

Pensando con *ngangas*: Reflexiones sobre la encarnación y los límites de las «apariencias objetivamente necesarias»¹

Stephan Palmié
Universidad de Chicago

Resumen

A partir de la discusión teórica y etnográfica en torno a las nociones de persona, cuerpo y cosa, tanto en religiones afrocaribeñas como en la medicina de implante o el derecho civil, el ensayo proporciona algunas bases histórico-críticas para futuros esfuerzos orientados hacia una teoría más generalizable de sujetos y objetos como posicionalidades fluidas e históricamente mutables dentro de matrices o redes específicas de inteligibilidad contextual. Se sugiere que las interpretaciones de los efectos de las fuerzas del mercado como agresión mística fueron completamente coetáneas con las nociones de libertad personal que los especuladores ilustrados del capitalismo esclavista vieron como producto de tales fuerzas. Se propone considerar que el desarrollo del mercado en el capitalismo crea formas “modernas” de personalidad individual en la metrópoli, mientras consignaba a millones de seres humanos de lugares lejanos a formas de objetivación hasta entonces desconocidas, siendo ambos procesos históricamente vinculados y hoy en vías de colapso.

Palabras claves: Persona, cuerpo, cosa, nganga, bioética, mercado

1 Traducción de Jaime Donoso. Este artículo fue previamente publicado como “Thinking with Ngangas: Reflections on Embodiment and the Limits of ‘Objectively Necessary Appearances’”, *Comparative Studies on Society and History* 48 (4), 2006, pp. 852-886. El ensayo está dedicado a Bonno Thoden van Velzen, a cuyo trabajo debe más que una inspiración superficial. También me gustaría agradecer los comentarios y críticas ofrecidos por Greg Beckett, Jeannie Rutenburg, Erwan Dianteill, y los tres lectores anónimos de CSSH, y a Jaime Donoso por su trabajo de traducción.

Abstract

Based on ethnographic and theoretic discussions on the notions of person, body and thing, either in Afro-Caribbean religions as in implant medicine or civil law, this essay provides some of the historical-critical groundwork for future efforts geared to a more generalizable theory of subjects and objects as fluid and historically mutable positionalities within specific matrices or networks of contextual intelligibility. It is suggested that interpretations of the effects of market forces as mystical aggression were entirely coeval with notions of personal liberty that enlightened speculators of slavery capitalism saw as the products of such forces. It is proposed to consider that the market created “modern” forms of personhood in the metropole, while consigning millions of human beings to hitherto unknown forms of objectification in far-off places, and that both linked processes are currently collapsing into each other.

Keywords: Person, body, nganga, thing, bioethics, market

Como señaló Marcel Mauss las sociedades occidentales trazan una “marcada distinción” entre la ley real y la personal, entre las cosas y las personas”.² Escribiendo en el apogeo del modernismo occidental autoconsciente de principios del siglo XX, Mauss se esforzó en señalar que fueron “sólo nuestras sociedades occidentales las que recientemente convirtieron al hombre en un animal económico”,³ y que tal distinción fue, históricamente hablando, una elaboración contingente.⁴ Al comentar estas ideas de Mauss, James Carrier⁵ habla de

2 Mauss, Marcel. *The Gift*. New York: W. W. Norton, 1967, p. 46.

3 Ibid., p. 74.

4 A pesar del tono y la estructura evolucionista de su famoso ensayo, Mauss claramente no vio tal distinción como el descubrimiento final de cualquier relación “natural” (y por lo tanto “real” o “veraz”) entre las formas de existencia humana y no humana, la sociedad y la naturaleza, simplemente ocultas a la vista de las etapas anteriores del desarrollo cultural, o “primitivos contemporáneos”.

5 Carrier, James G. *Gifts and Commodities*. London: Routledge, 1995, p. 30.

“una creciente des-socialización de los objetos, su creciente separación de las personas y sus relaciones sociales” y del desarrollo de concepciones de “alienabilidad e impersonalidad de los objetos y las personas en las relaciones de mercancía” como característica de este momento.⁶ Pero Carrier no está del todo satisfecho con el uso que hacen los estudiosos de las sociedades occidentales de tales conocimientos. Su intención, más bien, es calificar la famosa distinción de Mauss entre formas de representar relaciones de objeto como relaciones sociales moldeadas por modos muy contrastantes de obsequio o intercambio de mercancías. Carrier, por lo tanto, gasta mucha energía en exponer hasta qué punto los “intercambios bloqueados”,⁷ “bienes singularizados”,⁸ las concepciones de “inalienabilidad del mercado”⁹ y las “posesiones inalienables”¹⁰ no son supervivencias precapitalistas aleatorias que perduran fortuitamente dentro de las culturas occidentales, sino constitutivas de formas de socialidad indispensables para ellas. Por supuesto, Carrier se preocupa en gran medida por disipar las ficciones economistas de las formas de discurso “occidentalista” que proyectan sistemáticamente un lenguaje normativo de las funciones y fallas del mercado en las prácticas sociales que producen regularmente, en lugar de simplemente arrojar accidentalmente, lo que los economistas llaman “externalidades” que inhiben las asignaciones óptimas del mercado. Sin embargo, llama la atención que tanto Mauss como la mayoría

6 “En las relaciones mercantiles”, escribe Carrier, “el vínculo entre las partes se basa en atributos alienables, mientras que en las relaciones de obsequio se basa en identidades inalienables” (ibid. p. 33).

7 Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983.

8 Kopytoff, Igor. “The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process”. En Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64–91.

9 Radin, Margaret Jane. “Market-Inalienability”. *Harvard Law Review* 100, 1987, pp. 1849–1937.

10 Weiner, Annette B. *Inalienable Possessions*. Berkeley: University of California Press, 1992.

de sus críticos (Carrier es simplemente un ejemplo) dan por sentada una distinción ontológica principal entre personas y cosas. Como resultado, tratamos con conjuntos de representaciones contrastantes de cómo las culturas (capitalistas u otras) interpretan esas realidades fundamentales en diferentes configuraciones de sujetos y objetos, de modo que las mistificaciones de una formación social u orden cultural iluminan las de la otra, para finalmente probar un punto cartesiano.

Este momento se hace muy obvio en otro famoso conjunto de exploraciones de los límites entre las personas y las cosas: la teoría del fetichismo. Ya sea en los términos de Marx o de Freud, sea lo que sea el fetiche, está hecho para realizar el trabajo de una palanca epistemológica por medio de la cual el analista separa y desquicia las ficciones que dirigen y canalizan la circulación de valor (o deseo) entre sujetos y objetos en el mundo del fetichista. Ya sea rutinaria en la práctica neurótica individual o institucionalizada en formas sociales de cosificación, la ilusión fetichista se basa en formas sistemáticas de reconocimiento erróneo que analíticamente pueden exponerse como instancias de errores categoriales, de modo que está claro que el zapato no es (o “no realmente”) el falo femenino ausente, o que la mercancía representa una mera mistificación del trabajo humano objetivado y expropiado, olvidado como tal, y en cambio circulando como valor de cambio. Los productos de tales análisis son obvios y bien conocidos. Así como el fetichista sexual invierte eróticamente el tipo de objeto incorrecto (es decir, inanimado) con un valor inapropiado (es decir, personalizado), el fetichista de las mercancías trata erróneamente las relaciones entre personas como relaciones entre cosas. No menos obvias, sin embargo, son las suposiciones que subyacen a tal crítica fetichista, quizás la más crucial es que existe una línea ontológica divisoria radiante entre las cosas y las personas que simplemente se ha oscurecido o distorsionado en el razonamiento y el deseo fetichistas.

Se pueden y se han planteado numerosas objeciones contra tales apelaciones a una realidad fundamental bajo la superficie

de las representaciones fetichistas, y sería inútil ensayarlas aquí. Porque en el caso presente, estoy más interesado en la productividad de la distinción común tanto a la crítica como a la contra-crítica, esto es, la noción de que de alguna manera deberíamos poder decir dónde terminan las cosas y dónde comienzan las personas.¹¹ Como Bruno Latour,¹² me inclino a pensar que esta noción —así como las estrategias discursivas de purificación categorial que hacen que los dones y las mercancías, las personas y las cosas sean mutuamente contradictorios y excluyentes— está en el centro del problema que hace al fetiche pensable como problemático antes que nada. Me gustaría explorar este tema *centrándome no en lo que oscurece al fetiche, sino en lo que saca a la luz con respecto a ciertas contradicciones en el manejo de las personas y sus cuerpos en la economía, el derecho y la medicina de principios del siglo XXI.*

Argumentaré que tales contradicciones se hacen claramente visibles en el caso de un complejo ritual afrocubano centrado en la manipulación de objetos personalizados. Pero ellos también irrumpen cada vez más en contextos más ostensiblemente racionalizados en la realidad muy concreta y a menudo palpable de los híbridos conceptuales convertidos en carne y hueso. Lo que ambos casos parecerían problematizar es la noción completamente naturalizada de una coincidencia de cuerpos (unidades materiales) y personas (conjuntos de derechos). Esta noción no es solo constitutiva de esas comprensiones de sentido común de la individualidad y la encarnación [*embodiment*] sobre las que se basa la praxis social rutinaria en las sociedades occidentales contemporáneas, sino que es fundamental para aquellas teorías sociales y económicas que, desde

11 Cf. Bynum, Caroline Walker. *Fragmentation and Redemption*. New York: Zone Books, 1991; Charo, R. Alta. "Dusk, Dawn, and Defining Death: Legal Classifications and Biological Categories". En Stuart J. Youngner, Robert M. Arnold, and Renie Schapiro (eds.), *The Definition of Death*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 277–292; Sharp, Leslie. "The Commodification of the Body and Its Parts". *Annual Review of Anthropology* 9, 2000, pp. 287–328.

12 Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

al menos el siglo XVIII, han tratado de racionalizar, habilitar, y dirigir tal práctica.

Lo que voy a argumentar es que leer tales prácticas y racionalizaciones a través del lente de lo que, a primera vista, parecería un ejemplo exótico de pensamiento y agencia “fetichistas”, no solo revela su notable compatibilidad a través de lo que parece ser una profunda división entre diferentes formas de racionalidad (un clásico truco de prestidigitación etnográfica). Más importante aún, creo que también pone de relieve su origen común en una constelación histórica singular de la que ambos emergieron en paralelo, por así decirlo. Como han señalado una gran cantidad de académicos, incluidos Max Horkheimer y Theodor Adorno, Aimé Césaire, William Pietz y Paul Gilroy (aunque de maneras muy diferentes), hay buenas bases para argumentar que las nociones de modernidad occidental, razón, autonomía individual y así sucesivamente, no se volvieron pensable sólo en contraste con las antítesis conceptuales emergentes: tradición no occidental, irracionalidad, dependencia, etc. Más bien, y por la misma razón, las condiciones históricas concretas de posibilidad para tales distinciones no residen decididamente en reflexiones filosóficas abstractas, sino en esos violentos escenarios atlánticos donde la deshumanización sistemática y la mercantilización de Otros no occidentales no sólo generó nociones verdaderamente novedosas de egoísmo, individuación y subjetividad occidental, sino también sistemas no occidentales de analizar y racionalizar precisamente los mismos tipos de momentos y experiencias históricas.¹³ Los dos, eso sostengo, fueron cortados del mismo paño, y ambos giraban, al menos en parte, en torno a un objeto verdaderamente fantasmático: el ser humano que es, para usar el lenguaje de Aristóteles, “una cosa poseída” por un poder extraño. Un cuerpo incautado y transformado en lo que puede ser el bien más asombroso de todos: un esclavo. Dicho esto, permítanme pasar a algunas observaciones superficiales sobre los cuerpos y los egos en la tradición intelectual de la

13 Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham: Duke University Press, 2002.

que este ensayo necesariamente forma parte, y considerar el cuerpo como el fetiche primario, como lo que emerge en la teoría económica clásica, una cosa poseída por una mente y un yo.

Agencia de mercado, auto-posesión e individuo ligado por la piel

Permítanme comenzar sugiriendo que la noción del cuerpo como un lugar integral y objetivo de identidad individualizada, autocontrol y personalidad, más que como un ejemplo de nexo volátil e incluso partible de relaciones y prácticas sociales,¹⁴ no es una idea que René Descartes simplemente se forjó en una pensión alemana del siglo XVII. Si ese fuera el caso, ni siquiera sabríamos su nombre, o lo consideraríamos un simple matemático. Que esto no sea así, que podamos hablar de distinciones cartesianas entre sujetos y objetos, cuerpos y mentes, sin embargo, tiene menos que ver con la brillantez de sus intuiciones que con las condiciones bajo las cuales tal configuración que desencantó y des-socializó el cuerpo, como mero vehículo y herramienta del yo consciente autónomo, se volvió culturalmente relevante y, debería agregarse, económicamente significativa en las sociedades europeas. Esta transición, por supuesto, fue al menos desigual y prolongada.¹⁵ Y era menos una condición previa, que un síntoma de, un nuevo orden económico que amanecía en el horizonte de las sociedades en las que las transacciones entre objetos mercantilizados comenzaban a remodelar los contornos de la individualidad y la subjetividad jurídica. Sus condiciones de posibilidad —y credibilidad— estuvieron fuertemente ligadas al surgimiento y la institucionalización exitosa de la concepción de la sociedad

14 Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

15 Por ejemplo, Sahllins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology". *Current Anthropology* 37, 1996, pp. 395–428.

como mercado.¹⁶ Como lo expresa el historiador J.G.A. Pocock¹⁷ con respecto a los dilemas del siglo XVIII sobre la naturaleza del hombre “económico”, antes de lo que Polanyi¹⁸ describió polémicamente como la transformación de la sociedad humana en un accesorio teórico del sistema económico, el mercado era prácticamente el dominio del triunfante “héroe conquistador masculino” que en la imaginación del siglo XIX fantaseaba con haber superado la dependencia y logrado la individuación incondicional.¹⁹ Más bien, en un sentido muy importante, se habló de tal criatura en el curso del desarrollo de una forma particular de “retórica de la auto-creación” centrada en aislar “al individuo con piel como el sitio principal de control moral”,²⁰ e investirlo con lo que Locke²¹ identificó como propiedad primaria e inalienable de “todo hombre”: un yo, o un cuerpo autocontrolado, estructurado racionalmente, que maximiza los intereses y, lo más importante de todo, que se encarna de manera autónoma.

La primacía de esta formulación de conceptos de auto-poseción corporal, y el control racional del sujeto sobre un cuerpo objetivado que es *sui iuris* (de propio derecho, aquel que no se encuentra sometido al mando de los otros), difícilmente

16 Agnew, Jean-Christophe. *Worlds Apart*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

17 Pocock, J.G.A. “The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology”. En Anthony Parel y Thomas Flanagan (eds.), *Theories of Property*. Waterloo: Wilfried Laurier University Press, 1978, p. 153.

18 Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1968 [1944], p. 75.

19 “El hombre económico como héroe conquistador masculino”, escribe Polanyi, “es una fantasía de la industrialización del siglo XIX (el *Manifiesto Comunista* es, por supuesto, un ejemplo clásico). Su predecesor del siglo XVIII fue visto en general como un ser feminizado, incluso afeminado, todavía luchando con sus propias pasiones e histerias y con las fuerzas interiores y exteriores desatadas por sus fantasías y apetitos, y simbolizado por diosas del desorden, arquetípicamente femeninas” (ibid. p. 153). Compare el tratamiento ahora clásico de estos temas por Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

20 Battaglia, Deborah. “Problematizing the Self: A Thematic Introduction”. En D. Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press, 1995, p. 5.

21 Locke, John. *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press. 1963, p. 328 y sigs., Es decir, el libro II §27.

puede exagerarse. Esto concierne no solo al tema del manejo adecuado de las necesidades y deseos corporales (incluida la renuncia a su satisfacción por razones de obligación política o interés económico propio).²² Más bien, el prerrequisito para la personalidad en las concepciones lockeanas (o hegelianas, para el caso) de la sociedad civil es habitar un cuerpo capaz de sacar objetos de un “estado que la naturaleza ha proporcionado”, mezclar el trabajo de uno con ellos, e incorporarlos en uno mismo como calificativos adicionales de personalidad social, es decir, propiedad, o alternativamente, disponer de ellos de una manera igualmente interesada, elegida por uno mismo, es decir, contractual. El cuerpo, por tanto, se convierte en la herramienta principal del yo propiamente individualizado, un medio objetivado de producción de propiedad adicional, el motor arquetípico de la generación de la utilidad y la satisfacción que la posesión trae al yo.²³

Esta proposición de autocontrol corporal implica una separación conceptual entre mente y materia, sujeto y objeto, yo y cuerpo. Es fundamental para cualquier idea de trabajo libre, es decir, la entrada voluntaria en un arreglo contractual que consiste en la contratación de capacidades incorporadas

22 La visión de los seres humanos como criaturas de necesidad y deseo es, por supuesto, un elemento antiguo de las antropologías occidentales (cf. Appleby, Joyce Oldham. “Consumption in Early Modern Social Thought”. En John Brewer and Roy Porter (eds.), *Consumption and the World of Goods*. London: Routledge, 1993, pp. 162–73; y Sahlins, op.cit. 1996).

23 Este no es el lugar para explicar cómo tal concepción eventualmente se fusionó en el mundo occidental moderno: culturas con visiones post-cartesianas de una dualidad mente-cuerpo, por un lado, y la visión del cuerpo como una máquina funcionalmente optimizable para la autoproducción humana (expresada en su forma más escandalosa por el embaucador ilustrado de la Mettrie en su *L’Homme machine* 1994 [1747]), por el otro, y que continúa informando nuestra cultura popular actual sobre la salud (cf. Martin, Emily. *The Woman in the Body*. Boston: Beacon Press, 1987). Pero es importante señalar que, a pesar de las afinidades entre las teorías políticas del individualismo económico y la visión mecanicista de la corporeidad humana, obvia como nos parecen hoy sus diversas ramificaciones, esta fusión fue prolongada y de ninguna manera fácil (cf. Easlea, Brian. *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*. Sussex: Harvester Press, 1980; Merchant, Carolyn. *The Death of Nature*. San Francisco: Harper and Row Meyers, 1980).

para la creación de valor por un tiempo y un precio específicos.²⁴ Pero también es una proposición sin la cual la mayoría de las concepciones modernas de la individualidad humana y la condición de persona social siguen siendo incomprensibles. Tan indispensable es esta proposición para la filosofía política y económica occidental, y de hecho, para el sentido común, que la idea de la encarnación propia, como un requisito previo de la capacidad de apropiación en tanto determinante de la personalidad social, ha llegado a proporcionar los cimientos de la mayoría de las teorías clásicas de los derechos cívicos, incluido, lo que es importante, el derecho a enajenar la propiedad personal.²⁵ Por

24 Por el contrario, cuando Marx critica la alienación del trabajo objetivado como fuente de distanciamiento en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, también argumenta desde una posición en la que el “ser de la especie sensorial del hombre” (“*Gattungswesen*”) se centra en una concepción de las capacidades encarnadas para la creación de valor, es decir, el trabajo (p. ej., en Marx, Karl. *Early Writings*. New York: McGraw-Hill, 1964, pp. 106 y siguientes). Claramente, ni las concepciones marxistas de alienación ni las formas «idealistas» de predicar a la persona en la subjetividad abstracta (por ejemplo, en Kant, o en el hombre de paja neohegeliano de Marx, Max Stirner) eran incluso pensables antes que las formas de dualismo mente-cuerpo se convirtieran en el tropo antropológico reinante en los círculos intelectuales europeos (y mucho menos entre la población en general en la sociedad occidental).

25 Cf. Radin, Margaret Jane. “Property and Personhood”. *Stanford Law Review* 34, 1982, pp. 957–1015; y Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996, pp. 154–166. Esto se vuelve inmediatamente claro una vez que se considera el caso de categorías de personas sistemáticamente discapacitadas a través de la operación de tales criterios: esclavos, niños o mujeres bajo cobertura legal contraídas a través del matrimonio, por ejemplo, habitando cuerpos marcados como claramente no aptos para sostener y ejercer tales derechos. Dado que el despliegue de sus capacidades corporales para la creación de valor ya estaba implicado en los derechos de propiedad de otra persona (amos o maridos, padres y custodios legales), sus personas fueron subsumidas bajo las capacidades de apropiación de otros que —legalmente hablando— las representaban o las implicaban “corporativamente”. Compárese la discusión de Radcliffe-Brown (Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1952, pp. 32-48) sobre los derechos “reales” e “*in personam*” en la que se basa una buena parte de la teoría del linaje corporativo, pero que él, en una parte significativa, amplió a una afirmación de los Estados nacionales modernos que recaen sobre las personas de sus ciudadanos (por ejemplo, al exigir la extradición). Los derechos “reales” pueden, por supuesto, crear sus problemas especiales, como la paradoja característica que se elude arduamente en la mayoría de los códigos de esclavos del Nuevo Mundo de que el estado de propiedad mobiliaria de los esclavos les imposi-

lo tanto, la “bisagra” wittgensteiniana —ese elemento de un juego de lenguaje sobre el que gira la duda, pero que en sí mismo no está abierto a la duda— de la formación del sujeto moderno (burgués, por así decirlo) no era en última instancia el “cogito” abstracto cartesiano, arrojado simple y accidentalmente a un caparazón físico individual (literalmente hablando), socialmente capacitado para producir y apropiarse. Era un tipo de persona social afligida por la necesidad y dominada por el deseo (como en las teorías clásicas y neoclásicas de la utilidad), o al menos encarnada (como en las teorías marxistas del valor del trabajo), y ciertamente un tipo de persona social marcada por el género y la raza que podría haber consistido en más de un ser humano.²⁶ Si esto nos parece peculiar hoy en día, es porque el liberalismo económico y político de los siglos XIX y XX liberó de manera gradual, pero bastante completa, a poblaciones previamente mal encarnadas de la incapacidad²⁷ y las consiguientes discapacidades legales para participar en las relaciones de

bilitaba cometer un robo en la propiedad de su amo (cf. Lichtenstein, Alex. “That Disposition to Theft with which They Have Been Branded’: Moral Economy, Slave Management and the Law”. *Journal of Social History* 21, 1988, pp. 413–440). Otro caso podría verse en las concepciones del trabajo doméstico femenino como trabajo no remunerado que se origina en los derechos consuetudinarios “*in personam*” establecidos a través del matrimonio, aunque los derechos legales formales de los maridos “*in rem*” ya no existen (pero, ver McClintock, Anne. “Screwing the System: Sexwork, Race, and the Law.” *Boundary 2* 19, 1992, pp. 70–95, para una perspectiva que pone en primer plano la recontextualización de tales concepciones en el contexto de la prostitución).

26 Un caso ilustrativo de este tema se refiere al llamado “compromiso de las tres quintas partes” alcanzado en los debates entre los delegados de los estados esclavistas y no esclavistas en la Constitución de los EE.UU. (Convenio nacional de 1787) sobre la cuestión de si los esclavos deben contarse en la población con el fin de determinar la representación en la Cámara baja del Congreso. La solución que finalmente se acordó fue contar a los esclavos como “las tres quintas partes de un hombre”. Por supuesto, dado que la emancipación fue anticipada a priori por consideraciones de propiedad, el absurdo de esta construcción difícilmente se registró en el idioma en el que se llevaron a cabo estos debates. Al igual que la Trinidad católica, un propietario de esclavos del Sur que poseyera cinco esclavos habría estado representado en el Congreso como un solo ciudadano, compuesto por una persona y tres individuos. La inspiración para este ejemplo proviene de mi ex colega Jeannie Rutenberg.

27 Appleby op.cit, p. 166.

mercado. Por mucho tiempo que haya tardado en alcanzar el estatus hegemónico, lo que MacPherson²⁸ llamó “individualismo posesivo” se ha vuelto hoy en día pensable como una condición a la que todos los miembros adultos de la especie humana pueden (o deberían poder) aspirar legítimamente.

De la misma manera, como argumenta Nancy Fraser,²⁹ si el mercado ha llegado a engullir categorías de personas que habitan en cuerpos que anteriormente las marcaban como no poseídas por sí mismas (mujeres, esclavos no blancos, etc.), la continuidad de funcionamiento de un discurso de individuación agonista ha hecho que las identidades económicas no basadas en la participación plena en el mercado (sino, digamos, en la dependencia del estado de bienestar) estén sujetas a cargas extraordinariamente pesadas de autojustificación. De hecho, una amenaza infringida por aquellos que no están a la altura de tales discursos de autonomía individual en las sociedades occidentales del capitalismo tardío es una patologización absoluta. A través de la hipóstasis cada vez más sistemática del desamparo económico como una propensión personal a renunciar a la individualización social total, al depender de un medio de vida administrado por el Estado, lo que Sen³⁰ podría llamar privación social de oportunidades para generar derechos de intercambio, es decir, pobreza estructural, se transforma en una enfermedad que no solo afecta a los cuerpos sin auto-control, sino que aflige a la sociedad en general a través de la redistribución de ingresos organizada por el Estado. Entonces, paradójicamente, a medida que un discurso sobre los derechos individuales ha proliferado desde su núcleo de élite masculina blanca del siglo XVIII, la auto-creación ya no es un privilegio conferido por la ciudadanía. En su lugar, debe ser visto, quizás de manera más realista, como una obligación contraída a través

28 MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. London: Oxford University Press, 1962.

29 Fraser, Nancy. *Justice Interruptus*. New York: Routledge, 1997.

30 Sen, Amartya. *Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon, 1981.

de la pertenencia formal al cuerpo político de los Estados de bienestar occidentales “post-socialistas”.³¹

Por supuesto, como deja en claro Fraser, esas “enmiendas al problema de Hobbes” de finales del siglo XX (como podría decir MacPherson), como sus predecesoras, tienen una relación normativa más que mimética con las realidades que pretenden reflejar. Como su principal organizador, la idea del mercado existe principalmente en un discurso sistémicamente empoderado que evoca más que describe. Porqué sus efectos de realidad tienden a socializar a los individuos constituidos a través de su operación en sus propios roles como ejecutores de sus funciones es, lógicamente, una consideración secundaria.³² Tal como dice Zizèk,³³ esos puestos de sujeto ejecutivo y el caos palpable que pueden causar sus titulares se basan en la desautorización sistémica (más que individual). Si como sostiene Sahlins,³⁴ “en la cultura occidental

31 Si la retórica del mercado del individualismo posesivo como una disposición humana natural se ha vuelto nocionalmente disponible para todos, entonces realmente no queda otro lenguaje para explicar el fracaso en encarnar la imagen del hombre económico que un lenguaje médico de deficiencia individual, de autocontrol y/o autonomía psicológica. Como dejó muy en claro Emily Martin (op.cit.), uno de los resultados es que las mujeres, condicionadas durante mucho tiempo para ver sus cuerpos como insuficientemente autocontrolados o como sitios deficientes de producción social y biótica, se enfrentan ahora a otra forma de reducción impuesta socialmente. Particularmente si no son blancas, están embarazadas y son legalmente menores de edad, parecen amenazar críticamente con minar la vitalidad (por no decir la virilidad) del cuerpo político económico norteamericano, creando externalidades aparentemente incontrolables para un estado de bienestar que es cada vez más visto como imponer cargas “antinaturales” a sus ciudadanos “productivos”.

32 Heinzelmann, Kurt. *The Economics of the Imagination*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1980. Nancy Hartsock (*Money, Sex, and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1983, p. 109, et passim) lleva este tema a su conclusión lógica al argumentar que “a un nivel epistemológico definido por o incluso influenciado por el intercambio de mercancías” las suposiciones sobre la naturaleza de la vida individual y/o social no pueden llegar a término con el hecho de que el poder es inherente no sólo a las limitaciones estructurales, sino a las formas de conciencia también producidas mediante la implicación práctica de tal restricción.

33 Zizèk, Slavoj. *A Plague of Fantasies*. London: Verso, 1997.

34 Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 1976, p. 211.

la economía es el lugar principal de producción simbólica”, no debería esperarse menos.³⁵

Sin embargo, las concepciones de la individualidad “atada a la piel” son un terreno complicado sobre el que establecer la personalidad moral y jurídica. Por la “prodigiosa expansión del capital en áreas hasta ahora no comercializadas” que Frederic Jameson³⁶ identifica como un elemento crucial de la “lógica cultural del capitalismo tardío” han vuelto una vez más la relación entre encarnación o corporalidad, individualidad y personalidad, por decir lo mínimo. Como resultado, y de acuerdo con lo que algunos de nosotros pensamos que es un predicamento posmoderno, la vieja cuestión filosófica occidental de tener y ser un cuerpo está siendo revisada en una variedad de prácticas para las cuales no existe ninguna justificación moral o intelectual coherente (o al menos hegemónica), o siquiera aparece a la vista en la cultura occidental. Si la naturalización de la agencia de mercado individual encarnada autónomamente fue una consecuencia de la difusión masiva de “tecnologías de intercambio” monetizadas y previamente marginales (o, al menos, marginadas ideológicamente), capaces de establecer, como dice Kopytoff,³⁷ “límites dramáticamente más amplios a la máxima mercantilización factible”, entonces el cambio tecnológico sugiere hoy en día, una vez más, la necesidad de un vocabulario novedoso para reclamos de personalidad y expresiones de socialidad en una economía que se ha vuelto tecnológicamente habilitada para definir el cuerpo humano como un recurso capaz de ser transformado en un bien consumible. Dicho de otra manera, lo que enfrentamos es un retorno de lo reprimido que se centra en una interferencia inesperada de la encarnación con proyectos centrados en concepciones abstractas de la individua-

35 “La singularidad de la sociedad burguesa”, continúa Sahlins, “no radica en el hecho de que el sistema económico escapa a la determinación simbólica, sino en que el simbolismo económico es estructuralmente determinante” (ibid. p. 211).

36 Jameson, Frederic. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991, p. 36.

37 Kopytoff, op.cit., p. 72.

lidad económica.³⁸ Los resultados son novedosos y dan lugar a formas complejas de ambigüedad respecto de los límites entre personas y cosas.

***Ngangas* en el closet**

Un ejemplo de mi propio trabajo puede servir para introducir los tipos de confusión entre personas y cosas que, en lugar de retroceder hacia el pasado o hacia el horizonte etnográfico, se están volviendo más o menos prevalentes, tanto en la realidad social occidental como en los discursos orientados a reflejarla o remodelarla. Cuando comencé mi trabajo de campo sobre la religión afrocubana en Miami el año 1985, entré prontamente en contacto con una de las autoridades locales sobre los aspectos más sombríos de las prácticas rituales afrocubanas: el médico forense adjunto del condado de Dade, Dr. Charles Wetli. Afable fumador de pipa y experto en materias de la muerte, Wetli me presentó una colección bastante notable de objetos que habían sido confiscados en el curso de investigaciones policiales. En bolsas de papel color café escondidas en armarios y archivadores había montones de parafernalia ritual afrocubana, así como una profusión de fotografías de altares domésticos tomadas en escenas de crímenes. Para Wetli, las piezas principales de su colección de etnografía forense eran un número de cráneos humanos y huesos largos recuperados de un tipo de sacro (hueso

38 Por supuesto, incluso hablar de un “retorno de lo reprimido” se acerca peligrosamente a implicar una concepción última de las relaciones sujeto-objeto, la personalidad y la coseidad en el fondo ontológico de tales formaciones históricamente cambiantes. Esto, confío en que el lector se habrá dado cuenta a estas alturas, no es mi objetivo. Por supuesto, las configuraciones semióticas que llamo “personas” y “cosas” (escindiendo cerca del lenguaje cotidiano y la terminología jurídica occidentales del siglo XXI) exigen un análisis más exhaustivo del que razonablemente puedo dedicar a tales cuestiones aquí. Sin embargo, como mínimo, espero proporcionar algunas de las bases histórico-críticas para futuros esfuerzos orientados hacia una teoría más generalizable de sujetos y objetos como posicionalidades fluidas e históricamente mutables dentro de matrices o redes específicas de inteligibilidad contextual.

santo o sagrado) afrocubano conocido como “nganga”.³⁹ Estos habían sido recolectados en el curso de operaciones policiales de rutina (redadas de drogas, registros de las instalaciones de los sospechosos, incluso investigaciones de custodia de menores, si mal no recuerdo), y puestos en conocimiento de la oficina de Wetli, generalmente en medio del clamor público vociferante sobre la subversión de los valores estadounidenses por las salvajes prácticas africanas de las poblaciones inmigrantes del Caribe.

Obviamente, la posición de Wetli en el sistema de justicia estadounidense lo obliga a investigar de forma rutinaria los orígenes de los restos humanos encontrados fuera de entornos regulados públicamente, como hospitales, funerarias o cementerios.⁴⁰ Aún así, para él y Rafael Martínez (su coautor en varias publicaciones), los contextos bastante inusuales de los hallazgos los convirtieron en una categoría aparte. Considérese la siguiente descripción de caso:⁴¹

Un agricultor tuvo un altercado con un inquilino cubano por el mantenimiento de la propiedad y la falta de cuidado de los animales del inquilino (cabras, cerdos y gallinas). A la mañana siguiente, el granjero encontró en su porche un pollo decapitado (la cabeza fue metida en la cloaca), un coco partido y 14 centavos envueltos en tela. El granjero fue

39 Cabe señalar que aquí (como en el siguiente) el predicado “afrocubano” no pretende evocar nociones de identidad racial. En Cuba, está documentado que las tradiciones religiosas de origen africano han sido practicadas por individuos “socialmente blancos” desde al menos mediados del siglo XIX (cf. Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit, y “The View from Itía Ororó Kandé”. *Social Anthropology* 14, 1, 2006, pp. 99–118).

40 Los Estatutos de Florida (§872) exigen actualmente una división del trabajo entre médico forense y arqueólogo estatal, el que asume el cargo cuando el primero determina que los restos en cuestión indican una muerte ocurrida hace más de setenta y cinco años y que no involucró actividad delictiva.

41 Wetli, Charles V. y Rafael Martínez. “Forensic Science Aspects of Santería, a Religious Cult of African Origin”. *Journal of Forensic Science* 26, 1981, p. 507.

inmediatamente a la choza del inquilino donde vio un extraño altar. En el centro había un caldero de hierro lleno de tierra. Encima de eso había un cráneo de cabra que sostenía un cráneo humano empapado de sangre que a su vez sostenía una cabeza de pollo. Una cadena cubría la parte frontal del cráneo. A la izquierda del cráneo había una pequeña muñeca con una espada del tamaño apropiado perforando su pecho. Detrás del cráneo había astas de ciervo (cubiertas con una cinta roja), una espada de apariencia antigua y un machete. También se clavaron dos cuchillos en la tierra del caldero. Había velas encendidas dentro y alrededor del caldero, y algunas (en el suelo) tenían la representación de Santa Bárbara. Al frente había una tabla de madera contrachapada con un glifo dibujado con tiza, un pollo decapitado y una sección de un riel de tren.

Y en su descripción va en una desconcertante letanía de yuxtaposiciones de objetos aparentemente dispares dispuestos de una manera completamente extraña y aparentemente ominosa: hay cosas que cuelgan del techo, más calderos, otras tablas con inscripciones de glifos, esqueletos de plástico, rosarios, astas, cuchillos, sangre y suciedad. La escena, podríamos decir con Mary Douglas,⁴² rebosa de materia seriamente «fuera de lugar» con respecto a las normas estéticas que gobiernan la esfera pública norteamericana. El mero efecto visual de tales *tableaux vivants* (¿o *morts*?) compuestos de restos humanos y animales mezclados con sustancias naturales y objetos producidos industrialmente confunde no solo los estándares de propiedad y limpieza, sino que revuelve una estética mercantil que se basa en imágenes de separación ordenada de dominios de objetos. Visualmente al menos, para la mayoría de los que no practican “palo monte”,

42 Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.

una *nganga* sugiere la subversión violenta, incluso siniestra, de las concepciones occidentales convencionales sobre qué tipos de sustancias y objetos deben encontrarse en las proximidades inmediatas unas de otras. En términos de Mary Douglas, es un ejemplo de contaminación elevada a la categoría de método.⁴³

Una lectura etnográfica de esta descripción, por supuesto, sugiere una interpretación bastante diferente. Lo que la policía contempló en la escena no fue un desastre ominoso, sino un intrincado paisaje ritual o, mejor tal vez, un entorno artificial funcionalmente diferenciado habitado por un ser poderoso: una forma de vida constituida a través de la acción ritual. Rodeada de objetos que documentan o dirigen sus acciones pasadas o futuras (*trabajos*, es decir, “obras”), la entidad que habita en este entorno —una *nganga* o prenda afrocubana— tiene su origen en complejos rituales mediante los cuales los practicantes de *palo monte*, *mayombe*, u otras tradiciones religiosas afrocubanas conocidas colectivamente como “reglas de Congo” ganan control sobre los espíritus de los seres humanos muertos, con el fin de aprovechar sus poderes con fines curativos o destructivos. «Una *nganga*», escribe Lydia Cabrera, «se construye, «montado» o «cargado» por el brujo [literalmente ‘hechicero’, es decir, especialista religioso] con un muerto [espíritu de una persona muerta], un *kiyumba* [cráneo], ramas de arbusto, enredaderas, *nfitá* o *bikanda* [hierbas], tierra y animales. Por regla de asociación, el recipiente que contiene las fuerzas sobrenaturales concentradas en los huesos, palos, plantas, tierras y animales, y que son utilizados por el especialista en rituales

43 Este es un hecho del que la mayoría de los paleros que he llegado a conocer, tanto en Estados Unidos como en Cuba, son muy conscientes. Como resultado, pero también de acuerdo con las prohibiciones rituales contra la proximidad cercana entre los santuarios dedicados al culto de los muertos en Palo Monte y los pertenecientes a las deidades (*orichas*) en la “regla de Ocha” o santería (otra tradición religiosa practicada por muchos paleros), los *sacra* visualmente menos “transgresores” pertenecientes al culto de los *orichas* tienden a exhibirse con orgullo en los espacios primarios de residencia de las personas, mientras que los objetos *nganga* tienden a estar escondidos en armarios, habitaciones separadas o cobertizos en el patio trasero (cf. Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit.).

se llama *nganga*, *nkiso* [*nkissi*] o prenda. Es en esta mezcla de materiales diversos donde entra el espíritu cuando se le pide. Es donde vive”.⁴⁴

El conjunto completo constituye más que la suma de sus partes. Dentro del objeto total, sus diversas y abigarradas partes entran en relaciones sinérgicas. El «trabajo» realizado por una *nganga* es una función de la interacción de sus partes animadas y mutuamente animadas. Recuerda concepciones de interdependencia funcional orgánica, o incluso imágenes de la socialidad humana, incluidas las relaciones de dominación y subalternidad. Como he argumentado en otra parte,⁴⁵ tales imágenes por razones históricas juegan con el tropo de la producción de plantaciones, una empresa que se basa en el acoplamiento productivo de humanos objetivados con objetos deshumanizantes como las fábricas de azúcar impulsadas por vapor, cuyos molinos y hervidores literalmente devoraron capital⁴⁶ humano fijo: primero, esclavos sobreexplotados y mal alimentados, y luego trabajadores contractuales que consintieron en acuerdos de hiperexplotación en ausencia de alternativas económicas viables.⁴⁷

Los manipuladores sacerdotales de tales objetos se conocen popularmente como «paleros», pero se les llama más propiamente «*tata ngangas*». Se sirven de tales espíritus porque han llegado

44 Cabrera, Lydia. *El Monte*. Miami: Edición del Chicherekú en el Exilio, 1983, p. 118.

45 Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit.

46 Como Marx lo expresó en los *Grundrisse*, “una totalidad de manifestación de energía, como capacidad de trabajo, él [el esclavo] es una cosa [*Sache*] perteneciente a otro y por ende no se comporta como sujeto ante la manifestación de su energía particular o ante la acción viva de trabajo [...] En el régimen esclavista el trabajador no es otra cosa que una máquina viva de trabajo, que por lo tanto tiene un valor para otro o, más bien, es un valor” (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. 1, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 426 y siguientes). Encadenadas al trabajo muerto encarnado en la tecnología del ingenio azucarero, las capacidades encarnadas del esclavo eran “*verwertet*” [valorizadas] en lugar de “*verwirklicht*” [realizadas] (ibid.: 423), desperdiciadas en el proceso de creación de valor, más que realizadas.

47 Cf. Martínez, Samuel. *Peripheral Migrants*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1995.

a poseer restos corporales o sustancias conectadas con el cuerpo que el espíritu habitó una vez, como la tierra de una tumba. Establecer tal posesión implica negociaciones con el espíritu y da como resultado una relación con él que es a menudo explícitamente contractual. Para esta concepción son cruciales dos suposiciones incuestionables. La primera es que existe un vínculo indisoluble entre el espíritu (*nfumbí*) y los restos del cuerpo que antes habitaba. Sin embargo, esto por sí solo no permite el silogismo *pars-pro-toto* clásicamente frazeriano, según el cual la mera apropiación de restos humanos conferiría *eo ipso* poder sobre el espíritu conectado a tales restos. Porque el segundo factor que entra en juego es la noción de que tal apropiación de partes corporales sigue siendo inútil a menos que el espíritu haya expresado su consentimiento. Un palero de Miami me dijo que la clave para la realización de una nganga–objeto era «estafar a un espíritu que quiere salir de su tumba». ⁴⁸ Independientemente de que los restos humanos hayan sido extraídos de una tumba o comprados a un minorista comercial, uno tendrá que cantarles incluso a una mera cucharada de tierra extraída de la tumba. Las ofrendas de licor, tabaco, dinero y sangre deben hacerse incluso a una calavera obtenida de forma anónima a través de los servicios de un proveedor médico. Porque, a pesar de Frazer, no hay nada mecánico en esta operación de hacerse con el control de un *nfumbí*. A menos que el espíritu esté voluntariamente bajo el mando de un operador sacerdotal, el conjunto de materiales resultante seguirá siendo exactamente lo que los policías del caso denunciado por Wetli y Martínez pensaban que tenían ante ellos: un revoltijo sin sentido, un lío sangriento.

En la comprensión de los practicantes de Palo Monte, un objeto nganga se origina así en la conclusión de un contrato (trata) entre el espíritu y la persona de quien se convertirá en familiar. Para lograr este fin, el palero (practicante de Palo

48 La idea subyacente aquí deriva de concepciones espiritistas sobre el anhelo de los “espíritus terrenales” (es decir, los espíritus de humanos que llevaron una vida moralmente corrupta o murieron de una mala muerte) por cercanía a los humanos que les darán “paz y luz”.

Monte), en esencia, simula ritualmente una situación de mercado en la que hace al espíritu una oferta que este no puede rechazar. La idea es que el espíritu se venda a sí mismo por un precio negociado con un futuro empleador de su capacidad para dar poder a los “trabajos” emprendidos al servicio del propietario/manipulador sacerdotal del conjunto de objetos que el espíritu consiente en habitar. Es un arreglo compatible, en un nivel semántico, con la comprensión del salario del trabajo como traspaso voluntario del título sobre las capacidades corporales personales a una segunda parte, en condiciones de mercado. En consecuencia, una vez que se han completado “obras” específicas, el espíritu es pagado con los sacrificios apropiados de sangre, alcohol, comida o tabaco. Sin embargo, dado que el espíritu solo se encarna (y, por lo tanto, es capaz de realizar tales labores) a través de la acción ritual, el especialista en rituales que construye el objeto *nganga*, también, actúa de acuerdo con los principios liberales clásicos de apropiación. Es decir, al mezclar su voluntad con recursos que de otro modo no se utilizarían, el palero transforma en una especie de propiedad el espíritu que consintió en ser objetivado en una *nganga*. En consonancia con las ambigüedades semánticas del concepto hegeliano de “*Besitzergreifung*”, es decir, la «incautación» de algo como propiedad, la “trata” aparentemente contractual constituye un momento de captura.⁴⁹ Esto crea una situación paradójica, porque el

49 Los propios paleros a menudo toman precauciones contra la apropiación póstuma de sus restos por parte de cualquiera que no sean sus asociados más cercanos. En Miami, un palero me presentó una vez una *nganga* (a todas se les trata como “personas” individualmente nombradas y que exigen respeto por parte de los extraños) que —o eso afirmó mi informante— contenía el cráneo del chino que una vez lo inició en Palo Monte en Cuba, y cuyos restos había desenterrado y contrabandeado a los Estados Unidos. Apropiadamente, un plato de arroz frito se sentó frente a la *nganga* que, como explicó el palero, se había recién alimentado la noche anterior. Leyendas cuentan que el famoso cubano *babalao* (sacerdote del oráculo de Ifá) y palero Eulogio Rodríguez (Tata Gaitán, 1861-1944), pidió a sus “ahijados” (los miembros más jóvenes de su grupo de culto) decapitar su cadáver y enterrar su cabeza separada de su cuerpo debidamente sepultado, para no ser alistado póstumamente en los servicios de otros paleros. Tal y como me dice Pedro Cosme Baños, director del Museo Municipal del corregimiento de Regla, La Habana, preocupaciones similares son la razón por la que el pueblo de Regla, hasta el día de hoy, ha dejado sin marcar la tumba de

ser híbrido resultante es de hecho un esclavo. No sólo es el espíritu incapaz de separarse de la forma de realización que ha recibido a través de la acción ritual del palero. El espíritu se convierte en una extensión del yo de su dueño hasta un punto en el que el *tata nganga* puede ser poseído (montado, literalmente “montado”) por el *nfumbí* con el fin de ver a través de los ojos numinosos del espíritu y alcanzar el conocimiento de los movimientos de sus enemigos (o los de un cliente), u observar la destrucción que el espíritu les inflige al evitar o devolver sus ataques místicos.

Además, como extraña mezcla de persona objetivada y objeto animado por el espíritu, una nganga no solo representa figuras en la constitución del grupo de culto de su propietario, a través de la iniciación de neófitos humanos que por lo tanto se vuelven capaces de incorporar su fuerza al ser poseído. También se vuelve capaz de reproducción (asistida) de posesiones similares: al construir nuevas ngangas para los miembros más jóvenes de su grupo de culto, un palero no solo «sembrará» tales objetos con partes del contenido del objeto original (que generalmente tenía precedentes similares). También frota materiales derivados de su objeto nganga en incisiones en los hombros, el pecho y las muñecas del futuro poseedor de un nuevo nganga. Por lo tanto, una vez construidas, las ngangas no solo asimilan nuevos espíritus en relaciones con nuevos «poseedores» humanos, quienes, a su vez, pueden ser poseídos por ellos. Con el tiempo se ramifican a través de una forma de espacio social concebido como extensión a ambos lados de la tumba, en un patrón rizomático⁵⁰ que da crédito ideológico (aunque no necesariamente histórico) a las palabras de un informante de Lydia Cabrera que afirmó: “desde que el primer barco esclavista aterrizó allí... el primer congo que pisó suelo cubano cortó ramas, desenterró a los muertos y empezó a trabajar

Remigio Herrera (Adechina), el último babalao nacido en África y activo en Cuba, que murió allí en 1904.

50 El término me lo sugirió Erwan Dianteill.

con su [nganga] y a enseñar a sus descendientes a hacerlo también”.⁵¹ Ngangas-objetos, en otras palabras, se condensan y expresan la ramificación histórica de las relaciones sociales que crecen dentro y en contra de lo que Marx llamó un “monstruoso” mundo de mercancías,⁵² constituido originalmente por uno de los más abiertamente violentos mecanismos de apropiación del capitalismo, la esclavitud. De hecho, el asombroso poder y la violencia potencial que emanan de estos objetos revela una visión de despersonalización a través de la acción de las cosas, que vuelve sobre sí misma la fantasía del control total sobre los objetos humanos.⁵³

Visto desde este ángulo, los cráneos en los estantes de Wetli documentan lo que los paleros considerarían actos tan perversos y de consecuencias tan horrendas para prácticamente todos los involucrados, que los vuelven casi inconcebibles. Normalmente, las *ngangas* se desmontan sólo tras la muerte de su dueño, y sólo si el espíritu acepta ser «liberado» (la frase que se suele emplear es «darle camino al *nfumbí*»). Están emancipadas en formas de aniquilación de su identidad y sus poderes recordando —como gran parte de lo que en otro lugar he llamado el “complejo *nganga* afrocubano”— un pasado violento de deshumanización bajo las formas de producción en plantaciones impulsadas por el trabajo esclavo. Extendiendo esta madeja metafórica hacia abajo en el tiempo, hacia los cráneos de sacos marrones extraídos de las *ngangas* «vivas» en el curso de las investigaciones policiales, su destino recuerda el de los esclavos jubilados que fueron manumitidos precisamente porque el costo de su mantenimiento físico excedía sus

51 Cabrera, *op.cit.*, p. 147.

52 “Monstruoso mundo de las mercancías” es mi paráfrasis de “*ungeheure Warensammlung*”, un término que Marx usa en la primera página de *Das Kapital* para caracterizar su propia formación social. La traducción estándar como «inmensa colección de mercancías» (Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. New York: Vintage Books, 1977, p. 125) no transmite el sentido de monstruosidad y extrañeza que es una parte muy importante del original alemán, semánticamente mucho más ambiguo.

53 Palmié, *Wizards and Scientists*, *op.cit.*

capacidades de producción excedentaria. Porque así como los ancianos liberados se habrían encontrado en gran parte desprovistos de medios para asegurar su sustento en áreas rurales dominadas por un modo de producción centrado en una división casi absoluta entre las actividades productivas realizadas por cuerpos negros esclavizados y los actos de apropiación realizados por personas blancas libres, entonces —se podría argumentar— los cráneos en la oficina del médico forense del condado de Dade representan una trágica anomalía categorial. No se les restituye ni a una existencia intencionada (si es que alienada), ni se los relega al olvido generalizado prescrito teóricamente para los espíritus que antes habitaban los objetos *ngangas* desmantelados. Su difícil situación es oscilar perennemente entre modelos culturales: el del Palo Monte y el del sistema legal estadounidense que ahora se ha convertido en su amo involuntario, inconsciente de sus deseos e incapaz de satisfacerlos.

Huelga decir que ninguna de estas consideraciones puede entrar en el discurso legal que informa cómo la fuerza policial del condado de Dade y la oficina de Wetli pueden convertir tales “hallazgos” en evidencia. Según los términos del derecho civil o penal de los EE. UU., poco de lo que reveló el informe policial citado anteriormente podría interpretarse como legalmente procesable. Aunque están bajo la custodia del sistema legal estadounidense y sus instituciones ejecutivas, los cráneos de Wetli están claramente más allá de su alcance semántico. Como resumen Wetli y Martínez, los resultados de la investigación realizada posteriormente al hallazgo inicial en el caso citado, “el cráneo parecía ser el de un hombre negro de mediana edad. El inquilino (vestido todo de blanco, típico de un santero) sacó un recibo de la calavera. Fue comprado en una botánica local [una tienda que vende parafernalia ritual] por US\$ 110. El recibo indicaba además que era de un hombre africano de 39 años y se vendió con fines educativos. Aunque el estado de Florida

no prohíbe la posesión de un cráneo, sí tiene estatutos que prohíben el tráfico de restos humanos”.⁵⁴

El desenlace afirmaba así la máxima “*ex turpi causa non oritur actio*”: el arrendatario cubano finalmente fue acusado de crueldad contra los animales por causas totalmente ajenas a la presencia de restos humanos en la propiedad arrendada. Se consideró que los animales vivos pertenecientes al inquilino cubano estaban mal cuidados. No se formularon cargos contra la botica, ni hubo una investigación sostenida sobre el origen último del cráneo.

No sé si el cráneo en cuestión terminó en los estantes de la oficina de Wetli (junto con la media docena de otros cráneos y «restos humanos desconocidos» similares que se habían acumulado allí en 1985) después de que su departamento lo hubiera examinado en busca de rastros que indicaran una muerte violenta y se hubieran convencido de que, como en la mayoría de los humanos, el material óseo utilizado como muestra médica en los Estados Unidos era, con toda probabilidad, de origen extranjero. Como me señaló Wetli,⁵⁵ desde un punto de vista legal, la mayoría de los restos humanos descubiertos en entornos religiosos afrocubanos nunca llegan a constituir evidencia forense. Aunque los robos de tumbas se han relacionado con prácticas religiosas afrocubanas, la gran mayoría de los “restos humanos desconocidos” encontrados en sitios asociados con prácticas rituales afrocubanas y que han llamado la atención habían sido comprobadamente comprados o, al menos, llevaban marcas visibles de lo que Wetli considera un origen tercermundista (como las caries dentales masivas no reparadas en los cráneos de adultos, o las deformaciones óseas inducidas por enfermedades inmunodeficientes). Para Wetli, incluso en ausencia de prueba de una compra, esos signos indican de manera plausible un origen en la práctica de importación de muestras médicas. El asunto

54 Wetli y Martínez. “Forensic Science”, op.cit., p. 509.

55 Así como por escrito: ver Wetli, Charles V. y Rafael Martínez. “Brujería: Manifestations of Palo Mayombe in South Florida”. *Journal of the Florida Medical Association* 70, 1983, pp. 629–634.

se convierte en una cuestión relativa a leyes federales sobre comercio internacional en vez de involucrar estatutos locales sobre pruebas forenses, regulación del almacenamiento o disposición de restos humanos no enterrados o eliminación controlada de desechos biomédicos.⁵⁶

Empolvándose en la oficina de Wetli, los cráneos extraídos de contextos rituales parecen caer en una categoría de objetos peculiar y evidentemente híbrida. Junto con otras partes del cuerpo no reclamadas o tejidos separados permanentemente de la persona en cuyo cuerpo se originaron, no constituyen legalmente propiedad de nadie.⁵⁷ Dado que la muerte extingue a la persona como sujeto de derecho en la mayoría de los sistemas legales occidentales, tales objetos quedan en el limbo. De hecho,

56 Aunque la “Uniform Anatomical Gift Act” de los Estados Unidos de 1987 excluye la venta de restos humanos por parte de ciudadanos estadounidenses, no parece restringir la circulación comercial de especímenes anatómicos que se originan fuera del país.

57 Como, por ejemplo, amígdalas, apéndices o tumores extraídos quirúrgicamente, todos los cuales son legalmente “desechos biomédicos” y, por lo tanto, están bajo la jurisdicción de los códigos de salud pública. Según Maynard-Moody (*The Dilemma of the Fetus*. New York: St. Martin’s Press, 1995, p. 84), en la práctica clínica estadounidense, los fetos abortados legalmente son igualmente tratados en gran medida como otros «subproductos tisulares de los servicios quirúrgicos legales», sobre los cuales la persona que se somete a tales procedimientos generalmente abdica de todos los derechos posteriores. Como sostiene Morgan (“Properly Disposed Of: A History of Embryo Disposal and the Changing Claims on Fetal Remains”. *Medical Anthropology* 21, 2002, pp. 247–274), esta concepción se desarrolló a partir de las alianzas médico-legales pragmáticas de principios del siglo XX que ahora se están rompiendo de forma patente bajo el impacto del debate desatado por la investigación de las células madre y la clonación no reproductiva por un lado (p. ej., Sparks, Amy, E. T. “Human Embryo Cryopreservation: Benefits and Adverse Consequences”. En Robert F. Weir (ed.), *Stored Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 66–81; Gottlieb, Karen. “Human Biological Samples and the Laws of Property: The Trust as a Model for Biological Repositories”. En Robert F. Weir (ed.), *Stored Human Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 182–197; Outka, Gene H. “The Ethics of Human Stem Cell Research”. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 12, 2002, pp. 175–213; Fitzpatrick, William. “Surplus Embryos, Nonreproductive Cloning, and the Intend/Forsee Distinction”. *Hastings Center Report* 33, 2003, pp. 29–36); y la creciente influencia política de los defensores de la personalidad fetal, por el otro.

como las leyes estadounidenses que se remontan a 1872 han sostenido una y otra vez,⁵⁸ la teoría de la propiedad de Hegel como una de ocupación (“*Besitzergreifung*”) —exigiendo pruebas de la mezcla con, o la presencia en, el objeto de la voluntad del propietario—⁵⁹ puede respecto a los cadáveres, en el mejor de los casos conducir a una “ficción de propiedad”,⁶⁰ y en el peor, a una “regla de no propiedad”⁶¹ aplicada a objetos que no pueden ser “propiedad ni ser robados”.⁶² Sin embargo, como demuestra

58 Murray, Thomas H. “On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers”. *Journal of Law Reform* 20, 1987, p. 1061.

59 cf. Radin, “Property and Personhood”, op.cit., p. 973.

60 Murray, op.cit.

61 Richardson, Ruth. *Death, Dissection, and the Destitute*. London: Penguin, 1988, p. 58; Renteln, Alison Dundes. “The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies”. *South Atlantic Quarterly* 100, 2001, pp. 1004–1027.

62 Jackson, Percival E. *The Law of Cadavers*. New York: Prentice Hall, 1937, pp. 113-75; cf. Michigan Law Review. “The Sale of Human Body Parts”. *Michigan Law Review* 72, 1974, pp. 1182–264; Skegg, P.D.G. *Law, Ethics, and Medicine*. Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 232; Gottlieb op.cit. Desde el punto de vista jurídico, el término “robo de tumbas” es inexacto, si no contradictorio, cuando se aplica a las actividades a las que ocasionalmente recurren algunos paleros. Porque, a menos que se extraigan de la tumba otros objetos que no sean del cuerpo humano (por ejemplo, joyas enterradas con el difunto), tales delitos no constituyen robo, y tienden a interpretarse en términos de profanación de una sepultura (es decir, responsabilidad por daños a la propiedad) o de daño psicológico infligido a los familiares del difunto. Blackstone ya fue claro en este punto: “Pero aunque el heredero tiene un derecho de propiedad sobre los monumentos y escudos de sus antepasados, pero no tiene ninguno sobre sus cuerpos ni en sus cenizas; ni puede realizar ningún acción civil contra quienes de manera indecente, al menos, cuando no impíamente, violen y perturben los restos cuando están muertos y enterrados” (citado en Iserson 2001: 694). Véase Feinberg (“The Mistreatment of Dead Bodies”. *Hastings Center Report* 15, 1985, pp. 31–37) y Renteln (“The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies”. *South Atlantic Quarterly* 100, 2001, pp. 1004–1027) para ver cómo el “maltrato de cadáveres” (por ejemplo, como maniqués para pruebas de seguridad de vehículos) o la “mala gestión de cadáveres” (por ejemplo, en una autopsia no autorizada) se ha tratado en la legislación estadounidense. La ley alemana, en cambio, convierte la “perturbación de los muertos” (incluido el llevar o hacer daño a un cadáver, sus cenizas o partes del cuerpo, incluidas las de un feto muerto) en un delito punible con hasta tres años de prisión (Hogle, Linda F. *Recovering the Nation’s Body*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999, p. 61).

el caso de los cráneos de Wetli, tales objetos pueden volverse sujetos a reapropiación, legalmente establecida en este caso mediante prueba directa o evidencia plausible del funcionamiento de los mecanismos de mercado (tales como recibos de ventas o signos de origen del Tercer Mundo). Independientemente de cualquier otra cosa que se pueda decir o representar de dichos objetos, su valoración comercial mediante una venta los constituye como utilidades fungibles, y por lo tanto revela su carácter social como mercancías.⁶³

Este caso decididamente exótico bien podría tomarse como una mera indicación de una peculiar laguna en un sistema legal estadounidense que no está preparado para lidiar con las exóticas payasadas religiosas de los inmigrantes caribeños. Pero tal razonamiento de sentido común sólo mistifica la imbricación fundamental del signo legal en un discurso sobre la personalidad y la agencia que tiene sólidas raíces económicas. Porque, en lugar de enfrentarnos a una mera anomalía, llegamos aquí a uno de los límites de la “apariencia objetivamente necesaria” de la personalidad como un estado de encarnación propia exigido y normalizado a través de las transacciones del mercado.⁶⁴ Esto se vuelve inmediatamente claro una vez

63 Como señaló el autor de una “nota” sobre “La venta de partes del cuerpo humano” en *Michigan Law Review* (op.cit. p. 1248), la Ley Uniforme de Obsequios Anatómicos de los Estados Unidos de 1968 “no contiene ningún texto que impida las ventas”. Por lo tanto, una “fuente [sic] puede concebir un contrato para donar [sic] su cuerpo a un individuo específico en virtud de la Ley y puede recibir una compensación por realizar ese contrato”. La implicación es que dicho procedimiento podría estar incluido en el Código Comercial Uniforme que define “la transferencia de sangre y otros tejidos humanos, incluidos los órganos, como servicios (en lugar de ventas), se pague o no remuneración”. Las revisiones de 1987 de la Ley tampoco parecen excluir los intercambios comerciales (véase Iserson, Kenneth V. *Death to Dust*. Tucson, Ariz.: Galen Press, 2001, pp. 751–56).

64 Como argumentaré a continuación, tales formas de razonamiento se están volviendo cada vez más fundamentales para las vastas posibilidades comerciales abiertas por los avances recientes en la tecnología médica y la ingeniería biogenética que han llegado a redefinir la “utilidad”, individual y social, del tejido humano. Sin embargo, debe quedar claro que las concepciones que permiten explícitamente el apego monetario al valor económico de los cuerpos humanos son elementos vitales y de larga

que consideramos los dilemas legales generados por prácticas médicas y biotecnológicas cada vez más rutinarias que involucran la circulación social de materiales corporales humanos. Porque el lenguaje apropiado para el proyecto histórico de naturalizar una concepción de la personalidad social centrada en el individuo limitado por la piel, que maximiza la utilidad como el lugar primario tanto de la agencia del mercado como del control moral, está claramente colapsando frente a las formas médico-económicas. Esta semiosis desestabiliza no sólo los límites del cuerpo, sino las mismas categorías a través de las cuales las modernidades occidentales han establecido característicamente formas hegemónicas de diferencia e identidad. Aunque pueden venir a la mente varios ejemplos, los dilemas morales engendrados por la excarnación y/o recombinación del tejido humano por la ingeniería médica proporciona un caso particularmente llamativo.

data de los modelos de sociedad generados por el discurso económico. Dublin y Lotka (*The Money Value of a Man*. New York: Ronald Press, 1946) proporcionan un ejemplo particularmente sorprendente: al intentar establecer los cálculos de las primas de los seguros de vida sobre una base matemáticamente segura, estos autores definen el valor de capital que los individuos representan para sus dependientes, consistente en su capacidad incorporada (es decir, entre otras cosas, relacionada con la edad y el sexo) para generar ingresos disponibles. Al hacerlo, se colocan explícitamente en una genealogía del pensamiento que excluye el valor generado por el mercado de los esclavos (que de manera bastante inconsistente consideran una apreciación arbitraria), y siguen a personas como William Petty y Adam Smith que calculan el “capital humano” como una especie de “capital fijo”. Sin embargo, parecen demasiado dispuestos a disimular el hecho que (como ellos mismos señalan brevemente) la práctica de tratar las capacidades productivas humanas como completamente (es decir, no solo abstractamente) fungibles no se origina en ningún otro lugar que no sea en el contexto de la esclavitud de bienes muebles del Nuevo Mundo (cf. Moreno Friginals, Manuel. *El Ingenio*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1978, vol. I, p. 23; Painter, Nell I. “Thinking about the Languages of Money and Race: A Response to Michael O’Malley’s ‘Specie and Species’”. *American Historical Review* 99, 1994, pp. 396–404). Por eso, el movimiento de reparaciones de América del Norte, cristalizado alrededor de demandas colectivas contra compañías de seguros como Aetna, MetLife o Lloyd’s, no debería ser una sorpresa (Biondi, Martha. “The Rise of the Reparations Movement”. *Radical History Review* 87, 2003, pp. 5–18; cf. Tribunal de Distrito de EE. UU. para el Distrito Este de Nueva York, *Farmer-Paellmann vs. Fleetboston Financial Corporation, Aetna Inc., CSX*, 2002).

Híbridos misteriosos y negocios shylockeanos

Consideremos, por ejemplo, que los primeros cuatro casos de trasplante de corazón realizados por Christian Barnard en el Hospital Groote Schuur en 1967 y 1968 implicaron la transgresión no sólo de las concepciones cotidianas del individuo, la individualidad encarnada, pero también de los límites de género, raza y especie. Si bien el hecho de que el primer paciente de Barnard, Louis Warshansky, recibió el corazón de una mujer joven, pasó en gran parte desapercibido, el primer aloinjerto cardíaco moderadamente exitoso de Barnard realizado en el dentista blanco Philip Blaiberg causó consternación pública hasta el punto que el Estado sudafricano consideró oportuno declarar la identidad del donante como “*Cape-Coloured*”,⁶⁵ y que esto no afectaría de ninguna manera el estatus legal del Dr. Blaiberg como ciudadano blanco de la República.⁶⁶ Lo que aparentemente pasó desapercibido en el alboroto por tal abordaje médico del Apartheid fue que el mismo año Barnard también había trasplantado (sin éxito) corazones de simios en cuerpos humanos.⁶⁷ Ahora, aunque esto nos hable de Sudáfrica en la década de 1960,⁶⁸ señala un problema que ha obsesionado a las culturas occidentales al menos desde

65 Designación que se les da a los mestizos en Sudáfrica. [NdT]

66 Michigan Law Review op.cit. p. 1217, n. 242; Lock, Margaret. *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press, 2002, pp. 81–84.

67 Fox, Renée C. y Judith P. Swazey. *Spare Parts*. New York: Oxford University Press, 1992, p. 213, n. 6.

68 En un caso verdaderamente notable en los Estados Unidos, unos diez años después, surgieron preguntas sobre la “identidad racial” de una línea inmortalizada y comercialmente disponible de células de cáncer de cuello uterino (originadas a partir de una mujer socialmente “negra”) que aparentemente había “contaminado” otras líneas celulares asimiladas de manera similar que se presume derivaban de donantes socialmente “blancos” (Landecker, Helen. “Immortality, in Vitro: A History of the HeLa Cell Line”. En Paul Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 53–72).

el debate medieval sobre los universales,⁶⁹ al cual se le dio una forma bastante específica en la teoría económica liberal: si la individualidad posesiva se basa en una objetivación del cuerpo como posesión primaria de una persona, y si todos los derechos de apropiación o enajenación de otros objetos están en acuerdo con los propios intereses que se originan en esta propuesta, entonces, ¿hasta qué punto los cuerpos humanos (o partes de ellos) pueden ser objeto de apropiación y alienación sin poner en peligro la continuidad y homogeneidad del yo individual? Esta pregunta es antigua. Marx, por su parte, la explotó hasta el último extremo, al exponer que la teoría de Hegel sobre la personalidad como auto-objetivación en cosas que contienen voluntad, una vez combinada con su teoría del derecho a alienar tales objetivaciones, produjo un mundo fetiche donde las cosas actúan, no solo en lugar de personas, sino sobre ellas. Parafraseando el asunto en los términos del ejemplo que nos ocupa, si el cuerpo es un objeto externo al yo (porque ¿de qué otra manera podría uno concebirlo como una posesión?), ¿en qué medida los cuerpos o partes de ellos pueden volverse fungibles, es decir, intercambiables, sin poner en peligro la naturaleza individual, y mucho más la identidad social del yo?

Parafraseando a Haraway,⁷⁰ podríamos decir que si “la individualidad de los gusanos no se logró ni siquiera en el apogeo del liberalismo burgués”, ahora existen formas de conmensurabilidad biotecnológica que hacen que el sujeto del liberalismo burgués se parece cada vez más a un gusano en su recién descubierta capacidad de partición y recombinación artificial.⁷¹ Volviendo al ejemplo que nos ocupa, nos enfren-

69 Bynum, op.cit.

70 Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge, 1991, p. 216.

71 Irónicamente, fue el descubrimiento de Trembley de la divisibilidad de los pólipos de agua dulce lo que proporcionó a De la Mettrie la principal evidencia para extender a la humanidad la teoría de Descartes de los animales como máquinas (su otro caso favorito fue el comportamiento errático del pene humano: tanto las erecciones involuntarias como la impotencia, para De la Mettrie, demostraban la independencia de los “manantiales” del cuerpo respecto a la mente). Hasta qué punto su perspectiva sobre los humanos como “máquinas rastreras perpendiculares” (De la Mettrie,

tamos a una serie de preguntas desagradables: ¿Blaiberg seguía siendo el sudafricano blanco que era antes de que Barnard lo aliviara temporalmente de sus problemas cardíacos? ¿Se había apoderado de un corazón negro, o podría ese trozo de tejido humano alienígena haberse apoderado de él manteniendo su personalidad más allá del punto en el que un paro cardíaco habría terminado con su identidad como dentista sudafricano blanco? ¿El cuerpo de Blaiberg sostuvo un corazón extraño durante unos dieciocho meses después de la muerte del “dueño” original? ¿O un trozo de carne ajena y racialmente marcada prolongó la vida de Blaiberg durante ese período de tiempo al tomar posesión de su cuerpo, amenazando así con alterar su personalidad social? ¿Qué (¿o quién?) fue “la cosa poseída” en este caso? ¿Y quién era su poseedor?

Dejando a un lado la rápida inmersión discursiva de tales dilemas en la euforia general por la posterior explosión de la cirugía de trasplante, el dilema de la identidad postoperatoria de Blaiberg es solo la punta de un iceberg que emerge rápidamente. Porque refleja otro malestar conceptual encapsulado en el doloroso pero no menos indicativo debate legal sobre la personalidad fetal, esto es, la cuestión de si una mujer embarazada es un individuo que está atravesando un proceso fisiológico o la madre de un niño que aún no ha nacido. Es decir, ¿es ella la gestante de una persona potencial cuyos intereses y derechos individuales pueden, por ejemplo, entrar en conflicto

Julien Offray. *Man a Machine and Man a Plant*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994 [1741], p. 71), compuestas de materia intercambiable que actúa por sí misma, está comenzando a acercarse a las realidades sociales occidentales no es una cuestión tan discutible como puede parecer a primera vista.

con los del feto?⁷² Junto con Strathern⁷³ se podría argumentar que en ambos casos la conjunción de dominios semánticos pertenecientes a entidades sociales (personas) y tejido orgánico (materia) necesariamente plantea interrogantes sobre las condiciones en las que “se puede reconocer en la forma natural la presencia de una forma social”. El mismo problema surge necesariamente en la fusión semántica del lenguaje legal ocasionada por la maternidad subrogada: aquí, los “servicios gestacionales” remunerados, asegurados a través de contratos de subrogación, se convierten en una forma de producción fisiológica objetiva. No es sorprendente, sin embargo, que la enajenación del producto generalmente requiera procedimientos de adopción legal, como una especie de operación de rescate de

72 Cf. Maynard-Moody (Maynard-Moody, Steven. *The Dilemma of the Fetus*. New York: St. Martin's Press, 1995, pp. 83–93). Para una exploración profunda de las implicaciones culturales de la reciente legislación estadounidense sobre el aborto, véase Poovey (“The Abortion Question and the Death of Man”. En Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge, 1991, pp. 239–56). Pero el aborto no es el único tema en juego aquí. Meyers por ejemplo (*The Human Body and the Law*, Standford: Standford University Press, 1990, p. 13) resume las posibilidades legales que se abren a través de la creciente personalización del tejido fetal representado como un niño por nacer: “Un feto, una vez nacido, ha sido retenido [por los tribunales estadounidenses] con derecho a demandar a su madre por una lesión prenatal causada por negligencia en un accidente de automóvil. El feto, una vez nacido, también puede demandar a terceros por lesiones personales causadas por negligencia, al igual que la persona que ataca imprudentemente a una madre embarazada con la consecuente muerte de su feto viable, puede a término ser condenada por asesinato. Dado este precedente, una acción que imponga la responsabilidad legal a la madre por una lesión prenatal demostrada como el resultado de malos hábitos maternos o del uso de drogas, puede sólo depender de una prueba clara de la causalidad después del nacimiento. Por ejemplo, en Michigan, un niño fue autorizado a demandar a su madre por daños en los dientes supuestamente causados por el uso de tetraciclina por parte de la madre durante el embarazo”. Como bien dice Strathern (*Reproducing the Future*. New York: Routledge, 1992, p. 136), “el embrión visualizado como un homúnculo es un consumidor en proceso”: en las culturas occidentales de finales del siglo XX, el momento de la “elección” —retroyectado al útero— parece crucial a su humanización. Una vez que se acepta esta premisa, que un feto tenga que nacer antes de que pueda ejercer los derechos del consumidor (como pagar a un abogado para que hable en nombre de un bebé víctima de negligencia materna durante el embarazo) se convierte lógicamente en una consideración secundaria.

73 Ibid. pp. 140 y siguientes.

último minuto que devuelve a la gestante una personalidad social, respondiendo afirmativamente a la pregunta “¿hay una mujer en el cuerpo?”.⁷⁴ En otras palabras, la morfología biótica es una guía traicionera para el estatus moral: no tiene nada de evidente donde terminan las cosas y donde comienzan las personas en las culturas occidentales como quisiera predecir la lógica del individualismo posesivo. Un regateo shylockeano está siempre, al parecer, a la vuelta de una curva más en el camino, amenazando con exponer el desconocimiento de las personas como tantos kilos de carne al mando de la lógica impersonal de la asignación del mercado. La pregunta gira en torno a las propiedades del guión que elegimos para narrar la encarnación. Es una cuestión de entramado.⁷⁵

De esta manera, por ejemplo, la experta en derecho Margaret Radin advierte sobre la construcción de “líneas metafísicas brillantes” entre personas y cosas en universos simbólicos donde “las características individuales y los atributos personales se conceptualizan como posesiones situadas en el reino de los objetos”.⁷⁶ Una vez que se da ese paso, comienza a formarse una trama: “*es otro paso fácil concebirlas como separables de la persona a través de la alienación*”. Una vez más, sin

74 En el caso bastante dramático “Baby M” (Tribunal Supremo de Nueva Jersey, 1988) en el que la gestante afirmó su personalidad al reclamar al niño en contra de los arreglos contractuales previos, el tribunal fue aún más lejos: como Presidente del Tribunal Supremo, Wilentz (1995 : 81) encontró que el arreglo que los futuros adoptados habían hecho con la “madre natural” [sic!] constituía “la venta de un niño, o, al menos, la venta del derecho de una madre sobre su hijo, con el único factor mitigante que uno de los compradores es el padre”. El tribunal encontró inaplicable el contrato de los demandantes con el acusado.

75 Cf. Shell, Marc. *Money, Language, and Thought*. Berkeley: University of California Press, 1982, cap. 3, especialmente p. 81, n. 58; quién ve una dialéctica preocupante entre lo sexual y lo asexual, es decir, lingüística y monetaria: la generación está en el centro de las tensiones ideológicas expuestas en *El mercader de Venecia*: “La generación lingüística”, dice, “comprende la generación de significado suplementario a partir de palabras y la generación de una trama a partir de hipótesis (o primeros principios). La generación monetaria comprende la generación de interés monetario a partir de hipotecas (o principales)” (ibid.).

76 Radin, “Market-Inalienability”, op.cit., pp. 1896 y siguientes.

embargo, tener el pastel significa comérselo también. Porque la elaboración contraintuitiva, pero médicamente omnipresente, de cadáveres socialmente muertos (“fuentes de órganos cadavéricos”) en *dadores de regalos* (“donantes”) maussianos, indica seguramente la existencia de lo que Radin podría concebir como una vasta zona gris, pero que podemos designar con seguridad como un “*espacio de fantasía*”⁷⁷ o, en una inflexión teórica diferente, un área de contacto entre órdenes de valor maduros con el potencial de nuevas formaciones fetiche.⁷⁸ En sociedades como la de los Estados Unidos donde, de acuerdo al sentido común arraigado (y, hasta hace poco, por ley), una mujer blanca puede dar a luz a un niño negro, pero una mujer negra nunca puede dar a luz a un niño blanco, y donde los suministros de sangre que se comercializaban estuvieron sujetos a segregación legal hasta finales de la década de 1960,⁷⁹ la cuestión de si el nuevo corazón del Dr. Blaiberg era simplemente un trozo de tejido humano o parte del cuerpo de una persona negra, capaz de impregnar semánticamente la personalidad social de Blaiberg, es una pregunta de la que no se puede prescindir fácilmente. Más bien

77 Thoden van Velzen, H.U.E y W. van Watering. *The Great Father and the Danger*. Dordrecht: Foris, 1988.

78 Pietz, William. “The Problem of the Fetish, I”. *Res* 9, 1985, pp. 5–17; Spyer, Patricia. “Introduction.” En P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms*. New York: Routledge, 1998, pp. 1–11. Como muestra Sharp, los pacientes de trasplantes son rutinariamente disciplinados para cosificar los órganos que recibieron, ocasionalmente patologizados por “personificar” tales bienes corporales en lo que respecta al conocimiento sobre la identidad social del “donante” y, a menudo, “experimentan el trasplante como una fuerza que amenaza con fragmentar su sentido de sí mismos” (Sharp, op.cit., p. 379). Véase también Lock (op.cit., pp. 314–344). Sin embargo, tal vez sea revelador, como informa Hogle (op.cit., pp.145-152), que las categorías utilizadas en los hospitales de EE. UU para recopilar información sobre donantes a principios de la década de 1990 “tenían poco o nada que ver con la condición médica del cuerpo o la causa de la muerte”. Eso podría haber representado contraindicaciones para el trasplante. En su lugar, incluyeron preguntas como “¿el fallecido alguna vez ha tenido relaciones sexuales con un hombre que alguna vez ha tenido relaciones sexuales con otro hombre?” y “¿Ha estado alguna vez el difunto en la cárcel?” (ibid., p. 146).

79 Starr, Douglass. *Blood*. New York: Alfred Knopf, 1998, p. 170.

abre lo que Thoden van Velzen y van Wetering⁸⁰ llamarían un “teatro complejo de las emociones”, impregnado de guiones irreconciliables que sugieren una variedad de historias bastante indescritibles. Sin duda, no querríamos ver la eventual muerte de Blaiberg como el aborto espontáneo del corazón extraño que su cuerpo había estado alimentando durante un período de dieciocho meses. Sin embargo, tampoco los trabajos iniciales de Barnard ni las restantes capacidades de reproducción fisiológica de Blaiberg habían tenido un renacimiento.

Empero, no es sólo el peso semántico de las posibilidades concretas de fragmentación corporal y recombinación artificial lo que está erosionando la funcionalidad semántica de la construcción económica de la encarnación individual y la posesión de uno mismo como el significante hegemónico de la personalidad social. Porque, para dar otro ejemplo, es precisamente el abundante vocabulario de la inmunología contemporánea, plagado de metáforas de sistemas de defensa militar de alta tecnología y acumulación flexible postindustrial,⁸¹ lo que socava la relevancia cultural de las definiciones de individualidad biótica en las que se centra a un grado tal que el “no auto-reconocimiento” [*non-self recognition*] biológico y el social ya no son fácilmente reconciliables. Como en los informes de Renée Fox, el aumento del control biomédico sobre la “reacción de rechazo” en la cirugía de trasplante (comúnmente concebida como basada en una capacidad “natural” del cuerpo para distinguir entre el “sí mismo” [*self*] y el “no sí mismo” [*non-self*]) sugiere que “la capacidad de los fármacos inmunosupresores y anti-rechazo para inducir al cuerpo del receptor a ‘tolerar’ y retener injertos de órganos completos se basa en un proceso de migración celular y quimerismo sistémico”.⁸² Lo que ocurre es que “una población de células del donante (leucocitos) del órgano trasplantado

80 Op.cit.

81 Haraway op.cit, pp. 203-230; Martin, Emily. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon Press, 1994.

82 Fox, Renée C. “Afterthoughts: Continuing Reflections on Organ Transplantation”. En Stuart J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O’Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 255 y siguientes.

migra y ‘siembra’ otros tejidos del cuerpo del receptor; simultáneamente, un ‘tráfico inverso’ de células receptoras similares fluye hacia el injerto”. Esto eventualmente produce una unidad quimérica relativamente estable: un individuo heterogéneo en el que los límites biológicos y sociales entre “donante” y “receptor” se han vuelto borrosos.

¿Qué idioma (diferente al de la mitología griega) podría ser apropiado para estos procesos? ¿Qué imaginaria o narrativa podría reconciliar tales eventos tecnobióticos con la comprensión de la individualidad limitada por la piel inculcada por el mercado? Sin duda, la unión de gametos en la reproducción sexual parecería una analogía bastante preocupante. Sin embargo ¿preferiríamos hablar de tejido alienígena que coloniza su nuevo medio? ¿Podrían el trabajo esclavo o la imagen más benigna de la naturalización de inmigrantes económicamente vitales proporcionar una metáfora adecuada? ¿O seguiríamos al médico y psiquiatra Stuart Youngner⁸³ quién habla provocativamente del trasplante como “una forma de canibalismo no oral, esto es, la conversión de la carne y la sangre de una persona en otra”? Si estuviéramos de acuerdo con el filósofo y destacado defensor de la bioética H. Tristram Engelhardt, esta podría ser, de hecho, nuestra conclusión: al exponer las teorías de la propiedad de Hegel, argumenta: “No hay nada que podamos comprender más plenamente [en el sentido de una captura hegeliana] o usar [en el sentido de Locke] que nosotros mismos. Hacemos nuestras las cosas comiéndolas y devorándolas, incorporándolas a nosotros mismos. Se vuelven parte de nosotros, de modo que una acción contra ellos es un acto contra nosotros como personas y, por tanto, una violación de la moral del respeto mutuo”.⁸⁴

83 Youngner, Stuart J. “Some Must Die”. En S. J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O’Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, p. 49.

84 Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996, p. 155.

Lo que Youngner llama “canibalismo” puede justificarse, en otras palabras, siempre que suponga una forma de consentimiento modelada en las transacciones mercantiles que, para los antepasados intelectuales de Engelhardt, constituían la base de la libertad “natural” del individuo para llevar al mercado aspectos o incluso partes físicas de sí mismo. Tampoco debemos olvidar aquí que tanto para Locke como para Hegel una razón fundamentalmente económica proporcionó la justificación del colonialismo: en el primer caso, la lógica simple de establecer el dominio llevando los recursos naturales (es decir, tierras baldías) a usos económicamente superiores; en el segundo caso, el curso inevitable de la historia concebido como un proceso de racionalización progresiva que maximiza el valor a través de la incautación y el posterior intercambio contractual. Evidentemente, este razonamiento se presta tanto a la concepción de los cuerpos como materia subutilizada susceptible de redefinirse como recursos productivos (como, por ejemplo, en los flujos internacionales del trabajo), como a los “bienes corporales”, considerados transables de acuerdo con las teorías convencionales de maximización de la riqueza social a través de la asignación del mercado: es decir, el principio por el cual un riñón puede tener una utilidad menor para su productor hambriento que los US\$ 5.000 que un posible comprador afectado por insuficiencia renal podría estar dispuesto a ofrecer.⁸⁵

85 Esto es precisamente lo que sugirió el abogado y economista Lloyd Cohen en su muy discutido artículo “Increasing the Supply of Transplant Organs: The Virtues of a Future Market”. *George Washington Law Review* 58, 1989, pp. 1–51) que aboga por la legalización de un mercado de “futuros” para partes del cuerpo humano, y así aumentar la oferta de órganos trasplantables (cf. Joralemon, Donald. “The Ethics of the Organ Market: Lloyd R. Cohen and the Free Marketeers”. En Paul E. Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 224–227). Para ejemplos más recientes de tal razonamiento, ver Clay y Block (“A Free Market for Human Organs”. *Journal of Social, Political and Economic Studies* 27, 2002, pp. 227–236), y el debate entre Mattas y Schnitzler (“Payment for Living Donor (Vendor) Kidneys: A Cost-Effectiveness Analysis”. *American Journal of Transplantation* 4, 2003, pp. 216–221) y Kahn y Delmonico (“The Consequences of Public Policy to Buy and Sell Organs for Transplantation”. *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 178–181).

La reformulación deliberadamente indignante de Youngner de lo que parece ser esencialmente una capacidad de los cuerpos humanos diseñada médicamente para metabolizar la materia de cuerpos extraños,⁸⁶ nos devuelve tanto al terreno del mercado como al espacio psicológico ocupado en las sociedades occidentales por la fantasía “de cortar y suturar nuestro camino a la vida eterna”, como expresó el teólogo Paul Ramsey,⁸⁷ y lo que economistas como Richard Ehrlich y Hiroyuki Chuma⁸⁸ teorizaron como una cuestión de demanda más o menos efectiva de cantidad de vida. Porque las formas de ingeniería médica de “consumo” individual de “bienes corporales” producidos por otros individuos apuntan irresistiblemente a las contradicciones inherentes a la mayoría de las concepciones clásicas de la auto-poseción corporal individual como el caso modelo tanto para la tenencia de propiedad personal como para la adquisición de propiedad. Si las partes del cuerpo humano se han vuelto técnicamente intercambiables, y si maximizar la utilidad a través de transacciones de mercado es una propensión natural de nuestra especie, seguramente la conclusión lógica debe ser que tales objetos se vuelvan vendibles. En cualquier caso, esta es la opinión de varios expertos médicos y legales que tienen la intención de resolver el problema de la falla evidente del mercado en la carencia dramática de suministro de órganos para satisfacer con factibilidad médica y efectividad económica la demanda.⁸⁹ El problema, sin embargo, es que para facilitar

86 Recordemos también aquí la penetrante metáfora de Marx de una relación metabólica entre la humanidad y la naturaleza en el proceso de producción y creación de valor.

87 Citado en Fox, op.cit., p. 259.

88 Ehrlich, Isaac y Hiroyuki Chuma. “The Demand for Life: Theory and Applications”. En Gerard Radnitzky y Peter Bernholz (eds.), *Economic Imperialism*. New York: Paragon House Publishers, 1987, pp. 243–263.

89 Ver Murray, Thomas H. “On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers”. *Journal of Law Reform* 20, 1987, pp.1055–89; y “Organ Vendors, Families, and the Gift of Life”. En Stuart Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O’Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp.101–125; para una exposición y crítica apasionada de varias de estas propuestas. Además, ver Joralemon, Donald.

tales transacciones, la encarnación y la personificación deben volverse inequívocamente distinguibles, una decisión grave dadas las ficciones fundamentales de las sociedades capitalistas. Hablando con Appadurai,⁹⁰ lo que los sistemas legales occidentales llamaron distinciones policiales entre “personas” (sujetos de capacidades y derechos reconocibles) y cosas (objetos de su ejercicio) cada vez más presentes hoy en día, son, por lo tanto, “régimenes emergentes de valor” que exponen descaradamente lo que Judith Butler señala para un contexto diferente pero relacionado: “la ‘coherencia’ y la ‘continuidad’ de ‘la persona’ no son características lógicas o analíticas de la personalidad, sino más bien instituidas socialmente manteniendo las normas de inteligibilidad.”⁹¹

Vuelta al “*ungeheure Warenwelt*” [“monstruoso mundo de mercancías”] de Marx

Hasta ahora, los procedimientos legales más recientes que involucran la cuestión de los derechos de propiedad de partes del cuerpo humano se han centrado en materiales extraídos médica-

“Organ Wars: The Battle for Body Parts”. *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 335–356; las contribuciones en Caplan, Arthur y Daniel H. Coelho (eds.). *The Ethics of Organ Transplantation*. Amherst: Prometheus Books, 1998, pt. 3; Das, Veena. “The Practice of Organ Transplants: Networks, Documents, Translations”. En Margaret Lock, Alan Young y Albert Cambrosio (eds.), *Living and Dying with the New Medical Technologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 263–287, y Scheper-Hughes, Nancy. “The Global Traffic in Human Organs”. *Current Anthropology* 41, 2000, pp. 191–224.

90 Appadurai, Arjun (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986

91 Butler, Judith. *Gender Trouble*. London: Routledge, 1990, p. 17. Como señala Caroline Bynum (op.cit., pp. 239 y siguientes), no es sólo que el cartesianismo alcanza su límite teórico final en el problema filosófico de si un trasplante de cerebro no sería mejor visto como un trasplante de cuerpo; es también que la cultura popular occidental del siglo XXI, al centrarse en cuestiones de integridad corporal y partición, parece mucho más preocupada por los universales (esencialmente medievales) de identidad y supervivencia *sub specie aeternitatis* que por un dualismo sublunar cuerpo/mente.

mente sobre los cuales los pacientes posteriormente intentaron establecer —o, en su opinión, reafirmar— la propiedad. Algunos casos en discusión son la extracción de sangre para futuras transfusiones autólogas, la extracción de óvulos del cuerpo de una mujer para la fertilización *in vitro* y el espermatozoides “no donado” almacenado para uso futuro “por interés propio”. Semejantes materiales corporales humanos tienden a interpretarse como propiedad de las personas en cuyos cuerpos se originaron.

La muerte, sin embargo, despersonaliza legalmente el cuerpo del individuo hasta el punto donde su residuo biológico termina en un limbo, en algún lugar entre las categorías legales de propiedad personal, “desechos biomédicos” potencialmente peligrosos (cuya eliminación no es una preocupación individual sino pública) y un recurso natural de eminente utilidad. Desde el advenimiento de la ciclosporina e inmunosupresores similares, partes de tales cuerpos “desocupados” pueden convertirse en elementos de la estructura biológica médicamente mejorada de personas completamente diferentes.⁹² De ahí, un problema que ha ocupado particularmente a quienes se oponen a abandonar las restricciones legales sobre la monetización de las partes del cuerpo humano obtenidas en lo que el lenguaje de la cirugía de trasplantes define como “cadáveres vivos”, “donantes de cadáveres con corazón latiendo”⁹³ o “*neomorts*”:⁹⁴ aunque el antiguo propietario (o mejor, quizás, el incumbente) de tal biomateria ya no está legalmente capacitado para crear, retener o enajenar valor, el cadáver producido a través de su desaparición bien podría alcanzar un valor comercial. Esta construcción semántica ha llevado a masivas escaramuzas

92 Fox y Swazey (op.cit.), Lock (op.cit.) y los colaboradores de Youngner, Fox y O’Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996; Caplan y Coelho (eds.), *The Ethics of Organ Transplantation*. Amherst: Prometheus Books, 1998; y Ten Have, Weiler y Spicker (eds.), *Ownership of the Human Body*. Dordrecht: Kluwer, 1998; proporcionan una buena descripción de las diversas contradicciones de las culturas occidentales expuestas por las prácticas de trasplante de órganos.

93 Fox, “Afterthoughts”, op.cit., pp. 261 y 264.

94 Youngner, op.cit., p. 48.

fronterizas entre los defensores de las definiciones cardiopulmonares o cerebrales del momento preciso en que (dado el “presunto consentimiento”) las personas pasan de ser “personas” económicamente empoderadas a materias primas para la reconstitución médica de otros cuerpos, que es decir canteras de órganos trasplantables. El resultado no es solo una manipulación conceptual en las fronteras de la vida y la muerte, sino la escalofriante realidad del individuo con muerte cerebral cuyo cuerpo se mantiene con soporte vital y “medidas de confort” hasta la hora en que un receptor adecuado ha sido “preparado” para el trasplante.⁹⁵ Al menos según lo previsto por el controvertido protocolo de trasplante del Centro Médico de la Universidad de Pittsburgh a principios de la década de 1990, la eliminación progresiva del soporte vital supervisada por un médico puede conducir sin problemas a la cirugía de evisceración y la inmersión de órganos recién “cosechados” en cavidades apropiadas talladas al interior del cuerpo del consumidor potencial:⁹⁶ un ser (con suerte quiméricamente mejorado) que une al productor de materia corporal alienada por la fuerza con el consumidor de partes de su cuerpo, un híbrido (in)dividual que a su vez da continuidad personal a un pedazo de carne capturado (o rescatado, si se quiere) de la encarnación biológicamente defectuosa de otra persona bajo condiciones racionalmente controladas que aseguran la máxima utilidad.

Seguramente no sería descabellado interpretar tales formas de “muerte por protocolo”⁹⁷ bajo condiciones de presunto consentimiento en un ritual análogo a la manera en que los practicantes de la “las reglas de Congo” afrocubana alistan a los espíritus de los difuntos para la construcción de formas de vida que trascienden las concepciones de sentido común occidental sobre la vida y la muerte, la personalidad y la objetividad. En ambos

95 Kaufman, Sharon R. “In the Shadow of ‘Death with Dignity’: Medicine and Cultural Quandaries of the Vegetative State”. *American Anthropologist* 102, 2000, pp. 69–83.

96 Fox, “Afterthoughts”, op.cit., pp. 264 y sig.

97 Ibid.

casos, la animación de cuerpos compuestos de materia, antropomórficos o no, depende de la generación de un sentido culturalmente efectivo de consentimiento a lo que, en esencia, son contratos irrevocables. En ambos casos, los poderes de los muertos, ya sean engañados para salir de sus tumbas o producidos de acuerdo con el protocolo médico, se ponen al servicio de los vivos, y en cada caso el resultado es una confusión precaria entre personas y cosas, la agencia y su objeto. Pero la analogía tiene una extensión mayor. Así como el “trabajo” biótico realizado por un trozo de tejido humano alienado quirúrgicamente (pero ¿es realmente solo eso?) se puede interpretar fácilmente como una plusvalía médicamente apropiada para un “propietario” incapaz de darse cuenta mientras vegeta con el soporte vital de la UCI, también los espíritus incautados y objetivados por los paleros en las *ngangas* realizan sus “trabajos” bajo restricciones que se ajustan a las “condiciones del mercado”, pero al mismo tiempo invalidan la concepción de personalidad que la lógica del mercado pretende rutinizar. Si había valor en las contracciones del corazón de un hombre de color sudafricano en el pecho de Philip Blaiberg, era “todo un excedente”, y salvo las perniciosas externalidades culturales, el comunicado legal del gobierno sudafricano para la prensa se aseguró de que se mantuviera así.

Una vez más, podemos llevar el asunto un paso más allá: así como la supresión exitosa de la “reacción de rechazo” es crucial para la cirugía de trasplante, las formas similares de inhibir la reafirmación de formas reprimidas de personalidad salvaguardan el dominio del palero sobre una *nganga*. En ninguno de los dos casos la apropiación de objetos humanos conduce a formas puras de consumo mercantilizado. Algo parece persistir, o superponerse en la personalidad del consumidor.⁹⁸ Por mucho que los paleros abusen verbalmente de sus *ngangas*, las aten con cadenas, o las azoten para actuar, con el fin de explicar ritual-

98 Sharp, Leslie. “Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self”. *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 357–389.

mente la irrevocabilidad del “trato” que establece el dominio sobre ellas, de acuerdo con la metáfora de la esclavitud que subyace en tales transacciones, los espíritus contenidos en estos objetos siguen siendo posesiones peligrosas. Pueden volverse rebeldes. Al negarse a cumplir con los horribles mandados de venganza que les encargan, pueden ser comprados por los enemigos de su dueño, o decidir por su cuenta volverse contra él. En una versión mística de la reacción de rechazo inmunológico, se sabe que las *ngangas* “que se desviaron” han destruido a sus dueños a través de accidentes violentos o el desgaste lento y doloroso de su sustancia vital, a la que la *nganga*, una vez que le ha tomado el gusto, comienza a corromper o consumir.

Si, como he argumentado en otra parte,⁹⁹ la actitud ambivalente del *tata nganga* hacia sus familiares representa una recensión de la fantasía histórica de control total emulada en la esclavitud de las plantaciones del Nuevo Mundo, los problemas culturales generados por las tecnologías médicas capaces de asignar utilidad a los cadáveres socialmente muertos podrían indicar nada menos que una permutación de los omnipresentes temores de revuelta que la negación de la condición de persona a personas sometidas a esclavitud económica implicaba para sus amos en las Américas esclavistas. Lejos de convertirse en extensiones del yo, las partes ajenas del cuerpo pueden llegar a subvertir el funcionamiento ordenado de la unidad económica que es el sujeto de la agencia del mercado, y devolverlo a la condición de empresario enfrentado a una fuerza laboral que no cumple, o a la de una tecnología de autoproducción descompuesta. De acuerdo con mis comentarios anteriores sobre la presencia muda del esclavo en las concepciones de la personalidad occidental, podríamos por ejemplo, y no creo que la analogía sea de ninguna manera escandalosa, pensar en el fracaso del trasplante como la apropiación fisiológica incompleta de tejido alienado, o, dicho de otra manera, como una reafirmación de la individualidad biótica por parte de su (para entonces desincorporado) antiguo “dueño”. La reacción de rechazo, en otras

99 Palmié, *Wizards and Scientists*, op.cit.

palabras, puede verse como una forma de escape de esclavos o cimarronaje, una revuelta contra el consumo productivo, hasta ahora sólo insuficientemente controlado por medios médicos.¹⁰⁰

¿Podríamos entonces hablar de “partes del cuerpo cimarronas”, o estoy simplemente creando un juego de lenguaje que subvierte artificialmente la realidad médica con analogías etnográficas inapropiadas? En un sentido pragmático, ciertamente lo hago. Pero dado que los filósofos contemporáneos del egoísmo, la identidad y la encarnación se preocupan por los trasplantes de cerebro, la teletransportación y otras cuestiones aparentemente extrañas relativas a los vínculos entre la individualidad y la encarnación,¹⁰¹ creo que estoy en buena compañía. En un sentido más crucial, es claro que el discurso inmunológico en la cirugía de trasplante se ha movido mucho, desde lo que Cohen llama “unas engorrosas biopolíticas de reconocimiento” que se centraron en la identificación de tejidos mutuamente asimilables hacia unas “más pragmáticas biopolíticas de la supresión, que desactivan el aparato de reconocimiento de manera que la operatividad, y no la igualdad/diferencia, se convierta en el criterio de la coincidencia”.¹⁰² En principio, aunque no necesariamente en la práctica, ya no es necesario considerar la “individualidad” de lo que Landecker,¹⁰³ adoptando la formulación de finales del siglo XIX de James Loeb, llama “tecnologías de sustancia viva”, siempre que puedan ser legalmente “liberadas” de las sospechas persistentes de personalidad potencial, y suficientemente dominadas por medios farmacológicos. De ahí

100 Compárese con Joralemon (“Organ Wars”, op.cit.), quien hace una analogía entre los dos discursos dominantes que apuntan a suprimir el rechazo cultural de la obtención de órganos y la cirugía de trasplante (obsequios y derechos de propiedad) con tecnologías médicas que suprimen el rechazo biótico. Aunque simpatizo con el tratamiento de Joralemon sobre el tema, la analogía en sí misma parecería subrayar mi punto.

101 Cf. Bynum, op.cit. pp. 244–252.

102 Cohen, Lawrence. “The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition”. *Body and Society* 7, 2001, p. 11.

103 Landecker, op.cit., p. 54.

la naturaleza precaria y cambiante de los límites entre lo que el filósofo italiano Giorgio Agamben¹⁰⁴ llama soberanía y “nuda vida”, que los fetos y neomuertos contemporáneos comparten con esos otros “extraños”¹⁰⁵ a quienes un esencialmente “oculto”¹⁰⁶ régimen de valor puede llegar a asignar el estado de recursos que esperan un consumo productivo. La dialéctica de la dominación violenta y la rebelión en primer plano en el caso de la nganga afrocubana simplemente resalta y concretiza lo que el discurso biotecnológico contemporáneo abstrae y oscurece sistemáticamente. Y aquí creo que el sesgo particular que mi casuística imparte a la discusión actual sobre las personas y las cosas abre una dimensión que rara vez se considera cuando los filósofos, los bioeticistas y los profesionales médicos o legales se involucran en el terreno de las cuestiones existenciales científicamente mejoradas. Esa dimensión pertenece tanto a la historia como a la economía política, las que, cuando se comprometen seriamente, abren perspectivas profundamente inquietantes sobre las promesas y trampas de la personalidad post-individual en las sociedades capitalistas.

En ninguna parte hasta ahora, estas han surgido con un relieve más claro que en el caso de la llamada *Mo-Cell Line*.¹⁰⁷ Aquí, el material celular extraído quirúrgicamente del bazo de un paciente con cáncer se convirtió en una línea celular inmortalizada artificialmente que producía un tipo de linfocitos terapéuticamente significativo, y se patentó comercialmente como una “Línea única de linfocitos T” según la ley de EE. UU. En 1984. Moore sobrevivió a la esplenectomía y demandó a sus médicos por la conversión ilegal de su propiedad en lucro. Las reclamaciones de propiedad de Moore sobre la línea celular

104 Agamben, op.cit.

105 Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and Its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.

106 Comaroff, Jean y John. L. Comaroff. “Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony”. *American Ethnologist* 26, 1999, pp. 279–303.

107 Moore v. Regents de la Universidad de California, 1990

producida a partir del tejido de su bazo fueron finalmente rechazadas a favor del interés público en la investigación médica, que el tribunal, al menos implícitamente, reconoció como impulsada por intereses comerciales.¹⁰⁸ Su cáncer temporalmente a raya, Moore permaneció vivo como ciudadano de los Estados Unidos hasta que finalmente sucumbió a la enfermedad en octubre de 2001.¹⁰⁹ Sin embargo, a pesar del evidente reconocimiento por parte del Estado de California de su personalidad jurídica, y el hecho de que el obituario del *Washington Post* se basaba en la suposición de que su vida había terminado, después de la desestimación de su caso en 1990, el cuerpo de Moore ya no lo constituía como un individuo dueño de sí mismo. Tampoco ha terminado su existencia terrenal. Suficientemente mejorados por la voluntad y el ingenio biotecnológico de sus médicos en el Centro Médico de UCLA [University of California-Los Ángeles], los descendientes de sus células tumorales están disponibles para futuras investigaciones farmacéuticas en el Instituto Nacional de Salud en forma de biomateria patentada. Aunque su potencial comercial aparentemente demostró ser algo menos que una bonanza, con toda probabilidad sobrevivirán a Moore durante las próximas décadas. Si no fuera por las enmiendas decimotercera y decimocuarta de la Constitución, Moore, en otras palabras, sería la primera persona humana esclavizada en los Estados Unidos desde 1865. Obviamente, esta no puede ser una opción interpretativa. Pero en un sentido algo más débil, bien podríamos llamar a la Línea Mo-Cell una *nganga*.

108 Para el caso y sus diversas implicaciones legales, médicas y políticas, ver por ejemplo, Murray ("On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers". *Journal of Law Reform* 20, 1987, pp.1055–89), Stone ("The Strange Case of John Moore and the Splendid Stolen Spleen." M.A. thesis in Political Science, University of California, Berkeley. 1996), Rabinow (*Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996, pp. 129-152), Gold (1996: 23-40), Andrews y Nelkin ("Whose Body Is It Anyway? Disputes over Body Tissue in a Biotechnology Age." *Lancet* 351, 9095, 1998) y Kahn ("Biotechnology and the Legal Constitution of the Self: Managing Identity in Science, the Market, and Society". *Hastings Law Journal* 51, 2000, pp. 909–952).

109 *The Washington Post*, 24 de noviembre de 2001

Regresamos aquí a una pregunta que deliberadamente subestimé en mi discusión de la colección de Wetli. Porque el tono claramente utilitario del fallo de la Corte Suprema de California en el caso de Moore revela un momento de mercantilización que define a los cuerpos humanos como recursos naturales que pueden convertirse en mercancías una vez que alguien —como los médicos de Moore— mezclan suficientemente sus voluntades con sus sustancias físicas. La construcción de Wetli de la legalidad de la posesión de cráneos o fragmentos de huesos con fines rituales, ya sea con pruebas de compra o con un origen plausible del Tercer Mundo, no indica menos. Así como una construcción *res nullius* permitió que la Línea Mo-Cell se convirtiera en un bien comercial, los hechos previos de la venta demostrable de los cráneos o la probable importación comercial a los Estados Unidos indicaron su condición fundamental como mercancías. Citando erróneamente a Marx, podríamos decir que para cuando llegan al escritorio de Wetli, ya tienen su descripción como jeroglíficos sociales grabados en ellos. Porque su presencia en el sur de la Florida no es menos que una indicación de la asignación del mercado: por mucho que funcionen los espantosos mecanismos de oferta, las trayectorias que atravesaron estos objetos obedecieron a una variedad de formas y etapas de demanda efectiva geográficamente diferenciadas, desde la venta inicial de cráneos a exportadores del Tercer Mundo, hasta su eventual compra por parte de escuelas de medicina o paleros. Muy claramente, el movimiento de un cráneo desde África o India hasta los Estados Unidos describe una curva de utilidad creciente. Si aceptamos la definición de manual de Richard Posner¹¹⁰ sobre la eficiencia como la explotación de “los recursos económicos de tal manera que la satisfacción humana medida por la disposición agregada del consu-

110 Posner, Richard. *Economic Analysis of Law*. Boston: Little, Brown and Company, 1972, p. 4.

midor a pagar por bienes y servicios se maximiza”, entonces no tienen por qué desintegrarse en tumbas no occidentales.¹¹¹

De la misma manera, sin embargo, los viajes de tales partes del cuerpo también indican el funcionamiento global de una lógica político-económica malthusiana bastante siniestra, según la cual algunos cuerpos valen más muertos que vivos, particularmente si se reasignan geográficamente a través de mecanismos de mercado. Ruth Richardson¹¹² ha vuelto meticulosamente sobre el surgimiento y el funcionamiento de esta lógica en el caso británico del siglo XIX, donde las leyes Tudor relativas a la disección anatómica de criminales ejecutados como castigo agravado, volvieron un privilegio del Estado el apropiarse y repartir entre los anatomistas los cadáveres de los indigentes que habían llegado a ser sus pupilos, ya sea durante su vida, o porque no pudieron costear su entierro.¹¹³ Podría decirse que su punto tiene una extensión, ya que los cráneos de Wetli documentan solo un aspecto del funcionamiento de esta forma particular de lógica a escala internacional, si no global. El mercado regula cada vez más una economía política de vida o muerte médicamente mejorada. Como ha documentado Elizabeth Abbot,¹¹⁴ antes

111 Cf. Clay y Block, op.cit.

112 Richardson, op.cit.

113 Compare Linebaugh (“The Tyburn Riot against the Surgeons”. En Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G. Gule, E. P. Thompson y Cal Winslow (eds.), *Albion’s Fatal Tree*. New York: Pantheon Books, 1975, pp. 65–117), Richardson (op. cit.), las contribuciones en Blakeley y Harrington (eds., *Bones in the Basement*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1997), Sappol (*A Traffic of Dead Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 2002) y Highet (“Body Snatching and Grave Robbing: Bodies for Science”. *History and Anthropology* 16, 2005, pp. 415–40). La controversia en curso sobre la exposición inmensamente exitosa *Körperwelten / Body Worlds* de Gunther von Hagens y los mecanismos por los cuales se adquieren las “materias primas” para los especímenes humanos “plastinados” ha agregado otra dimensión a este tema. Para dos puntos de vista bastante diferentes sobre las actividades de von Hagens, ver Walters (“Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, 2004, pp. 603–627) y Linke (“Touching the Corpse: The Unmaking of Memory in the Body Museum”. *Anthropology Today* 21, 5, 2005, pp. 13–19).

114 Abbott, Elizabeth. *Haiti: The Duvaliers and Their Legacy*. New York: MacGraw Hill, 1988, pp. 171 y siguientes.

de 1972, la empresa Hemocaribbean del secuaz de “Baby Doc” Duvalier, Luckner Cambronne, no solo enviaba unas cinco toneladas al mes de plasma sanguíneo haitiano a laboratorios estadounidenses como Cutter o Dow Chemical. También suministró a las escuelas médicas estadounidenses cadáveres haitianos obtenidos legalmente del Hospital General de Puerto Príncipe a tres dólares cada uno, retirados subrepticamente de las funerarias o supuestamente incluso “producidos a pedido”. Los cadáveres haitianos, agrega Abbott, eran muy apreciados entre los clientes de Cambronne porque “tenían la clara ventaja de ser delgados, por lo que el estudiante no tenía que cortar capas de grasa antes de llegar al tema de la lección”.¹¹⁵

El caso de Haití no es aislado.¹¹⁶ Tampoco lo es la lógica con la que el supervisor técnico de Hemocaribbean, Werner A. Thrill, expresó su eficiencia en una entrevista con un periódico francés: “Si los haitianos no venden su sangre”, se dice que dijo, “¿qué quieres que hagan con él?”.¹¹⁷ De hecho, ¿qué hacer cuando se está atrapado en un cuerpo cuyas capacidades de creación de propiedades no se puede realizar por razones históricas, pero cuyas partes son de eminente utilidad en un mercado global de bienes humanos? Como Veena Das lo expresa argumentando para el caso de la India, en una variación escalofriante sobre el tema marxista del cuerpo como instrumento de creación de valor,

el conferir autonomía a los pobres para que
puedan vender los órganos de sus cuerpos ya

115 Cf. Farmer, Paul. *The Uses of Haiti*. Monroe: Common Courage Press, 1994, p. 49 y siguientes. Aunque la carrera de Cambronne se truncó mucho antes, cuando en 1983, el Centro para el Control de Enfermedades de EE. UU. declaró a los haitianos un grupo de alto riesgo con respecto a la transmisión del VIH, su mercancía habría perdido todo valor aunque solo fuera en el mercado de muestras médicas de EE.UU. Aunque no es improbable que una mayor importación de restos humanos de esta fuente, si se hubiera detectado, seguramente hubiera exigido su clasificación como biomateria peligrosa.

116 Cf. Starr op.cit., pp. 231–249, y Scheper- Hughes, op.cit.

117 Citado en Farmer op.cit., p. 51.

consumidos por la pobreza, es una cómoda ficción que enmascara nuevas formas de reciclar en beneficio de los ricos lo que siempre se ha conceptualizado como desperdicio social. Aquí, un vocabulario de derechos simplemente enmascara los hechos del sufrimiento social; los pobres ven estas técnicas de supervivencia no como actos de autonomía sino como parte de su vida cotidiana en la que todo tipo de violencia debe convertirse en una oportunidad.¹¹⁸

No menos que en el caso del “donante cadavérico de órganos” debidamente ventilado, estamos tratando aquí con una ficción sistémica, una forma de lo que Marx¹¹⁹ llamó “apariencias objetivas” —y objetivamente necesarias¹²⁰—: objetividades “espectrales”, que sostienen un régimen fetichista de valoración y extracción de valor. El hecho de que los antepasados de las víctimas haitianas de Cambronne hubieran acuñado la imagen de los *zombis* —los muertos vivientes que trabajan sin pensar al servicio de un maestro extranjero—, se ha señalado a menudo como una “sobrevivencia africana” o una consecuencia pintoresca de la formación de los sistemas de creencias locales en entornos de extrema escasez. Rara vez se ha considerado como un astuto análisis popular de, precisamente, los problemas que los bioeticistas contemporáneos del Primer Mundo se encuentran tardíamente ponderando en sus propios mundos sociales. ¿Es una mera coincidencia que las concepciones del zombi haitiano o el caso de la *nganga* afrocubana reflejen tan de cerca los dilemas y contradicciones engendrados por la confusión tecno-científica entre humanos y cosas? Obviamente, no puedo probar mi punto, es indemostrable.¹²¹ Pero lo que sí creo que

118 Das, op.cit., pp. 283–284.

119 Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. New York: Vintage Books, 1977, pp. 128 y 189.

120 Zizèk, op.cit.

121 Aquí conviene una nota de precaución: no estoy tratando de evocar el tipo de

puedo afirmar es que pensar con ngangas (o zombis, para el caso) nos permite acceder a una dimensión analítica que expone radicalmente, en lugar de meramente metaforizar, una dimensión del desorden moral ahora globalizado que surgió por primera vez, en forma drástica y asombrosa, en aquellos sitios de producción del Nuevo Mundo donde un nuevo régimen de valor hizo posible fusionar de manera productiva humanos despersonalizados con máquinas, tratar sus cuerpos como meras fuentes de valor extraíble y determinar sus vidas únicamente en función de consideraciones de utilidad.

Obviamente, esto puede parecer una exageración brutal. Pero por desgracia, el mercado sigue siendo acosado por el espectro que regresa de sus externalidades. Uno de los incidentes claves que finalmente llevó a la aprobación de la Ley Nacional de Trasplante de Órganos de EE.UU. en 1984 (Ley Pública de EE.UU. 98-507) fue la iniciativa tomada por el Dr. H. Barry Jacobs, fundador y director de International

contraste que establece Taussig (*The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980) al afirmar que las perspectivas desarrolladas por los “nuevos proletarios” insuficientemente “modernizados” (es decir, personas que todavía no han sido tragadas por las relaciones sociales capitalistas) en su propia situación podrían (de alguna manera) brindarnos una mirada analítica alternativa sobre la modernidad capitalista. Como otras poblaciones esclavas del Caribe, los antepasados de los haitianos contemporáneos nunca estuvieron fuera del sistema capitalista mundial, y había poco en su visión del mundo al que fueron arrojados que uno podría calificar fácilmente como “no moderno” (cf. Palmié, *Wizards and Scientists*). En cambio, y en respuesta a un comentario astuto de uno de los lectores de *Comparative Studies in Society and History*, sugeriría que las interpretaciones de los efectos de las fuerzas del mercado como agresión mística (siempre que hayan surgido) fueron completamente coetáneas con las nociones de libertad personal que los especuladores ilustrados del mercado internacional en el comercio relacionado con la esclavitud (como Locke y Montesquieu) vieron como producto de tales fuerzas. De hecho, tal vez sea mejor considerar que ambos se encuentran en una relación contrapuntística (discursivamente no realizada): no debe sorprendernos que el mercado creara formas “modernas” de personalidad individual en la metrópoli, mientras consignaba a millones de seres humanos de lugares lejanos a formas de objetivación hasta ahora desconocidas. Los dos procesos estaban, y probablemente todavía están, vinculados sindrónicamente. Diagnosticar su colapso mutuo y tecnocientíficamente mediado —como he tratado de hacer aquí— desafortunadamente no implica su trascendencia ética o moral.

Kidney Exchange Inc., para propagar un plan de establecimiento de una cámara de compensación comercial para los riñones humanos. Como escriben Fox y Swazey,¹²² lo que Jacobs “propuso era encargar riñones a personas que vivían en el Tercer Mundo o en circunstancias desfavorecidas en los Estados Unidos por cualquier precio que las indujera a vender sus órganos, y luego negociar su adquisición, por una tarifa, con estadounidenses que podían permitirse comprarlos”.¹²³ No es necesario volver aquí a los esfuerzos de ya larga data de la Agencia de Información de los Estados Unidos para controlar o difundir los rumores de robo de órganos en América Central u otras regiones donde los intereses de seguridad de los Estados Unidos generan grandes cantidades de potenciales donantes mediante operaciones de escuadrones de la muerte armados o entrenados por los Estados Unidos.¹²⁴ Aunque las dimensiones geopolíticas del debate parecen haberse silenciado en los últimos años, este está, sustancialmente, lejos de terminar. Aunque el proyecto de Jacobs fue frustrado por la acción legislativa, la visión de los órganos (y por lo tanto las oportunidades de vida) que circulan hacia arriba a lo largo de una escala de eficiencia y utilidad en aumento habla de una economía política de encarnación cada vez más precaria, que prospera no solo en la capacidad del mercado para asignar de acuerdo con la demanda efectiva, sino también para limitar la personalidad humana con acuerdo a consideraciones geopolíticas. Lo que retorna, entonces, es la visión de una encarnación deficiente, esta vez no en un sentido legal, sino político-económico. Así como los defensores de la esclavitud nunca se cansaron de argumentar que la deshumanización del Nuevo

122 Fox y Swazey, op.cit., p. 65.

123 Aunque las dimensiones geopolíticas del debate parecen haberse silenciado en los últimos años, este está, sustancialmente, lejos de terminar. Véase el intercambio entre Mattas y Schnitzler (op.cit.), Mattas y Daar (“Letter to the Editor: Payment for Living Kidney Donors (Vendors) Is Not an Abstract Ethical Discussion Occurring in a Vacuum”. *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 1380–81) y Kahn y Delmonico (op.cit.).

124 Véase Scheper-Hughes (op.cit.) sobre estas políticas de desinformación.

Mundo era enormemente superior a la condición de persona en África, también podríamos imaginar un futuro en el que las distinciones entre el Primer y el Tercer Mundo se disuelvan por completo en un “*ungeheure Warensammlung*”, y al final el libre reinado de aquellos aspectos de las operaciones “naturales” del mercado que todavía están suprimidos artificialmente nos permitirá tener el festín caníbal que podría haber sido nuestro destino desde el principio. Quizás entonces seremos verdaderamente carne de una sola carne. El fetiche, al menos, dejará de existir, aunque sólo sea porque su modo de ser habrá engullido por completo nuestra existencia.

Referencias

Abbott, Elizabeth. *Haiti: The Duvaliers and Their Legacy*. New York: MacGraw Hill, 1988.

Agamben, Giorgio. *Sovereignty and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Agnew, Jean-Christophe. *Worlds Apart*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Andrews, Lori y Dorothy, Nelkin. “Whose Body Is It Anyway? Disputes over Body Tissue in a Biotechnology Age”. *Lancet* 351, 9095, 1998.

Appleby, Joyce Oldham. “Consumption in Early Modern Social Thought”. En John Brewer y Roy Porter (eds.), *Consumption and the World of Goods*. London: Routledge, 1993, pp. 162–73.

Battaglia, Deborah. “Problematizing the Self: A Thematic Introduction”. En D. Battaglia (ed.), *Rhetorics of Self-Making*. Berkeley: University of California Press, 1995, pp. 1–15.

- Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and Its Discontents*. New York: New York University Press, 1997.
- Biondi, Martha. "The Rise of the Reparations Movement". *Radical History Review* 87, 2003, pp. 5–18.
- Blakeley, Robert L. y Judith M. Harrington (eds.). *Bones in the Basement*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1997.
- Butler, Judith. *Gender Trouble*. London: Routledge, 1990.
- Bynum, Caroline W. *Fragmentation and Redemption*. New York: Zone Books, 1991.
- Cabrera, Lydia. *El Monte. Miami: Edición del Chicherekú en el Exilio, 1983*.
- Caplan, Arthur y Daniel H. Coelho, eds. *The Ethics of Organ Transplantation*. Amherst: Prometheus Books, 1998.
- Carrier, James G. *Gifts and Commodities*. London: Routledge, 1995.
- Charo, R. Alta. "Dusk, Dawn, and Defining Death: Legal Classifications and Biological Categories". En Stuart J. Youngner, Robert M. Arnold, y Renie Schapiro (eds.), *The Definition of Death*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 277–292.
- Clay, Megan y Walter Block. "A Free Market for Human Organs". *Journal of Social, Political and Economic Studies* 27, 2002, pp. 227–236.
- Cohen, Lawrence. "The Other Kidney: Biopolitics beyond Recognition". *Body and Society* 7, 2001, pp. 9–29.
- Cohen, Lloyd. "Increasing the Supply of Transplant Organs: The Virtues of a Future Market". *George Washington Law Review* 58, 1989, pp. 1–51.

Stephan Palmié

- Comaroff, Jean y John. L. Comaroff. "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony". *American Ethnologist* 26, 1999, pp. 279–303.
- Das, Veena. "The Practice of Organ Transplants: Networks, Documents, Translations". En Margaret Lock, Alan Young y Albert Cambrosio (eds.), *Living and Dying with the New Medical Technologies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 263–87.
- David W. *The Human Body and the Law*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- De la Mettrie, Julien Onffray. *Man a Machine and Man a Plant*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994 [1741].
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin Books, 1970.
- Dublin, Louis I. y Alfred J. Lotka. *The Money Value of a Man*. New York: Ronald Press, 1946.
- Easlea, Brian. *Witch Hunting, Magic and the New Philosophy*. Sussex: Harvester Press, 1980.
- Engelhardt, H. Tristram. *The Foundations of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Ehrlich, Isaac y Hiroyuki Chuma. "The Demand for Life: Theory and Applications". En Gerard Radnitzky y Peter Bernholz (eds.), *Economic Imperialism*. New York: Paragon House Publishers, 1987, pp. 243–263.
- Farmer, Paul. *The Uses of Haiti*. Monroe: Common Courage Press, 1994.
- Feinberg, Joel. "The Mistreatment of Dead Bodies". *Hastings Center Report* 15, 1985, pp. 31–37.

- Fitzpatrick, William. "Surplus Embryos, Nonreproductive Cloning, and the Intend/Forsee Distinction". *Hastings Center Report* 33, 2003, pp. 29–36.
- Fox, Renée C. "Afterthoughts: Continuing Reflections on Organ Transplantation". En Stuart J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 252–72.
- Fox, Renée C. y Judith P. Swazey. *Spare Parts*. New York: Oxford University Press, 1992.
- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus*. New York: Routledge, 1997.
- Gold, E. Richard. *Body Parts*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1996.
- Gottlieb, Karen. "Human Biological Samples and the Laws of Property: The Trust as a Model for Biological Repositories". En Robert F. Weir (ed.), *Stored Human Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 182–197.
- Haraway, Donna J. *Simians, Cyborgs, and Women*. New York: Routledge, 1991.
- Hartsock, Nancy, C. M. *Money, Sex, and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1983.
- Heinzmann, Kurt. *The Economics of the Imagination*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1980.
- Hight, Megan J. "Body Snatching and Grave Robbing: Bodies for Science". *History and Anthropology* 16, 2005, pp. 415–40.
- Hirschman, Albert O. *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press, 1976.

Stephan Palmié

Hogle, Linda F. *Recovering the Nation's Body*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1999.

Iseron, Kenneth V. *Death to Dust*. Tucson, Ariz.: Galen Press, 2001.

Jackson, Percival E. *The Law of Cadavers*. New York: Prentice Hall, 1937.

Jameson, Frederic. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.

Joralemon, Donald. "Organ Wars: The Battle for Body Parts". *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 335–356.

Joralemon, Donald. "The Ethics of the Organ Market: Lloyd R. Cohen and the Free Marketeers". En Paul E. Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture*. Bloomington: Indiana

University Press, 2000, pp. 224–237.

Kahn, Jeffrey P. y Francis L. Delmonico. "The Consequences of Public Policy to Buy and Sell Organs for Transplantation". *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 178–181.

Kahn, Jonathan. "Biotechnology and the Legal Constitution of the Self: Managing Identity in Science, the Market, and Society". *Hastings Law Journal* 51, 2000, pp. 909–952.

Kaufman, Sharon R. "In the Shadow of 'Death with Dignity': Medicine and Cultural Quandaries of the Vegetative State". *American Anthropologist* 102, 2000, pp. 69–83.

Kopytoff, Igor. "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process." En Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986, pp. 64–91.

Landecker, Helen. "Immortality, in Vitro: A History of the HeLa Cell Line." En Paul Brodwin (ed.), *Biotechnology and Culture*. Bloomington: Indiana University Press, 2000, pp. 53–72.

- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Lichtenstein, Alex. “‘That Disposition to Theft with which They Have Been Branded’: Moral Economy, Slave Management and the Law”. *Journal of Social History* 21, 1988, pp. 413–440.
- Linebaugh, Peter. “The Tyburn Riot against the Surgeons”. En Douglas Hay, Peter Linebaugh, John G. Gule, E. P. Thompson y Cal Winslow (eds.), *Albion’s Fatal Tree*. New York: Pantheon Books, 1975, pp. 65–117.
- Linke, Ulli. “Touching the Corpse: The Unmaking of Memory in the Body Museum”. *Anthropology Today* 21, 5, 2005, pp. 13–19.
- Lock, Margaret. *Twice Dead: Organ Transplants and the Reinvention of Death*. Berkeley: University of California Press, 2002.
- Lock, Margaret. “On Making Up the Good-as-Dead in a Utilitarian World”. En Sarah Franklin y Margaret Lock (eds.), *Remaking Life and Death*. Santa Fe: Santa Fe School of American Research Press, 2003, pp. 165–192.
- Locke, John. *Two Treatises on Government*. Cambridge: Cambridge University Press. 1963.
- MacPherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. London: Oxford University Press, 1962.
- Mattas, Arthur J. y Mark Schnitzler. “Payment for Living Donor (Vendor) Kidneys: A Cost-Effectiveness Analysis”. *American Journal of Transplantation* 4, 2003, pp. 216–221.
- Mattas, Arthur J. y Abdullah S. Daar. “Letter to the Editor: Payment for Living Kidney Donors (Vendors) Is Not an Abstract Ethical Discussion Occurring in a Vacuum”. *American Journal of Transplantation* 4, 2004, pp. 1380–81.

Stephan Palmié

- Martin, Emily. *The Woman in the Body*. Boston: Beacon Press, 1987.
- Martin, Emily. *Flexible Bodies*. Boston: Beacon Press, 1994.
- Martinez, Samuel. *Peripheral Migrants*. Knoxville: University of Tennessee Press, 1995.
- Marx, Karl. *Early Writings*. New York: McGraw-Hill, 1964.
- Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Marx, Karl. *Capital*. Vol. 1. New York: Vintage Books, 1977.
- Mauss, Marcel. *The Gift*. New York: W. W. Norton, 1967.
- Maynard-Moody, Steven. *The Dilemma of the Fetus*. New York: St. Martin's Press, 1995.
- McClintock, Anne. "Screwing the System: Sexwork, Race, and the Law". *Boundary 2* 19, 1992, pp. 70–95.
- Merchant, Carolyn. *The Death of Nature*. San Francisco: Harper and Row Meyers, 1980.
- Meyers, David W. *The Human Body and the Law*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
- Michigan Law Review. "The Sale of Human Body Parts". *Michigan Law Review* 72, 1974, pp. 1182–264.
- Moreno Fraginals, Manuel. *El Ingenio. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1978*.
- Morgan, Lynn M. "Properly Disposed Of: A History of Embryo Disposal and the Changing Claims on Fetal Remains". *Medical Anthropology* 21, 2002, pp. 247–274.

- Murray, Thomas H. "On the Human Body as Property: The Meaning of Embodiment, Markets, and the Meaning of Strangers". *Journal of Law Reform* 20, 1987, pp.1055–89.
- Murray, Thomas H. "Organ Vendors, Families, and the Gift of Life." En Stuart Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp.101–125.
- Nancy, C. M. *Money, Sex, and Power*. Boston: Northeastern University Press, 1983.
- Outka, Gene H. "The Ethics of Human Stem Cell Research". *Kennedy Institute of Ethics Journal* 12, 2002, pp. 175–213.
- Painter, Nell I. "Thinking about the Languages of Money and Race: A Response to Michael O'Malley's 'Specie and Species'". *American Historical Review* 99, 1994, pp. 396–404.
- Palmié, Stephan. *Wizards and Scientists: Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*. Durham: Duke University Press, 2002.
- Palmié, Stephan. "The View from Itía Ororó Kande". *Social Anthropology* 14 (1), 2006, pp. 99–118.
- Pietz, William. "The Problem of the Fetish, I". *Res* 9, 1985, pp. 5–17.
- Pocock, John G.A. "The Mobility of Property and the Rise of Eighteenth-Century Sociology". En Anthony Parel y Thomas Flannagan (eds.), *Theories of Property*.
- Waterloo: Wilfried Laurier University Press, 1978, pp. 141–166.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press, 1968 [1944].

Stephan Palmié

Poovey, Mary. "The Abortion Question and the Death of Man". En Judith Butler y Joan W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge, 1991, pp. 239–56.

Posner, Richard. *Economic Analysis of Law*. Boston: Little, Brown and Company, 1972.

Rabinow, Paul. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Radcliffe-Brown, A. R. *Structure and Function in Primitive Society*. New York: The Free Press, 1952.

Radin, Margaret Jane. "Property and Personhood". *Stanford Law Review* 34, 1982, pp. 957–1015.

Radin, Margaret Jane. "Market-Inalienability". *Harvard Law Review* 100, 1987, pp. 1849–1937.

Renteln, Alison Dundes. "The Rights of the Dead: Autopsies and Corpse Mismanagement in Multicultural Societies". *South Atlantic Quarterly* 100, 2001, pp. 1004–1027.

Richardson, Ruth. *Death, Dissection, and the Destitute*. London: Penguin, 1988.

Richardson, Ruth. "Fearful Symmetry: Corpses for Anatomy, Organs for Transplantation". En Stuart J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 66–100.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press. 1976.

Sahlins, Marshall. "The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western

Cosmology". *Current Anthropology* 37, 1996, pp. 395–428.

- Sappol, Michael. *A Traffic of Dead Bodies*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Scheper-Hughes, Nancy. "Theft of Life: The Globalization of Organ-Stealing Rumours". *Anthropology Today* 12, 1996, pp. 3–11.
- Scheper-Hughes, Nancy. "The Global Traffic in Human Organs". *Current Anthropology* 41, 2000, pp. 191–224.
- Sen, Amartya. *Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon, 1981.
- Sharp, Leslie. "Organ Transplantation as a Transformative Experience: Anthropological Insights into the Restructuring of the Self". *Medical Anthropology Quarterly* 9, 1995, pp. 357–389.
- Sharp, Leslie. "The Commodification of the Body and Its Parts". *Annual Review of Anthropology* 9, 2000, pp. 287–328.
- Shell, Marc. *Money, Language, and Thought*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- Skegg, P.D.G. *Law, Ethics, and Medicine*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Sparks, Amy, E. T. "Human Embryo Cryopreservation: Benefits and Adverse Consequences". En Robert F. Weir (ed.), *Stored Tissue Samples: Ethical, Legal, and Public Policy Implications*. Iowa City: University of Iowa Press, 1998, pp. 66–81.
- Spyer, Patricia. "Introduction". En P. Spyer (ed.), *Border Fetishisms*. New York: Routledge, 1998, pp. 1–11.
- Starr, Douglass. *Blood*. New York: Alfred Knopf, 1998.
- Stone, Adam. "The Strange Case of John Moore and the Splendid Stolen Spleen". M.A. thesis in Political Science, University of California, Berkeley. 1996.

Stephan Palmié

Strathern, Marilyn. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Strathern, Marilyn. *Reproducing the Future*. New York: Routledge, 1992.

Taussig, Michael T. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Ten Have, Henk A.M.J, Jos V. M. Welie, y Stuart F. Spicker (eds.). *Ownership of the Human Body*. Dordrecht: Kluwer, 1998.

Thoden van Velzen, H.U.E y W. van Watering. *The Great Father and the Danger*. Dordrecht: Foris, 1988.

Walters, Tony. "Plastination for Display: A New Way to Dispose of the Dead". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10, 2004, pp. 603–627.

Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books, 1983.

Weiner, Annette B. *Inalienable Possessions*. Berkeley: University of California Press, 1992.

Wetli, Charles V. y Rafael Martinez. "Forensic Science Aspects of Santería, a Religious Cult of African Origin". *Journal of Forensic Science* 26, 1981, pp. 506–514.

Wetli, Charles V. y Rafael Martinez. "Brujería: Manifestations of Palo Mayombe in South Florida". *Journal of the Florida Medical Association* 70, 1983, pp. 629–634.

Youngner, Stuart J. "Some Must Die". En S. J. Youngner, Renée C. Fox, y Laurence J. O'Connell (eds.), *Organ Transplantation*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996, pp. 32–55.

Zizék, Slavoj. *A Plague of Fantasies*. London: Verso, 1997.