los efectos de la cultura oficial, siempre dispuesto a desbancar el orden dominante.¹⁷⁰ Aunque

¹⁶⁷ Es importante reconocer que la "tradición" yoruba es inmensamente fluida y porosa, y que ella misma ha sido modificada y reescrita en el curso de su movilización con fines literarios. Para algunas consideraciones sobre los problemas interpretativos que esto plantea, véase Quayson 1997, pp. 10-14. También estoy totalmente de acuerdo con Quayson cuando afirma (p. 13) que Okri recurre a escritores yoruba "como medio de expresar un sentimiento de identidad que abarca *todos los* recursos autóctonos disponibles" (subrayado mío).

¹⁶⁸ Bajtin 1984, p. 471.

¹⁶⁹ Okri ha identificado tres novelas en este ciclo: *The Famished Road* (1992a), *Songs of Enchantment* (1993) e *Infinite Riches* (1998). Resulta curioso que el ciclo de novelas de Okri surja exactamente al mismo tiempo que Nollywood.

¹⁷⁰ Para más información sobre este punto, véase McNally 2001, capítulo 4.

disto mucho de ser insensible a los recursos de la risa popular (véase *Riquezas infinitas*, Libro Sexto, Capítulo Nueve, "El olvidado poder de la risa"), Okri también capta las narcóticas atracciones del poder y el dinero para los pobres, así como el debilitante peso del miedo. Mientras que Bajtín a veces parece interpretar la tarea de Rabelais simplemente como la organización de los poderes de la risa carnavalesca para destruir las frágiles estructuras de la cultura oficial, Okri percibe una dialéctica de terror y poder que hay que deshacer, una dialéctica que se alimenta de las pesadillas y divisiones de la gente. Imagina que el centro estratégico de cualquier lucha por la liberación son las mentes de los propios oprimidos.¹⁷¹ Para ello, es necesario renovar el lenguaje de la brujería y el encantamiento, tratando al mismo tiempo de liberar sus poderes imaginativos.

Okri no es el único que reelabora los recursos de la tradición oral africana con fines literarios. Tuvo un poderoso y reconocido predecesor en Amos Tutuola, autor, sobre todo, de *The Palm-Wine Drinkard* (1953) y *My Life in the Bush of Ghosts* (1954).¹⁷² Las obras de Tutuola son fundamentales por su interpretación única del folclore yoruba y por la forma en que destacan el elemento grotesco.

235

Las referencias a la esclavitud, las deudas, el dinero y el mendigo enmarcan momentos clave de estos textos, y los mercados se vinculan con frecuencia a los bosques, morada tradicional de los espíritus peligrosos. Las imágenes de la distorsión y el desmembramiento corporal ocupan un lugar destacado. Tutuola reelabora, por ejemplo, un cuento popular muy extendido sobre una chica que rechaza el matrimonio y acaba cayendo en las garras de "un caballero completo", en realidad una calavera incorpórea que ha adquirido forma humana alquilando partes del cuerpo a los habitantes del bosque. Resulta especialmente llamativo que la chica se encuentre por primera vez con el "caballero completo" en un mercado y que el narrador calcule que, si se vendiera, el caballero alcanzaría un precio de al menos dos mil libras.¹⁷³ A lo largo de la versión de Tutuola de este cuento hay una serie de flujos entre partes del cuerpo, mercados y dinero: las partes del cuerpo se alquilan; la criatura ensamblada se evalúa en términos de valor monetario; y el contacto inicial entre la chica y la criatura fabricada tiene lugar en un mercado. Las

¹⁷¹ La verdadera disputa de los oprimidos no es con los opresores. Es con ellos mismos" (Okri 1997, p. 133). Esta dinámica de la obra de Okri ha sido atacada por Andrew Smith (2005, pp. 8-9), que la ha agrupado erróneamente con el posmodernismo. En mi opinión, Okri no reduce la crisis de la sociedad poscolonial a los fracasos de los oprimidos, sino que se resiste al fatalismo señalando que los oprimidos tienen (y han tenido durante todo el periodo poscolonial) el poder de hacer que las cosas sean de otra manera.

¹⁷² Ambas publicadas ahora en un solo volumen: *The Palm-Wine Drinkard y My Life in the Bush of Ghosts* (Tutuola 1984). Okri hace muchos guiños a Tutuola a lo largo de sus textos, ninguno más explícito que el relato "What the Tapster Saw" ("Lo que vio el Tapster") en *Stars of the New Curfew* (1988). Sin embargo, incluso allí, Okri rinde homenaje a través de la transformación, no de la repetición. Una empresa petrolera aparentemente multinacional, Delta Oil, está en el centro de la historia y figura como marcador de la modernidad capitalista a lo largo de toda ella.

¹⁷³ Tutuola 1984, p. 202.

transacciones de una sociedad cada vez más mercantilizada se modelan aquí, en primer lugar, en términos de compraventa de partes humanas separadas y, en segundo lugar, en términos de los encantos de las mercancías, en este caso, el deseado caballero completo, compuesto de partes mercantilizadas, cuyo valor de mercado se considera extremadamente alto.

Sin embargo, Tutuola no indaga en las monstruosidades del mercado en términos del espacio único de la economía urbana.¹⁷⁴ Al hacer de la ciudad africana moderna, como Lagos, una especie de personaje vivo en sus relatos y atribuirle cualidades misteriosas, mágicas y ominosas, Okri revoluciona el lenguaje literario del folclore. Lo urbaniza, sumergiéndolo en las fabulosas y aterradoras transacciones del espacio urbano contemporáneo. Al hacerlo, traslada el bosque, lugar tradicional de los espíritus malignos, a la ciudad, remodelando lo urbano como lugar de contestación entre las fuerzas animales y espirituales. El resultado, como señala un comentarista, es "la espiritualización del espacio urbano moderno".¹⁷⁵

236

The Famished Road comienza en vísperas de la independencia de una nación como Nigeria, con la voz de un narrador que es un niño espíritu o *abiku*. Existe la creencia generalizada, sobre todo en el sur de Nigeria, de que estos niños, en parte humanos y en parte espíritus, son atraídos de vuelta al mundo de los espíritus, por lo que mueren prematuramente, dejando atrás a sus afligidos padres.¹⁷⁶ Pero los niños-espíritu también son atraídos al mundo de los humanos, lo que da lugar a un ciclo de nacimientos, muertes prematuras y renacimientos. De hecho, algunas variantes sugieren que es responsabilidad de los padres ofrecer a los hijos espirituales una vida digna de ser vivida, que les haga desear permanecer en el reino de los humanos. Okri imagina claramente a Nigeria como una nación *abiku*, que muere regularmente con la traición de sus esperanzas, sólo para renacer de nuevo cada vez, hasta ahora, en las mismas sombrías circunstancias.¹⁷⁷ Resulta revelador el nombre que da a su narrador, Azaro, de Lázaro, que, según la tradición bíblica, resucitó de entre los muertos. Al exponer una historia en la que los padres de Azaro intentan que su hijo *abiku* se integre plenamente en el mundo humano, Okri recuerda a los nigerianos que aún tienen que ofrecer a su nación-niño, el país soñado en la Independencia, una razón para quedarse. Pero la esperanza vive en el ciclo del renacimiento. Y el renacimiento es tarea de toda la humanidad, no sólo de una nación.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Aunque Tutuola hace pasar a sus protagonistas por muchas ciudades, no hay nada en sus textos que se parezca a las enormes aglomeraciones urbanas que ocupan el centro de las novelas y relatos de Okri.

¹⁷⁵ Fraser 2002, p. 84.

¹⁷⁶ Mientras que los niños-espíritus son conocidos como *abiku* entre los yorubas y los ijos, los igbos utilizan el término *ogbaanje* para referirse a ellos. Véase Bastian 1997, pp. 116-23, y Bastian 2002, pp. 59-67. Los niños-espíritu también aparecen como "*ogbanje*" en el clásico de Chinua Achebe *Things Fall Apart* (1959, pp. 74-8).

¹⁷⁷ Okri 1992a, pp. 487, 494. Véase también el poema "Political Abiku" en Okri 1992b, pp. 71-5.

¹⁷⁸ Okri 1992a, p. 494.

Al ofrecer un relato imaginativo de lo que aflige a Nigeria, entre otras naciones, Okri explota la gramática de la brujería para dramatizar *por qué* el país sigue muriendo. Se trata de una serie de temas interrelacionados que tienen que ver con las carreteras, los mercados, el poder, la acumulación, los espíritus, el dinero, el miedo, la historia y los sueños. Al mismo tiempo que se basa en el folclore y lo remodela, Okri crea un doble efecto de alienación. Por un lado, utiliza el folclore para hacer extraño el mundo cotidiano, describiéndolo como un sorprendente reino de poderes invisibles y embrujados. Al mismo tiempo, en lugar de limitarse a afirmar los sistemas de creencias autóctonos, los transfigura, trastocando las creencias populares para desafiar a la gente de Nigeria/África/el mundo a convertirse en algo distinto de lo que son. En una atmósfera de caos, el arte tiene que perturbar algo... hay que liberarlo de los viejos tipos de percepción", ha afirmado.¹⁷⁹ Y el mundo monstruosamente encantado que crea nos inicia en un reino desorientador de percepción y cognición.

237

Una estrategia clave de Okri es desfamiliarizar los mercados urbanos, haciéndolos peligrosos y extraños. En el tercer capítulo de *The Famished Road*, los compara con bosques: "T se dio cuenta de que en el bosque pululaban seres sobrenaturales. Era como un mercado abarrotado".¹⁸⁰ En el capítulo siguiente, Azaro deambula por las calles de la ciudad. Tras dormir bajo un camión, se despierta hambriento y pasea por el mercado, donde le atraen las vistas y los olores de la comida. Pero los vendedores ambulantes del mercado ahuyentan al niño, un recordatorio de que el mercado satisface la demanda monetaria, no la necesidad. Sólo alguien anormal, quizá no humano, le ofrece comida: un hombre con cuatro dedos. A continuación sigue una vertiginosa descripción del mercado, una de las muchas que se encuentran en *The Famished Road*:

Observé a las multitudes que se agolpaban en el mercado. Observé los movimientos caóticos y los intercambios desenfrenados y a los cargadores tambaleándose bajo sus sacos. Parecía como si el mundo entero estuviera allí. Vi a gente de todas las formas y tamaños: mujeres montañas con cara de iroko, enanos con cara de piedra, mujeres rapadas con gemelos atados a la espalda, hombres corpulentos con abultados músculos en los hombros. Al cabo de un rato sentí una especie de vértigo con sólo mirar cualquier cosa que se moviera. Perros callejeros, gallinas aleteando en jaulas, cabras de ojos lánguidos, me dolía mirarlos. Cerré los ojos y cuando los volví a abrir vi gente que caminaba hacia atrás, un enano que se movía con dos dedos, hombres cabeza abajo con cestas de pescado, mujeres que llevaban los pechos a la espalda, bebés atados al pecho y niños preciosos con tres brazos.... Aquella fue la primera vez

¹⁷⁹ Wilkinson 1990, p. 81.

¹⁸⁰ Okri 1992a, p. 12.

que me di cuenta de que no sólo los humanos acudían a los mercados del mundo. También acuden espíritus y otros seres. Compran y venden, curiosean e investigan.¹⁸¹

La idea de que los mercados están poblados por fuerzas espirituales invisibles es común a gran parte del folclore africano. Pero Okri sugiere que estas fuerzas son perceptibles si podemos desarrollar nuevas formas de ver. Para Azaro, esto implica cerrar los ojos y volver a abrirlos, como si quisiera ver de nuevo. Entonces las cosas empiezan a surgir en formas y figuras asombrosas. Recurriendo a lo grotesco folclórico, Okri se detiene en la distorsión corporal humana, describiendo a un enano que se mueve con dos dedos, a mujeres con los pechos a la espalda, a hombres cabeza abajo (todos ellos tienen sus análogos en las figuras que se ven antes de que Azaro cierre los ojos). Aunque se trata de tropos familiares del tipo que encontramos en las novelas de Tutuola, el cambio del bosque al mercado es decisivo, ya que toma forma de bosque urbano, un reino de peligros ocultos. Un episodio posterior de la novela los pone de relieve.

238

En esta secuencia posterior, Azaro ha ido en busca de su madre, que es una pequeña comerciante en el mercado. Al principio, se siente abrumado por la cantidad de vendedoras ambulantes, "todas ellas vendiendo cosas idénticas". Sigue una descripción detallada de los muchos tipos de alimentos que abundan allí. Y", continúa, "al igual que había muchos olores, también había muchas voces, voces altas y chocantes que no se distinguían de la impía fecundidad de los objetos". Otra descripción detallada acentúa las combinaciones improbables, la variedad salvaje, "la impía fecundidad" del mundo de las mercancías.

Mujeres con bandejas de grandes y jugosos tomates, barreños de garri, o com, o semillas de melón, mujeres que vendían baratijas y cubos de plástico y telas teñidas, hombres que vendían amuletos corales y peines de madera y tórtolas y chalecos de hilo y pantalones de algodón y zapatillas, mujeres que vendían espirales de mosquito y espejos mágicos del amor y lámparas de huracán y hojas de tabaco, con puestos de telas estampadas junto a los de los comerciantes de pescado fresco, se agolpaban por todas partes, llenaban el borde de la carretera, se desparramaban en una fantástica confusión.¹⁸²

A continuación, esta fantasmagoría de las mercancías se contrapone a las relaciones conflictivas del capitalismo de mercado: "Había muchas riñas en el aire y los cobradores de alquiler acosaban a las mujeres...". En medio de la confusión, Azaro se marea y se desorienta, incapaz de localizar a su madre. Entonces, como en la escena en la que cierra los ojos para ver de otro modo, su percepción se altera mientras llora "sin lágrimas". Se encuentra con un anciano en un puesto y recibe de

¹⁸¹ Okri 1992a, pp. 14-15.

¹⁸² Okri 1992a, p. 161.

él comida y agua. Azaro se acuesta y ve y oye cosas y voces fantásticas, incluida una conversación entre los espíritus del mercado. Tras hablar de la pobreza y la violencia que afligirán al país en el periodo poscolonial, las voces se alejan y se hace la oscuridad. En la oscuridad, Azaro puede encontrar su camino: "Los espíritus de los muertos se movían entre los densos olores y la sólida oscuridad. Y, de repente, los confusos caminos se volvieron claros. Mis pies pisaban la tierra". Los movimientos estratégicos aquí son profundamente significativos. Una vez más, la percepción aguda comienza donde Azaro puede ver u oír espíritus, donde puede discernir las fuerzas invisibles de la vida del mercado. A pesar de la oscuridad, es más, gracias a ella, ahora puede encontrar su camino.

239

A lo largo de estos pasajes, como en gran parte de *El camino famélico*, la percepción real se produce de noche, en la oscuridad. En términos de las coordenadas de gran parte del folclore, esto es digno de mención. La noche y la oscuridad, después de todo, son los tiempos y espacios arquetípicos del mal y la transgresión.¹⁸³ Si Azaro sólo puede orientarse en el mercado en la oscuridad, insinúa Okri, es porque el mercado es un espacio nocturno, un lugar de violencia y peligro. El mundo diurno de la percepción ordinaria oscurece la verdadera naturaleza de las fuerzas que habitan el mercado. Sin embargo, para quienes pueden ver en la oscuridad, el mercado se revela como lo que realmente es: un mundo forestal dominado por malévolos espíritus de la noche. Tras el confuso carnaval de mercancías, Azaro contempla ahora el confinamiento, la turbulencia y la brutalidad:

Seguí la claridad menguante del camino y llegué a un lugar donde gallinas blancas revoloteaban y crepitaban ruidosamente en grandes jaulas de bambú. Todo el lugar apestaba profundamente a gallinas y las observé revolotear y batir las alas, chocando unas con otras, incapaces de volar, incapaces de escapar de la jaula. Pronto su revoloteo, su aprisionamiento, se convirtió en todo y las turbulencias del mercado parecían suceder en una gran jaula negra. Más adelante, en lo más profundo de la noche, vi a tres hombres con gafas oscuras empujando el endeble puesto de provisiones de una mujer.¹⁸⁴

Moviéndose en la oscuridad, armado con una especie de visión nocturna, Azaro percibe cómo unos matones, afiliados al Partido de los Ricos, derriban el puesto de una vendedora ambulante. Cada vez que ella levanta su puesto, ellos vuelven a derribarlo. La mujer reaparece con un machete y hace huir a los matones. Una vez que se han ido, la luz de una lámpara ilumina el rostro de la mujer y Azaro se sorprende al reconocer a su madre. No sólo se trata de un caso de reconocimiento tardío, un tema recurrente en Okri, sino que vuelve a implicar la dialéctica de la

¹⁸³ Para algunas interesantes comparaciones transculturales (en gran medida occidentales) a este respecto, véase Palmer 2000.

¹⁸⁴ Okri 1992a, p. 168.

oscuridad y la luz.¹⁸⁵ A diferencia de los monstruos del mercado, espíritus malignos y matones, su madre, una de los millones de mujeres pobres y oprimidas que comercian en el mercado, sólo puede ser reconocida en la luz.

240

La oscuridad y la noche también ocupan un lugar central en las descripciones de Azaro del principal lugar de acumulación capitalista en *La carretera famélica* y sus novelas sucesoras, el bar de Madame Koto, el personaje dominante del ciclo de *La carretera famélica* después de Azaro y sus padres. Podría decirse que uno de los aspectos menos apreciados de este ciclo de novelas es el modo en que Okri traza los efectos transformadores de la acumulación de capital en esta mujer propietaria de un bar, que se convierte en la persona más rica y con más poder político de la localidad.

Los lugareños suelen describir a Madame Koto como una bruja.¹⁸⁶ En un largo pasaje, Azaro resume cómo los lugareños recurren a los tópicos de la brujería para dar sentido a su creciente riqueza y poder:

En el bar de Madame Koto estaban ocurriendo las cosas más extraordinarias. La primera cosa inusual era que los cables conectados a su azotea ahora traían electricidad....

Madame Koto, demasiado astuta para no aprovechar el desconcierto de todos, aumentó el precio de su vino de palma y de su sopa de pimientos. En medio de todo esto, Madame Koto creció y engordó hasta que no pudo entrar por la puerta trasera. La puerta tuvo que ser derribada y ensanchada. La vimos con fantásticos vestidos de seda y encaje, ribeteados con filigranas turquesas, batas blancas y sombreros amarillos, agitando un abanico de plumas azules, con caros brazaletes de oro y plata pesándole los brazos, y collares de perlas y jade alrededor del cuello.....

La gente llegó a creer que Madame Koto se había excedido en brujería. La gente la miraba con odio cuando pasaba. Decían que llevaba pelo de animales y de seres humanos en la cabeza. Los rumores llegaron a tal extremo que se insinuó que su culto hacía sacrificios de seres humanos y que se comía a los niños. Decían que bebía sangre humana para alargar su vida y que tenía más de cien años. Decían que los dientes de su boca no eran suyos, que sus ojos pertenecían a un chacal y que su pie se estaba pudriendo porque pertenecía a alguien que intentaba bailar en su tumba. Se convirtió, a los ojos colectivos del pueblo, en una creación fabulosa y monstruosa.¹⁸⁷

241

Es evidente que Okri se deleita aquí comparando a los capitalistas con animales que subsisten de las energías corpóreas de los pobres y se apropian de partes de sus cuerpos. Pero obsérvese cómo empieza por la propia dinámica socio-material de la acumulación: la conexión de los cables eléctricos al bar. Los procesos que transmutan los acumuladores en creaciones "fabulosas y monstruosas" tienen sus

¹⁸⁵ Sobre el reconocimiento tardío en Okri, véase Fraser 2002, pp. 77-8.

¹⁸⁶ Okri 1992a, pp. 91,100, 281.

¹⁸⁷ Okri 1992a, p. 374.

raíces en las transformaciones del entorno humano (Okri nos devuelve repetidamente a la tala maníaca de árboles). Todos estos cambios materiales transfiguran a los individuos implicados. En una escena especialmente notable, mientras observa a la rica clientela del bar, Azaro se da cuenta de que "muchos de los clientes no eran seres humanos.... Parecían una mezcla confusa de diferentes partes humanas. Se me ocurrió que eran espíritus que habían tomado prestados trozos de seres humanos para participar de la realidad humana".¹⁸⁸ Azaro se convence de que estos seres se sienten atraídos por un fetiche que cuelga de la pared del bar de Madame Koto. Procede a robar el fetiche y a enterrarlo en el bosque, el lugar simbólico de los poderes malévolos. Creo que Okri relaciona aquí el nuevo fetiche dinero/poder de Madame Koto con prácticas fetichistas más antiguas. Insinúa que el capitalismo urbano aprovecha las energías demoníacas para el nuevo fetichismo de las mercancías, el dinero y el capital. Describe un sistema habitado por criaturas que toman prestados "trozos de seres humanos", del mismo modo que el capitalista "toma prestadas" las energías vitales de la fuerza de trabajo humana para "participar de la realidad humana".

El movimiento de Okri entre el fetichismo de las mercancías y las antiguas creencias brujeriles implica reelaborar estas últimas al mismo tiempo que profundiza en las primeras. En lugar de presentar a Madame Koto como intrínsecamente demoníaca, nos ofrece un personaje muy ambiguo, capaz, sobre todo en las primeras partes del ciclo, de una gran bondad y generosidad. En lugar de alguien saturado por el mal primordial, retrata el mal de las circunstancias, describiendo la metódica transformación de un individuo por las condiciones que intenta en vano moldear. En este sentido, el capitalista es una criatura del destino, alguien que en última instancia consiente un destino inevitable (la codicia y la corrupción). No es que Okri exima de responsabilidad personal a los miembros de la clase dominante, ni mucho menos. Es la elección la que es fatídica; otras elecciones no traerían los mismos imperativos, el mismo destino.

242

Pero, al tiempo que insiste en la responsabilidad, pone de relieve el modo en que el afán por escapar de la pobreza y ganarse el respeto en los términos del capital conlleva imperativamente la exigencia de acumular sin cesar y participar en brutales relaciones de poder que convierten a las personas en algo muy distinto de lo que pretenden. En una escena, Azaro se da cuenta de que los hombres ricos y los matones del Partido de los Ricos entran a raudales en el bar. Ahora ve a la propietaria bajo una nueva luz. Madame Koto, que me parecía no temer nada bajo el cielo, se movía con tal presteza que parecía temer disgustarles".¹⁸⁹ Esto también constituye una revelación. Azaro intuye que, contrariamente a la creencia local, Madame Koto está lejos de ser todopoderosa. Tampoco es la única: "No era la única,

¹⁸⁸ Okri 1992a, p. 136.

¹⁸⁹ Okri 1992a, p. 221.

eran legión".¹⁹⁰ En la jerarquía del poder capitalista, Madame Koto, todopoderosa para los lugareños, se somete a los más ricos y poderosos que ella. Azaro observa cómo uno de los hombres ricos ofende a Madame Koto mientras baila con ella. Ella se le echa encima con una escoba, pero él se ríe y le dice que si se casa con él "dormirá en una cama de dinero". Procede a utilizar su única fuente de poder, el dinero, para domarla.

... [Sacó un paquete crujiente de billetes de una libra y procedió a pegarle billete tras billete en la frente sudorosa. Ella respondió con una destreza asombrosa y, como si fuera una especie de maga desesperada, hizo desaparecer el dinero dentro de su sujetador. No paraba de bailar. Él parecía muy divertido con su codicia.... Y entonces, de repente, guardó su paquete de dinero y se alejó bailando de Madame Koto, con el rostro brillante por el éxtasis del poder. ¹⁹¹

Este pasaje capta el carácter sistémico de lo que aflige a Madame Koto, su inmersión en un campo de fuerzas en el que el dinero es el nuevo dios, el fetiche definitivo, la fuente de una riqueza y un poder fantásticos. Madame Koto es un ejemplo de la doctrina de las consecuencias imprevistas. Ella, como todos los que triunfan en la feroz turbulencia del mercado, se metamorfosea inevitablemente en algo parecido a un vampiro, en una criatura monstruosa y fabulosa que vive de la explotación de los demás.

243

Como si quisiera subrayar los procesos de ruptura implicados, Okri utiliza repetidamente imágenes de transmutación material-física, como la fijación de cables eléctricos al bar, para destacar los procesos sociales y materiales de acumulación que animan estas metamorfosis personales.¹⁹² A lo largo de *The Famished Road*, el bar de Madame Koto experimenta regularmente mejoras y ampliaciones materiales: se construye un nuevo mostrador, se colocan "almanaques del Partido de los Ricos" en sus paredes, se compra un gramófono, se conecta el bar a la electricidad, se construye una extensión en el bar.¹⁹³ Al observar muchos de estos cambios, Azaro señala que Madame Koto está, al modo arquetípicamente capitalista, "experimentando con la eficacia".¹⁹⁴ Pronto, un solo bar no es suficiente. Abre otro en otra parte de la ciudad y añade "un poderoso puesto en el gran mercado".¹⁹⁵ A medida que acumula y expande su negocio, la propietaria también contrata

¹⁹⁰ Okri 1992a, p. 495.

¹⁹¹ Okri 1992a, p. 223.

¹⁹² Aunque reconoce que la descripción que hace Okri de Madame Koto es muy ambivalente, Quayson (1997, p. 146) sostiene que el autor legitima "las peores sospechas populares sobre ella" como bruja. Como debe quedar claro, creo que esto es pasar por alto una de las formas cruciales en que Okri reelabora el folclore popular, utilizando sus poderes imaginativos para construir una imagen más completa de la dinámica de la acumulación.

¹⁹³ Okri 1992a, pp. 239, 214, 272, 373; y Okri 1993, p. 36.

¹⁹⁴ Okri 1992a, p. 214.

¹⁹⁵ Okri 1992a, p. 374.

trabajadores: prostitutas, un chófer para su coche (un marcador decisivo de su riqueza), sirvientes. Incluso contrata durante un tiempo a la madre de Azaro como cocinera. Estas estrategias de acumulación provocan cambios físicos y de personalidad. El cuerpo de Madame Koto engorda enormemente; su carácter se vuelve desagradable y despiadado. Pero estos cambios están claramente vinculados a la acumulación de dinero y nuevos medios de producción. Varias escenas cruciales del capítulo 11 del tercer libro de *El camino famélico* captan esta dinámica:

El bar estaba en silencio. Entonces distinguí a alguien riéndose.... Distinguí la forma de una cabeza inclinada, de una persona absorta en un ritual secreto.... Me acerqué de puntillas al mostrador y vi a Madame Koto contando dinero. Estaba tan absorta en el recuento que no se dio cuenta de mi entrada. Le brillaba la cara y el sudor le corría desde el nacimiento del pelo, por las mejillas y las orejas, por el cuello, hasta su gran blusa amarilla. Contaba un fajo de billetes y luego se reía. Era una risa extraña. Sonaba a venganza.¹⁹⁶

Cuando se da cuenta de la presencia de Azaro, Madame Koto se enfada y empieza a fanfarronear: "Las cosas van a cambiar, ¿me oyes? ¿Crees que esta zona se va a quedar así para siempre? ¿Crees que lo voy a hacer todo sola? No. Pronto conseguiré algunas jóvenes que me sirvan. Voy a conseguir que uno o dos hombres carguen cosas pesadas y lleven mensajes".¹⁹⁷ Azaro comenta: "Por primera vez me empezó a caer mal Había cambiado completamente con respecto a la persona que yo conocía". Pero Madame Koto no ha terminado. Crees que no quiero construir una casa", continúa, "conducir un coche, crees que no quiero criados, crees que no quiero dinero y poder, ¿eh? Quiero respeto. No voy a regentar un bar para siempre. Tal y como me ves ahora estoy aquí, mañana me habré ido".¹⁹⁸

244

Las energías maníacas y fáusticas de la acumulación capitalista se dibujan aquí con crudeza. El proceso de "destrucción creativa" interminable,¹⁹⁹ el impulso demoníaco que exige que todo lo sólido se derrita en el aire, todo esto se resume crudamente en la afirmación de Madame Koto: "Ahora estoy aquí, mañana me habré ido". El ciclo de *la Carretera Famélica* pone de relieve los modos en que el poder capitalista recurre a las aterradoras energías del interés y el progreso propios, frenéticos impulsos de expansión. La repetida reconstrucción del bar de Madame Koto, que Azaro describe como sus "transformaciones cíclicas",²⁰⁰ está diseñada para figurar estos imperativos frenéticos. Al invocar espíritus animales, la acumulación maníaca engendra maldad, que a su vez se alimenta del "vil deseo volcánico" de

¹⁹⁶ Okri 1992a, p. 249.

¹⁹⁷ Okri 1992a, p. 250.

¹⁹⁸ Okri 1992a, pp. 250-1.

¹⁹⁹ Schumpeter 1950, pp. 81-6.

²⁰⁰ Okri 1993, p. 99.

Madame Koto y de su "rabia codiciosa".²⁰¹ Okri retrata una maquinaria que engendra malévolos apropiadores, a la que se alude a menudo en los cuentos populares urbanos o en el vudú-horror de Nollywood: un sistema global de transacciones ocultas entre el dinero y los cuerpos humanos.

Además, en un potente movimiento de desmitificación, Okri insinúa que los poderes vampíricos de los ricos se nutren de las pesadillas de los pobres y de las divisiones entre ellos. En el sobrecargado capítulo final de *La carretera famélica*²⁰², donde el miedo y la esperanza luchan por el futuro del país, Azaro explica que "teníamos pesadillas unos con otros mientras Madame Koto... extendía sus poderes sobre el gueto y enviaba a sus emisarios secretos a nuestros cuerpos. Nuestras fantasías la alimentaban".²⁰³ Okri toca aquí un tema crucial, que muchos comentaristas han pasado por alto.²⁰⁴

245

La mitología del poder propagada por los ricos sólo puede sobrevivir, insinúa, si se sustenta en los sueños de los pobres. En *El camino famélico y Riquezas infinitas*, el padre y la madre de Azaro son seducidos sucesivamente por sueños de fama e influencia: en el primer caso, cuando las hazañas boxísticas de su padre se convierten en legendarias; en el segundo, después de que su madre lidere un levantamiento de mujeres locales y aparezca en la portada de un periódico. Al describir la creciente arrogancia y prepotencia de cada uno de los padres de Azaro, Okri recuerda a sus lectores que ellos también están implicados en los fetichismos y mitologías del poder; sus fantasías de fama y fortuna son las energías negativas de las que se alimentan los poderosos. Estas energías también alimentan el rencor y la división entre los pobres ("teníamos pesadillas unos con otros"). La pobreza", advierte el padre de Azaro, "vuelve extrañas a las personas, les amarga los ojos, convierte a las buenas personas en brujas y magos".²⁰⁵ He aquí una clave de las transformaciones de Madame Koto. Pero más que eso, es una advertencia sobre las consecuencias imprevistas de intentar escapar de la pobreza en los términos del mercado.

Volvamos ahora a ese mercado y a otro movimiento crítico de Okri que merece nuestra atención. Recordemos el primer pasaje sobre la experiencia de Azaro en el mercado que he citado antes. Azaro nos dice T observaba a las multitudes de gente

²⁰¹ Okri 1993, p. 140.

²⁰² Significativamente, este capítulo también constituye la totalidad del Libro Octavo y la Sección Tercera de la novela.

²⁰³ Okri 1992a, p. 496.

²⁰⁴ Esta dimensión de la reordenación del discurso de la brujería por parte de Okri, que implica las divisiones entre los pobres y sus fantasías de alcanzar el poder en sus propios términos, ciertamente no representa una legitimación de "las peores sospechas populares" sobre Madame Koto (véase la nota 192). También es una lectura mucho más sutil de la posición de los oprimidos que la sugerida por Smith (2005).

²⁰⁵ Okri 1993, p. 121. Véase también la declaración del capitalista de *Flores y sombras* (1980, p. 14): "*Hijo mío, la pobreza es una maldición...*". La novela demuestra entonces el terrible precio que paga este individuo por intentar escapar de la pobreza mediante el culto al dinero y la explotación de los demás.

que se agolpaban en el mercado. Observé movimientos caóticos, intercambios salvajes y a los cargadores tambaleándose bajo los sacos".²⁰⁶ En una serie de hábiles transiciones, Okri nos lleva a través del tumulto de la multitud y los salvajes circuitos del intercambio comercial para observar brevemente a los trabajadores que trasladan estas mercancías. Y, con la misma rapidez, sigue adelante. Pero se ha dejado caer una pista, se ha plantado una semilla. Vuelve una y otra vez de las transacciones del mercado al trabajo sin el cual el intercambio no sería posible. Al mismo tiempo que llama nuestra atención sobre el trabajo, Okri subraya su invisibilidad en la sociedad de mercado capitalista, la forma en que el trabajo desaparece en los circuitos de intercambio, oculto en la famosa "morada oculta de la producción" de Marx. El siguiente pasaje explora sutilmente esta invisibilidad:

Durante un tiempo papá desapareció de mi vida. Me despertaba y él no estaba allí. Me iba a dormir y no volvía. Trabajaba mucho y cuando lo veía los domingos parecía agonizar. Siempre le dolía la espalda... Papá trabajaba muy duro transportando cargas en el garaje y en los mercados y ganaba muy poco dinero. Con lo que ganaba pagaba a los acreedores... Y con lo que quedaba apenas podíamos pagar el alquiler y comer. Después de varios días sin ver a papá, le pregunté a mamá qué le había pasado. Trabaja para nuestra comida, dijo.²⁰⁷

Este intrigante pasaje está repleto de revelaciones. Papá ha desaparecido. Como trabajador en un mundo dominado por la frenética actividad del mercado, es invisible. Cuando papá está físicamente presente, lleva en su cuerpo dolorido las huellas dejadas por el trabajo. Algo que no se ve, el dolor corporal del trabajador, sirve como recordatorio obstinado de lo que impulsa la economía de mercado. En múltiples ocasiones a lo largo de la primera novela del ciclo, Okri vuelve al lugar del cuerpo dolorido. Demasiada carga. Me duele la espalda", le dice el padre a su hijo.²⁰⁸ Pero hacer visible el trabajo es en sí mismo doloroso, inquietante. Una serie de escenas notables se producen a este respecto cuando Azaro vuelve a deambular por la ciudad.

En mis vagabundeos me alejé de nuestra zona, con su profusión desordenada de chabolas, chozas y bungalows, y seguí la ruta de los autobuses que llevaban a los trabajadores al centro de la ciudad.

... Seguí caminando y vi a un montón de hombres cargados, llevando sacos monstruosos, como si estuvieran condenados, o como si estuvieran trabajando en una esclavitud abismal. Se tambaleaban bajo el peso absurdo de sacos de sal, sacos de cemento, sacos de garri. Los pesos les aplastaban la cabeza, les comprimían el cuello, y

²⁰⁶ Okri 1992a, p. 15.

²⁰⁷ Okri 1992a, p. 78.

²⁰⁸ Okri 1992a, p. 126.

las venas de sus rostros se hinchaban hasta reventar. Sus expresiones estaban tan contorsionadas que casi parecían inhumanas.²⁰⁹

247

Entonces Azaro llega al garaje, que, haciéndose eco de su anterior experiencia en el mercado, vive como "el lugar más confuso que jamás había visto". Observa a la gente y los vehículos yendo y viniendo en un caos de objetos. En otro eco de su primer viaje al mercado, anuncia que "me mareé, tuve hambre y me sentí confuso".²¹⁰ Ve a abuelos, padres y niños esforzándose bajo el peso de enormes cargas. Entonces oye "las protestas de una voz familiar". En un momento de shock, reconoce a su padre entre los cargadores: "Tenía un aspecto completamente distinto. Tenía el pelo blanco y la cara como una máscara con cemento arraigado.... Le cargaron dos sacos de sal en la cabeza y él gritó ¡QUE DIOS ME SALVE! y se tambaleó y el saco que llevaba encima cayó dentro del camión. Los hombres que lo cargaban insultaron su ascendencia, hiriéndome...". Finalmente, Azaro llama a su padre, que rompe a llorar de vergüenza y se aleja apresuradamente, para tropezar y desplomarse en el barro. Papá se quedó en el suelo, cubierto de barro, sin moverse, como muerto, mientras la sangre le chorreaba por la espalda y se mezclaba con los desperdicios de la tierra". Las andanzas de Azaro por la ciudad ya no son inocentes. Expuesto al sucio secreto de que la base de la sociedad moderna reside en la sangre del trabajo, que se mezcla con la basura de la tierra, entona: "Mis andanzas por fin me habían traicionado, porque por primera vez en mi vida había visto una de las fuentes secretas de la miseria de mi padre".²¹¹

El cuerpo de papá sirve como marcador de la irreductibilidad del trabajo. Más adelante en la novela, Azaro comenta de su padre que "Le dolía el cuello todo el tiempo. Le salían llagas en los pies. La piel de los hombros, la parte posterior de las orejas, el cuello y toda la columna vertebral empezó a desprenderse. Su piel se volvió grisácea a causa de la sal y el cemento que se derramaban sobre él con las cargas que transportaba".²¹² El cuerpo del trabajador es colonizado por las mercancías, transfigurado como una bestia de carga. En un pasaje particularmente conmovedor, Azaro observa a su padre despertarse e insinúa la relación entre el trabajo y el dolor corporal: "La superficie seca de sus heridas se desprendió sobre las sábanas. Su dolor se reabrió. Se puso a trabajar como siempre".²¹³ Y al hacerlo, al arrastrar su cuerpo enfermo al trabajo, papá sostiene el mundo del intercambio de mercancías. Con voz resonante de desesperación, informa a Azaro: "Hoy he llevado el mundo a cuestas".²¹⁴

248

²⁰⁹ Okri 1992a, p. 144.

²¹⁰ Okri 1992a, p. 147.

²¹¹ Okri 1992a, p. 149.

²¹² Okri 1992a, p. 187.

²¹³ Okri 1992a, p. 284.

²¹⁴ Okri 1992a, p. 60.

Aunque gran parte de la estrategia de Okri para instaurar el olvidado mundo del trabajo gira en torno a las imágenes del padre de Azaro y su enorme y dolorido cuerpo, también retrata con regularidad las invisibles labores domésticas de la madre del protagonista: preparar la comida, servir vino de palma, lavar las sábanas, hacer las camas. Pero son sus interminables días en la "economía informal", vendiendo mercancías, soportando la violencia de los matones, y su trabajo en el bar de Madame Koto los que ocupan un lugar decisivo. Mamá vuelve a menudo a casa sin haber vendido casi nada, y su rostro refleja las penurias de su pobreza y su trabajo invisible. Mi vida es como un pozo", dice en un momento de desesperación. Lo cavo y sigue igual. La lleno y se vacía".²¹⁵ Este pasaje enlaza con las primeras observaciones de Azaro sobre las mujeres del mercado. Había tantas vendedoras ambulantes, observó, "todas ellas vendiendo cosas idénticas, que me preguntaba cómo mamá vendía algo en este mundo de polvo y luz solar implacables".²¹⁶ Después de dar más vueltas por el mercado, intuye que la situación de su madre no es única: Vi que su cansancio y su sacrificio no eran sólo suyos, sino que los sufrían todas las mujeres, todas las mujeres del mercado".²¹⁷ En otro de sus paseos, se cruza con "las laboriosas mujeres de la ciudad", que cargan sobre sus cabezas palanganas con comida.²¹⁸ Por último, en *Riquezas infinitas*, se encuentra con una horda de mujeres, a algunas de las cuales reconoce, y comenta de sus labores de construcción del mundo: "Eran las interminables trabajadoras de la tierra, las mujeres del mercado de fuerte voluntad, las mujeres que trabajaban toda la vida en las salinas... las vendedoras ambulantes que recorrían el sueño interminable de sus caminos...".²¹⁹

Sin embargo, esta observación no es un pasaje a la melancolía. Porque la esperanza reside en ese sueño sin fin de los trabajadores sin fin de la tierra, una esperanza que, en el volumen final del ciclo *Camino Famélico*, encuentra voz en la palabra susurrada, *revolución*".²²⁰ Como para subrayar este significado, Okri asigna el apodo de boxeador Black Tyger al padre de Azaro. El nombre alude, en primer lugar, a William Blake y a su poema "The Tyger", escrito en 1793 e inspirado en parte por el gran levantamiento de los pobres de París que derrocó a la monarquía francesa.²²¹ Pero Blake también se inspiró en la lucha de los cimarrones, antiguos esclavos africanos liberados en América. Y este tema aparece con fuerza en su poema "América", con su memorable verso: "Tú eres la imagen de Dios que habita

²¹⁵ Okri 1992a, p. 443.

²¹⁶ Okri 1992a, p. 161.

²¹⁷ Okri 1992a, p. 162.

²¹⁸ Okri 1992a, p. 114.

²¹⁹ Okri 1998, p. 254.

²²⁰ Okri 1998, pp. 199-200.

²²¹ The Tyger" en Blake 1988, pp. 24-5.

en las tinieblas de África".²²² Okri amplifica el sonido de la llamada subversiva de Blake otorgando el apodo de Black Tyger al padre de Azaro. El camino de la libertad, esa esquiva senda de esperanza y redención humana, atraviesa África, nos recuerdan estos dos poetas-agitadores visionarios. Como para cimentar este vínculo con Blake, Okri ha publicado también un volumen de poemas, *Mental Fight*, que toma su título de la sentencia revolucionaria de Blake:

249

No dejaré de Lucha Mental
Ni mi Espada dormirá en mi mano
Hasta que hayamos construido Jerusalén²²³

Pero Black Tyger no es el único símbolo de los oprimidos. Como hemos visto, "las mujeres laboriosas de la ciudad" también entran en escena, en ningún lugar de forma más dramática que en los capítulos de *Riquezas infinitas* que narran un levantamiento de las mujeres locales, lideradas por Mamá, que asaltan una comisaría de policía y liberan a sus prisioneros.²²⁴ A medida que las mujeres se reúnen, se organizan y se movilizan, "la palabra política adquiere un encuentro más cálido", señala Azaro.²²⁵ Pero, lanzando una advertencia sobre los peligros del periodo poscolonial, Okri detalla cómo el ascenso de las mujeres pronto fue tomado por "mujeres nuevas, con hermosos vestidos y modales pulidos", "mujeres de élite" que intentan "guiar a las mujeres originales en otra dirección, acallando su impulso de rebelión, su deseo de asaltar comisarías, descender a los tribunales y hospitales".²²⁶ La desmovilización de las mujeres pobres, la remodelación de su movimiento por las mujeres de las clases dominantes, vuelve a dejar al pueblo en el camino interminable de sus sueños. El hambriento camino de la libertad sólo puede saciarse, insinúa Okri, a través de los medios previstos por Blake en 1793: la autoliberación propulsora de los oprimidos, un movimiento de emancipación a través del cual se rehacen a sí mismos y a su mundo.

250

Con este paso a la esfera de la acción histórica, el sutil despliegue que hace Okri de la imaginación de la brujería trasciende el ámbito del folclore, al tiempo que preserva sus ingredientes esenciales. Parafraseando a Walter Benjamin, Okri disuelve el folclore en el espacio de la historia.²²⁷ Al poner los ídolos de la brujería

²²² America a Prophecy", en Blake 1988, p. 52. Sobre la inspiración que Blake obtuvo de las luchas cimarronas, véase Linebaugh y Rediker 2000, pp. 344-51. Entre las mejores obras de sobre Blake y su radicalismo se encuentran Thompson 1993 y Erdman 1991.

²²³ Okri 1999. También hay un intercambio interesante en *Infinite Riches* (1998, p. 268) que hace referencia a la afirmación de Blake de que el alma de un niño negro es blanca, es decir, pura. El poema de Blake "The Little Black Boy" puede encontrarse en Blake 1988, p. 9.

²²⁴ Okri 1998, p. 33.

²²⁵ Okri 1998, p. 34.

²²⁶ Okri 1998, p. 37.

²²⁷ '... [Se trata de la disolución de la mitología en el espacio de la historia] (Benjamin 1999, Cuaderno N, p. 458).

al servicio de una estética radical, una óptica dialéctica que se aleja de los modos de percepción y cognición asociados a la vida mercantilizada, Okri ata las imágenes de la acumulación embrujada a un impulso derrotista. Su movimiento inicial implica estrategias de desfamiliarización que hacen que las transacciones del mercado capitalista resulten extrañas y desconcertantes. Al igual que el folclore urbano contemporáneo, Okri se ocupa del anonimato de la brujería, de la pura aleatoriedad de la violencia en la sociedad de mercado. Esta estrategia abre el espacio a nuevos modos de experimentar las relaciones capitalistas, como cuando Azaro cierra los ojos y, al abrirlos de nuevo, ve seres inmateriales en el mercado. Este desplazamiento de la percepción ordinaria nos permite comprender a los "magos del dinero" como criaturas en parte animales y en parte espirituales que toman prestados "trozos de seres humanos para participar de la realidad". Okri recurre así a la retórica popular del enriquecimiento a través de la descorporeización para construir una intrincada imagen del capital como poder vampírico que se apodera de los cuerpos trabajadores de los pobres e incluso los coloniza, como hacen la sal y el cemento con la piel de papá para alimentar los apetitos demoníacos de la acumulación. Y lo que es más importante, esta acumulación no se limita a engordar a los opresores (aunque ciertamente lo hace), sino que amplía constantemente su poder material, los medios de producción y los trabajadores a sus órdenes, como vemos en las "transformaciones cíclicas" del bar de Madame Koto.

Pero, al igual que no hay riqueza acumulada sin el trabajo de los pobres, tampoco puede haber vampiros sin la sangre de los vivos. Y, en la pura y obstinada supervivencia de los pobres, en su persistente lucha por una vida mejor, reside la esperanza.²²⁸ Por mucho que el capital los posea, invadiendo sus cuerpos y sus espíritus, los trabajadores pobres del mundo, "los interminables trabajadores de la tierra", nunca podrán ser colonizados del todo. El hambre del cuerpo y del espíritu les empuja sin tregua a rehacer el mundo. Pero, para ello, deben volver a soñarlo. Y esto significa despertar del mundo de pesadilla de la vida cotidiana para activar sueños de justicia y esperanza. Como le dice Black Tyger a Azaro: "Debemos interesarnos por la política. Debemos convertirnos en espías de la justicia.... Debemos mirar al mundo con otros ojos. Debemos mirarnos a nosotros mismos de otra manera. Aún no hemos empezado a vivir".²²⁹

251

Si aún no hemos empezado a vivir, es porque habitamos un mundo nocturno vampírico, una economía zombi de muertos vivientes. El logro de Okri es haber abierto las puertas a este mundo trastocando los modos ordinarios de percepción. Reformulando la hermenéutica popular de la sospecha, nos ayuda a ver lo que escapa a la experiencia cotidiana de la sociedad burguesa: las grotescas fuerzas del

²²⁸ Sobre la importancia de la supervivencia para Okri, véase Fraser 2002, p. 47. Véase también a este respecto su comentario sobre la figura de la madre de *The Famished Road* en Wilkinson 1990, p. 85.

²²⁹ Okri 1992a, p. 498.

mercado que colonizan los cuerpos y los espíritus humanos. Dotando a estos monstruos y a sus efectos de una perceptibilidad fantástica, retrata el mundo en que vivimos como una economía oculta de terroríficas transacciones entre cuerpos y dinero. Pero, en ese espacio, también sitúa a los "espías de la justicia" que componen el *monstruo esperanzador* de la revuelta popular desde abajo.

Conclusión

Belleza fea: Sueños monstruosos de utopía

La sociedad de mercado capitalista rebosa de monstruos. Pero ninguna especie grotesca domina tanto la imaginación moderna como el vampiro y el zombi. De hecho, estas dos criaturas deben pensarse conjuntamente, como momentos interconectados de la dialéctica monstruosa de la modernidad. Como Victor Frankenstein y su Criatura, el vampiro y el zombi son dobles, polos vinculados de la sociedad escindida. Si los vampiros son los seres temidos que podrían poseernos y convertirnos en sus dóciles siervos, los zombis representan nuestra imagen atormentada de nosotros mismos, advirtiéndonos de que podríamos ser ya agentes sin vida y sin poder de poderes ajenos. Bajo la hegemonía del mundo espiritual del capital", escribe Chris Arthur, "sólo existimos los unos para los otros como zombis del capital, sus "personificaciones", "máscaras", "soportes", por utilizar los términos de Marx".¹ En la imagen del zombi se esconde la inquietante aprehensión de que la sociedad capitalista es realmente una noche de muertos vivientes.

La intuición de Arthur nos devuelve a la imagen destacada que prolifera hoy en toda el África subsahariana: el zombi-trabajador. Surgidos en Haití a principios del siglo XX, los primeros zombis eran "hombres muertos trabajando", máquinas corporales irreflexivas, carentes de identidad, memoria y conciencia, que sólo poseían la capacidad física de trabajar.

254

A diferencia de los necrófagos carnívoros, que han venido a sustituirlos en las industrias culturales del capitalismo tardío, estos zombis albergan el secreto oculto del capitalismo, su dependencia de la esclavitud y la explotación de los trabajadores humanos. Sin embargo, por ser muertos *vivientes*, los zombis poseen la capacidad de despertar, de liberarse de sus ataduras, de recuperar la vida en medio de las ruinas mórbidas del capitalismo tardío. Por mucho que se muevan lenta y torpemente a través de los movimientos rutinarios de la vida muerta, los zombis también poseen sorprendentes capacidades para el jolgorio y la revuelta, energías latentes que pueden estallar en alborotadas noches de muertos vivientes. Estos festivales de zombis, que irrumpen en las pantallas de cine y en las páginas de la

¹ Arthur 2004, p. 172.

ficción pulp, contienen momentos de insurgencia carnavalesca, interrupciones espeluznantes de los patrones ordenados y predecibles de la vida cotidiana. Sin previo aviso, una ruptura en el tejido de lo normal transforma a los muertos vivientes en merodeadores hiperactivos. Los mutilados y desfigurados toman las calles e invaden los centros comerciales; la autoridad se derrumba; se desata la anarquía. Parte del atractivo de estos espectáculos, y de gran parte del género de terror en general, reside, por supuesto, en su capacidad para gratificar tanto como para asustar. Como espectadores, nosotros (o al menos muchos de nosotros) obtenemos un profundo placer de las imágenes de seres fantásticos que causan estragos entre los ciudadanos educados de una sociedad bien ordenada. Y, aquí, podemos localizar parte de la carga utópica que anima las rebeliones zombi.

Como nos recuerda Bajtín, la utopía suele venir bañada en lo grotesco. Lo hace como reacción a los esfuerzos antisensuales y anticorpóreos de las culturas oficiales por domar los cuerpos y los deseos, encerrar la propiedad y la personalidad, regular el trabajo y el ocio, controlar la fiesta y la sexualidad. Frente a la seriedad lúgubre y anticorpórea de los modos de vida sancionados, las culturas de la oposición se dedican a la parodia mediante la inversión. Elevan a los parias degradados y envilecidos, a los fenómenos, a los simplones y a los horriblemente deformes. Y a menudo lo hacen celebrando el cuerpo humano extraño, fracturado y sobredimensionado, desplegando un *realismo grotesco* que se burla de la monótona oficialidad e invierte sus valores y órdenes simbólicos. El registro utópico del realismo grotesco se mueve a través de una dialéctica de inversión: lo degradado ahora hace lo degradante, rebajando lo que la cultura oficial ha elevado, elevando lo que ha sido suprimido. Sin embargo, el impulso utópico destaca tanto el renacimiento como la degradación. Degradar es enterrar, sembrar y matar simultáneamente, para que nazca algo más y mejor", escribe Bajtin. Degradar significa también ocuparse del estrato inferior del cuerpo, de la vida del vientre y de los órganos reproductores...". Contrariamente al cuerpo heroico definido y cerrado del hombre burgués/aristocrático, el cuerpo grotesco "es inacabado, se supera a sí mismo, transgrede sus propios límites. Se hace hincapié en las partes del cuerpo que están abiertas al mundo exterior... la boca abierta, los órganos genitales, el pecho, el falo, la barriga, la nariz".² Y, con respecto al género zombi, deberíamos añadir: el corte, la llaga, el miembro colgante, todos ellos recordatorios de la fragmentación corporal en el corazón del capitalismo, y de las heridas abiertas que unen a los trabajadores asalariados en una colectividad monstruosa.

255

Sin duda, las industrias culturales se apoderan de estas imágenes carnavalescas, las higienizan y las reempaquetan, esforzándose por catectizar las energías

² Bajtín 1984, pp. 21, 26. El brillante estudio de Bajtín no está exento de limitaciones. Abordo algunas de ellas en McNally 2001, capítulo 4. Para un intento especialmente interesante de reelaborar a Bajtin en términos de género y raza, véase O'Connor 1991, pp. 199-217.

desenfrenadas en el consumo de mercancías. Esta mercantilización de lo carnavalesco procede de la cosificación de sus elementos, sustituyendo la risa regeneradora por la mera ironía.³ Y, sin embargo, el proceso de domesticación de los impulsos subversivos nunca es total; siempre hay algo que se excede y resiste a su alcance. Al fin y al cabo, los propios efectos desradicalizadores de la cultura de masas sólo se consiguen despertando precisamente los deseos que se pretende sublimar. De ello se deduce que "debe haber aquí un proceso de intercambio compensatorio", como observa Fredric Jameson.

Si la función ideológica de la cultura de masas se entiende como un proceso mediante el cual impulsos por lo demás peligrosos y protopolíticos son "gestionados" y desactivados, recanalizados y ofrecidos como objetos espurios, entonces debe teorizarse algún paso previo en el que esos mismos impulsos, la materia prima sobre la que funciona el proceso, se despiertan dentro de los propios textos que pretenden calmarlos.⁴

Y son estas energías utópicas las que animan las pesadillas de las clases dominantes, los malos sueños que afloran en personajes como Jack Cade; en el padre de Azaro cuando crece monstruosamente y vence a los matones del Partido de los Ricos; en la hidra de muchas cabezas de la turba rebelde; en las mujeres alborotadoras de *Riquezas Infinitas*; en la Criatura de Frankenstein; en la imagen de Marx del proletariado global insurgente.

256

Uno de los aspectos decisivos del monstruo multicéfalo y de la criatura de Frankenstein es que son multiplicidades que conforman una unidad. Las numerosas cabezas del monstruo hidra se unen a un cuerpo común, del mismo modo que las partes corpóreas de la criatura de Frankenstein, compuestas de partes animales y humanas, se unen en un coloso vivo, que respira y habla. La atribución de este último atributo al habla es, como hemos visto, uno de los aspectos más subversivos de la historia de Mary Shelley, quizá el motivo por el que se omite en la mayoría de las adaptaciones cinematográficas. Después de todo, ya es bastante malo que una criatura ensamblada a partir de partes fragmentadas pueda adoptar una forma humana, aunque sea distorsionada. Pero, con el habla, se vuelve exponencialmente más amenazadora, capaz de asociarse con otras de su calaña. En el cuento de Shelley, por supuesto, la criatura está aislada y desamparada, buscando desesperadamente un compañero. Sólo habla con sus opresores y atormentadores. Pero a lo largo de la novela acecha la ansiedad de que la criatura no esté sola para siempre, que pueda tener un compañero, reproducirse y formar una monstruosa

³ Véanse los comentarios de Bajtin (1984, pp. 386-8) sobre Lucian. En mi opinión, las industrias culturales no hacen sino exacerbar estas mismas tendencias.

⁴ Jameson 1981, p. 287.

colectividad social, y esta perspectiva se insinúa en la rebelión de los marineros que precipita el final de la novela.

La rebelión colectiva de los trabajadores señala el rumbo imaginado por Marx, de quien se dice que disfrutaba con la historia de *Frankenstein*.⁵ En su llamamiento a la acción asociada y a la organización, Marx imagina que la "monstruosidad tullida"⁶ de la clase obrera podría recomponerse, encontrar su voz y empezar a moverse a un nuevo ritmo, no el de las máquinas del capital, sino uno de su propia creación. En esta danza de los sepultureros, Marx identifica fuerzas monstruosas de redención y regeneración. Concibe la multiplicidad que es el trabajador colectivo adquiriendo una nueva conciencia e identidad, una nueva praxis. Aquí no hay pérdida de individualidad; al contrario, se genera un nuevo modo de individualidad en el acto de reensamblaje revolucionario. En este espíritu, Marx proyecta la emancipación del trabajador colectivo en términos de la creación de un nuevo "cuerpo social orgánico en el que las personas se reproduzcan como individuos, pero como individuos sociales".⁷ Al hacerlo, concibe la liberación proletaria como una danza de lo *universal concreto*, tomando prestado un término de Hegel, una totalización dinámica que afirma la identidad y la diferencia, o lo que Marx llama en otro lugar, una "unidad de lo diverso".⁸ Aunque el propio Marx puede no haber imaginado siempre este agente colectivo en toda su diversidad potencial, esta es la dirección en la que tiende la lógica de su posición.⁹

257

Resulta sugerente a este respecto que los marineros británicos, el grupo responsable de la revuelta colectiva en *Frankenstein*, fueran precisamente esa unidad de lo diverso, "multirracial irlandesa, inglesa, africana", como señalan dos historiadores. Tanto era así que "al final de las guerras napoleónicas, aproximadamente una cuarta parte de la Marina Real era negra".¹⁰ Formado por múltiples grupos de desposeídos, el proletariado de alta mar alcanzó momentos de militancia y solidaridad excepcionales. Se apoderó de los barcos en insurrecciones amotinadas, desafió al Estado y al capital y transgredió los límites entre

⁵ Véase Wheen 1999, p. 72.

⁶ Marx 1976, p. 481.

⁷ Marx 1973, p. 832.

⁸ Marx 1973, p. 101.

⁹ He abordado algunas de estas cuestiones en "Unity of the Diverse: Global Labor in the Age of Global Capital", ponencia presentada en la primera conferencia norteamericana *sobre materialismo* histórico, Universidad de York, Toronto, 27-9 de abril de 2008. También vale la pena señalar que el fallecido Marx volvió sobre algunas de estas cuestiones, escribiendo decenas de miles de palabras sobre etnicidad y género. Véase Smith 2002, pp. 73-84, y Anderson 2002, pp. 84-96. Pero, como Susan Buck-Morss ha señalado de manera poderosa y provocativa, el registro de la verdadera diversidad de la insurgencia plebeya también significa reescribir la historia de la libertad (y la esclavitud) en términos del registro suprimido de la Revolución Haitiana de la historia mundial. Véase Buck-Morss 2009.

¹⁰ Linebaugh y Rediker 2000, pp. 132, 311.

nacionalidades y grupos etnoraciales, adquiriendo una mayor grotesquedad en sus violaciones de las categorías raciales emergentes.

* * *

Los monstruos proletarios son, por definición, monstruos del cuerpo. No sólo sus poderes corpóreos se convierten en la fuerza vital del capital, permitiendo la expansión vampírica de este último; más que esto, sus luchas emancipadoras implican monstruosas reivindicaciones del cuerpo contra los poderes abstractores del capital. La danza de los sepultureros de Marx, un motín festivo de zombis, implica una victoria de lo sensual sobre lo no sensual, de lo material sobre lo ideal abstracto. Los cuerpos ocupan un lugar preponderante, grotesco, en esta narrativa de liberación, y su presencia monstruosa resuena en las historias de zombis en marcha.

Este es el punto en el que la visión comunista de Marx se une a la gran tradición plebeya excavada por Bajtin, en la que "el pueblo trabajador inmortal constituye el cuerpo del mundo", en palabras de un comentarista.¹¹ También es el punto en el que converge con ese *materialismo antropológico*, por utilizar la designación de Walter Benjamin, cuyo eje es la emancipación de la carne.¹² Al afirmar su encarnación concreta como colectividad viva, la clase obrera insurgente rescata a los cuerpos de los trabajadores de su casi muerte, de su función como meros autómatas que permiten la valorización del capital.

258

Este momento de rebelión es también un momento de recuperación. Los zombis despiertan y, al hacerlo, reclaman su propia corporeidad a los poderes de abstracción del capital, estableciendo la condición ontológica previa para la recuperación de la memoria, la identidad y la historia. El despertar zombi es tan devastador, tan perturbador de la estructura molecular de la vida burguesa, que suele imaginarse como una conmoción frenética de la propia naturaleza. Al fin y al cabo, el monstruoso cuerpo colectivo del trabajo aparece inevitablemente como una fuerza elementalmente natural en una sociedad que lo ha abstraído de la historia y de lo social. Okri capta precisamente esta naturalización del cuerpo trabajador cuando, al retratar al padre de Azaro en el trabajo, nos dice que "su sangre goteaba de su espalda y se mezclaba con los desperdicios de la tierra".¹³ El lenguaje del horror sigue siendo el único género para registrar la insurgencia de un cuerpo monstruoso unido a la propia tierra. Tomemos la descripción que hace Dickens de *Barnaby Rudge*. Comienza con tres cabecillas de los disturbios de Gordon, a los que describe como "cubiertos de hollín, suciedad, polvo y cal; sus ropas hechas jirones; sus

¹¹ Suvin 1982, p. 113.

¹² Benjamin 1999, pp. 591, 633.

¹³ Okri 1992a, p. 149.

cabellos colgando salvajemente a su alrededor; sus manos y sus caras dentadas y sangrantes por las heridas de clavos oxidados". Detrás de ellos hay "una densa multitud" de insurgentes, que ofrecen "una visión de rostros toscos... un sueño de cabezas demoníacas y ojos salvajes, y palos y barras de hierro levantadas en el aire". Este "horror desconcertante", escribe Dickens, palpitaba con "muchos fantasmas que no se olvidan en toda la vida".¹⁴

Hay aquí una poética horrorizada de clase y género. La turba se animaliza y se feminiza al mismo tiempo. Su feminidad no consiste, por supuesto, en una pasividad gentil, sino en una femineidad enloquecida, transgresora y plebeya. La chusma alborotada se define por la sangre y la suciedad, por las grandes pasiones que todo lo consumen, por los poderes devoradores de vida de la "madre tierra". Así, lo grotesco femenino ocupa un lugar central en la construcción de la muchedumbre monstruosa.¹⁵ Lo mismo ocurre con las categorías raciales.

259

Rara vez se aprecia hoy en día hasta qué punto las clases trabajadoras europeas fueron "racializadas" en el discurso del capitalismo industrial emergente. Sin embargo, durante la época en que surgió el racismo científico para racionalizar la opresión de los africanos y los pueblos colonizados, sus categorías eran lo suficientemente flexibles como para racializar también a los trabajadores pobres de Europa. Granier de Cassagnac, por ejemplo, en su *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises* (1838) afirmaba que los proletarios eran una raza infrahumana formada por el mestizaje de prostitutas y ladrones. En un registro similar, *London Labour and the London Poor* (1861), de Henry Mayhew, dividía a la humanidad en dos razas distintas: los civilizados y los vagabundos. Estos últimos, incluidos los trabajadores pobres de Gran Bretaña, se definían por su ostensible incapacidad para trascender el cuerpo y sus deseos.¹⁶ Procesos similares pueden observarse en Suecia, donde los proletarios eran representados como "otra raza", como "toscos" y "groseros", como "un hervidero, una chusma... informe", que participaba del reino de "lo primitivo, lo animal".¹⁷ En el centro de esta racialización y feminización de las clases trabajadoras estaba la atribución de una corporalidad grotesca.

Es este tipo de hipercorpóreo el que se celebra con frecuencia en la cultura popular, incluido el género de terror. Cuando los zombis contraatacan, son sus cuerpos enormes, torpes y rezumantes los que aparecen de forma más prominente.

¹⁴ Dickens 2003, capítulo 50, p. 419.

¹⁵ Véase en general Russo 1994. El tenor posmodernista de este texto significa, por desgracia, que la temática de clase queda en gran medida eclipsada. Véase también Sipple 1991, pp. 135-54, donde se plantean de forma perspicaz las relaciones internas de clase y género. McClintock 1995 presenta un destacado tratamiento histórico de estas dialécticas de clase, raza y género.

¹⁶ Véase McNally 2001, p. 4. Sobre la construcción del racismo científico, véase McNally 2002, capítulo 4.

¹⁷ Frykman y Lofgren 1987, p. 129.

Como en Marx o en Bajtín, hay aquí una poética plebeya, una belleza fea del cuerpo grotesco del oprimido.

* * *

Sin embargo, hay algo que falta en los zombis-revuellos que surgen hoy en la cultura popular. Y ese algo es lo que se ha perdido en la transición de los zombis haitianos a los de Hollywood y lo mismo que se ha recuperado en los cuentos de zombis que emanan hoy del África subsahariana. Los zombis haitianos, como hemos visto, son trabajadores sin cerebro, personas reanimadas de entre los muertos que carecen de todo tipo de identidad, conciencia, memoria, lenguaje, salvo la capacidad bruta de trabajar. Son portadores físicos de fuerza de trabajo y nada más. Esta característica ocupó un lugar destacado en las apropiaciones populares estadounidenses de los zombis en la época de la Gran Depresión. Como hemos visto, en *La isla mágica* (1929) de William Seabrook, los zombis aparecen como "hombres muertos que trabajan en los cañaverales", como "autómatas... inclinados sin expresión sobre su trabajo".¹⁸

260

Y, a lo largo de la era de la Depresión, la imagen del zombi como trabajador muerto viviente nunca se perdió en el cine de terror de Hollywood. En la película *White Zombie* (1932), por ejemplo, Bela Lugosi interpreta a Murder Legendre, un siniestro propietario de una fábrica haitiana embrujado que resucita a los muertos para que trabajen en su molino de azúcar. Como señala un crítico de la película: "Los trabajadores, enjutos y nervudos, con los ojos hundidos, se mueven en cadenas de montaje de producción y alrededor de la gran cuba central de molienda. Son reificaciones de la desesperación y la desesperanza, no más que engranajes de la poderosa máquina".¹⁹ Esta imagen del trabajo alienado, aplastante y sin sentido en la sociedad capitalista resonó con fuerza en unos Estados Unidos asolados por el desempleo, la pobreza y el resentimiento de clase. Pero se perdió en gran medida con el renacimiento del zombi en la cultura estadounidense durante los estallidos radicales de la década de 1960, un renacimiento que debe mucho a las películas pioneras de George Romero a partir de *La noche de los muertos vivientes* (1968). El redescubrimiento del zombi por parte de Hollywood fue, de hecho, una revisión que cortocircuitó la figura del zombi-trabajador. Curiosamente, como ya se ha señalado, aunque utilizó el término "muertos vivientes", Romero imaginó inicialmente a sus

¹⁸ Seabrook 1929, pp. 94,101.

¹⁹ Dendle 2007, p. 47. *White Zombie* ha suscitado reacciones muy diversas entre los críticos. Sus estereotipos racistas de los haitianos han sido deplorados con razón. Al mismo tiempo, algunos críticos han visto en la película una crítica (quizá inconsciente) al imperialismo estadounidense en Haití. Para una muestra de posturas, véase Rhodes 2001; Williams 1983; Lowry y deCordova 2004, pp. 173-211; y Bishop 2008, pp. 141-52. Como señala Dendle (2007, pp. 48-9), *White Zombie* también registra profundas ansiedades de género sobre la creciente independencia de las mujeres estadounidenses durante la Guerra.

monstruos como engendros carnívoros, no como zombis, y es esa construcción como monstruos carnívoros la que define ahora a los "zombis" dentro de la cultura de masas en Norteamérica y Europa.²⁰ Este énfasis en el consumo, en comer carne, fue fundamental para el desplazamiento del zombi-trabajador. Al reposicionar a los zombis como consumidores enloquecidos, en lugar de productores, las recientes películas de terror de Hollywood tienden a ofrecer una crítica mordaz al ethos hiperconsumista de un capitalismo estadounidense caracterizado por el exceso. Pero este despliegue se hace a costa de invisibilizar el mundo oculto del trabajo y las disparidades de clase que hacen posible todo este consumo. Como resultado, las películas de zombis contemporáneas, en el mejor de los casos, tienden a ofrecer una crítica del consumismo, no del capitalismo, que no indaga en los procesos de destrucción y zombificación del trabajo en la sociedad burguesa.

261

La oclusión del zombi-trabajador también desradicaliza las imágenes del zombierevolt. Durante la Segunda Guerra Mundial, un periodo de agitación racial, de género y de clase en América, los zombis surgieron como figuras de rebelión. De hecho, toda una serie de películas de zombis de la década de 1940 "negaban la posibilidad de una contención completa",²¹ , situando el horror en *el despertar de los zombis*, en lugar de en su estado pasivo y controlado. Sin embargo, pocas veces se utilizó el ideoma zombi de forma tan subversiva como en la inquietante película de Jacques Tournier, *I Walked with a Zombie* (1943). Celebrada como "una de las mejores películas de terror estadounidenses",²² *I Walked with a Zombie* describe el declive del capitalismo colonial en la forma de una familia blanca disfuncional, descendiente de esclavistas, que se hunde lentamente en la decadencia y la autodestrucción en una pequeña isla del Caribe. Desplegando un tropo problemático de género, una mujer blanca viene a representar un colonialismo moribundo. Los personajes de la película comentan de ella, como de su clase en general, que "estaba muerta en su propia vida" y "muerta en el egoísmo de su espíritu".²³ En una inversión dramática, los zombis se perfilan ahora como criaturas de la metrópoli imperial, no del interior colonial, como muertos vivientes de un colonialismo mórbido, esperando pasivamente a ser arrastrados por las mareas de la historia. Como corresponde, la película termina con la difunta "zombi blanca" y su amante desapareciendo en el mar, mientras la voz de un personaje negro entona: "Perdonad a los muertos y dad paz y felicidad a los vivos".

En el momento histórico en que *I Walked with a Zombie* ofrecía su crítica cultural del imperio, surgía una nueva e innovadora "música zombi" para dar

²⁰ Véase Dendle 2001, p. 121, que señala que la palabra zombi nunca aparece en la película, sólo "ghoul" y "flesh-eating ghoul". Sobre la transformación del zombi en ghoul en los últimos cuarenta años, véase Boon 2007, p. 38.

²¹ Dendle 2007, p. 49.

²² Wood 2004, p. 126.

²³ *I Walked with a Zombie* presenta un claro tema de género, que sugiere que la ansiedad por la independencia femenina funciona como tropo para explorar la ansiedad por la muerte del colonialismo.

expresión a las contracorrientes rebeldes entre los afroamericanos. El mismo año de la aparición de la película (1943) estalló la llamada "revuelta de Harlem" tras el tiroteo de un policía blanco a un soldado negro.²⁴ La revuelta de Harlem se produjo en medio de una creciente radicalización de los afroamericanos en los sindicatos, el ejército y las florecientes organizaciones de derechos civiles.

262

A medida que se formaban nuevas prácticas y culturas de resistencia, la música se convirtió en un registro clave para expresar el descontento con el racismo, los trabajos serviles, el desempleo, los bajos salarios y el reclutamiento militar.²⁵ En clubes nocturnos y apartamentos, una joven y desafiante generación de músicos de jazz forjó un lenguaje musical radicalmente nuevo, pronto conocido como *bebop*, como un lenguaje estético para nuevas estructuras de sentimientos de ira, orgullo, disconformidad con la América blanca, hostilidad al racismo y privilegio.²⁶ El bebop era una música de protesta compleja, musicalmente sofisticada y emocionalmente expresiva. Exigía una musicalidad y creatividad excepcionales y una enorme facilidad para la improvisación. En él y a través de él, los nuevos revolucionarios del jazz produjeron una música de disonancias, de contrastes chocantes y polirritmos al dar la vuelta a las progresiones de acordes, jugar contra la armonía subyacente de una melodía y cambiar los tempos, todo ello en un esfuerzo por crear una estética afroamericana visionaria que hablara a un mundo en desorden mientras latía con los ritmos de la rebelión zombi.

Uno de los genios que protagonizaron esta revolución artística fue el pianista Thelonious Monk (1917-82), creador de una serie de notables composiciones de jazz construidas en torno a su singular fraseo angular, marcado por intervalos inusuales, disonancias y notas desplazadas.²⁷ Entre sus colegas jazzistas, el lenguaje musical de Monk se conocía a veces como *música zombi*. La pianista Mary Lou Williams lo explica: ¿Por qué "música zombi"? Porque los acordes desquiciados nos recordaban a la música de *Frankenstein* o de cualquier película de terror".²⁸ En la música de Monk, los "screwy chords" expresan los ritmos de un mundo

²⁴ Véase "The Harlem Outbreak" en James, Breitman, Keemer et al. 1980, pp. 281-7, y Capeci 1977.

²⁵ Para un tratamiento del contexto social y cultural general, véase también Kelley 1996, capítulo 7.

²⁶ Jones 1963, pp. 171-211, sigue siendo uno de los mejores tratamientos de los fundamentos sociales y musicales de la revolución bebop. También merece la pena consultar, aunque sean menos perspicaces, Gioia 1977, capítulo 6; Gitler 1985; Hobsbawm 1989, pp. 54, 82-4. Russell 1973 tiene indicios del contenido político de muchas de las innovaciones musicales del bebop-rebelde. Saul 2003, Parte 1, también es útil. Debo añadir aquí que mi reivindicación del bebop como música de protesta afroamericana no significa que sea un fenómeno cultural exclusivamente negro. Como todos los grandes movimientos estéticos, tiene una dinámica universalizadora, una capacidad para expresar una amplia gama de experiencias culturales; pero sus raíces sociales, culturales y políticas son afroamericanas.

²⁷ Por fin tenemos la biografía que Monk se merece en la extraordinaria obra de Robin D.G. Kelley, *Thelonious Monk: The Life and Times of an American Original* (2009). En el apéndice A, "A Technical Note on Monk's Music" (Nota técnica sobre la música de Monk), se esbozan las innovaciones musicales características de Monk.

²⁸ Williams 1954. Véase también Stearns 1958, p. 222.

desarticulado, un espacio de cosificación en el que las personas se reducen a cosas y en el que despiertan violentamente de su estado de congelación.

263

Se trata de una estética de la desarmonía, de un mundo roto cuyos pedazos nunca pueden recomponerse del todo. Hay aquí una belleza cruda e inquietante, compuesta de "sonidos congelados", como dice Williams. Las melodías de Monk nos introducen en un mundo en el que las cosas cobran vida y en el que, retomando a Marx, las mesas empiezan a bailar y a desarrollar "ideas grotescas" a partir de sus cerebros de madera.²⁹ Pero, en las composiciones de Monk, no sólo oímos los estridentes sonidos de cosas que cobran vida; más que eso, escuchamos los ritmos del movimiento zombi, los feroces sonidos de la danza de los muertos vivientes. Hoy en día se reconoce ampliamente que toda la experiencia afroamericana está bañada por la muerte en vida, por la "doble conciencia" de ser a la vez persona y cosa.³⁰ Y la música de Monk lo capta en las cadencias monstruosamente bellas de los acordes que golpean, destrozan y chocan de una emergente música de protesta afroamericana, que dio una nueva cadencia urbana al "grito rítmico del esclavo", por utilizar la acertada expresión de Du Bois.³¹

La música de los esclavizados, a la vez canto de dolor y grito de libertad, es, como todos los lenguajes de terror, un lenguaje de duplicación. A través de estos paisajes musicales, la libertad y la esclavitud chocan, produciendo esa disonancia chirriante en la que perseguido y perseguidor invierten posiciones, cada uno persiguiendo y huyendo del otro. Sólo una música de polirritmos, tempos cambiantes y notas desplazadas podría empezar a captar la "fea belleza" de esta experiencia, por invocar el título de una de las composiciones de Monk.³² Después de todo, al enunciar las heridas y cicatrices de la opresión, la belleza de la música zombi sólo puede ser fea. Al dar voz a cuerpos doloridos, aúlla esas heridas, las nombra, las explora, las acentúa. Por esta razón, el horror debe seguir siendo uno de sus modismos. Y sin embargo, en su propia producción artística, afirma desafiantemente la belleza perdurable de la supervivencia y la resistencia y de la búsqueda de la libertad. Como afirma el biógrafo preeminente de Monk, "la música de Thelonious Monk trata esencialmente de la libertad", lo que contribuye a su inquietante belleza.³³ Como la criatura de Frankenstein, los monstruos lisiados del

²⁹ Marx 1976, pp. 163-4.

³⁰ El texto fundamental aquí es W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (1994 [1903]). Sobre la historia de este texto pionero, véase Lewis 1993, pp. 277-96. El concepto de "doble conciencia" de Du Bois ha influido en generaciones de teóricos sociales. Para debates importantes, véase Allen 1997, pp. 49-67, y Lewis R. Gordon 1997, pp. 69-79. Un texto crucial para ampliar el ámbito de aplicación del concepto de Du Bois es Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993). Para una importante respuesta crítica al texto de Gilroy, véase Chrisman 1997.

³¹ Du Bois 1994 [1903], p. 156.

³² El tema de Monk, "Ugly Beauty", apareció por primera vez en su álbum *Underground* (Columbia Records, 1968).

³³ Kelley 2009, p. 2.

trabajo, descendientes de esclavos africanos, hablan y cantan, bailan y crean un arte que conmueve al mundo. A través de esta música zombi, los muertos vivientes cobran vida, danzan por un paisaje de cadáveres y ruinas, y afirman la belleza irreductible de su canción de libertad.

264

Hoy en día, el jazz moderno ya no ocupa su posición central como música de protesta, aunque sus influencias puedan detectarse en géneros tan diversos como el hip-hop y el afrobeat. Curiosamente, en la década de 1970 surgió en Nigeria una especie de nueva música zombi con influencias del jazz, justo cuando la globalización neoliberal se estaba asentando y provocando la oleada de cuentos de vampiros y zombis que hemos analizado. En el exitoso álbum de Fela Kuti *Zombie* (1977), la imagen de los muertos vivientes se reutiliza en un mordaz ataque contra el ejército nigeriano, cuyos miembros (y sus amos políticos) aparecen como monstruos zombificados que se aprovechan del pueblo. La música afrobeat de Kuti, una agitada mezcla de poder negro, socialismo y panafricanismo, reflejaba e inspiraba protestas sociales y oposición (incluidos los disturbios en Accra durante una actuación de "Zombie" en 1978).³⁴ Como en *I Walked with a Zombie*, la famosa melodía de Kuti invierte la metáfora, retratando a las clases dominantes y sus tropas como los verdaderos zombis, no a los que trabajan para el capital.

Al igual que la novela gótica, la melodía de Kuti ensaya una inversión dialéctica cuya formulación clásica se encuentra en el drama del amo y el esclavo de Hegel. En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos lleva a través de una inversión de papeles en la que el amo, en su dependencia del trabajo del esclavo, se convierte en un ser pasivo, sin vida, desprovisto de iniciativa histórica, mientras que el esclavo descubre en el trabajo sus capacidades generadoras de vida y constructoras de mundo.³⁵ La dialéctica experimenta así un efecto bumerán, zombificando a los gobernantes de la sociedad y despertando a los oprimidos a su capacidad histórica de ampliar el ámbito de la libertad humana. Si, en la dialéctica hegeliana, "el progreso en la realización de la Libertad sólo puede ser llevado a cabo por el esclavo",³⁶ la inversión histórica hacia la libertad llega para Marx por medio de la insurgencia del proletariado global. Pero, aquí, el conocimiento de Marx era deficiente, ya que él tampoco comprendió hasta qué punto una revolución real hecha por los esclavos africanos, la Revolución Haitiana (1794-1805), figuraba directamente en la opinión de Hegel de que la libertad de los esclavos debe ganarse a través de su propia lucha emancipatoria en un "juicio por la muerte" revolucionario. Pero la investigación pionera de Susan Buck-Morss en este campo sugiere persuasivamente que Hegel no sólo siguió los acontecimientos haitianos, sino que "utilizó los sensacionales

³⁴ Sin embargo, hay que reconocer que la música y la vida de Fela Kuti también encarnan elementos de misoginia en sus esfuerzos por mantener las prácticas "tradicionales" de la poligamia masculina.

³⁵ Hegel 1977, pp. 117-18.

³⁶ Kojève 1969, p. 50.

acontecimientos de Haití como eje de su argumentación en la *Fenomenología del Espíritu*.³⁷ Al hacerlo, reinstaura la dialéctica de raza y clase que es constitutiva de la modernidad capitalista, al tiempo que demuestra que un movimiento revolucionario de esclavos negros fue el punto culminante de las luchas por la libertad en "la era de la revolución".³⁸

265

Repensar la historia de la modernidad burguesa de esta manera requiere que leamos el tratamiento post-hegeliano de la relación amo-esclavo a través de Fanon tanto como de Marx.³⁹ De hecho, hacerlo así hace más poderosa la inversión de Marx de la dialéctica zombi. Después de todo, Marx también describe a los capitalistas como prisioneros de la cosificación, como sistemáticamente zombificados. El capitalista", escribe, "sólo funciona como capital *personificado*, capital como persona, del mismo modo que el trabajador no es más que *trabajo personificado*". En términos estrictamente económicos, es el capital el que gobierna, no los capitalistas; estos últimos son meros portadores de los imperativos del capital. Al ser meras cosas personificadas, "el dominio del capitalista sobre el trabajador es el dominio de las cosas sobre el hombre, del trabajo muerto sobre el vivo". Como resultado, los capitalistas también funcionan como muertos vivientes. Colonizados y dirigidos por las cosas, viven Vísperas huecas, espiritualmente pobres a pesar de toda su abundancia. Sin embargo, por muy cosificados que estén, los capitalistas no tienen interés ni capacidad para la des-reificación. Por el contrario, "encuentran satisfacción absoluta" en este "proceso de alienación", mientras que el trabajador "se enfrenta a él como un rebelde y lo experimenta como un proceso de esclavitud".⁴⁰ Mientras que los capitalistas sólo pueden permanecer en su estado zombi, los trabajadores se ven impelidos hacia un despertar dialéctico.⁴¹

266

Y, sin embargo, aquí hay bloqueos que perpetúan el estado de sueño y aplazan el momento del despertar. Y el peligro es que se pierda el momento del despertar, parafraseando a Adorno.⁴² Dicho de otro modo, existe el peligro de que el

³⁷ Buck-Morss 2009, p. 59.

³⁸ Este es el título de una importante obra histórica de Eric Hobsbawm (1962), un libro que apenas registra la Revolución haitiana. Para un estudio histórico clave que corrigió el registro, véase la obra clásica de C.L.R. James, *The Black Jacobins* (1963). Véase también Black burn 1988, capítulo 6, y Dubois 2004.

³⁹ El texto clave aquí es Frantz Fanon, *Los desdichados de la tierra* (1968). El diálogo de Fanon con Hegel es bien conocido, aunque a menudo mal teorizado. Afortunadamente, la poderosa obra de Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (1996) nos proporciona una lectura filosóficamente rica de Fanon en este sentido. El despliegue feminista de la dialéctica amo-esclavo ha operado a menudo dentro de un marco psicoanalítico en el que la esclavitud es tratada como una metáfora de la dominación, más que como una relación histórico-social real. Véase, por ejemplo, la importante obra de Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Recognition* (1988).

⁴⁰ Marx, "Resultados del proceso inmediato de producción" en Marx 1976, pp. 989-90.

⁴¹ Sobre la dialéctica del despertar en Walter Benjamin, véase McNally 2001, pp. 211-19.

⁴² Adorno 1973, p. 3. Aunque nunca se debe subestimar la profundidad del argumento de Adorno, se acerca peligrosamente a desdialéctizar el momento histórico del fracaso de la clase obrera. Véase McNally 2001, pp. 216-19.

proletariado no sea lo suficientemente monstruoso, que sus separaciones internas, la clave última del poder del capital sobre él,⁴³ lo dejen demasiado descoordinado para llevar a cabo su danza zombi. Dado que la división interna es el secreto del sueño zombi en la relación del trabajo con el capital, de su sumisión y subordinación a una voluntad ajena, Marx vio la clave de los sindicatos y de la organización obrera no en sus logros estrictamente materiales sino, más bien, en el espíritu de oposición que cultivaban. Sin lucha, resistencia y organización internacional, argumentaba, los trabajadores corrían el riesgo de convertirse en "instrumentos de producción apáticos, irreflexivos, más o menos bien alimentados"⁴⁴ en resumen, zombis que no pueden despertar. Hasta ese despertar, la utopía monstruosa sigue viva en historias, sueños, música, arte y momentos de resistencia que prefiguran los movimientos grotescos a través de los cuales el trabajador colectivo se deshace de su estado zombificado en favor de algo nuevo, aterrador y bello.

* * *

Y esto nos devuelve a la emancipación del cuerpo, a la liberación de la corporalidad monstruosa y de la existencia sensual de los circuitos de abstracción del capital. Pero también debería servir para recordarnos que no hay emancipación del cuerpo sin una transformación radical de las relaciones entre las personas y las cosas, sin la liberación de todas nuestras "relaciones con el mundo viendo, oyendo, saboreando, sintiendo, pensando, contemplando, sintiendo, queriendo, actuando, amando".⁴⁵ La esencia de cualquier fenomenología materialista es que los seres humanos están inmersos en un mundo-objeto conformado en y a través de su actividad práctica: ropas, viviendas, camas, sillas, mesas, tazas, platos, herramientas, juguetes, libros y demás constituyen el nexo social-material y significativo de toda experiencia vivida. Sin embargo, el capitalismo inserta el mercado como mediador forzoso en nuestras relaciones con esas cosas. Envuelve los objetos en la camisa de fuerza de la forma de valor capitalista. Y, al hacerlo, los vacía de sus características concretas y sensibles, convirtiéndolos en meros depósitos de valor de cambio. Walter Benjamin reflexionaba sobre el vaciamiento de las cosas en meros recipientes de objetividad fantasma (valor): "Las cosas pierden calor".⁴⁶ Como nos recuerda brillantemente Stallybrass, estas dinámicas de cosificación y abstracción afectaron a un objeto tan personal para Marx como su propio abrigo, cuyos circuitos de entrada

Lebowitz 1992, pp. 66-83.

⁴³ Lebowitz, 1992, págs. 66-83, lo señala con rotundidad.

⁴⁴ Marx, "Cartismo", 1 de julio de 1853' en Marx y Engels 1979, p. 169.

⁴⁵ Marx, "Manuscritos económicos y filosóficos", en Marx 1975, p. 351.

⁴⁶ Benjamin 1996, p. 453.

y salida de la casa de empeños seguía sombríamente. Irónicamente, un abrigo fue crucial en la vida y la muerte de Aris Kindt, el sujeto anatomizado *de La anatomía del Dr. Nicolaas Tulp* de Rembrandt. Incapaz de conseguir el dinero para comprarlo, Kindt recurrió a una solución no mercantil: el robo. Por ello fue condenado, ejecutado y disecado. Son estas luchas entre la vida y la muerte, ligadas a nuestras relaciones con las cosas, las que Marx sigue a lo largo de *El Capital*. La superación del dominio del mercado significa también la restauración del mundo de la objetividad concreta, de modo que los objetos puedan convertirse en cosas "que se tocan, se aman y se llevan".⁴⁷ La liberación de las personas de los dictados del mercado implica, para Marx, su reconexión con las cosas en sus particularidades concretas, sensuales y texturadas. La inversión dialéctica no sólo significa la victoria política de los oprimidos, sino también la desreificación, la reanimación de las relaciones entre las cosas y las personas a través de la liberación de las cosas, así como de las personas, de los circuitos de abstracción.

Parece especialmente significativo que ese drama de reconexión con las cosas aparezca de forma destacada en una serie de cuentos que Marx creó para su hija Eleanor. Centradas en un mago sin suerte llamado Hans Rockle, que tenía una juguetería, Marx hiló estas historias para su hija durante varios meses. Rockle, explicó Eleanor Marx,

268

... siempre estaba 'hasta arriba'. Su tienda estaba llena de las cosas más maravillosas de hombres y mujeres de madera, gigantes y enanos, reyes y reinas, obreros y maestros, animales y pájaros tan numerosos como Noé se metió en el Arco, mesas y sillas, carruajes, cajas de todas clases y tamaños. Y aunque era mago, Hans nunca podía cumplir sus obligaciones ni con el diablo ni con el carnicero, por lo que se veía constantemente obligado a vender sus juguetes al diablo. Éstos vivían entonces maravillosas aventuras que terminaban siempre con el regreso a la tienda de Hans Rockle.⁴⁸

Aquí, observamos la dialéctica de la pérdida y la recuperación, ya que los juguetes de Hans Rockle son alienados (en pago al diablo), desaparecen en circuitos de mercancías donde viven grandes aventuras, sólo para volver a su tienda. Y, en este regreso, reside el sueño de la utopía. En su vuelta al valor de uso y su desenajenación, en su salida de los circuitos de intercambio del mercado, las cosas se recuperan, se restablece su calor menguante.

Hay, pues, una magia en la liberación que devuelve la vida a las personas y a las cosas y rompe el hechizo del zombiismo. Esa magia reside a menudo en los cuentos de hoy en día, al igual que en los cuentos de Marx para su hija. En esos cuentos, observa Silko, acechan "fuerzas implacables, espíritus poderosos, vengativos, que buscan sin descanso la justicia". En *el Almanaque de los muertos*, Silko imagina a

⁴⁷ Stallybrass 1998, p. 186.

⁴⁸ Eleanor Marx 1973, p. 147.

"Marx como un narrador que trabajaba febrilmente para reunir un conjunto mágico de historias que curasen el sufrimiento y los males del mundo".⁴⁹ En última instancia, como bien sabía Marx, las historias mágicas presionan para que las recojan "manos mágicas", tomando prestado el término de Fanon. En lugar de las "manos" desprendidas a las que el capital trata de reducirlas, el proletariado mundial necesita convertirse en un monstruo de muchas cabezas y muchas manos, como el Demogorgon de Shelley (el monstruo del pueblo), capaz de sacudir los mismísimos planetas y derribar el trono de Júpiter. Vislumbramos algo de estas posibilidades en las divagaciones de Jack Cade, en las batallas de Tigre Negro, en las turbas que rompen las cerraduras y queman las prisiones en *Barnaby Rudge*, en las "mujeres trabajadoras de la ciudad" que asaltan las oficinas del gobierno y las comisarías en *Riquezas infinitas*. Sin embargo, con demasiada frecuencia, estas multitudes insurgentes se quedan cortas, buscando la liberación a manos de otros. Por eso todo depende, como decía Fanon, de que los oprimidos se den cuenta de que

... que todo depende de ellos... que no existe ningún demiurgo, que no existe ningún hombre famoso que asuma la responsabilidad de todo, sino que el demiurgo es el pueblo mismo y las manos mágicas son finalmente sólo las manos del pueblo.⁵⁰

Son esas manos mágicas las que poseen el poder de matar a los monstruos del mercado. Hasta entonces, los interminables trabajadores de la tierra seguirán alimentando monstruosos deseos de utopía mientras recorren "el sueño sin fin de sus caminos".

⁴⁹ Silko 1992, p. 316.

⁵⁰ Fanon 1968, p. 197.

Referencias

- Abiodun, Josephine Olu 1997, "The Challenge of Growth and Development in Metropolitan Lagos", en Radoki (ed.) 1997.
- Achebe, Chinua 1959, *Things Fall Apart*, Greenwich: Fawcett.
- Adelman, Janet 1980, "Anger's My Meat": Feeding, Dependency and Aggression in *Coriolanus*", en *Representing Shakespeare: New Psychoanalytic Essays*, editado por Murray M. Schwartz y Coppelia Kahn, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Adorno, Theodor 1973, *Dialéctica negativa*, trad. E.B. Ashton, Nueva York: Seabury Press.
- 1974, *Minima Moralia*, trad. E.F.N. Jepcott, Londres: Verso.
- Ahmad, Aijaz 1992, *En teoría: Classes, Nations, Literatures*, Londres: Verso Books.
- Akyuz, Yilmaz 1995, "Taming International Finance", en Michie y Smith (eds.) 1995.
- Allen, Chris 1995, "Understanding African Politics", *Review of African Political Economy*, 65: 301-20.
- Allen, Ernest, Jr. 1997, "On the Reading of Riddles: Rethinking Du Boisian "Double Consciousness", en Gordon (ed.) 1997.
- Allen, Robert C. 1992, *Enclosure and the Yeoman*, Oxford: Clarendon Press.
- Althusser, Louis 1994, "Marx dans ses limites", en *Ecrits philosophiques et politiques*, Volumen 1, París: Stock/IMEC.
- Amanor, Kojo S. 1999, *Global Restructuring and Land Rights in Ghana: Forest Food Chains, Timber and Rural Livelihoods*, Uppsala: Nordiska Afrikainsitutet Research Report n. 108.
- 2001, *Land, Labour and the Family in Southern Ghana: A Critique of Land Policy Under Neoliberalism*, Uppsala: Nordiska Afrikainsitutet Research Report n. 116.
- Anderson, Kevin B. 2002, "Marx's Writings on Non-Western Societies", *Rethinking Marxism*, 14,4: 84-96.
- Andrews, Lori y Dorothy Nelkin 2001, *Body Bazaar: The Market for Human Tissue in the Biotechnology Age*, Nueva York: Crown Publishers.
- Aries, Philippe 1981, *La hora de nuestra muerte*, trad. Helen Weaver, Nueva York: Knopf.
- Aristóteles 1981, *La Política*, trad. T.A. Sinclair y Trevor J. Saunders, Harmondsworth: Penguin Books.

- Arthur, Chris 2004, *The New Dialectic and Marx's 'Capital', Historical Materialism Book Series*, Leiden: Brill.
- Ashraf, P.M. 1983, *The Life and Times of Thomas Spence*, Newcastle upon Tyne: Frank Graham.
- Aston, T.H. y C.H.E. Philpin (eds.) 1985, *The Brenner Debate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Auslander, Mark 1993, "Open the Wombs!": The Symbolic Politics of Modern Ngoni Witchfinding", en Comaroff y Comaroff (eds.) 1993.
- Austen, Jane y Seth Grahame-Smith 2009, *Orgullo y prejuicio y zombis*, Filadelfia: Quirk Books.
- Austin, Greta 2002, 'Pueblos maravillosos o razas maravillosas: Race and the Anglo-Saxon *Wonders of the East*', en Jones y Sprunger (eds.) 2002.
- Bacon, Francis 1870, *Works*, Volume 6, editado por James Spedding et al, Londres: Longmans.
- Bajtín, Mijail 1981, *The Dialogic Imagination*, editado por Michael Holquist, Austin: University of Texas Press.
- 1984, *Rabelais y su mundo*, trad. Helene Iswolsky, Bloomington: Indiana University Press.
- Baldick, Chris 1987, *In Frankenstein's Shadow: Myth, Monstrosity and Nineteenth Century Writing*, Oxford: Clarendon Press.
- Baldwin, Edward [William Godwin] 1806, *El Panteón: Or Ancient History of the Gods of Greece and Rome*, Londres: Thomas Hodgkins.
- Bannerji, Himani 1995, *Thinking Through: Essays on Feminisms, Marxism, and AntiRacism*, Toronto: Women's Press.
- Barber, Karin 1997, "Popular Reactions to the Petro-Naira", en *Readings in African Popular Culture*, editado por Karin Barber, Bloomington: Indiana University Press.
- Bassett, Thomas 1993, "Land Use Conflicts in Pastoral Development in Northern Cote d'Ivoire", en *Land in African Agrarian Systems*, editado por T.J. Basset y D.E. Cruney, Madison: University of Wisconsin Press.
- Bastian, Misty L. 1993, "Bloodhounds Who Have No Friends": Witchcraft and Locality in the Nigerian Popular Press", en Comaroff y Comaroff (eds.) 1993.
- 1997/ 'Married in the Water: Spirit Kin and Other Afflictions of Modernity in Southeastern Nigeria', *Journal of Religion in Africa*, 27, 2:116-34.
- 2001, 'Vulture Men, Campus Cultists and Teenaged Witches: Modern Magics in Nigerian Popular Media', en Moore y Sanders (eds.) 2001.
- 2002, 'Irregular Visitors: Narratives About *Ogbaanje* (Spirit Children) in Southern Nigerian Popular Writing', en *Readings in African Popular Fiction*, editado por Stephanie Newell, Bloomington: Indiana University Press.
- 2003, "Diabolical Realities": Narratives of Conspiracy, Transparency, and "Ritual Murder" in the Nigerian Popular Print and Electronic Media", en *Transparency*

- and Conspiracy*, editado por Harry G. West y Todd Sanders, Durham, NC: Duke University Press.
- Baudrillard, Jean 1981, *Para una crítica de la economía política del signo*, trad. Charles Levin, St: Telos Press.
- 1990, *Fatal Strategies*, trans. Philip Beitchman y W.G.J. Niesluchowski, Nueva York y Londres: Semiotext(e)/Pluto.
 - 1993/ *The Transparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena*, trad. James Benedict, Londres: Verso Books.
- Bayart, Jean-Francois, Stephen Ellis y Beatrice Hibou 1999, *The Criminalization of the State in Africa*, Oxford: James Currey.
- BBC News World Edition* 2002, "Vampires' Strike Malawi Villages", 23 de diciembre.
- Becket, J.V. 1991, 'The Disappearance of the Cottager and the Squatter from the English Countryside: The Hammonds Revisited', en *Land, Labour and Agriculture, 1700-1920*, editado por B.A. Holderness y Michael Turner, Londres: Hambledon Press.
- Beier, A.L. 1985, *Masterless Men: The Vagrancy Problem in England, 1560-1640*, Londres: Methuen.
- Benjamin, Jessica 1988, *Los lazos del amor: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Recognition*, Nueva York: Pantheon Books.
- Benjamin, Walter 1973, *Understanding Brecht*, trad. Anna Bostock, Londres: New Left Books.
- 1996, "One-Way Street", en *Selected Writings, Volume 1:1913-1926*, editado por Marcus Bullock y Michael W. Jennings, Cambridge, MA.: Belknap Press.
 - 1999/ *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland y Kevin McLaughlin, Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press.
- Bennett, Betty T. 1998, *Mary Wollstonecraft Shelley: An Introduction*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berlin, Ira 2003, *Generations of Captivity: A History of African-American Slaves*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Bernstein, Henry 1992, 'Agrarian Structures and Change: Sub-Saharan Africa', en *Rural Livelihood: Crisis and Response*, Londres: Oxford University Press.
- Besteman, Catherine y Lee V. Cassanelli (eds.) 1996, *The Struggle for Land in Southern Somalia: the War Behind the War*, Boulder: Westview Press.
- Bildhauer, Bettina y Robert Mills (eds.) 2003, *The Monstrous Middle Ages*, Toronto: University of Toronto Press.
- Billing, Christian 2004, 'Modelling the Anatomy Theatre and the Indoor Hall Theatre: Dissection on the Stages of Early Modern London', *Early Modern Literary Studies*, 13, abril: 1-17.
- Bilson, Anne 2009, "March of the Zombie", *Guardian*, 1 de junio.

- Binswanger, Hans Christoph 1994, *Money and Magic: A Critique of the Modern Economy in Light of Goethe's Faust*, trans. J.E. Harrison, Chicago: University of Chicago Press.
- Bishop, Kyle 2008, "El monstruo subsubalterno: Imperialist Hegemony and the Cinematic Voodoo Zombie", *The Journal of American Culture*, 31, 2:141-52.
- Blackburn, Robin 1988, *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, Londres: Verso Books.
- Blake, William 1988, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, nueva edición revisada, editada por David V. Erdman, Nueva York: Anchor Books.
- Bohls, Elizabeth 1994, 'Standards of Taste, Discourses of "Race," and the Aesthetic Education of a Monster: Critique of Empire in *Frankenstein*', *Eighteenth Century Life*, 18,3:23-36.
- Bond, Patrick 2003, *Against Global Apartheid: South Africa Meets the World Bank, IMF and International Finance*, 2ª edición, Ciudad del Cabo: University of Cape Town Press.
- 2006, *Saqueo de África: The Economics of Exploitation*, Londres: Zed Books.
- Boon, Kevin Alexander 2007, "Ontological Anxiety Made Flesh: The Zombie in Literature, Film and Culture", en *Monsters and the Monstrous: Myths and Metaphors of Enduring Evil*, editado por Niall Scott, Amsterdam, NY.: Rodopi.
- Brammall, Kathryn M. 1996, 'Monstrous Metamorphosis: Nature, Morality and the Rhetoric of Monstrosity in Tudor England', *The Sixteenth Century Journal*, 27, 1, Spring: 3-21.
- Brantlinger, Patrick 1996, *Ficciones de Estado: Culture and Credit in Britain 1694-1994*, Ithaca: Cornell University Press.
- Braverman, Harry 1974, *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Labor in the Twentieth Century*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Brecht, Bertolt 1964, *Brecht on Theatre: Development of an Aesthetic*, editado por John Willett, Londres: Methuen.
- Brenner, Robert 2001, "The Low Countries in the Transition to Capitalism", *Journal of Agrarian Change*, 1, 2:169-241.
- Brockbank, Philip (ed.) 1976, "Introduction", en *Coriolanus*, Londres: Arden.
- Brockbank, William 1968, "Old Anatomical Theatres and What Took Place Therein", *Medical History*, 12,4: 371-84.
- Brown, Elizabeth A.R. 1981, 'Death and the Human Body in the Later Middle Ages: The Legislation of Boniface VIII on the Division of the Corpse', *Viator*, 12: 221-70.
- Brown, Laura 2001, *Fábulas de la modernidad: Literature and Culture in the English Eighteenth Century*, Ithaca: Cornell University Press.
- Buck-Morss, Susan 1989, *The Dialectics of Seeing*, Cambridge, MA.: MIT Press.
- 2009, *Hegel, Haití y la historia universal*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

- Burke, Edmund 1986, *Reflexiones sobre la revolución en Francia*, Harmondsworth: Penguin Books.
- 1991, "Letter to a Noble Lord", en *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Volume 9, editado por R.B. McDowell, Oxford: Clarendon Press.
- Burn, Richard 1755, *Justice of the Peace and Parish Officer*, Volumen 2, 1ª edición, Londres. Burnett, Mark Thornton 2002, *Constructing 'Monsters' in Shakespearean Drama and Early Modern Culture*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Burns, William E. 1999, 'The King's Two Monstrous Bodies: John Bulwer and the English Revolution', en Peter G. Platt (ed.) 1999.
- Bush, Ray 2004, "Undermining Africa", *Historical Materialism*, 12,4:173-202.
- Bush, Ronald 1998, "Monstrosity and Representation in the Postcolonial Diaspora: *The Satanic Verses, Ulysses, and Frankenstein*", en *Borders, Exiles, Diasporas*, editado por Elazar Barkan y Marie-Denise Shelton, Stanford: Stanford University Press.
- Butlin, R. A. 1979, "The Enclosure of Open Fields and the Extinction of Common Rights in England, circa 1600-1750: A Review", en *Change in the Countryside: Essays on Rural England 1500-1900*, Londres: Institute of British Geographers.
- Byres, Terence J. 2006, "Differentiation of the Peasantry Under Feudalism and the Transition to Capitalism: In Defence of Rodney Hilton", *Journal of Agrarian Change*, 6,1: 17-68.
- Byron, George 1991, *The Complete Miscellaneous Prose*, editado por A. Nicholson, Oxford: Oxford University Press.
- Capeci, Dominic J. Jr. 1977, *The Harlem Riot of 1943*, Filadelfia: Temple University Press.
- Carmody, Pdraig 1998, "Constructing Alternatives to Structural Adjustment in Africa", *Review of African Political Economy*, 75: 25-46.
- Carroll, William C. 1994, "'The Nursery of Beggary': Enclosure, Vagrancy, and Sedition in the Tudor-Stuart Period", en *Enclosure Acts: Sexuality, Property and Culture in Early Modern England*, editado por Richard Burt y John Michael Archer, Ithaca: Cornell University Press.
- Cartelli, Thomas 1994, "Jack Cade en el jardín: Class Consciousness and Class Conflict in 2 Henry VI", en *Enclosure Acts: Sexuality, Property and Culture in Early Modern England*, editado por Richard Burt y John Michael Archer, Ithaca: Cornell University Press.
- Cesaire, Aime 1996, "Poesía y saber", en *Rechazo de la sombra: el surrealismo y el Caribbean*, editado por Michael Richardson, Londres: Verso.
- 2000, *Discourse on Colonialism*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Chabal, Patrick y Jean-Pascal Daloz 1999, *África funciona: Disorder as Political Instrument*, Oxford: James Currey.

- Charlesworth, Andrew 1983, *An Atlas of Rural Protest in Britain 1548-1900*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Chase, Malcolm 1988, *'The People's Farm': English Radical Agrarianism 1775-1840*, Oxford: Clarendon Press.
- Chrisman, Laura 1997, 'Viaje a la muerte: Gilroy's *Black Atlantic*', *Race and Class*, 39, 2: 51-64-.
- Ciekawy, Diane y Peter Geschiere 1998, 'Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa', *African Studies Review*, 41, 3:1-14.
- Clark, Kenneth 1988, *An Introduction to Rembrandt*, Londres: John Murray/Readers Union.
- Clemit, Pamela 2003, "Frankenstein, Matilda and the legacies of Godwin and Wollstonecraft" en Schor (ed.) 2003.
- Cobban, Alfred y Robert A. Smith (eds.) 1967, *The Correspondence of Edmund Burke*, Volume 6, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cohen, Margaret 1993, *Iluminaciones profanas: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley: University of California Press.
- Cohen, Robin 1985, "From Peasants to Workers in Africa", en *The Political Economy of Contemporary Africa*, editado por Peter C.W. Gutkind e Immanuel Wallerstein, Beverly Hills: Sage.
- Collier, Paul et al. 2003, *Breaking the Conflict Trap: Civil War and Development Policy*, Washington: Banco Mundial.
- Collins, Carole J. L. 1997, "Reconstructing the Congo", *Review of African Political Economy*, 74:591-600.
- Comaroff, Jean 1997, "Consuming Passions: Child Abuse, Fetishism and "The New World Order"", *Culture*, 17: 7-25.
- Comaroff, Jean y John Comaroff 1999a, 'Alien-Nation: Zombies, Immigrants, and Millennial Capitalism', *Codesria Bulletin*, 3/4:17-26.
- 1999b, 'Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony', *American Ethnologist*, 26, 2: 279-303.
- (eds.) 1993, *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago: University of Chicago Press.
- Connor, Steven 1996, 'Space, Place and the Body of Riot in *Barnaby Rudge*', en *Charles Dickens: Longmans Critical Readers*, editado por Steven Connor, Londres: Longman.
- Cooper, Frederick 1993, "Africa and the World Economy", en *Confronting Historical Paradigms*, editado por Frederick Cooper y otros, Madison: University of Wisconsin Press.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine 1988, *África: Endurance and Change South of the Sahara*, trans. David Maisel, Berkeley: University of California Press.
- Cowen, Michael y Robert Shenton 1991, "The Origin and Course of Fabian Colonialism in Africa", *Journal of Historical Sociology*, 4,2:143-74.

- Cox, Christopher 2008, "Swapping Secrecy for Transparency", *New York Times*, 19 de octubre.
- Craig, William J. (ed.) 1914, *The Complete Works of William Shakespeare*, Oxford: Oxford University Press.
- Creegan, Kate 2008, "Edward Ravenscroft's *The Anatomist* and the "Tyburn Riots Against the Surgeons"", *Restoration*, 32,1: 19-35.
- Cressy, David 2004, "Lamentable, Strange, and Wonderful: Headless Monsters in the English Revolution", en *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, editado por Laura Lunger Knoppers y Joan B. Landes, Ithaca: Cornell University Press.
- Cvetkovich, Ann 1992, *Mixed Feelings: Feminism, Mass Culture and Victorian Sensationalism*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Dabyden, David 1985, *Hogarth's Blacks: Images of Blacks in Eighteenth Century English Art*, Mundelstrup: Dangaroo Press.
- Daniel, Trenton 2004, "Nollywood Confidential, Part 2", *Transition*, 95: 110-28.
- Dante, Alighieri 1984, *La Divina Comedia, Volumen I: Infierno*, trad. Mark Musa, Harmondsworth: Penguin Books.
- Davies, Ioan 1966, *African Trade Unions*, Harmondsworth: Penguin Books. Davis, Angela Y. 1981, *Mujeres, raza y clase*, Nueva York: Vintage Books.
- Davis, David Brion 2006, *Of Human Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford: Oxford University Press.
- Davis, Mike 2004, "Planet of Slums", *New Left Review*, II, 26: 5-34.
- De Boeck, Filip 1998, "Beyond the Grave: History, Memory and Death in Postcolonial Congo/Zaire", en *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, editado por Richard Werbner, Londres: Zed Books.
- 1999, 'Domesticating Diamonds and Dollars: Identity, Expenditure and Sharing in Southwestern Zaire (1984-1997)', en Meyer y Geschiere (eds.) 1999.
- De Brasses, Charles 1756, *Histoire des navigations aux terres australes*, Volumen 1, París: Durand.
- De Bruyn, Frans 1996, *Los géneros literarios de Edmund Burke: The Political Uses of Literary Form*, Oxford: Clarendon Press.
- De Sainte Croix, Geoffrey E.M. 1981, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres: Duckworth.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari 1983, *Anti-Edipo: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Delius, Peter 2001, "Witches and Missionaries in Nineteenth Century Transvaal", *Journal of Southern African Studies*, 27, 3: 429-43.
- Dendle, Peter 2001, "La noche de los muertos vivientes", en *The Zombie Movie Encyclopedia*, Jefferson: McFarland and Co.
- 2007, "The Zombie as Barometer of Cultural Anxiety", en Scott (ed.) 1997.
- Derrida, Jacques 1994, *Los espectros de Marx*, trad. Peggy Kamuf, Londres: Routledge.

- Descartes, René 1968, "Discurso sobre el método", en *Discurso sobre el método y las Meditaciones*, trad. F.E. Sutcliffe, Harmondsworth: Penguin Books.
- Diawara, Manthia 1998, "Toward a Regional Imaginary in Africa", en *The Cultures of Globalization*, editado por Fredric Jameson y Masao Miyoshi, Durham, NC: Duke University Press.
- Dickens, Charles 1989, *Our Mutual Friend*, editado por Michael Cotsell, Oxford: Oxford University Press.
- 2003, *Barnaby Rudge*, editado por John Bowen, Harmondsworth: Penguin Books.
- Dickinson, H.T. (ed.) 1982, *The Political Works of Thomas Spence*, Newcastle upon Tyne: Averro Publication.
- Dobson, Michael y Stanley Wells (eds.) 2001, *The Oxford Companion to Shakespeare in Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Drohan, Madelaine 2000, "Gruesome Tales Show Nigeria's Desperate State", *Globe and Mail*, 25 de septiembre.
- 2003, *Making a Killing: How Corporations Use Armed Force to Do Business*, Toronto: Random House.
- Du Bois, W.E.B. 1994 [1903], *The Souls of Black Folk*, Nueva York: Dover.
- Dubois, Laurent 2004, *Vengadores del Nuevo Mundo: The Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Dubois, Page 1994, "Cuerpos sometidos, ciencia y Estado: Francis Bacon, Torturer", en *Body Politics: Disease, Desire and the Family*, editado por Michael Ryan y Avery Gordon, Boulder: Westview.
- Eagleton, Terry 1990, *The Ideology of the Aesthetic*, Oxford: Blackwell.
- Edgcliffe-Johnson, Andrew 2008, "Vampires Set to Provide Ray of Hope Amid Gloom", *Financial Times*, 20 de noviembre.
- Eichengreen, Barry 1996, *Globalizing Capital: A History of the International Monetary System*, Princeton: Princeton University Press.
- El Jack, Amani 2007, "Implicaciones de género: Development Induced Displacement in Sudan", en *Development's Displacements: Ecologies, Economies, and Cultures at Risk*, editado por Peter Vandergeest, Pablo Idahosa y Pablo S. Bose, Vancouver: UBC Press.
- Elliott, Marianne 1982, *Partners in Revolution: The United Irishmen and France*, New Haven: Yale University Press.
- Emmison, F.G. 1970, *Elizabethan Life: Disorder (Mainly from Essex and Assize Records)*, Chelmsford: Consejo del Condado de Essex.
- Erdman, D.V. 1991, *Blake: Prophet Against Empire*, Londres: Dover. Fage, J.D. 2002, *A History of Africa*, 4ª edición, Londres: Routledge. Fanon, Frantz 1967, *Piel negra, máscaras blancas*, Nueva York: Grove Press.
- 1968, *The Wretched of the Earth*, Nueva York: Grove Press.
- Federici, Silvia 2004, *Calibán y la bruja: Las mujeres, el cuerpo y la acumulación primitiva*, Nueva York: Autonomedia.

- Ferrari, Giovanna 1987, "Lecciones públicas de anatomía y carnaval: el teatro de anatomía de Bolonia", *Past and Present*, 117: 50-106.
- Fine, Ben 2009, "Development as Zombieconomics in the Age of Neoliberalism", *Third World Quarterly*, 30, 5: 885-904
- Finn, Margot C. 2003, *The Character of Credit: Personal Debt in English Culture, 1740-1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fisiy, Cyprian F. y Peter Geschiere 1991, 'Sorcery, Witchcraft and Accumulation: Regional Variations in South and West Cameroon', *Critique of Anthropology*, 11, 3: 251-78.
- 2001, "Witchcraft, development and paranoia in Cameroon", en Henrietta L. Moore y Todd Sanders (eds.) 2001.
- Fletcher, Anthony y Diarmid MacCulloch 1997, *Tudor Rebellions*, 4ª edición, Nueva York: Longman.
- Foot, Paul 1984, *Red Shelley*, Londres: Bookmarks.
- Forstater, Matthew 2005, "Taxation and Primitive Accumulation: The Case of Colonial Africa", *Research in Political Economy*, 22:51-64.
- Foucault, Michel 1979, *Disciplina y castigo: El nacimiento de la prisión*, trad. Alan Sheridan, Nueva York: Vintage Books.
- 1981, "The Order of Discourse", en *Untying the Text*, editado por Robert Young, Boston: Routledge.
- Fox, Loren 2003, *Enron: The Rise and Fall*, Hoboken: Wiley and Sons.
- Fraser, Robert 2002, *Ben Okri: Hacia la ciudad invisible*, Homdon: Northcote House.
- Freud, Sigmund 1997, "Fetichismo", en *Sobre la sexualidad*, volumen 7 de la Penguin Freud Library, trad. James Strachey, Harmondsworth Penguin Books.
- Friedman, John Black 1981, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Frykman, J. y O. Lofgren 1987, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle Class Life*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Gallop, G.I. (ed.) 1982, *Pig's Meat: Selected Writings of Thomas Spence* Nottingham: Spokesman.
- Gandy, Matthew 2005, "Learning from Lagos", *New Left Review*, II, 33: 36-52.
- Genovese, Eugene D. 1976, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*, Nueva York: Vintage Books.
- Geschiere, Peter 1997, *La modernidad de la brujería: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, trans. Peter Geschiere y Janet Roitman, Charlottesville: University of Virginia Press.
- 1999, 'Globalization and the Power of Indeterminate Meaning: Witchcraft and Spirit Cults in Africa and East Asia', en Meyer y Geschiere (eds.) 1999.
- Geyer-Ryan, Helga 1994, *Fábulas del deseo*, Cambridge: Polity Press.
- Gibson, Andrew 1996, *Towards a Postmodern Theory of Narrative*, Edimburgo: Edinburgh University Press.

- Gilroy, Paul 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Gioia, Ted 1977, *The History of Jazz*, Oxford: Oxford University Press.
- Giroux, Henry A. 2009, "Zombie Politics and Other Late Modern Monstrosities in the Age of Disposability", *Truthout*, 17 de noviembre, disponible en: <http://www.truth-out.org/ni7O9Giroux>.
- Gitler, Ira 1985, *Swing to Bop: An Oral History of the Transition in Jazz in the 1940s*, Oxford: Oxford University Press.
- Observatorio Mundial 2003, *Slums of the World: El rostro urbano de la pobreza en el nuevo milenio*, Nueva York: Naciones Unidas.
- Godwin, William 1985, *Enquiry Concerning Political Justice*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Goethe, Johann Wolfgang von 1949, *Fausto*, Primera parte, trad. Philip Wayne, Harmondsworth: Penguin Books.
- 1959, *Fausto*, segunda parte, trad. Philip Wayne, Harmondsworth: Penguin Books.
- 1961, *El Fausto de Goethe*, trad. Walter Kaufmann, Nueva York: Doubleday.
- Gohhen, Miriam 1998, "Land Accumulation and Local Control: the Manipulation of Symbols and Power in Nso, Cameroon", en *Land and Society in Contemporary Africa*, editado por R.E. Downs y S.P. Reyna, Hanover, NH.: University Press of New England.
- González, G.M. James 1997, 'On Property: Of "Captive" "Bodies", Hidden "Flesh" and Colonization', en Gordon (ed.) 1997.
- Gordon, Avery F. 1997, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gordon, Jane Anna y Lewis R. Gordon 2009, *Of Divine Warning: Reading Disaster in the Modern Age*, Boulder: Paradigm Publishers.
- Gordon, Lewis R. 1997a, "Existential Dynamics of Theorizing Black Invisibility", en *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, editado por Lewis R. Gordon, Londres: Routledge.
- (ed.) 1997, *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*, Nueva York: Routledge.
- Gramsci, Antonio 1971, *Selections from the Prison Notebooks*, trans. Quintin Hoare, Nueva York: International Publishers.
- 1985, 'Observations on Folklore: Giovanni Crocioni', en *Selections from Cultural Writings*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Greenblatt, Stephen 1983, 'Murdering Peasants: Status, Genre, and the Representation of Rebellion', *Representations*, 1,1: 1-29.
- Grossman, Lev 2009, "Zombies are the New Vampires", *Time*, 9 de abril. Gruzinski, Serge 1988, *La colonisation de l'imaginaire*, París: Gallimard.

- 2001, *Images at War: Mexico from Columbus to Blade Runner (1492-2019)*, trans. Heather MacLean, Durham, NC: Duke University Press.
 - 2002, *La mente mestiza: The Intellectual Dynamics of Colonization and Globalization*, trans. Deke Dusinberre, Londres: Routledge.
- Guerrini, Anita 2005, 'The Creativity of God and the Order of Nature: Anatomizing Monsters in the Early Eighteenth Century', en *Monsters and Philosophy*, editado por Charles T. Wolfe, Londres: College Publications.
- Gutierrez, David 2009, 'Singapore to Legalize Financial Compensation for Organ Donors', NaturalNews.com, 14 de julio.
- Guyer, Jane I. 1998, "Wealth in People and Self-Realisation in Equatorial Africa", *Man*, new series, 28, 2: 243-66.
- Gwynne, S.C. 1986, *Selling Money*, Londres: Weidenfeld y Nicolson.
- Habermas, Jurgen 1984, *Teoría de la acción comunicativa*, volumen 1, trad. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- Habib, Irfan 2002, "Marx's Perception of India", en *Essays in Indian History: Towards a Marxist Perception*, Londres: Anthem Press.
- Hammar, Amanda 2001 "El día de la quema: Eviction and Reinvention in the Margins of Southwest Zimbabwe", *Journal of Agrarian Change*, 1,4:550-74.
- Hammond, J. L. y Barbara Hammond 1978, *The Village Labourer*, Londres: Longman.
- Hampsher-Monk, Iain 1991, 'John Thelwall and the Eighteenth-Century Radical Response to Political Economy', *Historical Journal*, 34: 1-20.
- Handwerk, Gary y A.A. Markley (eds.) 2000, *Caleb Williams*, Toronto: Broadview Press.
- Harley, David 1994, "Political Post-Mortems and Morbid Anatomy in Seventeenth Century England", *Social History of Medicine*, 7,1: 1-28.
- Harman, Chris 2009, *Capitalismo zombi: Global Crisis and the Relevance of Marx*, Londres: Bookmarks Publications.
- Harms, Robert 2002, *El diligente: Un viaje por el mundo de la trata de esclavos*, Nueva York: Basic Books.
- Harris, H.S. 1972, *El desarrollo de Hegel: Toward the Sunlight, 1770-1801*, Oxford: Clarendon Press.
- Harvey, David 2003, *El nuevo imperialismo*, Oxford: Oxford University Press.
- Hattaway, Michael 1988, "Rebellion, Class Consciousness, and Shakespeare's 2 *Henry VT*", *Cahiers Elisabethains*, 33:13-22.
- Hawkes, David 2001, *Idols of the Marketplace: Idolatry and Commodity Fetishism in English Literature, 1580-1680*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Haynes, Jonathan 2005, "Nollywood, What's in a Name?", *Guardian*, 3 de julio.
- Heckscher, William S. 1958, *Rembrandt's Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp*, Nueva York: New York University Press.
- Hegel, Georg W.F. 1977, *Fenomenología del espíritu*, trans. A.V. Miller, Oxford: Oxford University Press.

- 1991, *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, Buffalo: Prometheus Books.
- Higginson, John 1988, 'Steam without a Piston Box: Strikes and Popular Unrest in Katanga, 1943-45', *International Journal of African Historical Studies*, 21,1: 97-117.
- Hill, Christopher (ed.) 1973, *The Law of Freedom and Other Writings*, Harmondsworth: Penguin Books.
- 1966, "The Many-Headed Monster in Late Tudor and Early Stuart Political Thinking", en *From the Renaissance to the Counter-Reformation*, editado por Charles H. Carter, Londres: Jonathon Cape.
- 1972/ *El mundo al revés: Ideas radicales durante la revolución inglesa*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Hilton, Rodney 1975, "A Study in the Pre-history of English Enclosure in the Fifteenth Century", en *The English Peasantry in the Later Middle Ages*, Oxford: Clarendon Press.
- Hitchcock, Susan Tyler 2007, *Frankenstein: A Cultural History*, Nueva York: W.W. Norton.
- Hobsbawm, Eric 1962, *La era de la revolución, 1789-1848*, Nueva York: New American Library.
- 1965, "The Crisis of the Seventeenth Century" en *Crisis in Europe, 1560-1660*, editado por T. Aston, Londres: Routledge & Kegan Paul.
- 1989, *The Jazz Scene*, Londres: Weidenfeld y Nicolson.
- Hochschild, Adam 1999, *King Leopold's Ghost: A Story of Greed, Terror and Heroism in Colonial Africa*, Nueva York: Houghton Mifflin.
- Hoeveler, Diane Long 2003, "Frankenstein, Feminism and Literary Theory", en *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, editado por Esther Schor, Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, Richard 1974, *Shelley: The Pursuit*, Londres: Weidenfeld y Nicholson.
- Holzappel, Amy Strahler 2008, 'El cuerpo en pedazos: Teatros contemporáneos de anatomía', *PAJ*, 89, 30, 2:1-16.
- Hoogvelt, Ankie 2002, "Globalización, imperialismo y exclusión: The Case of SubSaharan Africa", en *Africa in Crisis: New Challenges and Possibilities*, Londres: Pluto Press.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno 1972, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. John Cumming Nueva York: Herder and Herder.
- Humphries, Jane 1990, 'Enclosure, Common Rights, and Women: The Proletarianization of Families in the Late Eighteenth and Early Nineteenth Century', *Journal of Economic History*, 50,1: 17-42.
- Hutton, Luke 1930, 'The Black Dog of Newgate', en *The Elizabethan Underworld*, editado por A.V. Judges, Londres: Routledge and Sons.
- Hyman, Stanley Edgar 1962, *The Tangled Bank: Darwin, Marx, Frazier y Freud as Imaginative Writers*, Nueva York: Atheneum.

- Idahosa, Pablo y Bob Shenton 2004, "The Africanist's "New" Clothes", *Historical Materialism*, 12, 4: 67-114.
- Iyayi, Festus 1986, 'The Primitive Accumulation of Capital in a Neo-Colony: The Nigerian Case', *Review of African Political Economy*, 35: 27-39.
- James, C.L.R. 1963, *The Black Jacobins*, 2ª edición, Nueva York: Random House.
- James, C.L.R., George Breitman, Edgar Keemer et al. 1980, *Fighting Racism in World War Two*, Nueva York: Monad Press.
- Jameson, Fredric 1981, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell University Press.
- 1991, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres: Verso Books.
- Johnson, Barbara 1982, "My Monster, My Self", *Diacritics*, 12, 2: 2-10.
- Johnson, Matthew 1996, *An Archaeology of Capitalism*, Oxford: Blackwell.
- Johnson, Nancy E. 2004, *The English Jacobin Novel on Rights, Property and the Law*, Londres: Palgrave Macmillan.
- Jones, Frederick L. (ed.) 1944, *The Letters of Mary W. Shelley*, Volume 1, Norman: University of Oklahoma Press.
- (ed.) 1947, *Mary Shelley's Journal*, Norman: Oklahoma University Press.
- Jones, Leroi 1963, *Blues People*, Nueva York: Morrow Quill.
- Jones, Timothy S. y David A. Sprunger (eds.) 2002, *Martians, Monsters, and Miracles: Studies in the Medieval and Early-Modern Imaginations*, Kalamazoo: Western Michigan University.
- Joyner, Charles 1984, *Down by the Riverside: A South Carolina Slave Community*, Urbana: University of Illinois Press.
- Kafka, Franz 1961, "La colonia penal", en *La colonia penal: Cuentos y piezas breves*, New York: Schocken Books.
- Kant, Immanuel 1952, *Crítica del juicio*, trad. James Creed Meredith, Oxford: Clarendon Press.
- 1998, "Religion with the Boundaries of Mere Reason", en *Religion with the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*, editado por Allen W. Wood y George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kearney, Richard 2002, *On Stories*, Londres: Routledge.
- 2003, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting otherness*, Londres: Routledge.
- Kelley, Robin D.G. 1996, *Race Rebels: Culture, Politics and the Black Working Class*, Nueva York: Free Press.
- 2002, *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*, Boston: Beacon Press.
- 2009, *Thelonius Monk: The Life and Times of an American Original*, Nueva York: Free Press.
- Kelly, Gary 1976, *The English Jacobin Novel, 1780-1805*, Oxford: Oxford University Press.

- Kemple, Thomas M. 1995, *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market and the 'Grundrisse'*, Stanford: Stanford University Press.
- Kerridge, Eric 1953, "The Movement of Rent, 1540-1640", *Economic History Review*, 6: 16-34.
- Kesteven, G.R. 1967, *Peterloo*, 1819, Londres: Chatto and Windus.
- Kindelberger, Charles P. 1978, *Manias, Panics, and Crashes: A History of Financial Crises*, Nueva York: Basic Books.
- Knoppers, Laura Lunger 2004a, "El Anticristo, el Babilón, el Gran Dragón: Oliver Cromwell, Andrew Marvell, and the Apocalyptic Monstrous", en Knoppers y Landes (eds.) 2004.
- Knoppers, Laura Lunger y Joan B. Landes (eds.) 2004, *Monstrous Bodies/Political Monstrosities in Early Modern Europe*, editado por Laura Lunger, Ithaca: Cornell University Press.
- Kojeve, Alexandre 1969, *Introducción a la lectura de Hegel*, trans. James H. Nichols, Jr., Nueva York: Basic Books.
- Lachmann, Richard 1987, *From Manor to Market: Structural Change in England, 1536-1640*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Landes, Joan B. 2004, "Anatomías revolucionarias", en Knoppers y Landes (eds.) 2004.
- Laqueur, Thomas 1983, "Bodies, Death, and Pauper Funerals", *Representaciones*, 1, 1: 109-31.
- Laroche, Maximilien 1976, "The Myth of the Zombi", en *Exile and Tradition: Studies in African and Caribbean Literature*, editado por Rowland Smith, Nueva York: Africana Publishing.
- Lattas, Andrew 1993, "Sorcery and Colonialism: Illness, Dreams and Death as Political Languages in New West Britain", *Man*, nueva serie, 28,1: 51-77.
- Lazarus, Neil 1999, *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002, "The Fetish of the "West" in Postcolonial Theory", en *Marxism, Modernity and Cultural Studies*, editado por Crystal Bartolovich y Neil Lazarus, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lebowitz, Michael A. 1992, *Más allá del capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Nueva York: St. Martins Press.
- Lefebvre, Henri 1991, *La producción del espacio*, trans. Donald Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell.
- Leslie, Esther 1997, 'Breaking-Up and Making-Up: Woman and Ware, Craving and Corpse in Walter Benjamin's *Arcades Project*', *Historical Materialism*, 1: 66-89.
- Levine, David 1984, 'Production, Reproduction and the Proletarian Family in England, 1500-1851', en *Proletarianization and Family History*, editado por David Levine, Orlando: Academic Press.

- Lewis, David Levering 1993, *W.E.B. Du Bois: Biografía de una raza, 1868-1919*, Nueva York: Henry Holt.
- Lewis, Peter y Howard Stein 1997, 'Shifting Fortunes: The Political Economy of Financial Liberalization in Nigeria', *World Development*, 25,1: 5-22.
- Lindgren, J. Ralph (ed.) 1967, *The Early Writings of Adam Smith*, Londres: Kelley.
- Linebaugh, Peter 1975, 'The Tyburn Riot Against the Surgeons', en *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, editado por Douglas Hay y otros, Nueva York: Pantheon Books.
- 1982, 'Labour History without the Labour Process: A Note on John Gast and His Times', *Social History*, 7,3: 319-28.
 - 2003, *The London Hanged*, 2ª edición, Londres: Verso Books.
- Linebaugh, Peter y Marcus Rediker 2000, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press.
- Lis, Catharina y Hugo Soly 1979, *Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe*, Brighton: Harvester Press.
- Lovejoy, Paul 1986, *Africans in Bondage: Studies in Slavery and the Slave Trade*, Madison: University of Wisconsin Press.
- Lowry, Edward y Richard de Cordova 2004, 'Enunciation and the Production of Horror in *White Zombie*', en *Planks of Reason: Essays on the Horror Film*, edición revisada, editado por Barry Keith Grant y Christopher Sharrett, Lanham: Scarecrow Press.
- Lucchetti, Aaron 2007, 'Innovation, Imagination' Drive Derivatives-Investment Contracts', *Wall Street Journal*, 20 de marzo.
- Lugalla, Joe L.P. 1997, 'Development, Change and Poverty in the Informal Sector during the Era of Structural Adjustment in Tanzania', *Canadian Journal of African Studies*, 31, 3: 424-51-.
- Lukacs, Georg 1971a, *Teoría de la novela*, trad. Anna Bostock, Londres: Merlin Books.
- 1971b, *History and Class Consciousness*, trans. Rodney Livingstone, Londres: Merlin Books.
- Lynch, Deirdre Shauna 1998, *La economía del carácter: Novels, Market Culture, and the Business of Inner Meaning*, Chicago: University of Chicago Press.
- Maddison, Ben 2006, 'Commodification and the Construction of Mainstream Australian Economic Historiography', *Journal of Australian Political Economy*, 58:114-37.
- Maier, Karl 2002, *This House Has Fallen: Nigeria in Crisis*, Boulder: Westview Press.
- Mandeville, Bernard 1964, *An Enquiry in the Causes of the Frequent Executions at Tyburn*, Los Angeles: University of California Press.
- 1970, 'An Essay on Charity Schools', en *The Fable of the Bees*, Harmondsworth: Penguin Books.

- Manning, Roger B. 1988, *Village Revolts: Social Protest and Popular Disturbances in England, 1509-1640*, Oxford: Clarendon Press.
- Manuel, Frank E. 1967, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Nueva York: Atheneum. Marcuse, Herbert 1955, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press.
- Marshall, Tim 1995, *Murdering to Dissect: Grave-Robbing, Frankenstein and the Anatomy Literature*, Manchester: Manchester University Press.
- Martin, John E. 1983, "The Midland Revolt of 1607", en *An Atlas of Rural Protest in Britain 1548-1900*, editado por Andrew Charlesworth, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- 1986, *Del feudalismo al capitalismo: Peasant and Landlord in English Agrarian Development*, Londres: Macmillan.
- Marx, Eleanor 1973, "Recuerdos de Mohr", en *Marx y Engels sobre la literatura: A Selection of Writings*, editado por Lee Baxandall y Stefan Morawski, St: Telos Press.
- Marx, Karl 1952, *Trabajo asalariado y capital*, Moscú: Editorial Progress.
- 1963, *La pobreza de la filosofía*, Nueva York: Editorial Internacional.
 - 1967, *El Capital*, Volumen 1, trans. Moore y Aveling, Nueva York: International Publishers.
 - 1969, *Le Capital*, París: Garnier-Flammarion.
 - 1970, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Nueva York: International Publishers.
 - 1971, *Teorías de la plusvalía*, Moscú: Editorial Progress.
 - 1973, *Grundrisse*, trad. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books.
 - 1973a, "The Future Results of the British Rule in India", en *Surveys from Exile*, editado por David Fernbach, Harmondsworth: Penguin Books.
 - 1975, *Early Writings*, trad. Rodney Livingstone y Gregor Benton, Harmondsworth: Penguin Books.
 - 1976, *El capital*, volumen 1, trad. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin Books.
 - 1981, *El Capital*, volumen 3, trad. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin Books.
- Marx, Karl y Federico Engels 1975a, *Obras Completas de Marx y Engels*, Volumen 1, Nueva York: International Publishers.
- 1975b, *Obras Completas de Marx y Engels*, Volumen 4, Nueva York: International Publishers.
 - 1979, *Obras Completas de Marx y Engels*, Volumen 12, Nueva York: International Publishers.
 - 1987, *Obras Completas de Marx y Engels*, Volumen 42. Cartas 1864-68: Cartas 1864-68, Nueva York: International Publishers.
 - 1988, *Obras Completas de Marx y Engels*, Volumen 30, Nueva York: International Publishers.

- Masquelier, Adeline 1992, 'Encuentro con una sirena de carretera: Machines, Bodies and Commodities in the Imagination of a Mawri Healer', *Visual Anthropology Review*, 8, 1: 56-69-.
- 2000, 'Of Headhunters and Cannibals: Migrancy, Labour, and Consumption in the Mawri Imagination', *Cultural Anthropology*, 15,1: 84-126.
- Matthews G.M. 1968, 'A Volcano's Voice in Shelley', en *Shelley: Modern Judgements*, editado por R. B. Woodings, Londres: Macmillan.
- Mbembe, Achille 2001, *On the Postcolony*, Berkeley: University of California Press.
- McCall, John C. 2004, 'Nollywood Confidential', *Transition*, 95: 98-109.
- McCalman, Iain 1988, *Radical Underworld: Prophets, Revolutionaries and Pornographers in London, 1795-1840*, Cambridge: Cambridge University Press.
- McCarthy, Wyatt 1994, 'African Objects and the Idea of the Fetish', *Res*, 25:123-31.
- McClintock, Anne 1995, *Cuero imperial: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Conquest*, Londres: Routledge.
- McGowen, Randall 1987, 'The Body and Punishment in Eighteenth-Century England', *Journal of Modern History*, 59, 4: 651-79.
- McManners, John 1981, *Death and the Enlightenment: Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*, Oxford: Clarendon Press.
- McNally, David 1988, *Political Economy and the Rise of Capitalism: A Reinterpretation*, Berkeley: University of California Press.
- 1989, 'Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs', *History of Political Thought*, 10,1: 17-40.
- 1993/ *Contra el mercado*, Londres: Verso Books.
- 1998, 'El marxismo en la era de la información', *New Politics*, 6, 4: 99-106.
- 2000, 'Political Economy to the Fore: Burke, Malthus and the Whig Response to Popular Radicalism in the Age of the French Revolution', *History of Political Thought*, 21: 427-48.
- 2001, *Bodies of Meaning: Studies on Language, Labor and Liberation*, Albany: State University of New York Press.
- 2002, *Otro mundo es posible: Globalization and Anti-Capitalism*, Winnipeg: Arbeiter Ring Publishing.
- 2004, 'Lenguaje, praxis y dialéctica', *Historical Materialism*, 12, 2:149-68.
- 2006, *Otro mundo es posible: Globalization and Anti-Capitalism*, 2ª edición, Winnipeg y Londres: Arbeiter Ring Publishing y Merlin Press.
- 2009, 'From Financial Crisis to World-Slump: Accumulation, Financialisation and the Global Slowdown', *Historical Materialism*, 17, 2: 35-83.
- 2010, *Global Slump: The Economics and Politics of Crisis and Resistance*, Oakland: PM Press.
- McNiece, Gerald 1969, *Shelley and the Revolutionary Idea*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Mellor, Anne K. 1988, *Mary Shelley: Her Life, Her Fiction, Her Monsters*, Londres: Routledge.
- 2003, 'Making a "Monster": An Introduction to *Frankenstein*', en Schor (ed.) 2003.
- Merriam Webster Collegiate Dictionary* 1996, 10ª edición, Springfield, MA.
- Mtraux, Alfred 1957, *Le vaudou haïtien*, París: Gallimard.
- Meyer, Birgit 1995, "'Delivered from the Powers of Darkness": Confessions of Satanic Riches in Christian Ghana', *Africa*, 65, 2: 236-55.
- 1999, 'Commodities and the Power of Prayer: Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana', en Meyer y Geschiere (eds.) 1999.
- Meyer, Birgit y Peter Geschiere (eds.) 1999, *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Mieville, China 2002, 'Simposio: Marxismo y fantasía. Introducción editorial', *Historical Materialism*, 10, 4: 39-49.
- Michie, Jonathan y John Grieve Smith (eds.) 1995, *Managing the Global Economy*, Oxford: Oxford University Press.
- Milner, Andrew 1996, *Literatura, cultura y sociedad*, Londres: UCL Press.
- Moore, Henrietta L. y Todd Sanders (eds.) 2001, *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Londres: Routledge.
- Moore, Lucy 1997, *La ópera de los ladrones*, Nueva York: Harcourt Brace. Moretti, Franco 1983, *Signos tomados por maravillas*, Londres: Verso.
- Morgan, Jack 1998, 'Toward an Organic Theory of the Gothic: Conceptualizing Horror', *Journal of Popular Culture*, 32,1: 59-80.
- Morris, Martin 2001, *Repensar el giro comunicativo: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*, Albany: State University of New York Press.
- Morrison, Toni 1989, 'Unspeakable things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature', *Michigan Quarterly Review*, 28,1: 1-34.
- Mudimbe, V.Y. 1988, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington: Indiana University Press.
- Mulvey-Roberts, Mary 2000, 'The Corpse in the Corpus: *Frankenstein*, Rewriting Wollstonecraft, and the Abject', en *Mary Shelley's Fictions: From Frankenstein to Falkner*, editado por Michael Eberle-Sinatra, Londres: Macmillan.
- Myers, Gregory W. 1994, 'Competitive Rights, Competitive Land Claims: Land Access in Post-War Mozambique', *Journal of Southern African Studies*, 20,4: 603-32.
- Nanga, Jean 2003, "The Marginalization of Sub-Saharan Africa", *International Viewpoint*, 355, disponible en: <http://www.internationalviewpoint.org/spip.php?articleri5>.
- Neeson, J.M. 1993, *Commoners: Common Right, Enclosure and Social Change in England, 1700-1820*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Negri, Antonio 2008, 'El monstruo político: Power and Naked Life', en *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*, editado por Cesare Casarino y Antonio Negri, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neocleous, Mark 2003, 'The Political Economy of the Dead: Marx's Vampires', *History of Political Thought*, 24,4: 668-84. *New York Times* 2003, 'Malawi: Vampire Hunt Continues', 10 de enero.
- Nicolaievsky, Boris y Otto Maenchen-Helfen 1973, *Karl Marx: Hombre y luchador*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Niehaus, Isak 1995, 'Witches of the Transvaal Lowveld and their Familiars. Conceptions of Duality, Power and Desire', *Cahiers d'Etudes Africaines*, 138-9: 513-40.
- Norris, Christopher 1992, *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, Londres: Lawrence and Wishart.
- Nyambara, Pius S. 2001 'The Closing Frontier: Agrarian Change, Immigrants and the 'Squatter Menace' in Gwoke, 1980S-1990S', *Journal of Agrarian Change*, 1,4:534-49.
- Nyamnjoh, Francis P. 2001, "Delusions of Development", en Moore y Sanders (eds.) 2001.
- O'Flinn, Paul 1983, 'Producción y reproducción: The Case of Frankenstein', *Literature and History*, 9, 2:194-213.
- O'Brien, Paul 2004, *Shelley and Revolutionary Ireland*, Londres: Bookmarks.
- O'Connor, Mary 1991, 'Subject, Voice and Women in Some Contemporary Black American Women's Writing', en *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic*, editado por Dale M. Bauer y S. Jaret McKinstry, Albany: State University of New York Press.
- Ochsner, Beate 2005, "Más que una palabra: From a Portent to Anomaly, the Extraordinary Career of Monsters", en *Monsters and Philosophy*, editado por Charles T. Wolfe, Londres: College Publications.
- Offiong, Daniel A. 1991, *Witchcraft, Sorcery, Magic and the Social Order Among the Ibibio of Nigeria*, Enugu: Fourth Dimension Publishing.
- Okri, Ben 1980, *Flores y sombras*, Londres: Longman Drumbeat.
- 1988, *Stars of the New Curfew*, Londres: Seeker and Warburg.
- 1992a, *The Famished Road*, Londres: Vintage.
- 1992b, *An African Elegy*, Londres: Jonathon Cape.
- 1993, *Songs of Enchantment*, Londres: Vintage.
- 1997, "Redreaming the World", en *A Way of Being Free*, Londres: Phoenix House.
- 1998, *Riquezas infinitas*, Londres: Phoenix House.
- 1999, *Lucha Mental*, Londres: Phoenix.
- Onimode, Bade 1988, *The Political Economy of the African Crisis*, Londres: Zed Books.
- Osborne, Peter 1995, *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*,

- Londres: Verso. Otchet, Amy 1999, "Lagos: The Survival of the Determined", *El Correo de la UNESCO*, junio.
- Outram, Quentin 1997 "It's Terminal Either Way": An Analysis of Armed Conflict in Liberia, 1989-1996', *Review of African Political Economy*, 73: 355-71.
- Oxford English Dictionary Online* 1989, 2ª edición.
- Paine, Thomas 1984, *Los derechos del hombre*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Palmer, Bryan 2000, *Cultures of Darkness: Night Travels in the History of Transgression [De la Edad Media a la Edad Moderna]*, Nueva York: Monthly Review Press.
- Panic, Mica 1995, 'El sistema de Bretton Woods: Concept and Practice', en Michie y Smith (eds.) 1995.
- Parish, Jane 2001, 'Mercado negro, mercado libre: Anti-Witchcraft Shrines and Fetishes among the Akan', en Moore y Sanders (eds.) 2001.
- Park, Katharine y Lorraine J. Daston 1981, 'Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth and Seventeenth-Century France and England', *Past and Present*, 92: 20-54.
- Partnoy, Frank 2003, *Codicilia infecciosa*, Nueva York: Times Books.
- Paster, Gail Kern 1987, 'Leaky Vessels: The Incontinent Women of City Comedy', *Renaissance Drama*, 18: 43-65.
- Patterson, Annabel 1991, *Fábulas de poder: Aesopian Writing and Political History*, Durham, NC: Duke University Press.
- Patterson, Orlando 1998, *Rituales de sangre: Consecuencias de la esclavitud en dos siglos americanos*, Washington: Civitas/Counterpoint.
- Pels, Peter 1998, "La magia de África: Reflections on a Western Commonplace", *African Studies Review*, 41,3:193-209.
- Peters, Pauline E. 1984, "Struggles Over Water, Struggles Over Meaning: Cattle, Water and the State in Botswana", *Africa*, 54, 3: 29-49
- 2002, 'Bewitching Land: The Role of Land Disputes in Converting Kin to Strangers and in Class Formation in Malawi', *Journal of Southern African Studies*, 28,1: 155-78.
- 2004, "Inequality and Social Conflict Over Land in Africa", *Journal of Agrarian Change*, 4, 3: 269-314.
- Petras, James y Henry Veltmeyer 2001, *Globalization Unmasked*, Halifax: Fernwood Books.
- 2003, *System in Crisis: the Dynamics of Free Market Capitalism*, Halifax: Fernwood Books.
- Petty, William 1663, "Political Anatomy of Ireland", en *The Economic Writings of Sir William Petty*, Volume 1, editado por Charles Henry Hull, Nueva York: Augustus M. Kelley.
- Philips, Matthew 2008, "El monstruo que se comió Wall Street", *Newsweek*, 6 de octubre. Pietz, William 1985, "El problema del fetiche", *T, Res*, 9:5-17.

- 1988, "El problema del fetiche, Illa", *Res*, 16: 105-23.
- Pinchbeck, Ivy 1985, *Women Workers and the Industrial Revolution, 1750-1850*, Londres: Virago.
- Platón 1941, *La República*, trad. Francis MacDonald Cornford, Londres: Oxford University Press.
- Platt, Peter J. (ed.) 1999, *Wonders, Marvels and Monsters in Early Modern Culture*, Newark: University of Delaware Press.
- Polanyi, Karl 1957, *La gran transformación: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon Press.
- 1968, *Primitive, Archaic and Modern Economies*, Boston: Beacon Press.
- Polidori, John 1997, "The Vampyre", en *The Vampyre and Other Tales of the Macabre*, editado por Robert Morrison y Chris Baldick, Oxford: Oxford University Press.
- Poovey, Mary 1984, *The Proper Lady and the Woman Writer*, Chicago: University of Chicago Press.
- 1987, "My Hideous Progeny": The Lady and the Monster', en *Mary Shelley's Frankenstein*, editado por Harold Bloom, Nueva York: Chelsea House.
- Prashad, Vijay 2003, *Fat Cats and Running Dogs: The Enron Stage of Capitalism*, Monroe: Common Courage Press.
- Prawer, S.S. 1976, *Karl Marx and World Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Pred, Allan y Michael John Watts 1992, *Reworking Modernity: Capitalisms and Symbolic Discontent*, New Brunswick: Rutgers University Press.
- Pryke, Michael y John Allyn 2000, "Monetized Time-Space: Derivatives Money's 'New Imaginary'?", *Economy and Society*, 29,2: 264-84.
- Puma, Edward Li y Benjamin Lee 2004, *Financial Derivatives and the Globalization of Risk*, Durham, NC: Duke University Press.
- Punter, David 1980, *The Literature of Terror: A History of Gothic Fictions from 1795 to the Present Day*, Londres: Longman.
- Quayson, Ato 1997, *Strategic Transformations in Nigerian Writing: Samuel Johnson, Amos Tutuola, Wole Soyinka, Ben Okri*, Bloomington: University of Indiana Press.
- Quigley, Christine 1996, *El cadáver: A History*, Jefferson: McFarland.
- Rader, Melvin 1979, *Marx's Interpretation of History*, Oxford: Oxford University Press.
- Radoki, Carole (ed.) 1997, *The Urban Challenge in Africa: Growth and Management of Its Large Cities*, Tokio: United Nations University Press.
- 1997a, "Global Forces, Urban Change and Urban Management in Africa", en Radoki (ed.) 1997.
- Radzinowicz, Leon 1947-56, *A History of the Criminal Law*, Volumen 3, Londres: Stevens.
- Read, Jason 2003, *La micropolítica del capital*, Albany: Universidad Estatal de Nueva York
- Prensa.

- Rediker, Marcus 1987, *Between the Devil and the Deep Blue Sea*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007, *El barco negrero: A Human History*, Nueva York: Viking.
- Reid, Robert 1986, *Land of Lost Content: The Luddite Revolt of 1812*, Londres: Cardinal/
Libros de la Esfera.
- Reno, William 1998, *Warlord Politics and African States*, Boulder: Lynne Rienner.
- Reuters 2008a, "Ecuador Defaults, Says to Fight "Monster" Creditors", 12 de diciembre.
- 2008b, "Los bancos convirtieron los mercados en un "monstruo": Presidente alemán", 14 de diciembre.
- Reynault, Claude 1998, "Aspects of the Problem of Land Concentration in Niger", en *Land and Society in Contemporary Africa*, editado por R.E. Downs y S.P. Reyna, Hanover, NH: University Press of New England.
- Rhodes, Gary D. 2001, *White Zombie: Anatomía de una película de terror*, Jefferson: McFarland and Co.
- Richardson, Ruth 1987, *Death, Dissection and the Destitute*, Londres: Routledge.
- Rinehart, James W. 1996, *La tiranía del trabajo: Alienation and the Labour Process*, 3ª edición, Toronto: Harcourt Brace.
- Robinson, Lukin 1973, "The Decline of the Dollar", *Socialist Register 1973*, editado por Ralph Miliband y John Saville, Londres: Merlin Press.
- Rogers, Nicholas 1990, "Crowd and People in the Gordon Riots", en *The Transformation of Political Culture: England and Germany in the Late Eighteenth Century*, editado por Eckhart Helmut, Oxford: Oxford University Press.
- 1994, 'Vagrancy, Impressionment and the Regulation of Labour in Eighteenth-Century Britain', *Slavery and Abolition*, 15, 2:102-13.
- Rogerson, Christian M. 1997, '¿Globalización o informalización? African Urban Economies in the 1990s', en Radoki (ed.) 1995.
- Rowe, Katherine 1999, *Dead Hands: Fictions of Agency, Renaissance to Modern*, Stanford: Stanford University Press.
- Rowe, William y Vivian Schelling 1991, *Memoria y modernidad: Popular Culture in Latin America*, Londres: Verso.
- Rowlands, Michael y Jean-Pierre Warnier 1988, "Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon", *Man*, nueva serie, 23,1:118-32.
- Royle, Edward y James Walvin 1982, *English Radicals and Reformers 1760-1848*, Sussex: Harvester.
- Rude, George 1974, "The Gordon Riots", en *Paris and London in the Eighteenth Century*, Londres: Fontana/Collins.
- Rule, John 1982, *Outside the Law: Studies in Crime and Order 1650-1850*, Exeter: University of Exeter Press.

- Russell, Ross 1973, *¡Pájaro vive! The High Life and Hard Times of Charle 'Yardbird' Parker*, London: Quartet Books.
- Russo, Mary 1994, *The Female Grotesque: Risk, Excess, Modernity*, Londres: Routledge.
- Sahlins, Marshall 1972, *Economía de la Edad de Piedra*, Chicago: Aldine Publishing.
- Sale, Kirkpatrick 1995, *Rebeldes contra el futuro: The Luddites and Their War on the Industrial Revolution*, Reading, MA.: Addison-Wesley.
- Sanders, Todd 1999, "Modernity, Wealth and Witchcraft in Tanzania", *Research in Economic Anthropology*, 20:117-31.
- 2001, 'Save Our Skins: Structural Adjustment, Morality and the Occult in Tanzania', en Moore y Sanders (eds.) 2001.
- 2003, 'Invisible Hands and Visible Goods: Revealed and Concealed Economies in Millennial Tanzania', en *Transparency and Conspiracy*, editado por Harry G. West y Todd Sanders, Durham, NC: Duke University Press.
- Saro-Wiwa, Zina 2009, "No Going Back", en *Hollywood*, fotografías de Hugo Pieter con textos de Chris Abani, Stacy Hardy y Zina Saro-Wiwa, Múnich: Prestel.
- Saul, Scott 2003, *Freedom Is, Freedom Ain't: Jazz and the Making of the Sixties*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sawday, Jonathon 1995, *The Body Emblazoned: Dissection and the Human Body in Renaissance Culture*, Londres: Routledge.
- Scarry, Elaine 1985, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford: Oxford University Press.
- Schama, Simon 1987, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*, Londres: Fontana Press.
- Scheper-Hughes, Nancy 1996, 'El robo de la vida: The Globalization of Organ Stealing Rumours', *Anthropology Today*, 12, 3: 3-11.
- Scheper-Hughes, Nancy y Loic Wacquant (eds.) 2002, *Commodifying Bodies*, Londres: Sage.
- Schmoll, Pamela G. 1993, 'Black Stomachs, Beautiful Stones: Soul-Eating among Hausa in Niger', en Comaroff y Comaroff (eds.) 1993.
- Schneller, Johanna 2009, "Who Knew Bloodsucking Could Be so Marketable", *Globe and Mail*, 1 de agosto.
- Schor, Esther (ed.) 2003, *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schumpeter, Joseph A. 1950, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3ª edición, Nueva York: Harper and Row.
- Scott, Niall (ed.) 2007, *Monsters and the Monstrous: Myths and Metaphors of Enduring Evil*, Amsterdam, NY: Rodopi.
- Seabrook, William 1929, *La isla mágica*, Nueva York: Blue Ribbon Books.
- Sekine, Thomas T. 1997, *An Outline of the Dialectic of Capital*, Londres: Macmillan.

- Sekyi-Otu, Ato 1996, *Fanon's Dialectic of Experience*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Semonin, Paul 1996, 'Monsters in the Marketplace: The Exhibition of Human Oddities in Early Modern England', en *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, editado por Rosemarie Garland Thomson, Nueva York: New York University Press.
- Sharp, Buchanan 1980, *In Contempt of All Authority: Rural Artisans and Riot in the West of England, 1586-1660*, Berkeley: University of California Press.
- Sharp, Leslie A. 2000, "The Commodification of the Body and its Parts", *American Review of Anthropology*, 29: 287-328.
- Shapiro, Steve 2002, "Capitalist Monsters", *Historical Materialism*, 10, 4: 281-90.
- Shaw, Rosalind 1997, 'The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone', *American Ethnologist*, 24, 4: 856-76.
- 2001, 'Cannibal Transformations: Colonialism and Commodification in the Sierra Leone Hinterland', en Moore y Sanders (eds.) 2001.
 - 2002, *Memories of the Slave Trade: Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shelley, Mary 1996a, "Rambles in Germany and Italy", en *The Novels and Selected Works of Mary Shelley*, Volume 8, editado por Nora Crook con Pamela Clemit, Londres: Pickering & Chatto.
- 1996b, "Falkner", en *The Novels and Selected Works of Mary Shelley*, Volume 7, editado por Nora Crook con Pamela Clemit, Londres: Pickering & Chatto.
 - 1999/ *Frankenstein*, editado por D.L. Macdonald y Kathleen Sherf, Toronto: Broadview Press.
- Shelley, Percy B. 1960, "Prometheus Unbound", en *The Complete Poetical Works of Percy Bysshe Shelley*, editado por Thomas Hutchinson, Londres: Oxford University Press.
- 1990, "A Philosophical View of Reform", en *Shelley's Revolutionary Year: The Peterloo Writings of the Poet Shelley*, editado por Paul Foot, Londres: Redwords.
- Shildrick, Margrit 2002, *Embodying the Monster: Encounters with the Vulnerable Self*, Londres: Sage Publications.
- Sidney, Philip 1922, 'Arcadia', en *The Complete Works of Philip Sidney*, Volume 1, editado por A. Feuillerat, Cambridge: Cambridge University Press.
- Silko, Leslie Marmon 1992, *Almanaque de los muertos*, Nueva York: Penguin Books.
- Simmel, Georg 1997, "The Metropolis and Modern Mental Life", en *Reflections on Commercial Life: Classic Texts from Plato to the Present*, editado por Patrick Murray, Londres: Routledge.
- Simon, David 1997, "Urbanization, Globalization and Economic Crisis in Africa", en Radoki (ed.) 1997.

- Singh, Kavaljit 2000, *Taming Global Financial Flows*, Londres: Zed Books.
- Sipple, Susan 1991, "Witness to the Suffering of Women": Poverty and Sexual Transgression in Meridel Le Sueur's *Women on the Breadlines*", en *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic*, editado por Dale M. Bauer y S. Jaret McKinstry, Albany: State University of New York Press.
- Smith, Adam 1969, *Teoría de los sentimientos morales*, Indianápolis: Liberty Press.
- 1976, *The Wealth of Nations*, editado por E.R. Campbell y A.S. Skinner, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Andrew 2005, "Ben Okri and the Freedom Whose Walls Are Closing in", *Race and Class*, 47,1:1-13.
- Smith, Daniel Jordan 2001a, "The Arrow of God": Pentecostalism, Inequality, and the Supernatural in South-Eastern Nigeria", *Africa*, 71,4:587-613.
- 2001b, 'Ritual Killing, 419, and Fast Wealth: Inequality and the Popular Imagination in Southeastern Nigeria', *American Ethnologist*, 28, 4: 803-26.
- Smith, David Norman 2002, "Accumulation and the Clash of Cultures", *Rethinking Marxism*, 14, 4: 73-84.
- Smith, Mark M. 1997, *Mastered by the Clock: Time, Slavery, and Freedom in the American South*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sohn-Rethel, Alfred 1978, *Intellectual and Manual Labour: A Critique of Epistemology*, Londres: Macmillan.
- Solomon, Robert C. 1983, *En el espíritu de Hegel*, Oxford: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty 1985, "Three Women's Texts and a Critique of Imperialism", *Critical Inquiry*, 12: 254-9.
- St. Clair, William 1989, *The Godwins and the Shelleys: The Biography of a Family*, Londres: Faber y Faber.
- Stallybrass, Peter 1986, 'Patriarchal Territories: The Body Enclosed', en *Rewriting the Renaissance*, editado por Margaret W. Ferguson y otros, Chicago: University of Chicago Press.
- 1998, "Marx's Coat", en *Border Fetishisms: Material Objects in Unstable Spaces*, editado por Patricia Spyer, Londres: Routledge.
- Stearns, Marshall W. 1958, *The Story of jazz*, Londres: Oxford University Press.
- Sterrenburg, Lee 1979, 'Mary Shelley's Monster: Politics and Psyche in *Frankenstein*', en *The Endurance of Frankenstein*, editado por George Levine y U.C. Knoepfelmacher, Berkeley: University of California Press.
- Stubbes, Philip 1877-9, *Anatomía de los abusos en Inglaterra*, editado por F.J Furnival, Londres: New Shakespeare Society.
- Suvin, Darko 1982, 'Transubstanciación de la producción y la creación: Metamorphic Imagery in the *Grundrisse*', *Minnesota Review*, 18:102-15.
- Taibbi, Matt 2009, "Inside the Great American Bubble Machine", *Rolling Stone*, 2 de julio.

- Taussig, Michael T. 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tawney, R.H. 1967 [1912], *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, Nueva York: Harper and Row.
- The Concise Oxford Dictionary of English Etymology 1996*, editado por T.F. Hoad, Oxford: Oxford University Press.
- Thirsk, Joan 1976, "The Common Fields", en *Peasants, Knights and Heretics: Studies in Medieval English Social History*, editado por Rodney Hilton, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thirsk, John y J.P. Cooper (eds.) 1972, *Seventeenth Century Economic Documents*, Oxford: Clarendon Press.
- Thomas, Keith 1971, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, Londres: Weidenfeld y Nicolson.
- Thomis, Malcolm 1970, *The Luddites*, Newton Abbott: Archon Books.
- Thompson, Edward P. 1963, *The Making of the English Working Class*, Nueva York: Vintage Books.
- 1975/ *Whigs and Hunters: El origen de la Ley Negra*, Nueva York: Pantheon.
 - 1978, 'Eighteenth-Century English Society: Class Struggle Without Class?', *Social History*, 3, 2:133-65-.
 - 1991, "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism", en *Customs in Common*, Nueva York: New Press.
 - 1993, *Testigo contra la bestia*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, John 1992, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillyard, E.M.W. 1991, *Shakespeare's History Plays*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Tutuola, Amos 1984, *The Palm-Wine Drinkard and My Life in the Bush of Ghosts*, Nueva York: Grove Press.
- Underdown, David 1985, 'The Taming of the Scold: the Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England', en *Order and Disorder in Early Modern England*, editado por A. Fletcher y J. Stevenson, Cambridge: Cambridge University Press.
- Uno, Kozo 1977, *Principios de economía política: Teoría de una sociedad puramente capitalista*, trans. Thomas T. Sekine, Sussex: Harvester Press.
- Valenze, Deborah 2006, *The Social Life of Money in the English Past*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Dijk, Rijk 2001, 'Witchcraft and Scepticism by Proxy: Pentecostalism and Laughter in Urban Malawi', en Moore y Sanders (eds.) 2001.
- Vickers, Nancy 1997, 'Members Only: Marot's Anatomical Blazons', en *The Body In Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe*, Londres: Routledge.

- Viinikka, Jussi 2009, "There Shall be No Property": Trade Unions, Class and Politics in Nigeria", en *Class Struggle and Resistance in Africa*, editado por Leo Zeilig, Chicago: Haymarket.
- Vlasopolos, Anca 1983, 'Frankenstein's Hidden Skeleton: The Psycho-Politics of Oppression', *Science Fiction Studies*, 10: 125-36.
- Volney, C.F. 1990, *The Ruins, or, Meditation on the Revolutions of Empires: and the Law of Nature*, Baltimore: Blacks Classic Press, publicado a partir de la edición de Peter Eckler de 1890.
- Voloshinov, Valentin N. 1986, *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka e I.R. Titunik, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wachtel, Nathan 1994, *Dioses y vampiros: Retorno a Chipaya*, trans. Carol Volk, Chicago: University of Chicago Press.
- Wade, Robert y Frank Veneroso 1998, 'La crisis asiática: The High Debt Model Versus the Wall Street-Treasury-IMF Complex', *New Left Review*, I, 228: 3-23.
- Wallerstein, Immanuel 1985, "Three Stages of African Involvement in the World-Economy", en *The Political Economy of Contemporary Africa*, editado por Peter C.W. Gutkind e Immanuel Wallerstein, Beverly Hills: Sage.
- Weiss, Brad 1999, "Vampiros eléctricos: Haya Rumours of the Commodified Body", en *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, editado por Michael Lambek y Andrew Strathern, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wells, Roger 1986, *Insurrección: The British Experience, 1795-1803*, Gloucester: AlanSutton.
- When, Francis 1999, *Karl Marx*, Londres: Fourth Estate.
- White, Luise 2000, *Hablando con vampiros: Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley: University of California Press.
- Wilkinson, Jane 1990, *Talking with African Writers*, Londres: James Currey.
- Williams, Gwyn A. 1968, *Artisans and Sans-Culottes: Popular Movements in France and Britain during the French Revolution*, Londres: Edward Arnold.
- Williams, Mary Lou 1954, En sus propias palabras... Entrevista a Mary Lou Williams', *Melody Maker*, abril-junio.
- Williams, Tony 1983, 'White Zombie: Haitian Horror', *Jump Cut: A Review of Contemporary Media*, 28: 18-20.
- Wilson, Charles 1968, *The Dutch Republic*, Nueva York: McGraw-Hill.
- Wilson, Edmund 1973, *A la estación de Finlandia: A Study in the Writing and Acting of History*, Nueva York: Farrar, Strauss y Giroux.
- Wise, Sarah 2004, *El chico italiano: A Tale of Murder and Body Snatching in 1830s London*, Nueva York: Metropolitan Books.
- Witt, Judith 1979, "Frankenstein as Mystery Play", en *The Endurance of Frankenstein*, editado por George Levine y U.C. Knoepfelmacher, Berkeley: University of California Press.

- Wolff, Robert Paul 1988, *Moneybags Must Be So Lucky: On the Literary Structure of Capital*, Amherst: University of Massachusetts Press.
- Wollstonecraft, Mary 1993, "An Historical and Moral View of the French Revolution", en *Political Writings*, editado por Janet Todd, Toronto: University of Toronto Press.
- Wood, Andy 1997, 'The Place of Custom in Plebeian Political Culture: England, 1550-1800', *Social History*, 22,1: 46-60.
- Wood, Ellen Meiksins 1989, *Peasant-Citizen and Slave*, Londres: Verso.
- 1999/ *El origen del capitalismo*, Nueva York: Monthly Review Press.
- 2002, "The Question of Market Dependence", *Journal of Agrarian Change*, 2, 1: 50-87.
- 2003, *Empire of Capital*, Londres: Verso.
- 2006, 'Lógicas del poder: A Conversation with David Harvey', *Historical Materialism*, 14, 4: 9-34.
- Wood, Michael 2005, *En busca de Shakespeare*, Londres: BBC Books.
- Wood, Robin 2004, "An Introduction to the American Horror Film", en *Planks of Reason: Essays on the Horror Film*, edición revisada, editado por Barry Keith Grant y Christopher Sharrett, Lanham: Scarecrow Press.
- Woodhouse, Philip et al. 2001, *¿African Enclosures? The Social Dynamics of Wetlands in Drylands*, Trenton: Africa World Press.
- Wordie, J.R. 1983, "The Chronology of English Enclosure, 1500-1914", *Economic History Review*, 36,4: 483-505.
- Banco Mundial 2001a, *Global Development Finance*. Washington, DC: Banco Mundial.
- 2001b, *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001*, Oxford: Oxford University Press.
- 2003, *Nigeria: Country Brief*, septiembre, disponible en línea.
- Yamba, C. Bawa 1997, 'Cosmologies in Turmoil: Witchfinding and AIDS in Chiawa, Zambia', *Africa*, 67,2: 200-23.
- Yelling, J.A. 1977, *Common Field and Enclosure in England 1450-1850*, Londres: Macmillan.
- Zack-Williams, Alfred B. 1999, "Sierra Leona: The Political Economy of Civil War", *Third World Quarterly*, 20,1: 143-62.
- Zeilig, Leo y David Seddon 2009, "Introduction: Resisting the Scramble for Africa", en *Class Struggle and Resistance in Africa*, editado por Leo Zeilig, Chicago: Haymarket.

Índice

- Trabajo abstracto, 13,14,122-4,153,162, 163, 206
- Tiempo de resumen, 142,199
- Acumulación por desposesión, 168,170 *véase también* Acumulación primitiva Adorno, Theodor, 5-6,127 n. 43,149 n. 114,179,184 n. 31, 266
- Agripa, Menenio, 69,139,147
- Trabajo alienado, 144, 213
- y zombis, 213
- Almanaque de los muertos*, 115, 268
- véase también* Silko, Leslie Marmon Althusser, Louis, 116
- Anatomía, 25-36
- como espectáculo público, 26-77, n. 32, 29-36,51
- función punitiva, 99
- y Rembrandt, 29-36
- véase también* Ley de Anatomía; Disección; Anatomía política
- Ley de anatomía (1831), 57
- Aristóteles, 122
- Bacon, Francis, 71-2
- Bajtín, Mijaíl, 10 n. 31, 44 n. 70, 233-4, 254, 257, 259
- Baudrillard, Jean, 154
- Bebop, 262
- Benjamin, Walter, 7 n. 18,149 n. 114, 250, 258, 267
- Black Dog of Newgate, The*, *véase* Hutton, Luke
- Body-panics, 1, 3
- Piezas de carrocería, 110
- venta de, 6, 9,176
- Robo de cuerpos, 3,12, 56, 57, 58
- ver también* Robo de cadáveres; *Frankenstein*
- Robo de cuerpo, 12
- ver también* Body-snatching

- Bosman, Willem, 202, 205
 Cuerpo burgués, 43-4
 Braverman, Harry, 142
 Brecht, Bertolt, 6 n. 17, 69, 116
 Sistema de Bretton-Woods, 158, 159
 Buck-Morss, Susan, 7 n. 18, 265
 Burke, Edmund, 77, 78, 82
Reflexiones sobre la Revolución en Francia, 78-9
 Byron, Lord George, 86-7, 88
- Camerún, 5.175.177.190.194
El Capital (1867), 4, 13, 114, 204
 imagen corporal, 120
 circuito del capital, 145, 151-2 trabajador colectivo, 139
 giro corpóreo, 135
 y *el Infierno* de Dante, 134 desfetichización de la crítica, 135
 inversiones dialécticas, 120, 130, 146
 y *Fausto*, 132-3, 153
 Edición francesa (1872), 125
 Imaginería gótica, 120, 138
 como literatura imaginativa, 119 cuerpos trabajadores, 135
 imágenes de monstruos, 113-14, 121, 126
 estilística, 117-19
 excedente de mano de obra, 144-5
 plusvalía, 145, 152, 199
 valor, 122-3
 vampiros, 140-1, 145-6
 véase también Trabajo abstracto; Fetichismo de la mercancía; Marx, Karl
- Capitalismo, 3-4
 y dependencia del mercado, 37
 y derechos de propiedad, 48-50 circuito del capital, 145, 151-2
- Cesaire, Aime, 8
 Cobbett, William, 58, 107
 Comaroff, Jean, 3, 4 n. 9
 Comodificación, 2, 9, 15, 97, 119 n. 17, 147, 19L 205, 255
 experiencia humana, 147
 de la vida cotidiana, 6, 23, 192
 del trabajo, 3, 4 n. 9, 147
 Lukács sobre, 147
 de los cuerpos de los trabajadores, 13, 23, 97
- Fetichismo de las mercancías, véase Fetichismo de las mercancías

- Comunes, 23, 40,43
 tierras comunales, 37, 38-40
 pueblo llano, 43
 derechos comunes, 38, 41
 destrucción en Inglaterra, 37-40
 mujeres, 41
- Congo, 176 n. 3,195, 209, 215
ver también Zaire
- Economía de los cadáveres, 51, 52, 57, 58
- Teoría crítica, 5, 6, 7,12, 114,115,155
- Estudios culturales, x, 10,12
-
- Dante, Alighieri, 134,136-7,138
- Davis, Mike, 226, 227
- De Brosses, Charles, 202-3
- Derivados, 159,160-3
- Credit-Default Swaps, 166-7
 y Enron, 165-6
- Derrida, Jacques, 11 n. 33,154
- Dialéctica, 117,177, 259 n. 15, 266 n. 41
- Despertar dialéctico, 266
- Óptica dialéctica, 6, 8, 210
- Dickens, Charles, 4, 8,16,73-7, 258
Barnaby Rudge, 73-7, 258, 268
Nuestro amigo común, 76
- Diseción, 4,12,18-20, 23, 72, 88,180, 191
 historias de brujería africana, 180
 Burke, 79-81
 Dickens, 76-7
 Godwin, 84
 en la Europa moderna, 23-5
 en Inglaterra, 51-3, 72
 en *Frankenstein*, 95,105,148
 y Mary Shelley, 86-7
 y ciencias naturales, 25-7
 como acontecimiento público, 27, 30-1
 como castigo, 19, 30-1, 51-3, 58, 60, 66, 72
 Shakespeare, 66, 68-70
 de los cuerpos obreros, 20-2
- Drácula, 88
- Du Bois, W.E.B., 263

- Recinto, 38-48, 59, 66, 71
 como canibalismo, 46
 yo encerrado, 225
- Enclosure-riots, 44, 46-7,59-60, 66
- Guerra Civil inglesa, 44, 46,71, 72
- Enron, 156,163-71
 como empresa de negociación de derivados, 165
 cercado de los bienes comunes, 170
 e hiperfetichismo, 164
 como empresa postindustrial, 104
- Fábulas de la modernidad, 16,171,178
- Fanon, Frantz, 143, 265, 268
- Federici, Silvia, 45 n. 74
- Cuerpo femenino, 44
- Fetichismo, 15,127-9,138-9
 Discurso europeo de, 201-5
 en Freud, 203
 y capital remunerado, 152
 hiperfetichismo, 153,154,164
 Primera teoría de Marx, 205
véase también Fetichismo de las mercancías
- Fetichismo de las mercancías, 126-7,155/ 205-8
ver también Fetichismo
- Capital ficticio, 153-4,162,166,168
 derivados, 166
- Financiarización, 151,186, 227
- Folclore, 3,8, 209, 220, 233
 Folclore yoruba, 235
- Comercio de divisas, 159-60
- Foucault, Michel, 10 n. 29,19
- Frankenstein, Victor, 12, 93-4
 su Criatura, 12, 90,100-1
- Frankenstein*, 4,12, 57, 82, 84,145,148, 156,172
 y la vida del autor, 90-1, 93
 robo de cadáveres, 13, 95,110
 la injusticia de clase como tema, 88-90
 Criatura, 90, 91, 95,100-2, 255-6
 crítica del atomismo, 91, 93-4

- dialéctica de género y clase, 88-9, 90 n. 214
- dialéctica de la monstruosidad, 89
- disección, 95,105,148
- electricidad, 98-9
- relaciones de género en, 89, 90 n. 214, 94, 104,106 n. 263
- profanación de tumbas, 95-7,110
- influencia de la rebelión ludita, 85-7
- y lenguaje de la anatomía política, 87
- origen de, 88
- novela polifónica, 90
- y proletariado, 95
- liberalismo radical, 107
- edición revisada (1831), 97
- influencias revolucionarias, 102-3
- rebelión de los marineros, 106-7, 256
- y ciencia, 90-3
- ver también* Shelley, Mary
- Revolución Francesa, 46, 77, 99
- Freud, Sigmund, 203
- Funerales, 56-57

- Gallows-disturbios, 20, 23
- Galvinismo, 98-9
- Género, 45, 60, 68 n. 134,181,183, 255 n. 2, 258, 259 n. 15, 260 n. 19, 261
 - Brujería africana, 190 n. 47
 - grotesco femenino, 258
 - en *Frankenstein*, 89
 - y monstruosidad, 10,16, 72
 - mujeres rebeldes en Okri, 238, 239
 - y auge del capitalismo, 40-1, 44
 - ver también* Cuerpo femenino; Mujer
- Ghana, 177.190
- Globalización, 4,16,143,148,156,177, 179,186,193, 200, 210, 213, 218, 264
 - edad de, 175,187
- Godwin, William, 81-4
 - Investigación sobre la justicia política* (1793), 81-2,93, 99
 - Ensayo sobre los sepulcros* (1809), 96
 - Caleb Williams* (1794), 83-4
 - y Mary Wollstonecraft, 92-3
- Goethe, Johann Wolfgang von, 13,132, 208, 209
 - Fausto*, 132-3,141,153,154, 208, 209

- Gordon, Avery, 7 n. 18
Disturbios de Gordon (1780), 73-6,104
Literatura gótica, 80,138
Marxismo gótico, 138
Gramsci, Antonio, 8
Robo de tumbas, 12
 en *Frankenstein*, 95-7,110
Grotesco, 60
 principios de la modernidad, 60
 grotesco femenino, 258
 medieval, 60
 secularización de, 60-1
Realismo grotesco, 7, 254
- Haití, 184, 210, 211-12
Revolución haitiana, 264-5
Hegel, G.W.F., 11,117,118,131,133, 256, 264
 sobre África, 184, 204-5
 dialéctica del amo y el esclavo, 264
Hogarth, William, 53-6
Horkheimer, Max, 127 n. 23,184 n. 31
Hutton, Luke, 62-3
- Yo anduve con un zombi*, 261, 264
Fondo Monetario Internacional (FMI), 168, 169,170, 219, 228
Irlanda, 42, 84
Costa de Marfil, 221
- Jacobinos, 77,82, 99
Jameson, Fredric, 255
- Kafka, Frantz, 19
Kenia, 215, 216, 221
Kuti, Fela, 264
- Cuerpo trabajador, 20, 23, 34,111,119,132, 133, 135/ 136, 139/ 247/258
Fuerza de trabajo, 10 n. 30,14,15, 35, 37, 45, 126,134, 135/ 144-7,151,152, 217, 241
Tierra, 37-42
 conflictos en el África subsahariana, 224-5
 en la Inglaterra precapitalista, 37-40 cartografía de, 42
Laquer, Thomas, 56

- América Latina, 9,12,171-2
 Le Carre, John, 3 n. 7
 Lefebvre, Henri, 182
 Lehman Brothers, 156, 228
 Niveladores, 72
 Linebaugh, Peter, 20, 22,71, 75 n. 66, 76
 Muertos vivientes, 147, 210, 211, 213, 251, 253, 254, 260, 261, 263, 264, 265
 Locke, John, 202
 Sociedad Correspondiente de Londres, 78
 Ludismo, 85-7
 ver también Ludditas
 Luditas, 77, 86-7, 99,100,104
 Lukacs, Georg, 147,149 n. 114
- Malawi, 177
 Mami Wata, 192
 Mandeville, Bernard, 17-20, 22, 53
 Mercado-compulsión, 37.136
 Marx, Karl, 6,13,113-56,171-3, 202, 212, 214, 257, 259, 264-5
 El Capital (1867), 4,13/114,117-56,171-3
 abrigo, 267
 trabajador colectivo, 139, 256
 crítica del idealismo, 130-1
 Sagrada Familia (1845), 129
 lenguaje de la monstruosidad, 13,15
 y monstruos, 13,113-15,121,132, 256
 cuentos para sus hijos, 267-8
 teoría del dinero, 150-2
 vampiros, 113,114,115,126,132,145-6, 171
 véase también Capital
- Mieville, China, 7.172
 Dinero, 148-59
 como capital, 151
 crédito-dinero, 157-8
 dinero desmercantilizado, 158,159
 dinero fiduciario, 158
 en la teoría postmoderna, 155
 segunda naturaleza en el capitalismo, 149
 dinero salvaje, 156-7,164
 Véase también Capital; Derivados; Mercado de divisas; World-money
- Monk, Thelonious, 262-4 Monstruo

significado del término, 9

Monstruos

- en estudios culturales, 10
- imágenes medievales de, 60
- del mercado, 3, 4, 9, 240, 269
- de la modernidad, 114
- secularizado, 60-4
- advertencias, 9
- ver también* Monstruos rebeldes

Morrison, Toni, 7

Negri, Antonio, 10 n. 30

Neeson, J.N., 39 n. 53, 40 n. 57

Prisión de Newgate, 17, 21, 52, 62, 75-6

Newton, Isaac, 202

Níger, 192

Nigeria, 5, 175, 177-80, 189-90, 192, 196, 220

- industria cinematográfica ("Nollywood"), 176, 178

- financiarización, 227-8

- 419 hombres", 178-9

- Lagos, 220, 221, 229-30, 235

- Disturbios de Otokoto, 178-9, 196

- pobreza, 224

- Teatro yoruba, 177

La noche de los muertos vivientes, 260

Nollywood, *véase* Nigeria

Economías ocultas, 4, 113, 171, 186, 193, 201, 214

Okri, Ben, 4, 16, 135, 230-51, 258

- fetichismo de la mercancía, 241

- Camino del hambre*, 233, 234, 236-51

- Flores y sombras*, 230

- y folclore, 233-6

- Riquezas infinitas*, 215-16, 234, 245, 249, 255, 268

- Paisajes interiores*, 230

- los mercados como hechizados, 237-40, 245-6, 250

- mujeres pobres, 248, 249

- revolución, 248-9

- Estrellas del nuevo toque de queda*, 231-33

- giro hacia lo fantástico, 231-33

- y William Blake, 248-9
- y brujería, 236, 240

- Paine, Thomas, 77, 80, 82
 - Derechos del hombre*, 77, 80
- Perú, 9
- Petty, William, 84
- Pietz, William, 204
- Platón, 133-4
- Cuerpo plebeyo, 42-4
- Polanyi, Karl, 189
- Polidori, John, 86, 88
- Anatomía política, 31, 37,42,45, 70, 72, 84, 87
- Teoría postmoderna, 10,11,120 n. 21,155
 - véase también* Postmodernismo
- Postmodernismo, 10.155, 234 n. 71
 - y monstruosidad, 10-11
 - véase también* Teoría postmoderna
- Orgullo y prejuicio y zombis*, 1
- Acumulación primitiva, 4.168
 - véase también* Acumulación por desposesión
- Organismos proletarios, 19, 20, 23,45 n. 74, 76, 97/ 99/ 139
- Monstruo proletario, 105,111, 257, 268
- Proletariado, 105
 - crecimiento en Inglaterra, 41-2
- Psicoanálisis, 6, 9

- Rabelais, François, 233
- Raza, 259
 - racialización de las clases trabajadoras, 259
- Ravenscroft, Edward, 58
- Rebeldes-monstruos, x, 72, 77, 84,173
- Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, *véase* Burke, Edmund
- Regiones, 182-3, 214
 - imaginarios regionales, 182,183
- Reificación, 52,138 n. 81,143, 211, 213, 231, 260, 262, 265
 - y capitalistas, 267
- Rembrandt, Harmenszoon van Rijn, 25, 29, 30,32-6,54,56, 267
 - Anatomía del Dr. Tulp*, 29, 32-6, 54, 99, 267
- Resurreccionistas, 12, 52, 53, 57, 79, 96,97
- Recompensa por la crueldad*, *véase* Hogarth, William

- Richardson, Ruth, 22 n. 15, 52-3
Derechos del Hombre, véase Paine, Thomas
- Romero, George, 210 n. 97, 260
- Rude, George, 74,75
- Ruinas del Imperio*, véase Volney,
 Constantin-Francois
- Scheper-Hughes, Nancy, 3-4 n. 9
- Seabrook, William, 211-12
- Shakespeare, William, 8,16, 46,62-70, 120, 234
Coriolano, 63, 68-70,139-40
 discurso de la monstruosidad, 62-4
Rey Lear, 63, 65, 66-7
Otelo, 63
Segunda parte del rey Enrique VI, 43, 63-4
Pericles, 63
Ricardo III, 62-3
La fierecilla domada, 44,63
- Shelley, Mary, 4, 8,16, 81, 82,84, 86, 256
Falkner (1837), 97
 e Irlanda, 85
 acontecimientos vitales en *Frankenstein*, 90-1
 origen de *Frankenstein*, 88
 política, 85 n. 201, 93,110-11
 liberalismo radical, 92 n. 221, 93,107
ver también Frankenstein
- Shelley, Percy, 85,88, 99
 Visión filosófica de la reforma" (1819-20), 108
 defensa de los rebeldes luditas, 87
 influencia de Godwin, 108
 y Mary Shelley, 96-7
La máscara de la anarquía (1819), 108
 política, 108-10
Prometeo desencadenado (1820), 109-10
- Sheppard, Jack, 21-2
- Sierra Leona, 194
- Silko, Leslie Marmon, 114-15,136,144, 171, 268
Almanaque de los muertos, 115, 268
- Simmel, Georg, 150
- Esclavitud, 143, 214
 Fanon, 143

- Smith, Adam, 101-2,135, 202, 203
- Sudáfrica, 5, 222
- Sociedad escindida, 12, 87, 88, 89, 91,100, 253
- Stallybrass, Peter, 127,128, 206, 207, 267
- Programas de ajuste estructural, 9, 168-9,195, 219, 226
 efectos en África, 219-20
- África subsahariana, 4, 5, 8,12,16,143, 201, 208, 213-14
 guerras civiles, 222
 legados colonialistas, 214-18
 conflictos territoriales, 224-5
 urbanización, 225
 cuentos de vampiros, 171,175,177-9,185,187, 196-7, 209
 cuentos de brujería, 144
- Plusvalía, *véase Capital*
- Tanzania, 5.175.176.189.194
- Thompson, E.P., 198
- Taussig, Michael, 6 n. 16
- Turpin, Dick, 21-2
- Tutuola, Amos, 234-6, 238
- Tyburn, 17, 23
- Vampiros, 1-4, 7,8,12,143, 210, 253
 Términos africanos para, 196-7
 capital como, 132,172
 en Marx, 113-15,126,140-1,145-6,171
 Historia de Polidori, 88
- vampiro-acumulación, 213
- vampiro-capital, 113,132,172, 213, 223
- capitalismo-vampiro, 223
- Cuentos de vampiros, 13,16,143,145,148,156, 171,187,197, 200
 en América Latina, 171-2
 en el África subsahariana, 171,175,177-9, 185,187,196-7, 209
- Volney, Constantin-Francois, 102-3
Ruinas del Imperio, 102-3
- Voloshinov, V.N., 10 n. 31
- Vudú, 211
- vudú-horror, 176,178, 244
- Salario-trabajo, 19, 20, 34, 37, 40, 41, 48, 50, 59,147,152,198,199
 en el África subsahariana, 216, 226

- Hombres lobo, 113,114,115
- White, Luise, 184-5,196-200
- White Zombie*, 260
- Brujería
- y acumulación, 180
 - concepciones colonialistas de África, 187-8
 - viejas y nuevas formas en el África subsahariana, 185-201
 - cuentos, 16.144.184
 - juicios, 45
- Brujas, 142
- en Inglaterra, 45
 - y autonomía femenina, 192
 - en el África subsahariana, 187-9
- Wollstonecraft, Mary, 81, 82, 84, 87-8, 90
- influencia en William Godwin, 92-3
 - Vindicación de los derechos del hombre* (1790), 81
 - Vindicación de los derechos de la mujer* (1791)/ 81
- Mujeres
- y los comunes ingleses, 41
 - encierros-alborotos, 44
 - véase también* Cuerpo femenino; Género
- Wood, Ellen Meiksins, 35 n. 45, 36 n. 47, 37 n. 50,168 n. 152
- Banco Mundial, 9,168,170, 219, 221, 222, 228
- Mundo-dinero, 157
- Zaire, 223-4
- véase también* Congo Zambia, 221
- Zimbabue, 221
- Zombis-trabajadores, 171,174,184,185, 194-5,197-8, 200, 209, 210, 213, 253, 260-1
- ver también* Cuentos de zombis; Zombis
- Cuentos de zombis, 4,8,145,172,184, 209, 210, 259, 264
- Zombis, 1-4, 7, 8,113,143,184, 211-12, 253
- como trabajadores alienados, 213, 260
 - como consumidor enloquecido, 260
 - figuras de la rebelión, 261
 - Raíces haitianas, 184, 210-13, 253, 259
 - y Hollywood, 210, 259
 - Caminé con un zombi*, 261
 - La noche de los muertos vivientes*, 260
 - en el África subsahariana, 175,176, 210
 - Orígenes de África Occidental, 211

White Zombie, 260
economía zombi, 7
trabajo-zombi, 7.141
música zombi, 261-3, 264