06 2007

Vivir en transición

Hacia una teoría heterolingüe de la multitud

Sandro Mezzadra

Traducción de Marcelo Expósito

1. El capital como traducción

"Es imposible deshacer las consecuencias de la historia del imperialismo, por mucho que se desee que nunca hubiera tenido lugar"[1]. Comencemos con esta afirmación en términos generales de Naoki Sakai, para pasar después a cartografiar las condiciones particulares bajo las cuales su teoría de la traducción nos puede facilitar herramientas que sean útiles en nuestro intento de establecer nuevas bases para una teoría crítica de la política. Analizaré esas condiciones, en primer lugar, desde el punto de vista del significado de la dimensión global que está tomando cuerpo a ojos vista, en un proceso de *transición* cuyo fin no parece próximo. Lejos de caracterizarse por ser homogénea, la dimensión global es profundamente heterogénea en lo que concierne a su constitución espacial y temporal. En el corazón mismo de los procesos a través de los cuales las relaciones de poder se redefinen en el presente y en el propio *modus operandi* del capital global residen problemas de *articulación* de la multiplicidad de espacios y tiempos que componen la dimensión global.

El concepto de articulación se ha utilizado ampliamente en debates recientes debido especialmente a la interpretación que de este concepto propusieron Ernesto Laclau y Chantal Mouffe sobre la base de su particular lectura de Antonio Gramsci. De acuerdo con Laclau y Mouffe, "La práctica de la articulación consiste [...] en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad"[2]. A pesar de las puntualizaciones críticas que Stuart Hall opuso a esta teoría[3], la definición de articulación que ofrecen Laclau y Mouffe es bastante coincidente con el uso del concepto que hace Hall. Éste señala la emergencia de una nueva fuerza histórica, o, dicho con más propiedad, la emergencia de una nueva serie de sujetos políticos y sociales mediante "conexiones no obligadas" entre esta fuerza histórica y nuevas constelaciones ideológicas. Es por estas influyentes posiciones teóricas que el concepto de articulación se ha convertido en una palabra clave para numerosas propuestas que reconsideran las políticas de los movimientos sociales, propuestas que con frecuencia se desarrollan en el campo de las políticas de identidad.

Desde mi punto de vista, el problema de este uso del concepto reside básicamente en el hecho de que no parece tener en cuenta que la articulación es un momento estratégico de la noción misma del capital. Si esto es cierto al nivel de la noción *lógica* del capital —no tenemos más que recordar el problema clásico de la mediación de una sola fracción del capital en la unidad que Marx llamó *Kapital im allgemeinen* ("capital en general")—, la cuestión de la articulación se vuelve incluso más crucial en la era global contemporánea. Articular escalas geográficas, políticas, legales, sociales y culturales radicalmente heterogéneas en la dimensión

global de los actuales circuitos de acumulación es una de las tareas más importantes a las que se enfrenta el capitalismo contemporáneo. Y también desde el punto de vista del capital la articulación "consiste en la construcción de puntos nodales" que atraviesan la heterogeneidad de la dimensión global. Pero el significado de estos puntos nodales capitalistas (por ofrecer sólo algunos ejemplos: los mercados de valores globales, las empresas de asesoría a la inversión como Moody's, las empresas transnacionales, las agencias estatales internacionales dedicadas a promover la globalización neoliberal, y así sucesivamente) está lejos de encontrarse "parcialmente fijado". Está, al contrario, totalmente fijado y limita radicalmente lo que Laclau y Mouffe llaman la "apertura de lo social". La articulación, no obstante, como dice Stuart Hall, opera como un lenguaje. Para ser más precisos: actúa de la misma forma que un lenguaje actúa cuando tiene que reducir a su código una pluralidad de otros lenguajes.

La articulación significa por tanto *traducción*, y uno de los argumentos que quiero desarrollar en este ensayo es que la traducción es uno de los *modus operandi* fundamentales del capital global. *El capital como traducción* está construyendo su propia dimensión global: el *lenguaje del valor* (el valor de cambio en su pura forma lógica) es la estructura semántica, y sobre todo la *gramática*, de esta dimensión, que se reproduce mediante una versión intensificada de lo que Naoki Sakai llamaría "interpelación homolingüe" [*homolingual address*][4], de la cual se podría decir que es una *interpelación* [*interpellation*] a la manera de Louis Althusser: el capital se dirige a la multiplicidad de lenguajes (esto es, de formas de vida, de relaciones sociales, de "culturas") que se encuentra en el despliegue y codificación de sus heterogéneas "cadenas de valor"[5], imponiendo que se adecuen al lenguaje del valor.

El capital puede tolerar, incluso promover, un alto grado de hibridismo y multiplicidad de diferencias, tal como han sugerido Michael Hardt y Antonio Negri[6]: pero la estructura semántica se mantiene "homolingüe" en tanto en cuanto es el lenguaje del valor el que la domina. No obstante, si observamos dicha estructura desde el punto de vista sugerido por el concepto de traducción, se mantiene también profundamente *antagonista*. La propia traducción puede ser una herramienta analítica útil de cara a desarrollar un análisis de los antagonismos que conforman el capitalismo global. Estos antagonismos se deben identificar al nivel de lo que podemos llamar, de acuerdo con la interpretación de Marx que propone Jason Read, *producción de subjetividad*[7]. El capital como traducción se dirige a (interpela) a sus sujetos, a un nivel muy abstracto, prescribiendo formas de subjetividad que se puedan traducir al lenguaje del valor.

La *producción de valor*, en la era global, se identifica cada vez más con este tipo de traducción. Como ha mostrado eficazmente Christian Marazzi, en la economía capitalista contemporánea *el lenguaje y la comunicación* "estructuran y al mismo tiempo dan forma tanto a la producción de bienes y servicios como a la esfera financiera"[8]. La mediación (la articulación) entre los diferentes niveles de producción de valor en la unidad del capital puede concebirse, ella misma, como una mediación lingüística que consiste básicamente en una forma de traducción. Desde este punto de vista parece particularmente importante recordar que, como afirman Naoki Sakai y Jon Solomon, "la traducción da nombre en primer lugar a una relación *social* cuyas formas permean la actividad lingüística en su conjunto, más que limitarse a una situación secundaria o excepcional"[9].

El propio concepto de *explotación* tiene que ser redefinido y profundizado bajo estas condiciones. Y pienso que tal reevaluación

del concepto de explotación es una de las tareas básicas a las que tenemos que enfrentarnos hoy día. Los estudios culturales y poscoloniales, como ha afirmado claramente Stuart Hall[10], han encontrado más fácil enfocar sobre el *poder* que sobre la *explotación*. Y han tendido por tanto a articular su postura política en términos de una crítica de las relaciones de poder antes que en términos de una crítica de la explotación que proveyese tanto una cartografía de la geografía como del carácter "intensivo" de la explotación. A pesar de que el énfasis foucaultiano en la naturaleza productiva del poder ha jugado un papel crucial en los estudios culturales y poscoloniales, este énfasis unilateral puesto en el poder ha tenido como resultado la reproducción de una especie de primacía lógica (una especie de externalidad) del poder con respecto a los movimientos y las prácticas de los sujetos.

Volviendo al argumento de Jason Read, debemos recordar que "en los fundamentos del modo capitalista de producción se encuentra la producción de la subjetividad en ambos sentidos del genitivo: la constitución de la subjetividad, de un comportamiento subjetivo particular, y a su vez también el poder productivo de la subjetividad, su capacidad de producir riqueza"[11]. Por ponerlo de manera bastante simplificada, podríamos decir que, mientras que el concepto de poder da cuenta de los modos en que se produce la "constitución de la subjetividad", el concepto de explotación apunta al nivel de las batallas y conflictos que reducen la "capacidad subjetiva de producir riqueza" a la norma del *valor abstracto*, siendo dicha reducción la condición bajo la cual esa capacidad subjetiva se traduce al lenguaje del valor. Estos conflictos y batallas se reproducen no sólo en la producción de la riqueza "material", sino también en la producción de bienes "inmateriales" tales como la cultura, las estructuras lingüísticas y simbólicas, el conocimiento y los imaginarios. Atraviesan, tal como ha apuntado eficazmente

Brett Neilson[12], la producción misma de las "abstracciones reales" que hacen posible la "interpelación homolingüe" y el régimen de traducción del capital.

Debemos observar la explotación desde el punto de vista del *trabajo vivo* que el capital cubre y "captura" mediante múltiples modalidades, todas las cuales convergen hacia la producción de su dimensión global. La composición del trabajo vivo contemporáneo se organiza por medio de esta multiplicidad de modalidades de su "captura" por parte del capital. Mientras que el capital articula su dimensión global traduciendo al lenguaje del valor, necesitamos pensar cómo constituir un sujeto colectivo capaz de ejercer transformaciones radicales, tomando como punto de partida los antagonismos y conflictos que caracterizan a cada momento de "captura". Resulta innecesario decir que ninguno de estos momentos es individual, dado que en ellos están implicadas redes de cooperación social que, también ellas, producen formas de subjetividad. Se intentará, en la última sección de este ensayo, aplicar el concepto de "interpelación heterolingüe" [*heterolingual address*], propuesto por Naoki Sakai, a los problemas que conlleva la constitución de un nuevo sujeto político como un proceso a través del cual las políticas de liberación tienen que ser repensadas hoy.

Pero en primer lugar tenemos que extraer el sentido de la cita con la que comenzamos. ¿Por qué es la historia del imperialismo tan importante si queremos comprender nuestra situación presente? En la próxima sección intentaré mostrar cómo el capital como traducción reproduce —bajo las condiciones poscoloniales— una de las principales características del proyecto colonial moderno occidental.

2. El capital y Occidente

Desde sus mismos inicios, la historia del capital es una historia mundial. Como Marx sentenció en los *Grundrisse*, "la tendencia a crear el mercado mundial viene dada con el concepto de capital. Cada límite [*Grenze*] aparece como un obstáculo que ha de ser superado". La historia del capital no se podrá comprender si no somos capaces de concebirlo como la construcción de esta escala geográfica sin precedentes[13]. El tiempo y el espacio del capital están estructuralmente entretejidos en el proyecto de la modernidad. Tal como han subrayado Walter Mignolo y Anibal Quijano desde una perspectiva latinoamericana, necesitamos construir un relato de este vínculo estructural entre el tiempo y el espacio en la historia del capital que sea capaz de desplazar el propio imaginario que el capital produce en su condición de sistema-mundo en proceso de desarrollo. "La separación entre las dos diferentes formas de modernidad —la modernidad imperial y la modernidad colonial— es en sí misma lo que define ese algo que podemos llamar Modernidad en general, y su constitución del mundo jerárquico y no democrático del Capital". Una vez más nos enfrentamos con un problema de *articulación*. La historia del capital no se puede separar del hecho de que ambas formas de modernidad "se dirigen a un índice común, el valor normativo de Occidente"[14]. Este índice común articula tanto a nivel material como a nivel epistemológico la historia del capital como historia mundial.

Mientras debemos reconocer la efectividad de esta articulación, debemos también recordar que operó mediante violencia y dominación, y que la resistencia se encontró con violencia y dominación desde el comienzo de la historia moderna. La historia mundial del capital se encuentra en sí misma dividida por un tipo de doble movimiento, y debemos reflexionar sobre este doble movimiento en cualquier intento que hagamos por reconstruir

dicha historia. Por una parte, lo que tenemos es un imaginario construido en torno a la centralidad de Europa y Occidente; por otra parte, lo que tenemos es el "imaginario conflictivo que emerge de y desde la diferencia colonial"[15]. Esta división se inscribe en el mismo concepto de Occidente, y debe ser resaltada cuando observamos las diferentes series de oposiciones que el mismo Occidente ha producido con el fin de dar sentido a los encuentros coloniales que constituyen la historia moderna como historia mundial: Asia y Occidente, Occidente y el resto, etc.

Es desde este punto de vista que, como Naoki Sakai ha escrito, la modernidad "no se puede comprender si no se hace referencia a la traducción"[16]. La unidad del tiempo histórico moderno (que se hace eco, en su estructura "homogénea y vacía", de lo que Marx llamó "objetividad espectral" del capital) siempre tuvo que ser producida por medio de algún tipo de sincronización violenta de una multiplicidad de tiempos heterogéneos. Y esta sincronización violenta es en sí misma un acto de traducción. Permítaseme señalar que este problema es particularmente agudo en el momento de la *transición* al capitalismo, en ese proceso de "acumulación primitiva" en el que las condiciones del capitalismo tuvieron que ser establecidas. Como escribe Dipesh Chakrabarty, "el problema de la modernidad capitalista ya no puede seguir siendo visto como una simple transición sociológica [...] sino que [tiene que comenzar a ser visto como] un problema también de traducción"[17]. Me gustaría añadir que la transición —así como la acumulación primitiva[18]— no es sólo una categoría histórica: es al mismo tiempo una categoría *lógica* que yace en el corazón mismo del concepto de capital.

Lo podemos decir de la siguiente manera: "transición" equivale a establecer la posibilidad de "traducción", por medio de un régimen de "interpelación homolingüe" que hace posible el capital.

Permítaseme añadir que si observamos el concepto de transición desde este punto de vista, se nos muestra claramente que es precisamente la transición en contextos coloniales lo que revela de manera más eficaz el principal problema que reside en el corazón mismo de la transición al capitalismo. Marx intentó aferrar este problema por medio del concepto de "modo asiático de producción", concepto que, precisamente por esa razón, aún merece ser tomado en consideración, a pesar de todos sus bien conocidos atajos y trampas[19]: el tipo particular de heterogeneidad que el capitalismo se encontró en contextos no europeos provocó que la dificultad general de establecer las condiciones de traducción al lenguaje del valor se hiciese más aguda que en Europa occidental (en donde, de todas maneras, y como sabemos por el análisis que Marx hizo de la llamada "acumulación primitiva", requirió de un dramático empleo de la violencia). Lo que nos queda por añadir es que el problema de la transición vuelve a surgir en cada momento histórico cuando las condiciones de traducción tienen que ser establecidas de nuevo. Mi argumento es precisamente que el capitalismo global se caracteriza por el hecho de que el capital como traducción se ve obligado a enfrentarse al problema de tener que establecer las condiciones de posibilidad de la traducción al mismo nivel de su cotidiano *modus operandi*. La acumulación primitiva y la transición (lo que Marx llamó la "prehistoria del capital") son los fantasmas que acechan al capital en el momento álgido de su desarrollo histórico.

Naoki Sakai ha señalado brillantemente cómo el concepto de modernidad "nunca será comprendido sin hacer referencia al emparejamiento de lo premoderno y lo moderno". Y ha subrayado el hecho de que este emparejamiento está estructuralmente ligado a la comprensión geopolítica de Occidente como el lugar de la modernidad y el no-Occidente como el lugar de la premodernidad.

Las narrativas de modernización han articulado la relación entre Occidente y el no-Occidente, adoptando la forma de diferentes teorías sobre las "etapas" del desarrollo histórico. El concepto mismo de Occidente surgió históricamente "en mitad de la interacción con el Otro", estableciéndose como la base común a partir de la cual las "diferencias" históricas y culturales se habrían de hacer conmensurables. El universalismo moderno es en efecto impensable fuera de esta traducción continua: como escribe Sakai, "Occidente es en sí mismo particular, pero también constituye el punto de referencia universal en relación al cual otros se reconocen a sí mismos como particularidades. Desde esta perspectiva, Occidente se piensa a sí mismo como ubicuo"[20]. La impronta colonial del universalismo moderno se encuentra precisamente en este movimiento de traducción, y existe, desde este punto de vista, una afinidad estructural entre el universalismo moderno y el capital.

Es importante enfatizar, en paralelo al desarrollo de una crítica poscolonial, que este movimiento de traducción nunca ha sido "suave", sino que se ha visto interrumpido, desafiado y continuamente hibridizado por la intervención múltiple de sujetos no occidentales. Pero es igualmente necesario tener en mente cuán eficiente ha sido la "interpelación homolingüe" occidental en su intento de modelar al mismo tiempo una topografía del saber y una geopolítica del poder. El acento que Naoki Sakai pone en las "demandas de simetría e igualdad", en la "relación imitativa con 'Occidente'" que ha modelado, mediante una lógica de "cofiguración", la creación de la historia del pensamiento moderno japonés[21], es un buen ejemplo de esta eficiencia. Al mismo tiempo, su crítica de la retórica de los "valores asiáticos", en los cuales ve "una simple inversión del culturalismo eurocéntrico"[22], nos recuerda que "Occidente" todavía mantiene su influencia en el presente global.

Empero, merece la pena considerar la hipótesis de que nuestro tiempo se caracteriza por la larga crisis de las estructuras de poder que históricamente articularon y canalizaron la "interpelación homolingüe" occidental al interior de un régimen de traducción establecido. La estabilidad del capital global encuentra aquí una de sus más importantes raíces: por decirlo una vez más de manera muy abstracta, cada acto de traducción capitalista se enfrenta al menos potencialmente con el problema de tener que establecer las condiciones que hacen que la traducción misma sea posible. Los movimientos y luchas anticoloniales han perturbado con éxito la "metafrontera" que distingue el espacio y tiempo metropolitano del espacio y tiempo colonial, obligando al capital y al mismo Occidente a tener que hacerse cargo de una complejidad mucho mayor, de una geografía del poder *poscolonial*[23]. Se trata de una geografía atravesada por líneas de conflicto y relaciones de poder, por una multiplicidad de fronteras a las que corresponden enormes divisiones en la distribución de la riqueza. Pero la creciente complejidad de esta geografía hace más y más difícil extraer de ella un sentido utilizando categorías fijas de centro y periferia, Norte y Sur. La modernidad ya no es sinónimo de Occidente, y la derrota del unilateralismo estadounidense en Irak tiene algo que decir sobre la crisis del imperialismo al viejo estilo. El propio capitalismo global no es necesariamente occidental en su composición. Pero lo que sigue siendo fuerte, y todavía requiere ser provincializado y perturbado, es, con toda seguridad, Occidente (no sólo Europa) como "figura imaginaria"[24] que sigue interpelando y dirigiéndose a los sujetos que habitan el presente global.

Mi argumento es que esta influencia duradera de Occidente como "figura imaginaria" forma parte de la dominación duradera del capital a escala global. Es precisamente la profunda afinidad entre la "interpelación homolingüe" de Occidente y el régimen de

traducción mediante el cual el capital opera lo que garantiza la reproducción de esa "figura imaginaria" mucho más allá de la retórica sobre el "choque de civilizaciones" y la "guerra contra el terrorismo". Estoy totalmente de acuerdo con Naoki Sakai y Jon Solomon cuando afirman que bajo estas condiciones "la crítica del eurocentrismo se convierte en una buena retórica para la élite, cuya subjetividad está formada en parte en una competición sistémica con 'Occidente' mediante la acumulación estructural de valor (de clase) extraído del trabajo de quienes son socialmente inferiores"[25]. No es ése el camino que tenemos que seguir. De alguna manera tenemos que aceptar el despliegue de la lógica del capital a escala mundial, tenemos que aceptar incluso —por decirlo provocadoramente— el devenir-mundo de Occidente bajo la dominación del capital, tenemos que cartografiar cuidadosamente los nuevos antagonismos que atraviesan este proceso. Y tenemos que buscar un régimen diferente de traducción, capaz de interrumpir y perturbar la "interpelación homolingüe" del capital, abriendo nuevos espacios de libertad e igualdad. Espacios en los que un nuevo mundo pueda ser inventado: más allá de Occidente y más allá del Resto.

3. El espacio y el tiempo del capitalismo global

El tiempo y el espacio han sido en efecto cruciales para la discusión sobre la globalización. El discurso sobre la "compresión del tiempo y el espacio", articulado por vez primera por David Harvey[26], se ha convertido en una especie de cliché en los debates actuales. Pienso que debemos ir más allá de este cliché, e intentar investigar transformaciones mucho más profundas en la *articulación* del espacio y el tiempo que parecen anunciar una especie de experiencia política, económica, social y cultural significativamente diferente del "cronotopo", por decirlo a la manera de Mijail Bajtin, que ha

sido característico de la modernidad. Por expresarlo de manera sencilla: la retórica de la "compresión del tiempo y el espacio" parece dar por sentada la *unidad* del tiempo y el espacio, y por tanto produce una imagen de la dimensión global contemporánea de la experiencia que es paradójicamente una especie de espejo de los modos en los que el tiempo y el espacio era imaginado por el capital: esto es, como coordenadas de procesos de acumulación "suaves", "homogéneas y vacías".

Algo similar se puede decir acerca del uso de la imagen de los "flujos" para describir el paisaje de la era global: como ha apuntado Anna Tsing, la imagen tiende con demasiada frecuencia a ignorar que los canales que hacen posibles estos flujos se excavan y las posibilidades de su geografía se cartografían una y otra vez[27], al mismo tiempo que se limitan, interrumpen y "domestican" otros flujos (principalmente los movimientos migratorios). Mientras que la imagen de los flujos tiende a limitar el análisis de la condición global al nivel de la circulación, lo que necesitamos con urgencia es, una vez más, elaborar una crítica de la "relaciones de producción ocultas" que subyacen bajo la "superficie" de circulación, por utilizar la metáfora sugerida por Marx: empero, debemos ser conscientes del hecho de que estas relaciones de producción no tienen sólo que ver con las relaciones de trabajo tradicionales, sino que se refieren de forma mucho más general a "la producción de los objetos y los sujetos que circulan, de los canales de circulación y de los elementos del paisaje que circunda y enmarca estos canales"[28].

Observemos ahora las transformaciones del espacio desde un punto de vista político. La soberanía y la ley han sido en tiempos modernos los dos criterios básicos de definición de un espacio político[29]: un territorio se definía por su unidad en tanto que esfera geográfica de validez de una soberanía estatal particular y de un sistema legal particular (nacional). Hoy día, mientras que está

surgiendo una ley global "centrada en una multiplicidad de regímenes globales pero parciales que responden a las necesidades de sectores especializados", la soberanía "sigue siendo propiedad del sistema, pero su inserción institucional y su capacidad de legitimar y absorber todo el poder legitimador, de ser fuente de la ley, se ha vuelto inestable"[30]. La imagen de una "constitución mixta" del Imperio propuesta por Hardt y Negri[31] es particularmente efectiva a la hora de aferrar la situación que emerge de estas transformaciones complejas. Pero debemos recordar siempre que utilizar la noción de "constitución mixta", así como la noción misma de Imperio, tiene sentido siempre y cuando subrayemos su carácter de tendencia y no como modelo ya establecido y fijado. Esto significa que hemos de tomar seriamente en consideración, como elemento definitorio del propio concepto y no como "perturbaciones" ocasionales, la posibilidad de que se produzcan conflictos y luchas en cada capa de la articulación multinivel de la "constitución mixta". Y al mismo tiempo ello debería implicar la necesidad de analizar qué producción del espacio corresponde a la "constitución mixta" como un proceso dinámico y en curso.

Desde este punto de vista encuentro que la noción de espacios, o "latitudes", laterales, es bastante estimulante. Es Aihwa Ong quien ha propuesto esta noción en el marco de una discusión crítica del libro de Hardt y Negri *Imperio*. Mientras que en mi opinión Ong tiende a sobresimplificar el argumento de estos autores, también creo que su noción de "latitudes" puede ser muy útil con vistas a desarrollar un análisis de las transformaciones que están remodelando la geografía política y económica bajo el signo del capital global. Dicho en breve, Ong apunta al hecho de que el estiramiento de los poderes del mercado no se corresponde con una homogeneización del control de la fuerza de trabajo y las políticas de los trabajadores y las trabajadoras. Están surgiendo "espacios

estriados de producción que combinan diferentes tipos de regímenes laborales", y en contra de la idea de que se está dando una transición lineal de los modos de control disciplinarios a otros modos reguladores, "las redes de producción transnacionales contemporáneas están apuntaladas por modos carcelarios de disciplina laboral"[32].

Mientras que la unidad de los espacios nacionales en el Este y Sureste asiático se ve perturbada por el "neoliberalismo como excepción" y por las "tecnologías zonales" que abren espacios en los que "se introducen las formas de cálculo impulsadas por el mercado a la hora de dirigir a las poblaciones"[33], los espacios y enclaves laterales están reproduciendo a escala transnacional unas condiciones de segregación laboral que tienden a ser etnicizadas. La noción de "latitudes", que merecería ser comparada con el análisis de los "enclaves recursos-extracción" en África que recientemente ofreció James Ferguson[34], nos ayuda a profundizar en nuestro conocimiento de la heterogeneidad del espacio global del capitalismo. Pero también nos ofrece una pista sobre la compleja estructura del tiempo global. Al investigar la arquitectura de los sistemas de producción de bienes electrónicos controlados por directivos asiáticos, que "muestran una impresionante interpenetración de sistemas de alta tecnología con técnicas de encarcelamiento de la fuerza de trabajo migrante o etnicizada", Aihwa Ong observa que "el estiramiento geográfico de las economías en red se ve con frecuencia acompañado por un estiramiento temporal, una regresión a formas de disciplinamiento laboral 'más viejas', cuya epítome se encuentra en la maquila *high-tech*" [35].

Se trata de un problema que podemos enmarcar en los términos sugeridos por la distinción marxista entre subsunción "formal" y "real" de la fuerza de trabajo en el capital (junto con la distinción

entre plusvalía "absoluta" y "relativa"). Lo que está en juego en esa distinción es precisamente una cuestión de diferentes tiempos históricos: no en el sentido, como con frecuencia se malinterpreta, de que definen meramente dos diferentes "etapas" en el desarrollo del modo capitalista de producción, sino en el sentido de que apuntan a dos diferentes tipos de relaciones del capital con el tiempo. Mientras que la subsunción real se refiere a una situación en la que es el mismo capital el que organiza el modo de trabajo y cooperación, produciendo una especie de sincronicidad entre el tiempo de la acumulación capitalista y el tiempo de la producción, la subsunción formal apunta a una situación diferente: a una situación en la que el capital encuentra formas de organización y de disciplina del trabajo "*ya* existentes" (Marx utiliza, en los *Grundrisse*, el verbo *vorfinden*), limitándose a incorporarlas (y explotarlas) en el proceso de su desarrollo. La subsunción formal apunta por tanto a una situación en la que una determinada disyunción temporal se inscribe en la estructura del capital.

Lejos de ser una reliquia del pasado, la subsunción formal se reproduce y atraviesa la subsunción real en la era del capitalismo global. Más aún, como muestra el ejemplo de los sistemas de producción de bienes electrónicos propuesto por Ong, no podemos tomar la distinción entre subsunción formal y real como una clave con la que cartografiar la geografía del capitalismo global, como si fuese posible pensar en el "Norte" global en tanto que espacio de la subsunción real y en el "Sur" global en tanto que espacio de la subsunción formal. Una vez más, el problema con el que nos enfrentamos es cómo extraer el sentido de la *articulación* entre las dos formas diferentes de subsunción, de su *traducción* en el lenguaje unitario del valor.

De forma más general, es la radical heterogeneidad del espacio y el tiempo globales lo que hace que la articulación y la traducción sean

momentos estratégicos en el concepto mismo de capital global, entendiendo este concepto como distintivo de la determinación capitalista del mundo en el que vivimos. Sugeriría que encontramos en la *frontera* un operador lógico básico de la articulación y la traducción. En varias obras, Étienne Balibar ha argumentado que lejos de ser marginal, la frontera tiende hoy a inscribirse en el propio centro de nuestra experiencia política, social y cultural. La misma Europa se está convirtiendo, en su opinión, en un "área fronteriza"[36]. Pero lo que tenemos que subrayar es el hecho de que las propias fronteras son lugares donde se dan profundas trasformaciones que están remodelando la propia institución fronteriza. Por resumir los argumentos del gran caudal teórico que hay sobre el asunto, se podría utilizar la importante obra reciente de la académica italiana Enrica Rigo[37]: las fronteras se están volviendo móviles sin dejar de producir mecanismos fijos de clausura, se están volviendo "desterritorializadas" sin dejar de cubrir lugares particulares.

La experiencia europea es en efecto particularmente interesante desde este punto de vista. Observando el llamado proceso de ampliación y el nuevo régimen migratorio en curso, la movilidad de las fronteras se puede constatar tanto en sus efectos como dispositivo estratégico que permite la articulación del espacio europeo con los espacios "vecinos" (y la traducción de la ley europea en otros órdenes legales), como en su condición de tecnología biopolítica[38] que inscribe en la ciudadanía europea "espacios laterales" en torno a los cuales se pueden reorganizar los mercados de trabajo. Investigando en particular la posición de las personas migrantes en la ciudadanía europea y los mercados de trabajo, Erica Rigo ha argumentado eficazmente que están surgiendo nuevas jerarquías al nivel mismo de la regulación legal, trastornando la homogeneidad formal tradicional de la ciudadanía moderna. Y

mientras que estas jerarquías penetran en la estructura de los mercados laborales europeos, trazando particulares "fronteras de producción"[39], surgen "fronteras temporales" como resultado de las muchas "salas de espera" diseñadas para las personas migrantes tanto en su camino hacia Europa como en el interior de Europa, "definiendo legalmente la condición de las personas migrantes de acuerdo con una regla de carácter temporal que está destinada a reproducirse permanentemente"[40].

Creo que merece la pena poner en relación esta noción de "fronteras temporales" con los problemas de articulación y traducción entre la subsunción formal y real del trabajo en el capital a la que antes hacíamos mención, y pensar las "fronteras temporales" como dispositivos que son clave en la producción de engarces entre diferentes regímenes y disciplinas de trabajo que, en efecto, parecieran pertenecer a momentos históricos diferentes. Si tocamos de nuevo la noción de "latitudes", ahora desde este punto de vista, podríamos argumentar que las latitudes son construidas y "valladas" por una serie compleja de fronteras y límites: las fronteras "geopolíticas" que articulan su carácter "transnacional", las fronteras legales que reducen la movilidad y los derechos de las personas migrantes, los límites culturales y sociales producidos por los procesos de etnicización, las fronteras de producción, las fronteras temporales que separan diferentes tiempos históricos y hacen posible que éstos sean traducidos al lenguaje unitario del valor. Mientras que estas fronteras y límites son clave para lo que Achille Mbembe ha llamado "la domesticación del tiempo-mundo" [41] desde el punto de vista del capital, debemos pensar en ellos como algo que está constantemente *haciéndose*, dado que se enfrentan a una serie de prácticas, comportamientos e imaginarios subjetivos que los desafían. Es este desafío lo que hace de las fronteras y los límites relaciones sociales atravesadas por la multiplicidad de

tensiones que existen entre el "reforzamiento de las fronteras" y el "atravesamiento de las fronteras"[42]: movimientos y luchas que se desarrollan alrededor de ellas, que implican en particular a personas migrantes y asuntos de movilidad, y que son clave para que exista la posibilidad de imaginar y producir diferentes modalidades de "domesticación del tiempo-mundo", diferentes tipos de articulación y traducción capaces de perturbar la dominación del capital[43].

4. El trabajo vivo en transición

Los movimientos de migración y las prácticas de movilidad son clave en las transformaciones de la composición del trabajo vivo contemporáneo. Empleo el concepto de composición de acuerdo con las líneas de reflexión que se han venido desarrollando desde la década de 1960 por parte del "marxismo autonomista" italiano[44]. Pero hablo del trabajo vivo tomando en cuenta particularmente las reflexiones que sobre este concepto marxiano ha propuesto Dipesh Chakrabarty en el capítulo seminal de su libro *Provincializing Europe*. Chakrabarty observa de una manera muy original el problema clásico de la relación entre trabajo "concreto" y "abstracto", de alguna manera sustituyendo este último concepto por el de "trabajo vivo" que Marx utiliza en particular en los *Grundrisse*. Lo que resulta crítico, escribe Chakrabarty, es el hecho de que "el trabajo que resulta abstraído en la búsqueda capitalista de una medida común de la actividad humana [es en realidad trabajo] *vivo*"[45]. El proceso mismo de abstraer el trabajo vivo a partir de la multiplicidad de diferencias que componen la "vida", es conceptualizado por Chakrabarty como un proceso de *traducción*[46]: un proceso de traducción que es al mismo tiempo una relación social profundamente antagonista.

Disciplina, violencia y "despotismo" son las modalidades principales por las que el capital se dirige al trabajo vivo en su intento de traducirlo al código del trabajo abstracto. Para ser más precisos: son las modalidades principales que atraviesan la relación del capital con el trabajo vivo especialmente en los procesos de *transición*, cuando la norma del trabajo abstracto —esto es, la "clave para acceder al sistema hermenéutico mediante el cual el capital nos exige leer el mundo"[47]— tiene que establecerse frente a la heterogeneidad radical de la "vida". Uno de los principales problemas que implica la transición al capitalismo es la constitución política y legal del mercado de trabajo. Con el fin de hacer posible el mercado de trabajo debe producirse una mercancía en concreto, la "fuerza de trabajo", un concepto desarrollado al máximo por Marx sólo en *El Capital*. Creo que tenemos que tomar en cuenta este concepto con el fin de avanzar en el análisis de Chakrabarty sobre la relación entre el trabajo abstracto y el trabajo vivo. El propio concepto de fuerza de trabajo, como ha subrayado Paolo Virno[48], interpela a la vida de forma directa, en tanto en cuanto es definido por Marx como "la suma de todas las actitudes físicas e intelectuales que contiene un cuerpo vivo". Lo que lo hace particularmente importante en el contexto de nuestra discusión es que apunta a un proceso obligado, que consiste en separar (abstraer) estas "actitudes" de su "contenedor" (el "cuerpo vivo"), que lógicamente precede a la relación capitalista de producción.

Este proceso de separación *es* lo que produce la fuerza de trabajo como mercancía, esto es, produce un tipo particular de sujetos a quienes se les *obliga* a vender su fuerza de trabajo con el fin de reproducirse a sí mismos. Tal fue el problema principal que estuvo en juego en la escena de "la llamada acumulación primitiva". A partir de una serie de obras historiográficas recientes[49] sabemos que la solución a este problema no pudo darse, al contrario de lo

que afirmó el propio Marx, únicamente mediante la imposición suave de un sistema de trabajo asalariado "libre" como modalidad "normal" de subsunción del trabajo en el capital. Otras modalidades de "captura" del trabajo fueron (y son) estructuralmente necesarias con el fin de hacer que la fuerza de trabajo estuviese disponible como mercancía. Una gran cantidad de violencia (toda una serie de presiones "no pecuniarias" que obligan a trabajar, y que oscilan entre el esclavismo y la sujeción de los trabajadores y las trabajadoras migrantes a un determinado estatus administrativo) tuvo que ser y sigue siendo empleado para asegurar la continuidad de la acumulación capitalista, y la continuidad de lo que Marx calificó en *El Capital* como el "encuentro" entre el capital y la fuerza de trabajo[50]. Ésta es la razón principal por la cual la acumulación primitiva no se puede considerar sólo un momento histórico: se debe observar más bien como una especie de reservorio de potenciales "excepciones" (a lo que Marx llamó en *El Capital* la "compulsión silenciosa de las relaciones económicas") que puede ser activado en cualquier "estadio" del desarrollo capitalista cuando el funcionamiento ordinario del mercado de trabajo parece quedar interrumpido.

Pienso que merece la pena tomar en consideración la situación global contemporánea desde este punto de vista. La heterogeneidad radical de los regímenes de trabajo no sólo a nivel "global" sino también en cada nivel "local", las relaciones de trabajo móvil y flexible, el problema mismo de articular lo que Ong llama los espacios laterales de producción con los circuitos globales de acumulación: todo esto hace que el capital se tenga que confrontar continuamente con la posibilidad de que el trabajo vivo rechace subordinarse a la norma del trabajo abstracto. Y permítaseme añadir que este problema es crucial también de cara a establecer la "estabilidad" que se requiere para asegurar el funcionamiento de los

mercados financieros globales: también la vida del "planeta de ciudades miseria", que de forma tan eficaz ha descrito Mike Davies[51], está sujeta a la norma del trabajo abstracto, independientemente del hecho de que su fuerza de trabajo pueda mantenerse fuera del mercado de trabajo. Es precisamente la producción de las condiciones de esta subordinación del trabajo vivo al trabajo abstracto lo que constituye uno de los principales problemas de la transición, no sólo en términos de la producción, sino también como problema societal más general.

Ésta es la razón por la que debemos tomar en serio la idea del *trabajo vivo en transición*. El mismo hecho de que la subordinación a la norma del trabajo abstracto no se pueda dar por garantizada y deba ser reconstruida por el capital a lo largo de todo el despliegue de sus heterogéneas cadenas de valor deja obsoleta la imagen tradicional de la clase trabajadora como un sujeto colectivo disciplinado (y hecho político) por el propio capital al organizar la cooperación del trabajo. No se trata de ningún tipo de aseveración sociológica, ni tiene nada que ver que los trabajadores y trabajadoras de fábrica sigan existiendo en inmensas masas. El punto crucial reside en el hecho de que la constitución y composición del trabajo vivo son hoy día *procesos abiertos* tanto desde el punto de vista del capital como desde el punto de vista de las subjetividades que componen el propio trabajo vivo. Desde el momento en que el capital está obligado a imponer el trabajo abstracto como una medida común de la actividad humana, necesita una figura unitaria del trabajo en general: pero la heterogeneidad radical de las modalidades de "captura" contemporánea del trabajo hace problemática esta representación capitalista de la unidad del trabajo, consistiendo en un *proceso de traducción en curso* que hace imposible la presuposición de un desarrollo estable. Un proceso de traducción que se desplaza adelante y atrás de la producción a la circulación

para financiarse, en el que, como decíamos más arriba, la apariencia de intercambio de capital con capital no puede librarse de la necesidad de reproducir continuamente a escala global las relaciones sociales que están modeladas según la norma del trabajo abstracto. Por otra parte, desde el punto de vista de lo que Jason Read llama "el poder productivo de la subjetividad", la heterogeneidad del trabajo no sólo se corresponde con la multiplicidad de jerarquías que atraviesan su composición. También expresa la diversidad de facultades humanas, de prácticas de cooperación que con frecuencia se desarrollan fuera del mando capitalista directo, de "formas de vida" que componen ese poder productivo.

5. Hacia una teoría heterolingüe de la multitud

En esta diversidad debemos saber reconocer la impronta de una compleja historia de luchas y movimientos del trabajo que hicieron estallar la noción tradicional de clase trabajadora y sus representaciones políticas. Entre otras cosas, es con el fin de aferrar esta compleja "genealogía" del trabajo vivo contemporáneo que el concepto de "multitud" ha sido introducido en años recientes en la tradición del marxismo autonomista italiano[52]. Hay al menos dos malentendidos corrientes sobre este concepto que se deben evitar. Primero, el concepto de multitud no busca oponer el trabajo como multiplicidad al capital como Uno. Antes bien, intenta enfocar sobre el tipo particular de articulación entre unidad y multiplicidad que reside en el corazón del capital, e intenta imaginar un tipo de articulación diferente entre los dos elementos, comenzando por construir una nueva base común (de un nuevo Uno) capaz de sostener un régimen diferente de cooperación y producción. Segundo, aunque el concepto de multitud es crítico con las representaciones tradicionales de la clase trabajadora, no es una especie de icono místico o meramente estético. Es —y quizá este

aspecto no haya sido suficientemente enfatizado en el debate— un *concepto de clase*. Esto significa que es un concepto determinado, construido alrededor de las múltiples formas de explotación que caracterizan al capitalismo contemporáneo, y retiene la naturaleza *parcial* de la noción de clase.

El concepto de multitud intenta reconocer el hecho de que la heterogeneidad del trabajo se corresponde con una multiplicidad de luchas, prácticas de resistencia y rechazo que no pueden ser linealmente unificadas y representadas por organizaciones políticas tradicionales como los partidos y sindicatos. El problema de la comunicabilidad y traducibilidad de estas luchas y prácticas necesariamente parciales se convierte por tanto en el problema central de la teoría política de la multitud. Por ponerlo en términos esquemáticos, mientras que el capital propone su elemento de unidad (el lenguaje del valor) como una presuposición de su "interpelación homolingüe", imaginar un proceso de subjetivación política de la multitud significa pensar la producción del *común* como un trabajo en proceso, como el resultado —en términos de instituciones compartidas, recursos compartidos, un espacio compartido— de un movimiento capaz de reinventar constantemente lo que Étienne Balibar ha definido como *égaliberté*, la indisoluble unidad de la libertad y la igualdad[53].

No es un proyecto utópico: mientras que apunta a la necesidad de inventar nuevas instituciones, nuevas "redes organizadas"[54], por ejemplo, también nos facilita un criterio general que nos permite valorar la acción de las instituciones tradicionales, las cuales pueden internalizarse en la subjetivación política de la multitud en la medida en que sean capaces de abrirse y consolidar elementos de comunalidad: "puntos nodales que fijan parcialmente el sentido", por volver a Laclau y Mouffe, y que pueden convertirse en junturas tácticas de articulación de la multitud. Nos encontramos, en efecto,

muy cerca del horizonte de la "democracia radical"; pero lo que interpretamos (y por tanto mantenemos vivo) en este horizonte es el legado fundamental de la crítica comunista de la democracia, en tanto en cuanto situamos en el centro de este empeño teorético el poder material que la multitud tiene, como sujeto parcial, de *producir* el común. Al mismo tiempo, mientras que en especial el carácter estratégico de la migración y las prácticas de movilidad en la composición del trabajo vivo nos lleve a descubrir el alcance global de la composición contemporánea del trabajo vivo, el concepto de multitud no debería acabar en teorizaciones abstractas sobre una nueva democracia global. Más bien debe apuntar a la posibilidad de "enraizar" proyectos políticos radicales en espacios particulares, del nivel local al continental, desarrollando de un modo creativo las "posibilidades de la geografía" a las que se refiere Anna Tsing, y dando forma concreta a un nuevo cosmopolitanismo.

La libertad y la igualdad se convierten, a lo largo de estos desarrollos, en "mantenedores del lugar" [*place holders*][55], sitios de comunicación y traducción cuyo propio contenido está abierto a una constante transformación. Mientras que esta posición crucial de libertad e igualdad distingue al proyecto de la multitud de una simple crítica del "eurocentrismo", también estos dos conceptos necesitan concebirse como "vividos en transición" y *por tanto en traducción.* La libertad y la igualdad no se definen como condiciones trascendentales de la política, no preexisten como "universales", por decirlo con Judith Butler, a los movimientos sociales "particulares": se debe tomar en cuenta la posibilidad de que existan nociones de universalidad en conflicto, lo que requiere una práctica de traducción que es muy diferente de la que supone el concepto tradicional de hegemonía[56]. La libertad y la igualdad se han de concebir, al contrario, como *huellas* derridianas, como

potencial negación de la dominación y la explotación cuyo destino es ser actualizada por movimientos y luchas de constitución subjetiva que las desafían, abriendo un nuevo campo para lo políticamente posible. El concepto de multitud intenta aferrar la complejidad de estos movimientos y luchas de constitución subjetiva contra la dominación y la explotación, enraizando su convergencia en prácticas de cooperación social capaces de producir un nuevo *común*.

Dado que el común no preexiste a estos movimientos y luchas, a estas prácticas de cooperación social, la multitud es una "comunidad no compacta de extranjeros" [*non aggregate community of foreigners*]: es decir, como ha escrito Naoki Sakai, "una comunidad en la que nos relacionamos mediante la actitud de la interpelación heterolingüe"[57]. También el lenguaje de una "comunidad no compacta de extranjeros" —que constituye su común—, lejos de preexistirla, sólo surge a partir de un tipo de comunicación que acepta como punto de partida el hecho de que tanto quien interpela como quien es interpelado son extranjeros, independientemente de su "lenguaje nativo". La traducción es el lenguaje de un *sujeto en tránsito*. No es algo que permanezca "por la normalidad de la comunicación recíproca y transparente", sino que hemos de asumir que "cualquier dialogismo puede fracasar en su empeño de comunicar, porque la heterogeneidad es inherente a cualquier medio, lingüístico o de otro tipo". Por eso, la interpelación heterolingüe implica claramente que "la traducción debe ser infinita". Desafía las fronteras que, mediante "afiliación nacional, étnica o lingüística"[58], definen las comunidades conmensurables que son la condición de la "interpelación homolingüe", con su ideal de traducción transparente. Perturba la idea misma de comunidad que hemos heredado de la historia y el pensamiento modernos, que continúan siendo un lugar estratégico

de “acumulación primitiva para la construcción de sujetos de dominación”, de “cuerpos autoritarios” y de “formas de relación regularizadas de acuerdo con los límites aparentemente naturales del ‘individuo’ y su corolario, el colectivo”[59].

Lejos de limitarse a la tarea estratégica de imaginar nuevas formas de práctica teórica transnacional en los estudios culturales y poscoloniales, perturbar la idea misma de comunidad que subyace tras el régimen homolingüe de traducción nos ayuda a cuestionar la más simple noción de “Nosotros” a la que podamos referirnos en nuestras prácticas políticas. Pero al mismo tiempo lleva a intensificar la búsqueda de unas nuevas bases de lo común que sean capaces de hacer la vida social más rica, más igualitaria y libre. Como escribe Meaghan Morris, el enfoque de Naoli Sakai “se pregunta por lo que realmente sucede en el esfuerzo de traducir, en lugar de comenzar por un ideal presupuesto o una historia ya aceptada sobre cómo sería un mundo que no necesitase de traducción, que no estuviese recubierto del ‘polvo’ que crea la diferencia lingüística y la materialidad textual, sin los pliegues de inconmensurabilidad ni la gravilla de la incomprensión; en suma, un mundo sin lenguaje”. Podemos responder la pregunta de una manera bastante sencilla: lo que sucede en el esfuerzo de traducción “heterolingüe” es precisamente que se produce una nueva comunalidad, al mismo tiempo que de la inconmensurabilidad se produce diferencia. Me parece éste un buen modo de describir el tipo de común que tenemos en mente cuando hablamos de las múltiples luchas sociales que componen la multitud.

---

[1] Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On “Japan” and Cultural Nationalism*, University of Minessota Press, Minneapolis y Londres, 1997, pág. 18.

[2] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987, pág. 130.

[3] Véase Stuart Hall, "On Postmodernism and Articulation. An Interview", *Journal of Communication Inquiry*, nº 10, 1986.

[4] Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, *op. cit.*, introducción.

[5] Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, 1999, págs. 99-111.

[6] Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2002.

[7] Jason Read, *The Micro-politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*, State University of New York Press, Albany, Nueva York, 2003, pág. 153.

[8] Christian Marazzi, *Capitale & linguaggio. Dalla new economy all'economia di guerra*, Derive Approdi, Roma, 2002, pág. 10.

[9] Naoki Sakai y Jon Solomon, "Introduction: Addressing the Multitude of Foreigners. Echoing Foucault", *Translation, Biopolitics, Colonial Discourse* ("Traces", nº 4), Hong Kong University Press, Hong Kong, 2006, pág. 9.

[10] Véase Stuart Hall, "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", en L. Grossberg y P.A. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Sage, Londres y Nueva York, 1992.

[11] Jason Read, *The Micro-politics of Capital*, *op. cit.*, pág. 153.

[12] Brett Neilson, *Free Trade in the Bermuda Triangle. And Other Tales of Counterglobalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis y Londres, 2004.

[13] Véase Ranajit Guha, *History at the Limit of World-History*, Columbia University Press, Nueva York, 2002, págs. 35 y 43.

[14] Naoki Sakai y Jon Solomon, "Introduction: Addressing the Multitude of Foreigners. Echoing Foucault", *op. cit.*, pág. 21.

[15] Walter Mignolo, "La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte de la modernidad", en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clacso, Buenos Aires, pág. 57.

[16] Naoki Sakai, "'You Asians': on the Historial Role of the West and Asia Binary", en *South Atlantic Quarterly*, vol. 99, nº 4, 2000, pág. 797.

[17] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2000, pág. 17.

[18] Véase Michael Perelman, *The Invention of Capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Duke University Press, Durham y Londres, 2000; y Massimo de Angelis, *The Beginning of History. Value Struggles and Global Capital*, Pluto Press, Londres, 2007, págs. 136-141.

[19] Véase Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, *op. cit.*, pág. 97.

[20] Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, *op. cit.*, págs. 154-155.

[21] Véase *ibídem*, págs. 48 y 68; y Naoki Sakai, "Subject and Substratum: On Japanese Imperial Nationalism", en *Cultural Studies*, vol. 14, nº 3/4, 2000.

[22] Naoki Sakai, "'You Asians': on the Historial Role of the West and Asia Binary", *op. cit.*, pág. 800.

[23] Véase Sandro Mezzadra y Federico Rahola, "The Postcolonial Condition: A Few Notes on the Quality of Historical Time in Global Present", en *Postcolonial Text,* vol. 2, nº 1, 2006 (http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/393/139).

[24] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit.*, pág. 4.

[25] Naoki Sakai y Jon Solomon, "Introduction: Addressing the Multitude of Foreigners. Echoing Foucault", *op. cit.*, pág. 21.

[26] Véase David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 1998.

[27] Véase Anna Tsing, "The Global Situation", en *Cultural Anthropology*, vol. 15, nº 3, pág. 327; también James Ferguson, *Global Shadows. Africa in the Neoliberal World Order*, Duke University Press, Duhram y Londres, 2006, pág. 47.

[28] Anna Tsing, "The Global Situation", *op. cit.*, pág. 337.

[29] Véase Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, Bologna, 2001.

[30] Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to G.obal Assemblages*, Princeton University Press, Princeton y Oxford, 2006, págs. 242 y 415.

[31] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, *op. cit.*, págs. 281-297.

[32] Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception. Mutations in Citizenship and Sovereignty*, Duke University Press, Durham, 2006, pág. 124.

[33] *Ibídem*, pág. 3.

[34] Véase James Ferguson, *Global Shadows*, *op. cit.*, págs. 13-14, 34-38, 194-210.

[35] Aihwa Ong, *Neoliberalism as Exception*, *op. cit.*, pág. 125.

[36] Véase Étienne Balibar, *Europe, Constitution, Frontière*, La Decouverte, París, 2005; y también Étienne Balibar y Sandro Mezzadra, "Citizenship, War, Class. A Dialogue moderated by I. Saint-Saëns and Manuela Bojadzijev", en *New Formations*, nº 58, 2006.

[37] Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Europa allargata*, Meltemi, Roma, 2007.

[38] Véase William Walters, "Mapping Schengenland: Denaturalizing the Border", en *Environment & Planning D: Society & Space*, vol. 20, nº 5, 2002.

[39] Enrica Rigo, *Europa di confine*, *op. cit.*, pág. 191-197.

[40] *Ibídem*, pág. 214.

[41] Achille Mbembe, "At the Edge of the World. Boundaries, Territoriality, and Sovereignty in Africa", en *Public Culture*, vol. 12, nº 1, 2000, pág. 260.

[42] Véase Pablo Vila, *Crossing Borders, Reinforcing Borders: Social Categories, Metaphors, and Narrative Identities on the U.S.-Mexico Frontier*, University of Texas Press, Austin, 2000.

[43] Véase Sandro Mezzadra, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2005.

[44] Véase Stephen Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto Press, Londres, 2002.

[45] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit.*, pág. 60.

[46] *Ibídem*, pág. 71.

[47] *Ibídem*, pág. 55.

[48] Véase Paolo Virno, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico*, Paidós, Buenos Aires, 2003, págs. 167-180.

[49] Véase por ejemplo Yann Moulier Boutang, *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2007; Robert J. Steinfeld, *The Invention of Free Labor. The Employment Relation in English and American Law and Culture, 1350-1870*, University of North Carolina Press, Chapel Hill y Londres, 1991; y Robert J. Steinfeld, *Coercion, Contract, and Free Labor in the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge y Nueva York, 2001.

[50] Véase Louis Althusser, "La courant souterrain du matélialisme de la rencontre", en *Écrits philosophiques et politiques*, Tomo I, STOCK/IMEC, París, 1982, págs. 584-587.

[51] Véase Mike Davies, *Planeta de ciudades miseria*, Akal, Madrid, 2008.

[52] Véase Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, *op. cit.*; y también Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2003.

[53] Véase Étienne Balibar, *Les frontiers de la démocratie*, La Découverte, París, 1999.

[54] Véase Ned Rossiter, *Organized Networks. Media Theory, Creative Labor, New Institutions*, NAi Publishers, Rotterdam, 2006.

[55] Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, *op. cit*, pág. 70.

[56] Véase Judith Butler, "Compeling Universalities", en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Zizek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, Verso, Londres, págs. 162-169.

[57] Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, *op. cit.*, pág. 9.

[58] *Ibídem*, pág. 8.

[59] Naoki Sakai y Jon Solomon, "Introduction: Addressing the Multitude of Foreigners. Echoing Foucault", *op. cit.*, pág. 20-21.