

¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad¹

MARY LOUISE PRATT
New York University

Cada 12 de octubre, la ciudad de Guadalajara, capital de Jalisco, México, es lugar de encuentro de unos dos millones de peregrinos que se dan cita en el centro de la ciudad para acompañar a la Virgen de Zapopan en su romería desde la catedral hacia su hogar, es

¹ Quiero expresar mi gratitud a los colegas del Centro de Investigación y Estudios Superiores de Antropología Social (CIESAS-Occidente) en Guadalajara, México, por su disposición a compartir conmigo ciertas inquietudes y porque con sus acertadas sugerencias enriquecieron este trabajo. Especialmente agradezco el privilegio que significó pasar un año sabático con ellos. Los aportes de Gabriel Torres, María de la O Castellanos y Renée de la Torre fueron especialmente enriquecedores. Mercedes González de la Rocha y Rossana Reguillo fueron de particular importancia en las reflexiones y los análisis relacionados con la globalización, la pauperización y sus dimensiones existenciales. Este texto se hizo realidad bajo los auspicios de una beca para investigación que me otorgó el Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (Centro de Estudios Avanzados en Ciencias del Comportamiento) de Stanford University, 2000-2001, en donde tuve el privilegio de participar en discusiones muy estimulantes con James Ferguson, Liisa Malki y Jean Lave. También quiero agradecer a los colegas del Border Studies seminar (seminario sobre fronteras y periferias) de la Universidad de Wisconsin, del Centro de Estudios de Mujeres en Rutgers University, del Congreso sobre Migración y Diáspora en la Universidad de California en Santa Cruz, y del Departamento de Español de New York University por sus sugerencias y por haberme permitido presentar este trabajo.

decir la basílica de Zapopan. Es un recorrido de unos 8 kilómetros que se inicia inmediatamente después de una Misa celebrada poco antes de la alborada. Rios humanos caminan lentamente a lo largo de una enorme avenida acompañados por los tambores, las flautas y los zuecos metálicos de cientos de grupos de jóvenes danzantes que, ataviados con trajes pseudo-indígenas, se desplazan desde todas las poblaciones y barriadas de la región para marchar con su patrona. Estos grupos se preparan con esmero practicando sus danzas y tonadas durante meses. Al final de la procesión va la Virgen, imagen femenina de facciones muy sencillas cuyo rostro es similar al de una muñeca, su estatura es de aproximadamente 40 centímetros. Viaja dentro de una urna de cristal sobre un coche profusamente adornado con guirnaldas de flores. El vehículo tiene que ser nuevo, y su motor nunca debe haber sido puesto en marcha, o sea, un auto virgen. Lo mueven cientos de devotos que lo tiran sirviéndose de largas sogas. Va escoltada por guardias especiales que llevan trajes de estilo colonial español. Tras de ella van enormes jaulas (“castillos”) llenos de pájaros cantores cuya función es entretenerla durante su jornada. Después de la Virgen de Guadalupe, La Zapopana es la virgen más poderosa de México. Ya cumplió 450 años y hasta posee su propia página web.

La Virgen de Zapopan hizo su aparición en la década de 1530 durante el proceso de evangelización de las poblaciones indígenas y emergió, según cuentan algunos cronistas, al lado de una deidad local llamada Tepozintl de cuyo santuario se apoderó. Sus poderes divinos empezaron a manifestarse principalmente en respuesta a los problemas ocasionados por el agua -inundaciones y sequías- y posteriormente para ayudar a los lugareños a enfrentar todo tipo de desastres. La iglesia católica la declaró oficialmente milagrosa en 1653, lo que contribuyó a aumentar su credibilidad entre toda

la población. Alrededor de 1730, cuando se acercaba a sus 200 años, eran tan numerosos los fieles que recurrían a su protección y ayuda, particularmente en Guadalajara y sus poblaciones aldeanas, que sintió la necesidad de desdoblarse, entonces apareció una segunda versión de sí misma: la Peregrina, cuyo trabajo, como su nombre lo indica, era y sigue siendo moverse de un lugar a otro. Durante la época de lluvias (junio a octubre) La Peregrina viaja sin cesar, visitando cada una de las 172 parroquias de Guadalajara para prestar su ayuda en la prevención de inundaciones, problema permanente en las zonas bajas. También es patrona del movimiento ecológico dedicado a salvar el lago de Chapala. Nunca viaja sola, la acompañan los fieles en sus desplazamientos de una parroquia a otra y siempre es recibida como huésped de honor. Las parroquias que la acogen se decoran, organizan fiestas y procesiones para celebrar su llegada.

Así, pues, desde el año de 1734 hay dos figuras de la Virgen de Zapopan: la Original, que permanece en casa, y la Peregrina, que va de un lugar para otro. Estas devociones particulares diferencian a la Virgen de Zapopan de la mayoría de las otras advocaciones marianas pues éstas, por lo general, no viajan sino que suelen manifestarse a través de apariciones de su imagen en los muros de las casas o en los troncos de los árboles. Las dos figuras de la Virgen de Zapopan, en cierta forma, demarcan el proceso de consolidación regional que a partir de los años 1500 condujo a la autodefinición de México como nación-estado multi-étnica, básicamente rural y con fuertes culturas regionales.

Invoco aquí a la Virgen de Zapopan, no porque esté pidiendo su protección divina (la que tampoco me molestaría), sino porque en ella se condensan muchos de los temas que me propongo abordar en estas páginas: movilidad, modernidad y ciudadanía como se

manifiestan a finales del siglo XX e inicios del XXI. Hago causa común con quienes están reflexionando acerca de lo que se ha llamado la globalización pensada a través de la movilidad. Es especialmente sugerente, en este aspecto, la estrategia de auto desdoblamiento de la Virgen de Zapopan porque le permite estar a la vez en más de un lugar, es decir, estar y desplazarse simultáneamente. Aunque se materializa a través de una estatua, su habilidad de moverse y auto desdoblarse la convierte en una especie de anti monumento, un significativo errabundo, razón por la cual, aunque ningún ícono podría ser más profunda y complejamente mexicano, la Virgen de Zapopan no ha sido nunca incorporada en la iconografía oficial de su país. Hace parte de la religiosidad local y popular y durante muchas generaciones ha sido apenas tolerada por la iglesia oficial. He prometido, en el título de este ensayo, llevar a la Virgen de Zapopan a Los Ángeles y eso haré. Pero propongo que lleguemos allí pensando en términos de movilidad y analizando algunas de las formas en las que los imaginarios no oficiales o vernáculos interpretan los procesos que en el lenguaje oficial están comprendidos dentro del término globalización.

Pensar a través de la movilidad

Entre las razones por las que se ha llegado a llamar “posmoderno” al mundo y a dar el apelativo de “pos” a casi cualquier cosa, están las profundas transformaciones y aceleraciones de los patrones de movilidad humana, dos de sus formas más evidentes siendo la masiva migración de fuerza de trabajo y el turismo a gran escala. Este último constituye la industria más grande del mundo después del narcotráfico. La primera ha producido, entre otras cosas, una inversión del momentum difusionista de la modernidad,

es decir, desde el centro hacia afuera. En los últimos 30 años los sujetos excoloniales se desplazan, con una frecuencia cada vez mayor, hacia las metrópolis. El quince por ciento de la población de Guyana vive en Nueva York; la mitad de la población de Surinam vive en Holanda. Actualmente en los Estados Unidos, uno de cada diez de sus habitantes nació en otro país y, al menos, uno de cada diez es hijo de alguien nacido en otro país. En California la lengua materna de más de la mitad de los niños que entran a la escuela es diferente al inglés (hecho que, por razones insensatas, es visto como una limitación y no como un gigantesco recurso nacional). En la ciudad de Sacramento hay 75.000 rusos; en la ciudad de Fremont, 25,000 afganeses. En casi todas las ciudades europeas y estadounidenses existen comunidades diaspóricas procedentes de muchas partes del globo, a menudo de antiguas colonias de los países mismos, y éstas han impactado todos los aspectos de la vida tanto institucional como cotidiana.

La metrópoli, aunque necesitada de esta diáspora revertida, no se muestra acogedora con ella. En mi condición de analista de la literatura de viajes, me resultó fascinante, en la década de los 90, encontrar un reciclaje contemporáneo de los archivos de viaje de los siglos XVII y XVIII. Las historias dramáticas de sufrimiento y supervivencia, de monstruos y de maravillas que 300 años antes regresaron a Europa procedentes de lejanas costas empezaron a reaparecer a diario, hacia finales de esta década, en las fronteras mismas de la metrópoli. El último relato de un naufragio que escuché, por ejemplo, llegó no de Tierra del Fuego, como antes, sino del sur de Francia donde 900 kurdos encallaron al tratar de llegar a Europa. Los relatos de polizones no nos hablan hoy de chicos europeos escondidos bajo cubierta en buques con destino hacia los mares del sur, sino de jóvenes africanos que aparecen congelados bajo la escotilla de los

aviones que aterrizan en los aeropuertos europeos (ver Ferguson 2001) o familias de Europa del Este escondidas bajo los trenes que cruzan el tunel del canal de la Mancha. El relato del naufrago fue revivido con la historia de Elián González, quien logró llegar a las playas, no de Tahití, sino de Florida. Y no fueron los polinesios, sino los ciudadanos de Florida, (¡los republicanos!) quienes decidieron que él era la reencarnación del Niño Jesús y que había sido llevado por los delfines a sus playas. Los bandidos y los piratas de hoy son los coyotes o polleros que atraviesan fronteras en todas partes del planeta. Las historias de muerte y de rescate están de regreso y nos llegan, no precisamente del Sahara, sino del desierto de Arizona, como es el caso del episodio del verano del año 2000 cuando un bebé fue milagrosamente rescatado de los brazos de su madre muerta, una joven salvadoreña que intentaba cruzar la frontera para entrar a los Estados Unidos. No fueron unos beduinos nómadas los que salvaron al niño sino una patrulla fronteriza cuya función normal es cazar a los inmigrantes indocumentados. Las narrativas de cautiverio resurgen entre trabajadores y trabajadoras en las casas de lujo de Beverly Hills, en fábricas y burdeles en San Francisco y Nueva York. La asfixiante pesadilla de las embarcaciones de esclavos vuelven a hacerse presentes en 1999 en el puerto de San Francisco, en donde 18 trabajadores chinos salieron de un contenedor de carga casi enloquecidos a causa de los padecimientos sufridos. Viajaban escondidos en el fondo de las bodegas de un carguero en el que murieron siete de sus compañeros de viaje. En la primavera siguiente, Inglaterra se vio sacudida por la historia de otros 43 chinos que perecieron debido a la inhalación de monóxido carbónico en la parte trasera de un camión en el que intentaban cruzar la frontera procedentes de Holanda. Pocas semanas después, a orillas del Río Bravo, (y no, por ejemplo, del Níger ni del Amazonas) turbas enloquecidas

miraban desde la ribera del río a dos personas que se ahogaron tratando de llegar nadando a Texas. El drama fue televisado en vivo, podría haberse tratado de una lectura en voz alta en la plaza de una ciudad en 1620. En abril del 2001 brotaron de nuevo historias de linchamientos de negros y no se trataba de una revisión de los anales del viejo Sur, sino de la ultra moderna España. La esclavitud ya había hecho su reaparición en algunos lugares de Africa debido a la fuerte caída en los precios de sus productos y al colapso de la agricultura tradicional. En Sudan se rescataron centenares de huérfanos Dinka robados como esclavos.² En Abidjan, según el *London Daily Telegraph*, las niñas se vendían por cinco libras. “Sentí que asistía a un espectáculo del siglo XIX,” afirmó el reportero. El abolicionismo, a su vez, se sacudió el polvo y volió a salir del closet, encabezado, como hace 150 años, por el Anti Slavery Society de Londres.³ En el otoño del año 2001 Europa se dio cuenta de que estaba alojando miles de cautivas, muchas de ellas procedentes de Rusia y de Europa Oriental, con lo cual se puso al descubierto que los albaneses estaban haciendo ventas masivas de sus mujeres jóvenes a Europa Occidental. Quizá el tráfico humano es hoy una industria más grande de lo que fue durante la época del tráfico de esclavos, aunque no se trata de situaciones idénticas.

² Las operaciones antiesclavistas en Sudan han recibido fuertes críticas pues se les culpa de haber exacerbado los problemas que intentan solucionar (ver por ejemplo el *New York Times* de 4-27-01). El dinero que se paga para comprar y liberar a la gente esclavizada ha aumentado los incentivos para los esclavizadores, muchos de ellos milicias patrocinadas por el gobierno.

³ La Internacional Anti-esclavitud con sede en Londres informa que, según su definición, cerca de 27 millones de personas están actualmente bajo esclavitud, 12 millones más de los 15 millones de individuos transportados en el comercio transatlántico de esclavos en los siglos XVIII y XIX. En los Estados Unidos se calcula que cerca de 100.000 mujeres y niñas han sido ilegalmente traídas al país dentro del tráfico sexual, situación que llevó al congreso a proclamar el Violence Victims Protection Act (Ley de protección de víctimas de la violencia) en el año 2000. El negocio de compra de esposas por correo también ha resurgido en los Estados Unidos. En la actualidad un número considerable de mujeres rusas que buscan salida a sus situaciones desesperadas participan de este negocio.

En los años 90 las fronteras de las metrópolis se convirtieron en teatros del valor, sufrimiento, muerte y supervivencia, y como sucedió con la literatura de viajes y aventuras del pasado, los dramas que publican los periódicos a diario nos demuestran que la prensa está encargada de poner en escena el nuevo orden planetario, un nuevo orden imperial, siempre cambiante, de crear sus sujetos, es decir, de convertirnos a nosotros mismos en sus sujetos (lo mismo que estoy haciendo yo al escribir este ensayo). De modo importante, este reciclaje contemporáneo de los archivos de viaje de los siglos XVII y XVIII hace resurgir los viejos temas, pero con una inversión de los términos puesto que la atención prioritaria no son los vivos sino los muertos. Los géneros anteriores—los cuentos de cautiverio, de naufragios, de piratas—eran narrados por los sobrevivientes, aquellos que, providencialmente (término clave), lograron vivir y relatar su historia. Por definición, siempre había un desenlace feliz, que afirmaba la viabilidad de un sujeto emergente metropolitano global, a menudo imperial. El protagonista de las versiones actuales es, en la mayoría de los casos, aquel que no logra sobrevivir. Motivadas por otro tipo de deseo, los relatos de hoy ponen en escena dramas no de partida y regreso sino de negación y exclusión. Hoy, y después del 11 de septiembre, lo sabemos aún mejor, parecería que son los dramas de muerte los que atenazan y tienen resonancia, aunque también podrían contarse algunas historias de éxito.⁴ Dentro de una clave de dolor y culpa, ¿se contempla, en esta literatura, la metropoli a sí misma como una especie de fortaleza sostenida por una exclusión violenta y asaltada por gentes desesperadas que se merecen lo mismo que los que están adentro? ¿Está mostrándose a sí misma su cada vez más profunda crisis de legitimación? O ¿se busca recordar a quienes están al interior de la

⁴ Los niños parecen ser la notable excepción. Dentro del conjunto de relatos contemporáneos ellos parecen ser los sobrevivientes. Todos los demás aparentemente son cadáveres.

fortaleza lo afortunados que son y la profunda división que hay en el mundo entre el “nosotros” y el “ellos”? Cualquiera que sea el caso, los melodramas de muerte y desesperanza ponen de presente un registro alternativo al de las deshumanizadas narrativas económicas de la globalización que ocupan las páginas de las noticias y de los negocios. Ellos explican el sentimiento de fatalidad que se sentía detrás del *shock* del 11 de septiembre.

La movilidad de finales del siglo XX ha sido jalonada por procesos de descolonización puestos en movimiento después de la Segunda Guerra Mundial, pero también por ciertos imperativos y posibilidades generados por el avance tecnológico, la revolución de las comunicaciones y sobre todo por la nueva fase despiadada del imperio que estamos viviendo en la actualidad: el neoliberalismo o capitalismo tardío como se prefiera llamarlo. Esto no parecía ser tan obvio al comienzo de los 90 como lo fue al final de los mismos. A principios de la década el discurso académico tenía un evidente carácter utópico entre los estudiosos del tema dentro de un amplio espectro ideológico. En una de las primeras antologías metropolitanas (Featherston 1990) los autores hablaban de un nuevo “ideal cosmopolita,” de un “sueño de ecumenismo secular,” de “la cristalización del mundo entero como un solo espacio” y de “la emergencia de una condición humana global” (Robertson); una “cultura global” que es una “organización de la diversidad” (Hannerz). “La humanidad”, afirmó Ulf Hannerz en ese momento apasionante, “se ha despedido por fin de un mundo que, con una cierta credibilidad, podía verse como un mosaico cultural.” Hoy es difícil no percibir en estas gozosas afirmaciones una narrativa imperial revisada, incluso inocente, y un fracaso de los académicos de la metrópoli en su búsqueda de correctivos a la ceguera inevitable del privilegio. (John Kenneth Galbraith,

crítico mordaz, fue más claro al afirmar: “La globalización no es un concepto serio. Lo inventamos nosotros los estadounidenses para disfrazar nuestro programa de intervención económica en otros países.”)

En sus inicios, el discurso de la metrópoli sobre la globalización estableció su metáfora favorita, una metáfora de movilidad e inocencia que todavía permea muchos discursos. La metáfora es el flujo; la imagen, un planeta atravesado por flujos continuos, multidireccionales y proporcionados, de personas, objetos, dinero, información, lenguas, ideas, arte, imágenes. Desde lo “local” la idea es interceptar el flujo, a través de una planta de ensamblaje, una atracción turística, trabajadores enviados al exterior, un antena parabólica, una caja de sonido, un CD bajado del internet. Pero, pensando desde la movilidad, los trabajadores chinos que se asfixiaron no estaban fluyendo en la parte posterior del camión. El Río Bravo fluía, más no así los dos jóvenes que se ahogaron cuando intentaban cruzarlo. Como nos lo recuerda el trabajo de Teresa Caldeira (2001), los ricos tampoco fluyen. Suelen pertrecharse en casa tras los muros de condominios cerrados y vigilados; en el exterior buscan refugio dentro de enclaves turísticos cercados y diseñados para dar la ilusión de lugar. (Incluso el Papa, en una alocución el día del Turismo Internacional en el año 2001 condenó la proliferación de esos adinerados *resorts* alejados totalmente de las sociedades que los rodean (*NY Times*, 6/20/2001). Quizá valdría la pena desmenuzar en forma más analítica algunas de las confusiones y evasiones provenientes de la metáfora del flujo, aunque sea sólo porque vale la pena conservarla por algunas razones:

1. La metáfora del flujo no distingue un tipo de movimiento de otro - no hace diferencia alguna entre el desplazamiento de empleadas del servicio doméstico de las Filipinas al

Medio Oriente y el movimiento de turistas del sexo de Europa o Japón hacia Tailandia o Cuba. Los turistas regresan a sus países de origen, pero las empleadas, con frecuencia, no pueden regresar porque la supervivencia de sus hogares de origen depende de sus ingresos. (Filipinas es uno de tantos países, incluyendo muchos centroamericanos, en donde las remesas de quienes trabajan en el exterior son la fuente principal de renta externa.)

2. La metáfora del “flujo” neutraliza la cuestión de la direccionalidad. La serie televisiva “Dallas” se ve en Sur Africa, pero las fascinantes telenovelas multirraciales surafricanas no llegan a Norteamérica. La mitad del poder hidroeléctrico de México fluye desde Chiapas, en donde muchos habitantes carecen de energía eléctrica. El dinero, según me han dicho, cambia de manos 100 veces más a menudo que las mercancías, pero ese flujo, al fin de cuentas, tiene una dirección: a principios del 2001 Kofi Anan anunció que, después de considerar todas las diversas formas de intercambio económico mundial, se pudo determinar que hubo un flujo de \$450 billones de dólares desde los países pobres hacia los ricos, tres cuartos de esta suma a los Estados Unidos. (Para poner esto en perspectiva: el presupuesto total de ayuda externa de los Estados Unidos no fue sino \$22 billones de dólares, suma absurdamente mezquina si tenemos en cuenta que significa apenas una fracción de lo que Argentina pagó para servir su deuda con los Estados Unidos. Los pagos de las deudas con los países ricos últimamente han consumido por completo la mitad del presupuesto nacional del Ecuador, lo que puede explicar el “flujo” hacia el exterior de un 4% de la población de este país entre los años 1998 y 2000.)

3. El “flujo” naturaliza. Facilita ignorar las políticas estatales, los acuerdos transnacionales y las instituciones estructuradas que crean estas posibilidades e

imposibilidades de movimiento, particularmente el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, nuestros blancos acostumbrados. También están las cleptocráticas clases empresariales en casi todos los países, que se hacen más poderosas en nombre del libre mercado. La difusión de las películas de Hollywood en todo el planeta, no es un flujo natural de la cultura. Se trata de un negocio cuyo objeto es, en tanto que asunto comercial, acabar con la producción de cine en las otras naciones por medio de arreglos impuestos en los países pobres por los países ricos. El resultado, hasta el momento, es el empequeñecimiento de la producción cinematográfica. Se producen y distribuyen menos filmes, y menos gente tiene acceso al cine porque los cines locales han desaparecido. ¿Es esta la nueva ecumene?

4. El concepto de flujo anula la intervención y la intencionalidad humanas-fluir es un verbo intransitivo. Esto resulta bastante útil. Describir el dinero como algo que está fluyendo oculta el hecho de que él mismo es enviado y recibido. Las personas que “fluyen” son aquellas que han decidido ir y volver, que han sido enviadas o reclamadas por otros como parte de una estrategia bien preparada. Al invisibilizar la intervención humana, el flujo saca de juego la dimensión existencial de las mobildades, desde la toma de decisiones angustiosas de irse o quedarse, hasta las esperanzas de realizar las posibilidades emancipatorias que ofrece el desplazamiento.

5. El flujo sugiere de forma perversa un proceso natural, que responde a la fuerza de gravedad y que automáticamente alcanzará un tranquilo equilibrio horizontal—así el mercado es pensado como nivelador, como algo inherentemente democratizador. Pero, como la crítica de los años 90 empezó a poner de presente, el mundo del neoliberalismo arrasador parece carecer de gravedad. Sus fuerzas han demostrado ser claramente

verticales, su cima y su fondo parecen desaparecer ante nuestros ojos mientras la riqueza se va concentrando en algunos lugares y la pauperización prolifera en otros. El poder adquisitivo de la clase trabajadora en México es hoy un séptimo de lo que era en 1970 y sus salarios son la mitad de lo que eran en 1980. Al menos un tercio de la población no tiene prácticamente nada; físicamente las personas son más pequeñas en promedio de lo que eran hace 30 años. Y México es un rico país pobre. Pero los países ricos han experimentado también la verticalización. Lo escuchamos una y otra vez: en los Estados Unidos el 40% de la población de la base controla el 0.2% de la riqueza nacional mientras el 10% de la que ocupa la franja superior, controla el 71%. El asalto a las torres fue un asalto a esta verticalidad.

El “flujo” ejemplifica el lenguaje oficial, legitimador, de la globalización. No es un término neutro, sino un término con valor positivo que se usa desconectado de cualquier dimensión ética. Un lenguaje sin cima ni fondo, que permite que la duplicación de las horas de trabajo, la explotación de los niños, la disminución de la ingestión de alimentos, el infanticidio o (como lo recomienda el Departamento de Bienestar de Oregon) el trabajo de los basuriegos se califiquen de “coping strategies” (ver De la Rocha, 2000). O que cualquier forma o grado de pauperización se denomine “economía informal.” O que cualquier interacción pueda ser descrita como “intercambio” sin tener en cuenta cuán asimétrica, desigual o forzada pueda ser. Es, sin lugar a dudas, tarea de los humanistas denunciar este lenguaje, insistir en la necesidad de una ecología del discurso público y de la existencia de un componente ético en el discurso de las políticas. Si no lo hacemos nosotros ¿quién entonces?

En la literatura imaginativa, al menos en las obras de ficción latinoamericanas que he leído últimamente, este mundo renovadamente predatorio se hace presente, precisamente por el lado opuesto del flujo, en narrativas de sobrevivientes aislados tratando de crear esferas de acción significativas en espacios interiores claustrofóbicos a los que se han retirado tratando de escaparse de un mundo social que se ha convertido en holocausto; o en términos de delincuencia violenta en los que la ausencia de un futuro vivible significa que nadie tiene nada que perder.⁵ En la cultura vernácula este hecho se registra del mismo modo en el que se hizo en los imperios anteriores: por medio de la aparición de monstruos. En la década de 1980, por ejemplo, la diáspora que se estaba dando hacia los Estados Unidos no se manifestó directamente en el imaginario nacional. Su registro se hizo en forma indirecta, en el drama de las abejas asesinas. Era ésta una especie de abeja llevada desde Africa hasta el Brasil como parte de un proyecto de cruce de crias. Las abejas se ganaron el apelativo de asesinas porque se volvieron mucho más agresivas que las especies nativas. Cuando las abejas empezaron a propagarse en todas las Américas, esta propagación fue interpretada desde los Estados Unidos como una marcha inexorable hacia el norte, hacia la frontera mexicana. En los años 80, mientras el país vivía la ola migratoria más grande de su historia, la amenaza de la llegada de estas abejas se convirtió en una obsesión nacional.⁶ Año tras año el país se contó a sí mismo que la llegada de las abejas estaba cada día más próxima. Se hicieron esfuerzos por crear

⁵ Al mismo tiempo, las literaturas metropolitanas se han vuelto diaspóricas. La ficción francesa e inglesa contemporánea está dominada por escritores excoloniales que escriben sobre lugares y épocas no metropolitanas para audiencias metropolitanas.

⁶ Según cuenta la historia, cuando las abejas finalmente llegaron en la primera mitad de la década de los 90, hicieron lo mismo que hicieron los inmigrantes humanos en los Estados Unidos. Se cruzaban con las abejas locales, integrándose plenamente en su nueva tierra. La mezcla hasta produjo, se dice, nuevas especies resistentes a los ácaros que estaban destruyendo a la población local.

una barrera de pesticidas en la frontera. Científicos que trabajaban en el proyecto de los misiles para la Guerra de las Estrellas, inventaron un chip minúsculo que podría ser instalado en el dorso de una abeja asesina y que permitiría seguir su pista. Se perseguía y se destruía, sin éxito alguno, cualquier enjambre sospechoso.

A mediados de los 90, siguiéndole la ruta al NAFTA, México y el Caribe fueron testigos de la aparición del “chupacabras,” una criatura alada, tipo murciélago, de unos cuatro pies de estatura que salía en las noches y atacaba los corrales de las cabras en las regiones rurales de México. En los periódicos se publicaron fotos de corrales regados de cabras muertas y de mujeres con heridas en el cuello; dibujos de la criatura aparecieron primero en los periódicos y luego en las camisetas; los inevitables corridos también hicieron su aparición y el chupacabras hizo unas pocas entradas en la serie televisiva ‘Expedientes X’. Un amigo que vive en la ciudad de México dejó de salir al patio en las noches. El chupacabras, según algunos relatos, se inicia en un laboratorio secreto de una base militar estadounidense en Puerto Rico en donde se produjo la criatura debido a un fallido experimento de ingeniería genética. El chupacabras parecía expresar todo lo que fue el asalto a la vida rural y la agricultura en el acuerdo NAFTA de 1994. Los ejidos fueron privatizados. La agricultura de subsistencia estaba en vías de desaparición y era necesario reemplazar las cabras y el maíz para plantar kiwis y brócoli. Los campesinos se vieron sujetos a enormes presiones para que utilizaran variedades genéticamente trabajadas para poder competir. Era evidente que el negocio de la agricultura de los Estados Unidos iba a chuparle la sangre a los campesinos mexicanos minfundistas. ¿Por qué las cabras? El monstruo tenía como objeto las relaciones no mercantilizadas entre las personas y sus animales, relaciones que son el corazón mismo de la vida rural. (En la

zona rural mexicana la ‘birria,’ corte y preparación especial de la cabra, hace parte del ritual de las bodas, *locus* de la reproducción social). El chupacabras fue como una especie de profecía del holocausto masivo de ganado en Gran Bretaña en la primavera del 2001, en respuesta a una epidemia originada del transporte masivo de animales por las industrias agrícolas internacionales. Como sucedió con las abejas asesinas, parece que el mito del monstruo se adelantó a la realidad.

En la zona rural de Perú y Bolivia la era neoliberal fue demarcada por el resurgimiento del *pishtako*, monstruo que hizo su primera aparición en los Andes indígenas en el siglo XVI como resultado de la violencia de la invasión española. El *pishtako* usaba polvos mágicos para dormir a las personas y succionarles la grasa de sus cuerpos hasta acabar con ellas. No debe sorprendernos que el *pishtako* se manifestara, en algunas ocasiones, vistiendo una túnica similar a la de los frailes españoles. A finales de los 80, mientras las abejas asesinas se abrían camino para invadir el norte, el *pishtako* hizo una serie de apariciones en los Andes en respuesta a la acción depredadora del neoliberalismo (Wachtel 1994). En esta ocasión, succionaba grasa humana para exportarla a los Estados Unidos en donde, se decía, era utilizada para la lubricación de maquinarias—carros, aviones, computadores. También se creía que había traficantes de carne humana, la que vendían a los restaurantes elegantes de Lima. Los antropólogos hablaron de una ola de pánico que se levantó en 1987 cuando se dijo que un equipo de cinco mil *pishtakos*, vestidos con batas de laboratorio, había llegado a la provincia de Ayacucho en Perú con el objeto de recolectar grasa humana para venderla y obtener los fondos necesarios para pagar la deuda nacional peruana. Los pobladores de los Andes no estaban fuera del circuito: la imagen representaba, con una exactitud impresionante, la

naturaleza de las fuerzas que estaban ejerciendo presión sobre ellos. Para evitar una lectura excesivamente mítica del fenómeno del pishtako, sólo es necesario pensar en su relación con la práctica metropolitana de la liposucción. ¿Podría utilizarse la grasa americana para pagar la deuda externa del Perú? Claro que no, porque la grasa americana ES la deuda del Perú, los recursos devastados y convertidos en comida barata e hiperconsumo del norte.⁷

Por los mismos años en los que el pishtako estaba haciendo de las suyas en los Andes, corrieron rumores en las zonas aledañas a Lima acerca de la presencia del sacaojos, animal predatorio que secuestraba niños para robarles los ojos con el fin de exportarlos. Los niños regresaban a casa, pero ciegos. Esta fue sólo una de las miles de historias relacionadas con el robo de órganos humanos que desde la década de 1980 se han vuelto poderosamente significativas en lugares en los que la integridad y la supervivencia de las comunidades se han visto amenazadas. A mediados de los años 90 estos relatos se habían propagado en forma tal que la Agencia de Información de los Estados Unidos (USAID) montó una página web para negar la veracidad de los mismos. El relato más común parece ser el del robo del riñón. En su versión más popular nos habla de un hombre que es seducido en un bar por una mujer muy atractiva con la que pasa la noche en un hotel. Al despertarse al día siguiente se da cuenta de que lo han drogado para sacarle un riñón y venderlo en Europa o en los Estados Unidos. El relato tiene muchas versiones, pero es asombrosa su frecuencia y consistencia en todo el planeta. De nuevo, desde un escenario de miedo y vulnerabilidad, estos relatos registran

⁷ En julio de 2001 México se vio inundado de noticias relacionadas con la captura de “La Rana”, personaje muy conocido que hacía parte de uno de los cárteles de droga más poderosos del país. Sin que la policía se enterase, y estando bajo custodia, en una cárcel de Tijuana se sometió a una operación de cirugía plástica y se hizo la liposucción con lo cual se transformó en un ser irreconocible.

las transformaciones del orden global de modo bastante preciso, particularmente en lo que se refiere a las nuevas modalidades de producción industrial que para el ensamblaje del producto final utilizan partes procedentes de todos los rincones del mundo. Los cuerpos del tercer mundo se convierten en manufactureros de piezas a ser exportadas e insertadas en cuerpos enfermos pero ricos del primer mundo. Las comunidades están fragmentadas, partes de ellas han debido ser vendidas al exterior y se alojan en la barriga de la bestia. Las versiones estadounidenses del relato, que se han popularizado entre los camioneros, también parecen registrar cuerpos/identidades desprotegidas de modos nuevos. ¿Son estas realidades las que han originado en épocas recientes el término “pos-humano”?

En realidad existe un mercado internacional “lícito” de órganos humanos (¿es lícito que un pobre financie la educación de su hijo por la venta de uno de sus riñones?) Pero el referente concreto es sólo una de las razones por las cuales los relatos de robo de órganos se han expandido tan ampliamente en el mundo. Sus resonancias son también psíquicas y simbólicas. En la primavera del año 2000 en una vieja población guatemalteca, muy popular dentro de la ruta turística, un bus lleno de turistas japoneses fue atacado violentamente por sus habitantes que terminaron asesinando a dos miembros del grupo de viajeros. Los lugareños estaban convencidos de que los extranjeros eran satánistas que venían a robar sus niños para vender sus órganos en el mercado internacional. Y no es el primer incidente de este tipo en Guatemala, pero vale la pena tener en cuenta que se trata de una población acostumbrada a recibir turistas, equipada para funcionar como centro turístico. El pacto turístico y el protocolo de recepción reventaron. Diversos aspectos de la historia contemporánea de Guatemala pueden haber

contribuido a la tragedia. El sistema jurídico guatemalteco no funciona y, debido a esta carencia, las comunidades recurren al ahorcamiento. En los 80, como muchos lectores deben saberlo, las comunidades indígenas de Guatemala fueron objeto de una brutal campaña genocida militar que se suscitó en respuesta a las actividades guerrilleras. Cerca de 200.000 guatemaltecos, la gran mayoría indígenas, perecieron en acciones militares, un millón fue desplazado a campos de refugiados durante años y muchos fueron testigos de atrocidades traumatizantes entre las que estaba el desmembramiento de niños. En 1999 el general responsable de esta campaña fue elegido jefe del congreso del país, puesto que sigue ocupando en el momento en que este artículo se escribe. Tratemos de imaginar qué disonancias psíquicas puede producir que la industria turística nacional le pida a uno actuar como un ejemplar atemporal de la autenticidad indígena, cuando la historia que se ha vivido es ésta.

Por último, haya o no robo de niños para vender sus órganos, es evidente que el tráfico de bebés en Guatemala es bastante activo. Entre mil y dos mil niños se intercambian anualmente por dinero en el mercado internacional de adopciones. Estos bebés hacen parte de los nuevos viajeros globales (iban tres en el último vuelo que tomé desde la ciudad de Guatemala hasta Houston). Su viaje de una sola vía es el resultado de la red de factores calculados para generar la máxima vulnerabilidad, disponibilidad e inseguridad en las poblaciones pobres urbanas y rurales. Las madres reciben entre mil y mil quinientos dólares en pago por sus bebés, sumas que representan verdaderas fortunas para una familia campesina o de clase trabajadora en Guatemala. Es una oportunidad única en la vida, siempre y cuando se logre dar a luz a un bebé saludable y sin defectos.

En los Estados Unidos la reemergencia de monstruos y relatos de desmembramientos se hace más visible en el cine y en la televisión. El ejemplo más sobresaliente es la serie “Archivos-X” que actualmente está en su novena (y última) temporada televisiva. La mayoría de los horrores que se han mencionado antes, ha hecho su aparición en la serie, cuyos orígenes están fuertemente relacionados con la guerra fría, incluyendo los temores surgidos en la década de los 50 de una posible contaminación e invasión nuclear procedente del espacio extraterrestre. El reciclaje de estos referentes en los años 90 reflejó y originó un sujeto metropolitano del nuevo orden mundial, sujeto que también se ve a sí mismo a merced de fuerzas depredatorias, desconocidas y posiblemente patrocinadas por el estado.

Como el reciclaje de la literatura de muerte y supervivencia, la reaparición de monstruos y desmembramientos quizá señala procesos de lo que podríamos llamar la “de-modernización” puesta en escena por ese protagonista falso que llamamos globalización. El relato del progreso parece dar marcha atrás. Ya se comentó el resurgimiento “dickensiano” del trabajo infantil y de la esclavitud. Países que se suponen poscoloniales están siendo recolonizados por los antiguos dueños porque los organismos financieros internacionales los obligan a privatizar sus recursos. La industria del cobre en Zambia, por ejemplo, está de nuevo, en manos de la compañía que la poseía en tiempos coloniales; esta venta fue el resultado de presiones ejercidas por los prestamistas internacionales que controlaban el respaldo de la balanza de pagos. En Nueva Guinea, nos cuenta la prensa, los Dayaks han vuelto a cazar cabezas dentro del contexto de una industria maderera invasora que trae con ella una fuerza de trabajo inmigrante. El occidente de los Estados Unidos, según informó el *New York Times* en mayo de 2001,

está volviendo a asumir sus características de frontera, puesto que el gran esfuerzo realizado durante un siglo para hacer de esta región una zona agrícola ha resultado fallido. Mientras la población euro-americana está emigrando, las poblaciones indígenas regresan y crecen, la tierra recupera su característica de zona no cultivada y los búfalos aumentan. Se trata, parece, de un proceso de descolonización cuyas características no responden a la modernización sino más bien a su inverso. La propagación del SIDA nos recuerda las epidemias arrasadoras de viruela en las Américas, especialmente en lo que tiene que ver con la indiferencia calculada de los poderes oficiales. Con la erosión de los sistemas nacionales e internacionales de salud, la tuberculosis ha reaparecido; la hipermobilidad significa que el lugar en el que se tiene más riesgos de contagiarse es el avión.

Los servicios de salud constituyen uno de los elementos de las estructuras gubernamentales de la modernidad que asumieron la forma de una red que cubre los territorios nacionales y se supone debe estar al servicio de todos los ciudadanos. La electricidad quizá es la red moderna por excelencia, junto con las redes viales ferroviarias, el telegráfo, el teléfono, la televisión, la educación y los sistemas electorales y judiciales. Cuando las redes fallan, es decir, cuando se deja de mantener las ramas locales, estas organizaciones se vuelven nodales, es decir no-incluyentes.⁸ Los territorios entre los nodos no están incluidos, pueden ser pasados por alto. Así los teléfonos celulares vienen a reemplazar algunos sistemas telefónicos nacionales que no han recibido un mantenimiento adecuado; puede ser más fácil comunicarse desde las

⁸ Bruno Latour hace referencia a la idea de líneas troncales y los efectos que producen sus daños en *We have never been modern* (1991; trans.1993). Ferguson trabaja el concepto de nodalidad en *Expectations of Modernity* (1999).

montañas peruanas con Florencia o con Bombay que con la población más cercana, si es que se tiene un teléfono celular. En muchos países, la incapacidad o negligencia del Estado con relación al mantenimiento de sus redes de transporte significa que los granjeros no tienen cómo hacer llegar sus productos al mercado, lo que implica, a su vez, que sus productos son reemplazados por importaciones del exterior que suelen llegar más fácilmente a través de sistemas nodales de centro a centro. Por increíble que parezca, Zambia, país fundamentalmente agrícola, importa maíz de los Estados Unidos y Africa del Sur porque las carreteras locales—cuyo cuidado es responsabilidad del Estado—son intransitables, lo que impide que los granjeros del país puedan vender sus productos. La situación de los sistemas de educación también sufre del mismo mal. En 1991 el gobierno de Zambia invertía US\$60 por niño en la escuela primaria, en el 2000 la inversión era de US\$15, y un 2% menos del total de niños se había inscrito en la escuela. Los países ricos tampoco son inmunes a los efectos que acarrearán la destrucción de esas funciones de regulación, redistribución y custodia que los estados y los aparatos internacionales solían desplegar. La agresión que las corporaciones ejercen para controlar los precios de los productos agrícolas en Zambia tiene los mismos efectos en el interior de los Estados Unidos, razón por la cual los productores a pequeña escala tampoco tienen salida.⁹ Canadá, mi país natal, se ha convertido en un depredador capitalista de primera clase a nivel internacional, pero sus zonas rurales están siendo colonizadas por granjeros alemanes y suizos después de que los gobiernos del mercado libre suspendieron los

⁹ La mitad de los cultivadores de papa en los Estados Unidos fueron sacados del mercado entre 1995 y 2000, lo mismo que sucede con todos los agricultores, tanto los que cultivan maíz y soya, como los que crían cerdos.

controles ecológicos y los límites a propietarios extranjeros. La aparcería (de la que vinieron huyendo muchos inmigrantes del siglo XIX) ha hecho su primera reaparición.

Lo que intento identificar son tanto los procesos como los relatos de la desmodernización. Los relatos apuntan hacia el surgimiento a escala global de sujetos para quienes las expectativas de la modernidad (Ferguson 2000) sólo existen como algo del pasado. Esto representa una pérdida irreparable para los mayores y una ausencia de futuro para los jóvenes. Desde su levantamiento en 1994 el movimiento zapatista en México se ha negado a aceptar dicha pérdida. En la primavera de 1999 los zapatistas reafirmaron sus expectativas de modernidad a través de un experimento de movilidad que se erigió precisamente en la arquitectura de la red. Encerrado y perseguido por el ejército mexicano en Chiapas, el movimiento zapatista reclamó su derecho de ocupar un lugar en el espacio nacional abriendo una consulta ciudadana. Se propuso mandar delegaciones formadas, cada una, por un hombre y una mujer, todos miembros del movimiento popular (no la guerrilla armada) a cada uno de los 2.500 municipios del país, en donde pasarían una semana dialogando con todas las personas posibles: grupos ciudadanos, estudiantes, representantes de los gobiernos estatales. Se hizo un llamamiento para que se formaran grupos de acogida en las comunidades que iban a ser visitadas, los que estarían a cargo de la organización de las visitas y de la recaudación del dinero necesario. Milagrosamente lo lograron. Así fue como en marzo de 1999 cinco mil adultos, más un grupo de cerca de 1.000 niños, casi todos indígenas mexicanos, muchos de los cuales no hablaban prácticamente ni una palabra de español, se unieron en un desplazamiento colectivo que no partía del margen hacia el centro, como la óptica centralista y estatista de México lo requeriría, sino que iban de cualquier lugar de la nación a todos los otros lugares

formando una red que reproducía la red electoral nacional. La consulta culminó con la realización de un plebiscito nacional sobre una serie de peticiones de los zapatistas que reclamaban ciudadanía plena, auto determinación y cesación de la violencia. Se trató de una poderosa intervención en el imaginario nacional que ya estaba en el proceso de reinventarse. No tengo el espacio suficiente para hacer un recuento detallado de los dramáticos encuentros a continuación: los que carecen de todo por primera vez vieron todo lo que los que tienen en realidad tienen, al mismo tiempo que se enfermaban físicamente debido a su exposición a ese medio contaminado. Alcaldes, empresarios y trabajadores se sentaron por primera vez con indígenas a los que habían aprendido a mirar como seres infrahumanos y peligrosos, o a veces simplemente a no verlos, y escucharon por primera vez sus lenguas y sus argumentos.¹⁰ El gesto de los zapatistas fue moderno en sus exigencias de libertad, igualdad y fraternidad, pero dramáticamente posmoderno en su irrupción dentro de formas coloniales de la modernidad que mantienen a las comunidades indígenas en un espacio simbólico de otredad radical y de marginalidad económica, política y social. El bien acogido término “hibridez” no resulta particularmente iluminador del hecho.¹¹

¹⁰ Es importante reconocer la verdadera originalidad del hecho: desde una posición de la más clara marginalidad y subalternidad haber levantado la voz para hacer un reclamo utópico y exigir el reconocimiento ciudadano poniendo en movimiento un proceso que con la colaboración de los privilegiados requirió que todos experimentaran las limitaciones históricas impuestas sobre la ciudadanía por la modernidad colonial. Es imprescindible, también reconocer el valor del que tuvieron que hacer acopio para embarcarse en esta jornada hacia un mundo desconocido, del que sólo sabían que era peligroso para ellos. Se trató de un episodio extraordinario en la búsqueda de lo que Mignolo denomina una “política de transformación cultural” (Mignolo 159).

¹¹ Exactamente dos años después, inspirados en lo aprendido en la primera consulta los zapatistas marcharon nuevamente. Pasando por territorios indígenas, llegaron hasta la Ciudad de México con la intención de hacerse oír por el congreso nacional ante el cual iban a presentar su reclamo y pedir la aprobación de los acuerdos de paz que estaban en tablas desde hacia varios años. Una de las multitudes más grandes de la historia del país se reunió en el Zócalo para recibirlos. Pero el centro retuvo sus poderes de repudio. Los zapatistas fueron recibidos por un congreso en el que la mayoría de sus integrantes estuvieron ausentes, los acuerdos de paz fueron aprobados pero en una versión reblandecida que no llegó a otorgarles la auto determinación que exigían; la situación del movimiento continúa en el limbo.

El experimento de movilidad y ciudadanía de los zapatistas, al igual que sus escritos, reafirmó los poderes interpretativos y políticos de los marginados frente al discurso deshumanizante del neoliberalismo. En cambio, la respuesta de los críticos académicos del neoliberalismo ha sido introducir un vocabulario de pauperización, sufrimiento, desesperación, vulnerabilidad y encerramiento; un lenguaje que pretende estar cimentado en unas bases éticas y objetivas. Sin embargo, otros académicos, con los zapatistas, señalan el peligro que conlleva sustituir el lenguaje abstracto del flujo por un lenguaje ético y concreto de la desesperanza. Optar por la desesperanza equivale a aceptar el escenario total, aunque se le esté denunciando desde una posición de privilegio.¹² J.K. Gibson-Graham, co-autoras del libro *The End of Capitalism (as we knew it)* (1996) plantean sus críticas a las versiones de la globalización, laudatorias o críticas, hechas en un “lenguaje y una imagen de no contradicción.” Ellas insisten en la necesidad de cuestionar las explicaciones que dan al capitalismo el monopolio interpretativo, puesto que conducen a un punto en el que “todo viene a querer decir lo mismo.” Dichas versiones, como bien lo sabemos, pueden parecer coherentes y aceptables pero seguirán dejando de lado una serie de elementos que, según Gibson-Graham, no pueden ser absorbidos por las narrativas del neoliberalismo o capitalismo tardío: la continuidad de la co-existencia de los modos de producción capitalistas y no capitalistas (particularmente en los grupos familiares y en el auto empleo), las disonancias, los resultados no previstos, formaciones que Spivak llamaría “disfuncionales

¹² Gayatri Spivak, en un argumento relacionado a este, rechaza el discurso que convierte al tercer mundo en el lugar en donde se dan todos los males, y que le asigna al primer mundo la tarea de corregir los errores (Presidential Lecture, Stanford University, marzo de 2001).

en el capitalismo” y los procesos de emancipación como son los de las mujeres o el zapatismo (movimiento profundamente moldeado por las mujeres).

O quizá, como Gibson-Graham afirma, estos elementos pueden ser recuperados por una narrativa de la desesperanza si los intérpretes—nosotros—eligimos hacerlo. La narrativa distópica será convincente, y conducirá a la parálisis. Pero, ellas arguyen, los intelectuales son responsables tanto de hacer el mundo como de describirlo. Se les pide que identifiquen en el mundo existente los elementos de los mundos que quisieran construir. Gibson-Graham bosquejan una práctica intelectual que consiste en tratar de contar el relato de otra forma, por trivial que esto pueda sonar. La aparente trivialidad puede ser, ella misma, el resultado de los efectos que la narrativa dominante produce en el analista.

Por ejemplo (mi ejemplo, no el suyo), en el imaginario de la globalización existe la tendencia a ver el orden consumista global como una red—un manto planetario de Starbucks, Nikes y McDonalds. Pero esta visión imaginada es radicalmente falsa, hecho que se hace más que evidente cuando se viaja a cualquier lugar fuera de la metrópoli. El consumo, junto con la capacidad de consumir, es marcadamente nodal. Los mercados no necesitan ser incluyentes—no importa quién consuma siempre y cuando se consuma lo suficiente (de hecho si el consumo se concentra, los costos son menos). El mundo está hoy lleno de gente, lugares, regiones y países completos que, lejos de estar integrados dentro de un Walmart planetario son, y lo saben, totalmente prescindibles para lo que se considera el orden político y económico global, no forman parte alguna de los futuros que ese orden invita a las gentes a imaginarse. Esto es particularmente cierto en lo que respecta a las sociedades agrícolas, cuyos modos de vida están siendo diezmados en todas

partes.¹³ Esto significa que el orden neoliberal no crea necesariamente las condiciones de su propia desaparición (éstas quizá son ecológicas) pero sí crea, ciertamente, condiciones que no puede entender ni controlar: amplios sectores de la humanidad organizada que sólo tienen un mínimo acceso al dinero o al consumo y cuya tarea es lograr que sus vidas sean vivibles y significativas sirviéndose de otros medios. ¿Cómo hacen los habitantes de las zonas marginales de este mundo ‘posprogreso’—estos habitantes de los “pequeños lugares” de Jamaica Kincaid, de las zonas rurales descolgadas o las enormes barriadas de subsistencia improvisadas que forman cordones de miseria alrededor de muchas ciudades—para lograr unas vidas viables y que merezcan la pena vivirse? ¿Qué es exitoso y qué no? (¿Por qué los análisis del nuevo orden mundial se niegan a ver el papel que juega la droga para hacer vivibles ciertas vidas pauperizadas?) Cuando la gente carece de la más mínima esperanza de lograr una seguridad económica, conseguir un trabajo, poder formar y sostener una familia, ¿qué alternativa o sentido de futuro puede encontrarse o construirse (Balliger 2000)? Si no hay ninguno, ¿qué formas de subsistencia y de trascendencia pueden alcanzarse en la actualidad?¹⁴ A través de su

¹³ Los 70.000 habitantes de Tambogrande en el norte del Perú, por ejemplo, se encuentran con el hecho de que los US\$110 millones que producen al año sus cosechas de mango y de limas son enteramente prescindibles a los ojos de la Manhattan Minerals Corporation que está intentando convertir su tierra en una mina abierta que emplearía, como máximo, 500 campesinos. Irónicamente la empresa cultivadora de frutas que ellos tratan ahora de defender, fue a su vez posibilitada hace 50 años gracias a un proyecto de irrigación financiado por el Banco Mundial hace 50 años. Ni la Manhattan Minerals, ni el presidente Fujimori, quien aprobó su proyecto, presentaron propuesta alguna para beneficiar o proteger a los miles de campesinos que se verían desplazados económicamente por la mina (Lima: Noticias Aliadas 38:13, 4/16/01). Algunos teóricos están usando la categoría de “abyecto” en su sentido etimológico de ser ‘arrojado fuera’ (ver Ferguson 1999). No utilizo el término pues tengo ciertas dudas relacionadas con las connotaciones del mismo.

¹⁴ Aquí las fuentes proceden de los etnógrafos. Ferguson (1999) estudia la emergencia en Zambia de estilos que no pueden ser analizados como expresiones de un código subyacente. El antropólogo Robin Balliger (2000) que trabaja en Trinidad, estudia la cultura juvenil y la música globalizada desde un punto de vista similar. La música y la danza y un grupo de prácticas relacionadas con ellas resultan siendo mecanismos a través de los cuales los jóvenes logran crear un cosmos comunitario significativo y prácticamente gratis.

monstruo, el pishtako, los andinos incorporan la fase depredatoria de la crisis de la deuda externa dentro de una memoria histórica existente anclada en un lugar, en lo que quizá podríamos llamar un cosmos. Este gesto tiene cierto poder; los andinos pueden retener el control del significado situando las nuevas dinámicas dentro de una narrativa en la que ellos siguen siendo los protagonistas y los autores, incluso cuando lo que están narrando es su propia opresión.

Los modos de vida orientados a buscar un balance y una continuidad ecológicos y humanos no son, utilizando de nuevo el término de Spivak, “funcionales en el capitalismo,” el que trabaja con una especie de flexibilidad errante: la planta de ensamblaje está hoy aquí pero mañana no. El capitalismo depredador es hostil a la idea del cosmos, es decir, a la idea un universo integrado donde el significado esté anclado en las prácticas y en los lugares. Tales formaciones requieren y producen continuidad e interconexión. Ellas “atan cables” y esto sucede de tal manera que incluso en presencia del impulso desagregador del capitalismo, las formaciones que producen continuidad e interconexión persisten y encuentran nuevas maneras de instalarse. Entre historias de robos de órganos, otras historias aparecen donde las nuevas movilidades y formas de acceso a la información son utilizadas para rearmar los cuerpos y recuperar las partes de cuerpos robados, los residuos ancestrales y los objetos sagrados convertidos en mercancías. En el año 2000, por ejemplo, en EEUU el cerebro de Ishii, el famoso y último representante de su tribu, fue recuperado de una bodega en el Smithsonian Institute. Los huesos de los nativos Greenlandeses que Franz Boas llevó a Nueva York hace un siglo fueron recuperados por sus descendientes en 1993. En el mismo año la comunidad de Coruma en Bolivia recuperó sus textiles sagrados de una galería

californiana. En 1998 esos procesos se volvieron tan comunes que en los Estados Unidos se aprobó una Ley de Repatriación. <15> En estos procesos de reensamblaje, de unificación, las cosas recuperadas son quizá menos significativas que la acción misma de recuperarlas, pues ésta afirma el poder de buscar la totalidad o la integración en un lugar. Por supuesto, como nos lo recordaría Gibson-Graham, nosotros como intérpretes tenemos el poder de decidir que dichos procesos son insignificantes, pero asumimos la responsabilidad de esa decisión y del mundo que la misma implica. (En los últimos dos años, en la discusión académica se ha recuperado el término “romántico” como calificativo despectivo para cualquier análisis que afirme la resistencia, la esperanza o las posibilidades transformadoras. Esta calificación, un ejemplo claro de la tendencia a “hacer que todo signifique lo mismo”, autoriza las narrativas de desesperanza e irresponsabilidad como “realistas”.)

Al parecer, este esfuerzo unificador fue lo que trajo a la Virgen de Zapopan a Los Angeles. Hacia 1995 la Virgen de Zapopan se desdobló una vez más, en esta ocasión para responder a los llamados de sus seguidores en California, a quienes ahora visita anualmente. (En 2001 hizo la travesía hasta Hawai.) Esta tercera figura, la que la trae hasta su comunidad en la diáspora, se denomina La Viajera. Ahora, entonces, la Virgen tiene tres versiones: la original, la peregrina y la viajera. En el contexto de la diáspora global su estrategia de desdoblamiento hace eco de las nuevas formas de identidad, pertenencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores y los movimientos sociales de todo el planeta. Como muchos sabrán, es muy común en la actualidad que pueblos de México y de América Central posean comunidades satélites desplegadas en los Estados Unidos, comunidades en las cuales las personas, los bienes, el dinero y las

prácticas culturales van y vienen continuamente. Como lo mostró el estudio pionero de Roger Rouse, parte de Redwood City, California (Rouse 1991), es un suburbio de Apatzingan, Michoacán. Víctor Montejó afirma que en Florida hay poblaciones en las que el idioma que se habla es el Tzotzuhlil, y hay edificios de apartamentos que han sido reorganizados según las relaciones espacio-vitales mesoamericanas. Los mixtecos de Oaxaca tienen ahora una red transnacional que va desde Puerto Escondido hasta Anchorage y desde Fresno hasta New Jersey. Todos los meses de junio, Mexicana de Aviación lleva, desde el aeropuerto de San José, California, a docenas y docenas de niños no acompañados que van a pasar el verano con sus abuelos en los ranchos y en los pueblos de Jalisco y Michoacán. Estos reprograman y rediseñan las fiestas locales para acomodarse a las necesidades de sus poblaciones migrantes (patrón que, a propósito, privilegia nuevamente los calendarios religiosos frente a las fiestas nacionales). Estas conexiones con el producto suponen un compromiso, un esfuerzo y una creatividad enormes. El mito americano del inmigrante que busca una nueva vida olvidando sus orígenes todavía existe, pero coexiste con este otro relato migrante cuyo proyecto es sostener el lugar de origen, a menudo a través de procesos de auto-duplicación, como el de la Virgen de Zapopan. Trabajar en el exterior para mantener el hogar implica, con frecuencia, una doble nacionalidad tanto en el sentido literal (más y más países la reconocen) como en el sentido existencial de una especie de desdoblamiento del yo en identidades paralelas en un lugar y en otro. Esta puede ser una experiencia a la vez fragmentadora y emancipadora.

En términos económicos, podríamos decir que con la desaparición de los mecanismos que solían redistribuir la riqueza del norte hacia el sur -programas de

desarrollo nacional, protección de los mercados locales, ayuda internacional- los trabajadores inmigrantes están haciendo esta redistribución “manualmente”. (El Banco Internacional de Desarrollo dice que los trabajadores latinoamericanos envían a sus países US\$20 billones al año desde los Estados Unidos.) Esta función fue reconocida por Bush, el joven cuando, después de los devastadores terremotos en El Salvador en el 2001, autorizó a 150.000 salvadoreños indocumentados a permanecer en los Estados Unidos ganando dinero para enviar a casa y ayudar a sus familias a recuperarse. Gibson-Graham nos pedirían que prestáramos atención a la medida en que este desdoblamiento, esta movilización del aquí para mantener el allá, este proyecto de atar cabos sueltos, no es funcional para el capitalismo. No obedece, por ejemplo, a los dictámenes del consumismo ni del individualismo y su programa de autorrealización personal. Hasta cierto punto es vivir de manera distinta a los dictámenes del mercado. Nuestros temores a la nostalgia no deberían impedirnos prestar atención a estas prácticas e improvisaciones que estamos elaborando frente a las intensificadas desagregaciones que son funcionales para el capitalismo. El héroe actual de este relato es el teléfono celular, tanto en la metrópoli como en las montañas de Guatemala. Pero las vírgenes móviles también son importantes porque ellas pueden hacerse visibles para ayudar a vencer a los monstruos.

La incapacidad del neoliberalismo para proporcionar arraigo, solidaridad y un sentido creíble de futuro produce, entre otras cosas, unas crisis de existencia y de sentido que están siendo vividas por los no consumistas y los consumistas del mundo en formas que la ideología neoliberal no puede predecir ni controlar. Las vírgenes móviles son sus síntomas y sus agentes inescrutables.

BIBLIOGRAFIA

- Balliger, Robin. "Noisy Spaces: Popular Music Consumption, Social Fragmentation and the Cultural Politics of Globalization in Trinidad". Tesis doctoral, Departamento de Antropología Social y Cultural, Stanford University, 2000.
- Caldeira, Teresa, *City of Walls: Crime, Segregation and Citizenship in São Paulo*. Berkeley: U of California Press 2001.
- Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard UP 1997.
- _____. "History, Anthropology and the Future of Native California," Faculty Research Lecture. UC Santa Cruz, October 2000
- Featherstone, Mike. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage 1990.
- Ferguson, James. *Expectations of Modernity: Myths and meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley: UC Press 1999.
- González de la Rocha, Mercedes. "Private Adjustments: Household Responses to the Erosion of work". UN Bureau for Development Policy, Conference Paper Series. 2000.
- Gibson-Graham, J. K. *The End of Capitalism (as we knew it): A Feminist Critique of Political Economy*, London: Blackwell Publishers, 1996.

Hannerz, Ulf, "Cosmopolitans and locals in world culture" en Featherstone 1990, 237-52

Harper, Ken. *Give me my Father's Body: The Life of Minik, the New York Eskimo*. South
Royalton VT: Steerforth Press 2000.

Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Traducción al inglés de *Nous n'avons
jamais été modernes* (1991) de Catherine Porter. Harvard UP 1993

Lynas, Mark. "Letter from Zambia". *The Nation*, 2/14/00.

Mignolo, Walter. *Local Histories/Global Designs*. Princeton UP 2000.

Ochoa, Fr. Angel S., O.F.M. *Breve historia de Nuestra Señora de Zapopan*. Zapopan, Jal.
1961.

Robertson, Roland, "Mapping the Global Condition: Globalization as the central concept"
en Featherstone 1990, 15-30.

Rouse, Roger, "Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism". *Diaspora*
1:1 (1991), 8-23.

Spivak, Gayatri. *Critique of Postcolonial Reason*. Harvard UP, 1999.

_____. "Presidential Lecture". Stanford University, March 2001

Wachtel, Nathan. *Gods and Vampires: Return to Chipaya*. U Chicago Press, 1994.