

Ihar Babkov, Etienne Balibar, Teresa Berger, Ritu Birla, Marina Bollinger, Beppe Carlsson, Amit Chaudhuri, Kathleen Davis, Carola Dietze, Carolyn Dinshaw, Saurabh Dube, Constantin Fasolt, Dilip Gaonkar, Amitav Ghosh, Carlo Ginzburg, Catherine Halpern, Amy Hollywood, Lynn Hunt, John Kraniauskas, Claudio Lomnitz, Alf Lüdtke, Rochona Majumdar, Ruth Mas, Achille Mbembe, Allan McGill, Cheryl McEwan, Hans y Doris Medik, Sandro Mezzadra, Donald Moore, Aamir Mufti, Almira Ousmanova, Anand Pandian, Luisa Passerini, Ken Pomeranz, Jorn Rüsen, Birgit Scahebler, Ajay Skaria, R. Srivatsan, Bo Strath, Charles Taylor, Susie Tharu, Peter Wagner, Milind Wakankar y Kathleen Wilson. Dwaipayan Sen ha proporcionado una ayuda a la investigación muy apreciada: vaya para él mi agradecimiento.

Chicago, 1 de febrero de 2007

Introducción

La idea de provincializar Europa

Europa [...] desde 1914 se ha provincializado, [...] sólo las ciencias naturales son capaces de suscitar un vivo eco internacional.

Hans Georg Gadamer, 1977

Occidente es el nombre de un tema que se congrega en el discurso, pero también un objeto constituido discursivamente; es, por supuesto, un nombre que siempre se asocia a sí mismo con aquellas regiones, comunidades y pueblos que parecen política o económicamente superiores a otras regiones, comunidades y pueblos. En esencia, es como el nombre de «Japón», [...] sostiene que es capaz de mantener, o de trascender realmente, un impulso a trascender todas las particularizaciones.

Naoki Sakai, 1998

Al margen de Europa no es un libro acerca de la región del mundo que denominamos «Europa». Esa Europa, podría decirse, ya ha sido convertida en provincia por la historia misma. Hace tiempo que los historiadores han admitido que hacia mediados del siglo xx la denominada «edad europea» de la historia moderna comenzó a ceder sitio a otras configuraciones globales y regionales.¹ No se considera ya que la historia europea encarne algo así como la «historia humana universal».² Ningún pensador occidental de peso, por ejemplo, ha compartido públicamente la «vulgarización del historicismo hegeliano» de Francis Fukuyama, que consideraba la caída del muro de Berlín el final común de la historia de todos los seres humanos.³ El contraste con el pasado parece agudizarse cuando recordamos la prudente pero calurosa nota de aprobación con la que Kant percibió en su momento en la Revolución francesa una «disposición moral en la raza humana» o con la que Hegel vio en la importancia de ese acontecimiento el imprimátur del «espíritu del mundo».⁴

Mi formación es la de un historiador del Asia meridional moderna; ésta conforma mi archivo y constituye mi objeto de análisis. La Europa que intento provincializar y descentrar es una figura imaginaria que permanece profundamente arraigada en *formas estereotipadas y cómodas* de algunos hábitos del pensamiento cotidiano, las cuales subyacen invariablemente a ciertos intentos en las ciencias sociales de abordar asuntos de modernidad política en Asia meridional.⁵ El fenómeno de la «modernidad política» –en concreto, del dominio ejercido por las instituciones modernas del Estado, la burocracia y las empresas capitalistas– no puede *concebirse* de ninguna manera a escala mundial sin tener en cuenta ciertos conceptos y categorías, cuyas genealogías hunden sus raíces en las tradiciones intelectuales, incluso teológicas, de Europa.⁶ Conceptos como los de ciudadanía, Estado, sociedad civil, esfera pública, derechos humanos, igualdad ante la ley, individuo, la distinción entre lo público y lo privado, la idea de sujeto, democracia, soberanía popular, justicia social, racionalidad científica, etcétera, cargan con el peso del pensamiento y la historia de Europa. Sencillamente no se puede pensar en la modernidad política sin éstos y otros conceptos relacionados que alcanzaron su punto culminante en el curso de la Ilustración y el siglo XIX europeos.

Estos conceptos suponen una inevitable –y, en cierto sentido, indispensable– visión universal y secular de lo humano. El colonizador europeo del siglo XIX predicaba este humanismo de la Ilustración a los colonizados y, al mismo tiempo, lo negaba en la práctica. Pero la visión ha sido poderosa en sus efectos. Ha suministrado históricamente un fundamento sólido sobre el cual erigir –tanto en Europa como fuera de ella– críticas a prácticas socialmente injustas. El pensamiento marxista y el liberal son legatarios de esta tradición intelectual. Ahora esta herencia es global. La clase media culta bengalí (a la que pertenezco y parte de cuya historia referiré más adelante en este libro) ha sido caracterizada por Tapan Raychaudhuri como «el primer grupo social de Asia cuyo mundo mental fue transformado a través de su interacción con Occidente».⁷ Una larga serie de miembros ilustres de este grupo social –desde Raja Rammohun Roy, llamado en ocasiones el «padre de la India moderna», hasta Manabendranath Roy, quien discutía con Lenin en la Internacional Comunista– acogieron con entusiasmo las cuestiones del racionalismo, la ciencia, la igualdad y los derechos humanos promulgadas por la Ilustración europea.⁸ Las crí-

ticas sociales modernas del sistema de castas, de la opresión de las mujeres, de la falta de derechos de las clases trabajadoras y subalternas de la India, entre otras –y, de hecho, la propia crítica al colonialismo–, no resultan concebibles sino como un legado, en parte, del modo en que el subcontinente se apropió de la Europa ilustrada. La constitución india comienza, de manera reveladora, repitiendo ciertas ideas universales de la Ilustración consagradas, por ejemplo, en la Constitución de Estados Unidos. Y es saludable recordar que en la India británica los escritos que proclamaban las críticas más duras de la institución de la «intocabilidad» nos remiten a determinadas ideas originalmente europeas sobre la libertad y la igualdad de los hombres.⁹

También yo escribo desde dentro de esta tradición. La erudición poscolonial se ve comprometida, casi por definición, a trabajar con los universales –tales como la figura abstracta de lo humano o de la Razón– que fueron forjados en la Europa del siglo XVIII y que subyacen a las ciencias humanas. Este compromiso marca, por ejemplo, la escritura del filósofo e historiador tunecino Hichem Djait, quien acusa a la Europa imperialista de «negar su propia concepción del hombre».¹⁰ La lucha de Fanon por conservar la idea ilustrada de lo humano –aun cuando sabía que el imperialismo europeo había reducido esa idea a la figura del hombre blanco colonizador– es ahora ella misma parte de la herencia global de todos los pensadores poscoloniales.¹¹ El conflicto se produce porque no hay una manera sencilla de prescindir de estos universales en la condición de la modernidad política. Sin ellos no habría ciencia social que abordase cuestiones de justicia social moderna.

Este compromiso con el pensamiento europeo se ve también fomentado por el hecho de que en la actualidad la denominada tradición intelectual europea es la única que está viva en los departamentos de ciencias sociales de la mayoría, si no de todas, las universidades modernas. Empleo el término «viva» en un sentido particular. Sólo dentro de ciertas tradiciones de pensamiento muy particulares tratamos a pensadores fundamentales que han muerto hace mucho no únicamente como a personas pertenecientes a su propia época, sino también como si fueran nuestros contemporáneos. En las ciencias sociales se trata invariablemente de pensadores que se encuentran dentro de la tradición que ha dado en llamarse a sí misma «europea» u «occidental». Soy consciente de que la entidad denominada «tradición intelectual europea» que se

remonta a los antiguos griegos es una creación de la historia europea relativamente reciente. Martin Bernal, Samir Amin y otros han criticado con justicia la aseveración de los pensadores europeos de que tal tradición sin fisuras haya existido alguna vez o que incluso pueda denominarse «europea» con propiedad.¹² La cuestión, sin embargo, es que, creación o no, ésta es la genealogía de pensamiento en la que los científicos sociales se encuentran insertos. Ante la tarea de analizar los desarrollos o las prácticas sociales de la India moderna, pocos –si es que hay alguno– científicos sociales indios o especializados en la India debatirían seriamente con, por ejemplo, el lógico del siglo XIII Gangesa, con el gramático y filósofo del lenguaje Bartrihari (siglos V-VI) o con el estudioso de la estética del siglo X –u XI– Abhinavagupta. Es lamentable, pero es así; una consecuencia del dominio colonial europeo sobre Asia meridional es que las tradiciones intelectuales alguna vez fuertes y vivas en sánscrito, persa o árabe son ahora para la mayoría de –quizá para todos– los científicos sociales modernos de la región un tema de investigación histórica.¹³ Tratan dichas tradiciones como verdaderamente muertas, como historia. Aunque las categorías que fueron en su momento objeto de escrupulosas reflexiones e investigaciones teóricas existen ahora como conceptos prácticos, privados de todo desarrollo teórico, arraigados en las prácticas cotidianas de Asia meridional, los científicos sociales contemporáneos del sur de Asia rara vez disponen de una formación que les permita transformar esos conceptos en recursos para un pensamiento crítico del presente.¹⁴ Y, sin embargo, los pensadores europeos del pasado y sus categorías nunca están completamente muertos para nosotros de la misma manera. Los científicos sociales de Asia meridional discutirían apasionadamente con Marx o Weber sin sentir ninguna necesidad de historizarlos o de colocarlos en sus contextos intelectuales europeos. En ocasiones –aunque esto es poco habitual– debatirían incluso con los antecesores antiguos, medievales o de la modernidad temprana de esos pensadores europeos.

Pero la misma historia de la politización de los pueblos, o el advenimiento de la modernidad política, en países que no forman parte de las democracias capitalistas occidentales produce una profunda ironía en la historia de la política. Esta historia nos desafía a repensar dos legados conceptuales de la Europa decimonónica, conceptos esenciales para la idea de modernidad. Uno es el

historicismo –la idea de que, para comprender cualquier fenómeno, éste debe considerarse a la vez como una unidad y en su desarrollo histórico– y el otro es la idea misma de lo político. Lo que históricamente permite un proyecto como el de «provincializar Europa» es la experiencia de la modernidad política en un país como la India. El pensamiento europeo mantiene una relación contradictoria con un caso de modernidad política como éste. Resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a pensar las diversas prácticas vitales que constituyen lo político y lo histórico en la India. La investigación –tanto en el plano teórico como en el fáctico– de este carácter indispensable y a la vez inadecuado del pensamiento de la ciencia social es la tarea que este libro se ha impuesto a sí mismo.

La política del historicismo

Los trabajos de filósofos posestructuralistas como Michel Foucault indudablemente han estimulado ataques globales al historicismo.¹⁵ Pero sería un error concebir los embates poscoloniales al historicismo (o a lo político) como un simple derivado de las críticas ya elaboradas por pensadores posmodernos y posestructuralistas de Occidente. De hecho, pensarlo de esa manera sería caer en el historicismo, pues tal concepción repetiría meramente la estructura temporal de la afirmación: «primero en Occidente y luego en otros sitios». Al sostener esto no pretendo disminuir la importancia de los debates recientes sobre el historicismo en los cuales los críticos han considerado su declinación en Occidente como una consecuencia de lo que Jameson ha denominado imaginativamente «la lógica cultural del capitalismo avanzado».¹⁶ El especialista en estudios culturales Lawrence Grossberg se ha preguntado con sagacidad si la historia misma no se halla en peligro debido a las prácticas de consumo propias del capitalismo contemporáneo. ¿Cómo es posible producir observación y análisis históricos, se interroga Grossberg, «cuando todo acontecimiento es una prueba potencial, un factor potencialmente determinante y, a la vez, cambia demasiado rápido como para permitir la serenidad que requiere el trabajo académico»?¹⁷ Pero estos argumentos, pese a su valor, obvian las historias de la modernidad política en el tercer mundo. Nadie, desde Mandel hasta Jameson, considera el «ca-

pitalismo tardío» un sistema cuyo motor pueda encontrarse en el tercer mundo. El término «tardío» tiene connotaciones muy diferentes cuando se aplica a los países desarrollados y a aquellos considerados aún «en vías de desarrollo». «Capitalismo avanzado» es propiamente el nombre de un fenómeno que se considera perteneciente sobre todo al mundo capitalista desarrollado, aunque su impacto sobre el resto del mundo nunca se niega.¹⁸

Las críticas occidentales al historicismo que se fundamentan en una determinada caracterización del «capitalismo avanzado» pasan por alto los profundos vínculos que unen al historicismo como modo de pensamiento con la formación de la modernidad política en las antiguas colonias europeas. El historicismo posibilitó la dominación europea del mundo en el siglo XIX.¹⁹ Podría decirse, grosso modo, que fue una forma importante que la ideología del progreso o del «desarrollo» adoptó a partir del siglo XIX. El historicismo es lo que hizo que la modernidad o el capitalismo pareciera no simplemente global, sino más bien algo que se transformó en global *a lo largo del tiempo*, originándose en un sitio (Europa) y expandiéndose luego fuera de él. Esta estructura del tiempo histórico global del tipo «primero en Europa, luego en otros sitios» era historicista; diversos nacionalismos no occidentales producirían más tarde versiones locales del mismo relato, reemplazando «Europa» por algún centro construido localmente. Fue el historicismo lo que permitió a Marx afirmar que «el país industrialmente más desarrollado simplemente muestra al menos desarrollado la imagen de su propio futuro».²⁰ Fue también lo que llevó a historiadores prestigiosos como Phyllis Deane a caracterizar el advenimiento de la industria en Inglaterra como la *primera* revolución industrial.²¹ El historicismo planteó así el tiempo histórico como una medida de la distancia cultural (al menos en cuanto al desarrollo institucional) que, se asumió, mediaba entre Occidente y lo que no es Occidente.²² En las colonias legitimó la idea de civilización.²³ En la propia Europa hizo posibles historias del continente completamente internas en las que éste se describía como escenario de la primera aparición del capitalismo, la modernidad o la Ilustración.²⁴ Todos estos «acontecimientos», a su vez, se explicaban fundamentalmente con respecto a otros «acontecimientos» que tenían lugar dentro de los límites geográficos de Europa (por más borrosas que hayan sido sus fronteras reales). A los habitantes de las colonias, por otro lado, se les asignó un lu-

gar en «otros sitios» en la estructura temporal «primero en Europa y luego en otros sitios». Este gesto del historicismo es lo que Johannes Fabian ha denominado «la negación de la contemporaneidad».²⁵

Podría decirse que el historicismo —e incluso la idea moderna, europea, de la historia— se presentó ante los pueblos no europeos del siglo XIX como una persona que dice a otra «todavía no».²⁶ Considérense los ensayos liberales clásicos, pero historicistas, de John Stuart Mill, *Sobre la libertad* y *Del gobierno representativo*: ambos proclamaban el autogobierno como la forma de gobierno más elevada y, a la vez, se oponían a su concesión a los indios o a los africanos fundándose en argumentos indudablemente historicistas. Según Mill, los indios o los africanos *todavía no* eran lo suficientemente civilizados como para gobernarse a sí mismos. Debía transcurrir cierto periodo histórico de desarrollo y de civilización (gobierno y educación coloniales, para ser precisos) antes de que se los pudiese considerar preparados para el desempeño de esa tarea.²⁷ El argumento historicista de Mill relegaba así a los indios, africanos y otras naciones «rudas» a una sala de espera imaginaria de la historia. Al proceder de esa manera, la historia misma se convierte en una versión de tal sala de espera. Estamos todos en camino hacia la misma meta, aseveraba Mill, aunque unos llegarán antes que otros. Eso es lo que era la conciencia historicista: la recomendación a los colonizados de que esperasen. La adquisición de la conciencia histórica, la adquisición del espíritu público que Mill consideraba absolutamente necesarios para el arte del autogobierno era también el aprendizaje de este arte de la espera. Esta espera fue la realización del «todavía no» del historicismo.

En cambio, en el siglo XX las demandas de autogobierno democráticas y anticoloniales reivindican insistentemente el «ahora» como horizonte temporal de la acción. Desde aproximadamente la primera guerra mundial hasta los movimientos de descolonización de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, los nacionalismos anticoloniales se fundamentan en este apremio del «ahora». El historicismo no ha desaparecido del mundo, pero su «todavía no» se encuentra actualmente en tensión con esta insistencia global en el «ahora» que caracteriza a todos los movimientos populares a favor de la democracia. Y tiene que ser así, pues los movimientos nacionalistas anticoloniales, en su búsqueda de una base de masas, introdujeron en la esfera política clases y grupos que, de

acuerdo con los estándares del liberalismo europeo decimonónico, sólo podían parecer deficientemente preparados para asumir la responsabilidad política de gobernarse a sí mismos. Se trataba de campesinos, integrantes de tribus, trabajadores industriales sin cualificación o semicualificados de las ciudades no occidentales, hombres y mujeres pertenecientes a los grupos sociales subordinados, en resumen, las clases subalternas del tercer mundo.

La crítica al historicismo, en consecuencia, va hasta el fondo de la cuestión de la modernidad política en las sociedades no occidentales. Como argumentaré luego con mayor detalle, el pensamiento político y social europeo concibió la modernidad política de las clases subalternas recurriendo a una teoría de la historia etapista –que comprende desde esquemas evolutivos sencillos hasta sofisticadas interpretaciones del «desarrollo desigual»–. Como tal, no se trata de una posición teórica poco razonable. Si la «modernidad política» debía ser un fenómeno delimitado y definible, no era insensato servirse de su definición como vara de medida del progreso social. Dentro de esta concepción, siempre podía decirse con razón que determinados pueblos son menos modernos que otros y que aquéllos necesitaban un periodo de preparación y espera antes de poder ser reconocidos como partícipes plenos de la modernidad política. Pero ése era precisamente el argumento del colonizador, el «todavía no» al cual el nacionalista colonizado oponía su «ahora». El logro de la modernidad política en el tercer mundo sólo era posible mediante una relación contradictoria con el pensamiento político y social europeo. Es verdad que con frecuencia las elites nacionalistas ponían en práctica con sus propias clases subalternas –y lo siguen haciendo siempre y cuando las estructuras políticas lo permitan– la teoría de la historia etapista en la que se fundamentaban las ideas europeas de la modernidad política. Sin embargo, hubo dos desarrollos necesarios en las luchas nacionalistas que producirían al menos un rechazo práctico, si no teórico, de cualquier tipo de distinción etapista, historicista, entre lo premoderno o lo no moderno, y lo moderno. Uno fue el propio rechazo por parte de la elite nacionalista de la versión «sala de espera» de la historia, cuando se encontró ante la justificación que los europeos veían en ella para negar el «autogobierno» a los colonizados. El otro fue el fenómeno propio del siglo xx de la plena participación del campesino en la vida política de la nación (esto es, primero, en el movimiento nacionalista y, luego, como ciuda-

dano de la nación independiente) mucho antes de que pudiera ser formalmente educado en los aspectos doctrinales o conceptuales de la ciudadanía.

Un ejemplo drástico de este rechazo nacionalista de la concepción historicista de la historia es la decisión que adoptó la India, inmediatamente después de alcanzar la independencia, de que la democracia se fundamentase en el derecho universal al voto de todos los adultos. Esto suponía una infracción grave de la prescripción de Mill. «La enseñanza universal», decía Mill en el ensayo *Del gobierno representativo*, «debe preceder al sufragio universal».²⁸ Incluso la Comisión India para el Sufragio Universal de 1931, entre cuyos miembros había varios indios, mantuvo una posición que era una versión modificada del argumento de Mill. Los miembros de la Comisión acordaron que, aunque el sufragio adulto universal era la meta ideal de la India, el analfabetismo generalizado del país comportaba un obstáculo demasiado grande para poner en práctica dicho sufragio.²⁹ Y, sin embargo, en menos de dos décadas la India optó por el sufragio adulto universal para una población que era todavía predominantemente iletrada. En su defensa de la nueva Constitución y de la idea de «soberanía popular» ante la Asamblea Constituyente de la nación, en vísperas de la declaración formal de independencia, Sarvepalli Radhakrishnan, quien luego sería el primer vicepresidente de la India, abogaba contra la idea de que los indios como pueblo no estaban aún en condiciones de gobernarse a sí mismos. En cuanto a él concernía, los indios, letrados o iletrados, siempre estuvieron capacitados para el autogobierno. Radhakrishnan declaró: «No podemos decir que la tradición republicana sea ajena al carácter de este país. La hemos tenido desde el principio de nuestra historia».³⁰ ¿Qué podía ser esta postura, sino un gesto nacional de abolición de la sala de espera imaginaria en la que los indios habían sido emplazados por el pensamiento historicista europeo? Huelga decir que actualmente el historicismo permanece vivo y vigoroso en todas las prácticas y en el imaginario desarrollistas del Estado indio.³¹ Gran parte de la actividad institucional del Gobierno de la India se basa en la práctica cotidiana del historicismo; existe una arraigada sensación de que el campesino aún está siendo educado y desarrollado para convertirse en ciudadano. Pero cada vez que se produce una movilización populista/política del pueblo en las calles del país y una versión de la «democracia de masas» se hace ostensible en la India, el tiempo

historicista queda momentáneamente suspendido. Y una vez cada cinco años la nación exhibe un comportamiento político de democracia electoral que deja a un lado todos los supuestos de la imaginación historicista del tiempo. El día de las elecciones, cada uno de los indios adultos es tratado práctica y teóricamente como alguien ya dotado de la capacidad de efectuar una elección cívica importante, con educación o sin ella.

La historia y la naturaleza de la modernidad política en un país que ha sido una colonia como la India genera así una tensión entre los dos aspectos presentes en los subalternos o campesinos en tanto que ciudadanos. Uno es el campesino que ha de ser educado para convertirse en ciudadano y que pertenece, por lo tanto, al tiempo del historicismo; el otro es el campesino que, pese a carecer de educación formal, es ya un ciudadano. Esta tensión es afín a la que se establece entre los dos aspectos del nacionalismo que Homi Bhabha ha identificado provechosamente como el pedagógico y el performativo.³² La historiografía del nacionalismo, en el modo pedagógico, describe como anacrónico el mundo del campesino, con su acento en el parentesco, los dioses y lo usualmente denominado «sobrenatural». Pero la «nación» y lo político también encuentran una *representación* performativa en los rasgos carnales de la democracia: en las rebeliones, las manifestaciones, los eventos deportivos y el voto adulto universal. La cuestión es: ¿cómo concebimos lo político en estos momentos en los que el campesino o el subalterno emerge en la esfera moderna de la política por derecho propio, como miembro del movimiento nacionalista contra la dominación británica, o como miembro del cuerpo político con todas las de la ley, sin haber tenido que realizar ningún tipo de tarea «preparatoria» que lo cualifique como «ciudadano burgués»?

He de aclarar que, tal y como lo empleo, el término «campesino» alude a algo más que a la figura del campesino con la que trabaja el sociólogo. Yo recojo ese significado particular, pero también cargo la palabra con un sentido más amplio. Lo «campesino» funciona aquí como resumen de todas aquellas relaciones y prácticas vitales en apariencia no modernas, rurales y no secularizadas que constantemente dejan su huella en la vida, incluso, de las elites de la India y en sus instituciones de gobierno. Lo campesino representa todo lo que no es burgués (en sentido europeo) en la modernidad y el capitalismo indios. La siguiente sección desarrolla con más detalle esta idea.

El proyecto Estudios Subalternos y la crítica al historicismo

Este problema de cómo conceptualizar lo histórico y lo político en un contexto en el que lo campesino ya era parte de la política era sin duda una de las cuestiones clave que guiaban el proyecto historiográfico de Estudios Subalternos.³³ Mi interpretación amplia del término «campesino» se sigue de algunas de las afirmaciones fundacionales efectuadas por Ranajit Guha, cuando él y sus colegas se propusieron democratizar la escritura de la historia india considerando a los grupos sociales subordinados los artífices de su propio destino. Me parece significativo, por ejemplo, que Estudios Subalternos comenzase su carrera registrando una sensación de hondo malestar en relación con la idea misma de lo «político» tal como había sido utilizada en las tradiciones aceptadas de la historiografía marxista en lengua inglesa. En ningún sitio resulta esto más manifiesto que en la crítica que formula Ranajit Guha en su obra de 1983, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* [Aspectos básicos de la insurrección campesina en la India colonial], de la categoría de «prepolítico» empleada por el historiador británico Eric Hobsbawm.³⁴

La categoría de «prepolítico» de Hobsbawm reveló los límites del pensamiento historicista del marxismo a la hora de responder al desafío planteado al pensamiento político europeo por el ingreso del campesinado en la esfera de la política moderna. Hobsbawm reconocía aquello que era particular de la modernidad política del tercer mundo. Estaba dispuesto a admitir el hecho de que fue «la adquisición de conciencia política» por parte de los campesinos lo que «ha hecho de nuestra centuria la más revolucionaria de la historia». Sin embargo, pasó por alto las implicaciones de esta observación para el historicismo subyacente ya en su propio análisis. Las actividades de los campesinos, organizadas –de modo muy frecuente– en torno a los ejes de parentesco, religión y casta, y que suponían agentes sobrenaturales actuando junto a los seres humanos, eran para él síntoma de una conciencia que no había adoptado plenamente la lógica secular-institucional de lo político.³⁵ Caracterizaba a los campesinos como «gente prepolítica que todavía no ha hallado, o que acaba de encontrar, un lenguaje específico en el cual expresarse a sí misma. [El capitalismo] viene hacia ellos

desde fuera, de un modo insidioso, mediante el funcionamiento de fuerzas económicas que no entienden». En el lenguaje historicista de Hobsbawm los movimientos sociales de los campesinos del siglo xx permanecen en el ámbito de lo «arcaico».³⁶

El impulso analítico del estudio de Hobsbawm pertenece a una variedad de historicismo que el marxismo occidental ha cultivado desde sus inicios. Los intelectuales marxistas de Occidente y sus seguidores de otros sitios han desarrollado un conjunto vario de estrategias sofisticadas que les permite reconocer la evidencia del carácter incompleto de la transformación capitalista en Europa y en otros lugares, conservando a la vez la idea de un movimiento histórico general desde un estadio premoderno hasta la modernidad. Estas estrategias incluyen, primero, los antiguos y actualmente desacreditados paradigmas evolucionistas del siglo xix –el lenguaje de la «supervivencia» y la «permanencia»– hallados a veces en la misma prosa de Marx. Pero hay también otras estrategias, que constituyen variaciones del tema del «desarrollo desigual» –derivado este mismo, como muestra Neil Smith, del empleo por parte de Marx de la idea de «tasas desiguales de desarrollo» en su *Crítica de la economía política* (1859) y del empleo del concepto que más tarde hicieron Lenin y Trotski.³⁷ Ya sea que hablen del «desarrollo desigual», de la «sincronicidad de lo no sincrónico» de Ernst Bloch o de la «causalidad estructural» althusseriana, la cuestión es que todas estas estrategias conservan elementos de historicismo en la dirección de su pensamiento (a pesar de la oposición explícita de Althusser al historicismo). Todas ellas adscriben cuanto menos una unidad estructural subyacente (si no una expresiva totalidad) al proceso histórico y al tiempo, la cual hace posible identificar ciertos elementos del presente como «anacrónicos».³⁸ La tesis del «desarrollo desigual», como ha observado perspicazmente James Chandler en su reciente estudio sobre el romanticismo, va «de la mano» de la «antigua cuadrícula de un tiempo vacío homogéneo».³⁹

A través de la crítica explícita del punto de vista que considera la conciencia campesina como «prepolítica», Guha pudo sugerir que la acción colectiva desempeñada por los campesinos en la India moderna fue de tal naturaleza que efectivamente expandió la categoría de lo «político» bastante más allá de los límites que le asignaba el pensamiento político europeo.⁴⁰ La esfera política en la que el campesino y sus amos participaban era moderna –pues,

¿qué otra cosa podría ser el nacionalismo sino un movimiento político moderno por el autogobierno?– y, sin embargo, no seguía la lógica del cálculo secular-racional inherente a la concepción moderna de lo político. Esta esfera política campesina-pero-moderna no estaba desprovista de la acción de dioses, espíritus y otros seres sobrenaturales.⁴¹ Los científicos sociales podían clasificar tales actuaciones bajo la rúbrica de «creencias campesinas», pero el campesino, como ciudadano, no participaba de los supuestos ontológicos que las ciencias sociales dan por descontados. Sin embargo, el punto de vista de Guha reconocía este sujeto como moderno y por eso rehusaba denominar «prepolítico» a la conciencia o el comportamiento político de los campesinos. Insistía en que, en lugar de ser un anacronismo en el mundo colonial moderno, el campesino era un contemporáneo real del colonialismo, una parte fundamental de la modernidad que el dominio colonial trajo a la India. No era una conciencia «atrasada» la suya –una mentalidad que había quedado del pasado, una conciencia confundida por las instituciones políticas y económicas modernas y que se resiste a ellas. La interpretación de los campesinos de las relaciones de poder a las que se enfrentan en el mundo, argumenta Guha, de ninguna manera carece de realismo o mira hacia el pasado.

Desde luego, todo esto no fue formulado a la vez ni con la claridad que puede obtenerse en una mirada retrospectiva. Hay, por ejemplo, pasajes de *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* en los que Guha sigue las tendencias generales de un estudioso europeo marxista o liberal. En ocasiones interpreta determinadas relaciones no democráticas –cuestiones de «dominación y subordinación» directas que conciernen a lo que usualmente se denomina lo «religioso» o lo sobrenatural– como vestigios de una era precapitalista, no completamente modernos y, en consecuencia, como un indicio de problemas de transición al capitalismo.⁴² Relatos de la misma naturaleza también aparecen a menudo en los primeros volúmenes del proyecto Estudios Subalternos. Pero mi opinión es que las afirmaciones de este tipo no representan adecuadamente la fuerza radical de la crítica de Guha a la categoría de «prepolítico». Pues, si constituyeran principios válidos para el análisis de la modernidad india, se podría argumentar entonces a favor de Hobsbawm y su categoría de «prepolítico». Cabría sostener, de acuerdo con el pensamiento político europeo, que la categoría de lo «político» resultaba inadecuada para analizar la pro-

testa campesina, pues difícilmente la esfera de lo político se abstraía alguna vez de los ámbitos de la religión y del parentesco propios de las relaciones de dominación precapitalistas. Las relaciones de poder cotidianas que implican parentesco, dioses y espíritus, en las cuales se encuentra inmerso el campesino, podrían, en ese caso, denominarse «prepolíticas» con justicia. Cabría interpretar legítimamente la persistencia del mundo del campesino indio como una señal del carácter incompleto de la transición de la India hacia el capitalismo y el campesino mismo podría considerarse cabalmente como un «tipo anterior», activo, sin duda, en el nacionalismo, pero en realidad operando bajo notificación de su extinción por parte de la historia del mundo.

No obstante, lo que me propongo señalar aquí es la tendencia opuesta del pensamiento que el descontento de Guha con la categoría de «prepolítico» revela. La rebelión campesina en la India moderna, escribió Guha, «fue una lucha política».⁴³ He destacado la palabra «política» en la cita para subrayar la tensión creativa entre la inspiración marxista de Estudios Subalternos y el hondo cuestionamiento que esta línea suscitaba, desde el comienzo mismo, de la naturaleza de lo político en la modernidad colonial de la India. Por ejemplo, en su examen de más de un centenar de casos conocidos de rebeliones campesinas en la India británica entre 1783 y 1900, Guha mostró que las prácticas que convocaban a dioses, espíritus y otros seres espectrales y divinos formaban parte de la red de poder y prestigio con la que operaban tanto los subalternos como la elite de Asia meridional. Estas presencias no eran meramente un símbolo de algo cuya realidad secular era más profunda y «más real».⁴⁴

La modernidad política sudasiática, argumentaba Guha, reúne dos lógicas de poder inconmensurables, ambas modernas. Una es la lógica de los marcos legales e institucionales cuasi liberales que la dominación europea introdujo en el país, los cuales, en varios sentidos, son anhelados tanto por la elite como por las clases subalternas. No es mi intención reducir la importancia de este fenómeno. Sin embargo, mezclada con ésta se encuentra la lógica de otro conjunto de relaciones en las cuales también se hallan implicados tanto la elite como las clases subalternas. Son éstas las relaciones que articulan la jerarquía mediante prácticas de subordinación directa y explícita de los menos poderosos por parte de los más poderosos. La primera lógica es secular. En otros térmi-

nos, deriva de las formas secularizadas del cristianismo que caracterizan a la modernidad en Occidente y muestra una tendencia similar, primero, a forjar una «religión» a partir de una amalgama de prácticas hindúes y, luego, a secularizar las formas de tal religión en la vida de las instituciones modernas de la India.⁴⁵ La segunda no comporta necesariamente secularismo; es la que lleva continuamente a los dioses y a los espíritus al dominio de lo político. (Lo cual ha de distinguirse del empleo secular-calculador de la «religión» en el que incurren muchos partidos políticos contemporáneos en el subcontinente.) Interpretar estas prácticas como un vestigio superviviente de un modo más antiguo de producción nos conduciría inexorablemente a concepciones de la historia etapistas y elitistas; nos colocaría de nuevo en el esquema historicista. En dicho esquema, la historiografía no tiene otra manera de responder al desafío presentado al pensamiento y la filosofía políticos por la implicación de los campesinos en los nacionalismos del siglo xx y por la emergencia de esos campesinos tras la independencia como ciudadanos de pleno derecho de un Estado-nación moderno.

A mi parecer, la crítica que dirige Guha a la categoría de «prepolítico» pluraliza, en esencia, la historia del poder en la modernidad global y la separa de todo relato universalista del capital. La historiografía subalterna cuestiona el supuesto de que el capitalismo lleva de manera necesaria las relaciones de poder burguesas a una posición de hegemonía.⁴⁶ Si la modernidad india coloca lo burgués en yuxtaposición con lo que semeja preburgués, si lo sobrenatural no secular colinda con lo secular y si ambos se hallan en la esfera de lo político, no es porque el capitalismo o la modernidad política de la India hayan quedado «incompletos». Guha no niega los vínculos de la India colonial con las fuerzas globales del capitalismo. Lo que puntualiza es que lo que parecía «tradicional» en esa modernidad era «tradicional sólo en la medida en que sus raíces podían remontarse hasta los tiempos precoloniales, pero en modo alguno era arcaico en el sentido de anticuado».⁴⁷ Ésta era una modernidad política que finalmente daría lugar a una floreciente democracia electoral, aun cuando «vastās áreas de la vida y de la conciencia del pueblo» escapaban a cualquier tipo de «hegemonía [burguesa]».⁴⁸

La fuerza de esta observación introduce en el proyecto de Estudios Subalternos una crítica necesaria —aunque en ocasiones in-

ciente— tanto al historicismo como a la idea de lo político. Mis argumentos a favor de la provincialización de Europa se siguen directamente del compromiso con este proyecto. La historia de la modernidad política de la India no puede escribirse como una simple aplicación de los métodos de análisis del capital y del nacionalismo disponibles en el marxismo occidental. No es posible, como hacen algunos historiadores nacionalistas, oponer el relato de un colonialismo en retroceso a una descripción de un pujante movimiento nacionalista que se propone establecer una perspectiva burguesa en toda la sociedad.⁴⁹ Pues, según Guha, en Asia meridional no había una clase comparable a la burguesía europea de los metarrelatos marxistas, capaz de fabricar una ideología hegemónica que hiciese que sus propios intereses parecieran los de todos. La «cultura india de la era colonial», sostenía Guha en un ensayo posterior, desafía ser interpretada «ya sea como réplica de la cultura liberal-burguesa británica decimonónica, ya sea como mero vestigio superviviente de una cultura precapitalista precedente».⁵⁰ Se trata de capitalismo, desde luego, pero sin relaciones burguesas que alcancen una posición de hegemonía indisputable; es una dominación capitalista sin una cultura burguesa hegemónica o, en la conocida formulación de Guha, «dominación sin hegemonía».

Es imposible pensar en esta historia del poder plural y dar cuenta del sujeto político moderno en la India sin cuestionar al mismo tiempo radicalmente la naturaleza del tiempo histórico. Las proyecciones de futuros socialmente justos para los hombres suelen dar por sentada la idea de un tiempo histórico único, homogéneo y secular. La política moderna se justifica a menudo como un relato de soberanía humana ejercida en el contexto de un despliegue incesante de tiempo histórico unitario. Creo que este planteamiento no resulta un instrumento intelectual adecuado para reflexionar sobre las condiciones de la modernidad política en la India colonial y poscolonial. Es preciso que abandonemos dos de los supuestos ontológicos implícitos en las concepciones seculares de lo político y de lo social. El primero considera que el hombre existe en el marco de un tiempo histórico único y secular que encierra otras clases de tiempo. Estimo que la tarea de conceptualizar las prácticas de la modernidad social y política en Asia meridional a menudo requiere que asumamos la idea opuesta: que el tiempo histórico no es integral, que se halla dislocado de sí mismo. El segundo supuesto, presente en las ciencias sociales y en el pensa-

miento político de la Europa moderna, considera que lo humano es ontológicamente singular, que los dioses y espíritus son en definitiva «hechos sociales», que de alguna manera lo social existe antes que ellos. Me propongo, por el contrario, pensar sin el supuesto siquiera de una prioridad lógica de lo social. Empíricamente, no se conoce ninguna sociedad en la que los seres humanos hayan existido sin dioses y espíritus que los acompañaran. Aunque el Dios del monoteísmo haya sufrido algunos reveses —si en realidad no ha «muerto»— en el relato del «desencantamiento del mundo» de la Europa decimonónica, los dioses y otros agentes presentes en las prácticas de la denominada «superstición» nunca han muerto en sitio alguno. Opino que los dioses y los espíritus son existencialmente coetáneos con lo humano y, a partir de tal convicción, pienso que la cuestión de ser humano implica la cuestión de existir junto a dioses y espíritus.⁵¹ Ser humano significa, como señaló Ramachandra Gandhi, descubrir «la posibilidad de invocar a Dios (o a los dioses) sin tener obligación de mostrar primero su realidad».⁵² Y ésta es una razón por la que deliberadamente prescindo de toda sociología de la religión en mi análisis.

Plan de la obra

Debería estar claro a estas alturas que la provincialización de Europa no es un proyecto que rechace o que descarte el pensamiento europeo. La relación con un cuerpo de pensamiento al que uno debe en gran parte la propia existencia intelectual no puede consistir en tomarse una «venganza poscolonial», para emplear la afortunada expresión de Leela Gandhi.⁵³ El pensamiento europeo resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales, y provincializar Europa se convierte en la tarea de explorar cómo este pensamiento —que en la actualidad es la herencia de todos nosotros y nos afecta a todos— podría ser renovado desde y para los márgenes.

Pero, desde luego, los márgenes son tan plurales y diversos como los centros. Europa parece diferente cuando se la observa desde el interior de experiencias de colonización o de infravaloración de determinadas regiones del mundo. Los investigadores poscoloniales, expresándose desde sus diferentes geografías del co-

lonialismo, han hablado de Europas diferentes. Los recientes estudios críticos de latinoamericanistas, o de especialistas en la cuestión afrocaribeña y otros, se ocupan del imperialismo de España y Portugal, triunfante en la época del Renacimiento y en decadencia como poderes políticos hacia el final de la Ilustración.⁵⁴ A la cuestión misma del poscolonialismo se le asignan múltiples y controvertidas localizaciones en los trabajos de los investigadores del sudeste asiático, Asia oriental, África y el Pacífico.⁵⁵ Sin embargo, por más que haya múltiples centros en Europa, por más que los colonialismos sean variados, el problema de ir más allá de las historias eurocéntricas sigue siendo un problema compartido que no conoce fronteras geográficas.⁵⁶

La siguiente es una cuestión clave en el mundo de los estudios poscoloniales. El problema de la modernidad capitalista ya no puede considerarse simplemente como un problema sociológico de transición histórica (como en los famosos «debates de transición» de la historia europea), sino también como un problema de traducción. Hubo una época –antes de que la investigación misma se hubiese globalizado– en la que el proceso de traducción de diversas formas, prácticas e interpretaciones de la vida a categorías universales de teoría política de raigambre profundamente europea no parecía a la mayoría de los científicos sociales una práctica problemática. Se sobreentendía que lo que se consideraba categoría de análisis (como el capital) había trascendido el fragmento de historia europea en el que surgió. Como máximo, asumíamos que una traducción «aproximada» resultaba adecuada para la tarea de la comprensión.

Las monografías escritas en inglés en los *area studies*,* por ejemplo, representan un caso clásico de esta presuposición. Una característica estándar, preparada mecánicamente y nunca consultada en las monografías de estudios asiáticos o *area studies* era la sección denominada «glosario», que venía en la parte final del libro. No se esperaba en realidad que lector alguno interrumpiese el placer de la lectura dirigiéndose frecuentemente a las últimas páginas para consultar el glosario. Éste reproducía una serie de

* *Area studies* (estudios de área) es el nombre que recibe un amplio campo de estudios, surgido en el mundo académico anglosajón tras la segunda guerra mundial, que se ocupa interdisciplinariamente de grandes áreas geográficas, geopolíticas o culturales, tales como Oriente Próximo, el sur de Asia o Latinoamérica. (*N. de los T.*)

«traducciones aproximadas» de términos nativos, a menudo tomada de los mismos colonizadores. Tales traducciones coloniales resultaban burdas no sólo por ser aproximadas (y, por lo tanto, inexactas), sino también porque reflejaban los métodos improvisados del dominio colonial. El cuestionamiento de este modelo de «traducción aproximada» comporta emprender un examen crítico y firme del proceso mismo de traducción.

Mi proyecto, por lo tanto, se dirige hacia un horizonte que ha sido señalado por un buen número de lúcidos investigadores de la política de la traducción. Éstos han demostrado que lo que la traducción produce a partir de cosas aparentemente «inconmensurables» no es ni una ausencia de relación entre formas de conocimiento dominantes y dominadas, ni cosas equivalentes que medien con éxito entre las diferencias, sino precisamente la relación parcialmente opaca que denominamos «diferencia».⁵⁷ La escritura de relatos y análisis que produzcan esta translucidez –que no transparencia– en la relación entre las historias no occidentales y el pensamiento europeo y sus categorías de análisis es lo que trataré de proponer e ilustrar en lo que sigue.

Este libro necesariamente gira en torno a una escisión central (y, si puedo decirlo, trata de aprovecharse de ella) en el pensamiento social europeo moderno. Se trata de la separación entre las tradiciones analítica y hermenéutica en las ciencias sociales. La división es algo artificial, sin duda (pues la mayoría de los pensadores importantes pertenece simultáneamente a ambas corrientes), pero la subrayo aquí a fin de esclarecer mi propio punto de vista. En líneas generales se podría explicar la separación en los términos que siguen. La ciencia social analítica se propone sobre todo «desmitificar» la ideología con el objeto de producir una crítica que apunte hacia un orden social más justo. Considero que el representante clásico de esta tradición es Marx. La corriente hermenéutica, por otro lado, genera una comprensión escrupulosa del detalle en busca de la comprensión de la diversidad de los mundos de vida humanos. Produce lo que podría denominarse «historias afectivas».⁵⁸ La primera tradición tiende a vaciar lo local asimilándolo a algún universal abstracto; no afecta en lo más mínimo a mi exposición el que ello se pueda llevar a cabo mediante un lenguaje empírico. La corriente hermenéutica, por su parte, considera que el pensamiento está íntimamente vinculado con lugares y formas particulares de vida. Es inherente a ella la crítica del nihi-

lismo de lo puramente analítico. Heidegger es para mí la figura más representativa de esta segunda tradición.

El libro trata de propiciar una suerte de diálogo entre estos dos notables representantes del pensamiento europeo, Marx y Heidegger, en el contexto del estudio de la modernidad política de Asia meridional. Marx resulta crucial para la empresa, en la medida en que su categoría de «capital» nos proporciona una manera de pensar al mismo tiempo la historia y la figura secular del hombre a una escala global, mientras que también hace de la historia una herramienta crítica para comprender el mundo que el capitalismo produce. Marx nos permite confrontar convincentemente la tendencia siempre presente en Occidente a considerar la expansión europea y capitalista como, en última instancia, un caso de altruismo occidental. Pero trato de demostrar en un capítulo nuclear sobre Marx (capítulo 2) que el tratamiento del problema del historicismo siguiendo a Marx en realidad nos impele hacia una doble posición. Por un lado, reconocemos la importancia crucial de la figura del ser humano abstracto en las categorías de Marx precisamente como un legado del pensamiento de la Ilustración. Esta figura es fundamental para la crítica marxista del capital. Por otro lado, este ser humano abstracto impide plantear cuestiones de pertenencia y de diversidad. Por mi parte, intento desestabilizar esta figura abstracta del hombre universal aportando en mi lectura de Marx algunas observaciones heideggerianas sobre la pertenencia humana y la diferencia histórica.

La primera parte del libro, que comprende desde el capítulo 1 hasta el 4, está organizada, por así decirlo, bajo el signo de Marx. He titulado esta parte «El historicismo y el relato de la modernidad». En su conjunto, dichos capítulos presentan algunas reflexiones críticas sobre concepciones historicistas de la historia y del tiempo histórico y sus relaciones con los relatos de la modernidad capitalista en la India colonial. También se proponen explicar mi crítica al historicismo mediante el acento en que los debates históricos sobre la transición al capitalismo también deben, para no caer en la reproducción de la lógica historicista, concebir esa transición como procesos de «traducción». El capítulo 1 reproduce, de manera abreviada, una afirmación programática sobre la provincialización de Europa que publiqué en 1992 en la revista *Representations*.⁵⁹ La circulación de aquella aseveración se ha incrementado sustancialmente desde entonces. *Al margen de Europa* toma

la afirmación como punto de partida de algunas consideraciones importantes, pero también trata de llevar a la práctica buena parte del programa esbozado en aquella declaración temprana. Por consiguiente, he incluido una versión de aquella exposición, pero he añadido también un breve epílogo con el propósito de indicar de qué manera el presente proyecto se sirve de ella como punto de partida, a la vez que se desvía de la misma de modos significativos. Los capítulos restantes (2-4) giran en torno al problema de cómo se podrían abrir los relatos marxistas sobre la modernidad capitalista a las cuestiones de la diferencia histórica. Los capítulos 3 y 4 lo intentan abordando ejemplos concretos, mientras que el capítulo 2 («Las dos historias del capital») presenta el fundamento teórico de toda la argumentación.

He concebido la organización de la segunda parte del libro —que titulo «Historias de pertenencia»— bajo el signo de Heidegger. Presenta varios estudios históricos sobre determinados temas de la modernidad en la casta hindú superior y culta de Bengala. Los temas en sí mismos podrían considerarse «universales» a las estructuras de la modernidad política: la cuestión del ciudadano-sujeto, «la imaginación» como categoría de análisis, ciertas ideas concernientes a la sociedad civil, las comunidades patriarcales, las distinciones público/privado, la razón secular, el tiempo histórico y otras de la misma naturaleza. Estos capítulos (5-8) desarrollan en detalle el proyecto historiográfico presentado en la propuesta de 1992. Intento demostrar concretamente el modo en que las categorías y estrategias que hemos aprendido del pensamiento europeo (incluyendo la estrategia de historizar) resultan al mismo tiempo indispensables e inadecuadas para explicar este caso particular de modernidad no europea.

Se hace oportuna una observación sobre el particular cambio de enfoque que se produce en el texto entre la primera y la segunda parte. La primera se ocupa sobre todo de estudios históricos y etnográficos acerca de campesinos y tribus, grupos que podrían denominarse «subalternos» en un sentido recto o sociológico. La segunda parte del libro se circunscribe a la historia de los bengalíes cultos, un grupo que, en el contexto de la historia de la India, ha sido caracterizado (a veces inexactamente) como una «elite». A los críticos que quizá se pregunten por qué un proyecto que en principio surge a partir de las historias de las clases subalternas de la India británica habría de ocuparse de determinadas historias

de las clases medias cultas para llevar a cabo sus puntualizaciones quisiera decirles lo siguiente. Este texto elabora algunos de los intereses teóricos que surgieron con motivo de mi trabajo en el Grupo de Estudios Subalternos, pero no se propone una exposición de las prácticas de vida de las clases subalternas. Mi intención es explorar las posibilidades y los límites de ciertas categorías europeas sociales y políticas para conceptualizar la modernidad política en contextos de mundos de vida no europeos. Para mostrar esto me ocupé de los pormenores históricos de mundos de vida particulares que he conocido con cierto grado de intimidad.

Los capítulos de la segunda parte constituyen mi intento de abandonar lo que anteriormente he caracterizado como el principio de «traducción aproximada» con el propósito de proveer de genealogías plurales o conjuntas a nuestras categorías de análisis. Metodológicamente, estos capítulos no constituyen más que un principio. Conceder a los archivos existentes sobre las prácticas de vida en Asia meridional una relevancia contemporánea –producir conscientemente y con los métodos del historiador algo como lo que Nietzsche denominó «historia para la vida»– es una tarea enorme, fuera del alcance de una sola persona.⁶⁰ Requiere competencia en varios idiomas, y los idiomas relevantes varían según la región de Asia meridional que se esté considerando. Pero no puede llevarse a cabo sin ocuparse en detalle y con cuidado de los lenguajes, prácticas y tradiciones intelectuales presentes en Asia meridional, al mismo tiempo que exploramos las genealogías de los principales conceptos de las ciencias humanas modernas. La cuestión no es rechazar las categorías de las ciencias sociales, sino introducir dentro del espacio ocupado por las historias europeas particulares sedimentadas en esas categorías otro pensamiento teórico y normativo consagrado en otras prácticas de vida existentes y en sus fuentes documentales. Pues sólo de esa manera podemos crear horizontes normativos plurales, específicos de nuestra existencia y relevantes para el examen de nuestras vidas y sus posibilidades.

Tras este objetivo me vuelvo hacia el material de la clase media bengalí en la segunda parte del libro. Con el fin de reunir ejemplos históricos exhaustivos que ilustraran mis puntos de vista, necesitaba fijarme en un grupo social que hubiese sido conscientemente influido por los temas universales de la Ilustración europea: las nociones de derechos, ciudadanía, fraternidad, sociedad civil, política, nacionalismo, etcétera. La tarea de ocuparme de-

tenidamente de los problemas de la traducción lingüística y cultural, inevitable en las historias de la modernidad política en un contexto no europeo, requería mi conocimiento en cierta profundidad de un idioma no europeo diferente del inglés, puesto que el inglés es la lengua que media mi acceso al pensamiento europeo. El bengalí, mi primera lengua, ha subvenido por defecto a esa necesidad. Debido a los accidentes y lagunas de mi propia educación, manejo únicamente el bengalí –y un tipo muy particular del mismo– con un sentido cotidiano de la profundidad y la diversidad históricas que una lengua encierra. Lamentablemente no puedo hacer lo mismo con ninguna otra lengua, ni siquiera con el inglés. Me he fundamentado en mi familiaridad con el bengalí para evitar los tan temidos cargos académicos de esencialismo, orientalismo y «monolingüismo». Pues una de las ironías del intento de dominar todo tipo de lengua en profundidad es que la unidad del lenguaje se quiebra en el proceso. Uno se vuelve consciente de la pluralidad invariable de una lengua y de que su propia riqueza no puede consistir sino en una formación híbrida a partir de muchos «otros» lenguajes (incluyendo, en el caso del bengalí moderno, el inglés).⁶¹

El empleo que realizo en este libro de material histórico específico relativo a contextos bengalíes de clase media es, por consiguiente, principalmente metodológico. No dispongo de aseveraciones excepcionalistas o representacionales que pueda efectuar a favor de la India ni, en realidad, Bengala. Ni siquiera puedo decir que haya escrito una de las historias de la «clase media bengalí», de lo cual a veces se acusa a los especialistas en estudios subalternos en la actualidad. Los relatos que he narrado en la segunda parte del libro se refieren a una minoría muy reducida de escritores y reformadores hindúes, la mayoría de ellos varones, que fueron pioneros de la modernidad (masculina) política y literaria en Bengala. Estos capítulos no representan la historia de las clases medias hindúes de Bengala en la actualidad, pues la modernidad que es objeto de mi análisis expresaba los anhelos sólo de una minoría incluso entre las clases medias. Si tales anhelos todavía pueden encontrarse hoy en recónditos nichos de la vida bengalí, se encuentran con vida un buen tiempo después de su «fecha de caducidad». Hablo desde dentro de lo que se está convirtiendo –quizá de forma inevitable– en una porción progresivamente pequeña de la historia de la clase media bengalí. Soy también tristemente consciente de la brecha histórica entre bengalíes hindúes y musulma-

nes, que este libro no puede más que reproducir. Durante más de cien años los musulmanes han constituido para los cronistas hindúes lo que alguna vez un historiador denominó con expresión memorable la «mayoría olvidada».⁶² No he sido capaz de trascender esa limitación histórica, pues este olvido de los musulmanes se encuentra hondamente arraigado en la educación y en la crianza que he recibido en la India independiente. El nacionalismo anti-colonial bengalí-indio, implícitamente, concebía lo «hindú» como lo normal. Como tantos otros en mi situación, deseo que llegue el día en que el punto de vista por defecto adoptado en los relatos acerca de la modernidad bengalí no suene de manera exclusiva, y ni siquiera predominantemente, hindú.

Concluyo el libro tratando de vislumbrar nuevos principios para reflexionar en torno a la historia y el sentido del futuro. Aquí mi deuda con Heidegger es más explícita. Indago cómo sería posible mantener unidas la visión del mundo secularista historicista y la no secularista y no historicista explorando en profundidad la cuestión de las diversas maneras de «ser-en-el-mundo». Este capítulo procura ofrecer una culminación del empeño global de la obra por cumplir un doble cometido: reconocer la necesidad «política» de pensar basándose en totalidades y, a la vez, desmontar constantemente el pensamiento totalizador poniendo en juego categorías no totalizadoras. Sirviéndome de la idea heideggeriana de «fragmentariedad» y de su interpretación de la expresión «no todavía» (en la segunda sección de *El ser y el tiempo*) trato de encontrar cobijo para el racionalismo posilustrado en las historias de pertenencia bengalíes que narro. *Al margen de Europa* comienza y finaliza reconociendo que el pensamiento político europeo resulta indispensable para las diversas interpretaciones de la modernidad política no europea y, sin embargo, se enfrenta a los problemas de las interpretaciones que esa condición de indispensabilidad naturalmente crea.

Nota sobre el término «historicismo»

El término «historicismo» tiene una historia larga y compleja. Aplicado a los escritos de un conjunto de investigadores que a menudo son tan opuestos y tan diferentes unos de otros como Hegel y Ranke, no se presta a definiciones fáciles y precisas. Su empleo

actual ha sido modulado también por el reciente resurgimiento que ha experimentado gracias al estilo de análisis «neohistoricista» que han inaugurado Stephen Greenblatt y otros.⁶³ Particularmente importante es la tensión entre la insistencia de Ranke en el carácter único e individual de una identidad o de un acontecimiento histórico y el reconocimiento de tendencias históricas generales que pone en primer plano la tradición hegeliano-marxista.⁶⁴ Esta tensión constituye ahora una parte heredada de nuestro modo de entender el oficio y la función del historiador académico. Teniendo presente esta compleja historia del concepto, intentaré explicar en lo que sigue mi empleo del mismo.

Ian Hacking y Maurice Mandelbaum han ofrecido las siguientes definiciones minimalistas del historicismo:

«[El historicismo es] la teoría de que los fenómenos sociales y culturales se hallan históricamente determinados y de que cada periodo de la historia tiene sus propios valores que no son directamente aplicables a otras épocas»⁶⁵ (Hacking).

«El historicismo es el punto de vista según el cual la comprensión adecuada de la naturaleza de todo fenómeno y la evaluación adecuada de su valor deben obtenerse considerándolo a partir del lugar que ocupó y del papel que desempeñó dentro de un proceso de desarrollo»⁶⁶ (Mandelbaum).

Efectuando una suerte de tamización a partir de éstas y otras definiciones, así como de elementos adicionales destacados por especialistas en el estudio del historicismo, podríamos decir que el «historicismo» es una concepción con las características que siguen. Sostiene que, a fin de comprender la naturaleza de cualquier cosa en este mundo, debemos considerarla como una entidad desarrollada históricamente, esto es, primero, como un todo único e individual —como un tipo de unidad, al menos en potencia— y, segundo, como algo que se desarrolla a lo largo del tiempo. Es típico del historicismo tener en cuenta complejidades y zigzags en tal desarrollo; trata de hallar lo general en lo particular y no asume supuesto teleológico alguno. Pero la idea de desarrollo y el presupuesto de que en el proceso mismo de desarrollo transcurre una determinada cantidad de tiempo resultan críticos para este planteamiento.⁶⁷ Huelga decir que este paso del tiempo, constitu-

tivo tanto de la narración como del concepto de desarrollo, es, en las famosas palabras de Walter Benjamin, el secular, vacío y homogéneo tiempo de la historia.⁶⁸ Ciertas ideas, viejas y nuevas, sobre discontinuidades, rupturas y cambios en los procesos históricos han desafiado de vez en cuando el dominio del historicismo, si bien la mayor parte de la historia escrita sigue siendo profundamente historicista. Lo cual significa que todavía concibe su objeto de investigación como internamente unificado, y que lo considera como algo que se desarrolla a lo largo del tiempo. Esto resulta especialmente verdadero –a pesar de todas sus diferencias con el historicismo clásico– en los casos de las narraciones históricas sustentadas por las cosmovisiones marxista o liberal y es lo que subyace a las descripciones/explicaciones pertenecientes al género «historia de»: el capitalismo, la industrialización, el nacionalismo, etcétera.

Primera parte El historicismo y el relato de la modernidad

1 La poscolonialidad y el artificio de la historia

Empujad el pensamiento hasta los extremos

Louis Althusser

Recientemente se ha afirmado, como elogio al proyecto poscolonial de Estudios Subalternos, que demuestra, «quizá por primera vez desde la colonización», que «los indios están dando muestras sostenidas de reapropiación de la capacidad de representarse a sí mismos [dentro de la disciplina de la historia]». ¹ En mi calidad de historiador perteneciente al colectivo Estudios Subalternos, encuentro la felicitación contenida en este comentario grata pero prematura. El objetivo del presente ensayo es problematizar la idea de los «indios» «que se representan a sí mismos en la historia». Dejemos de lado, por el momento, los confusos problemas de identidad inherentes a un proyecto transnacional como el de Estudios Subalternos, en el que los pasaportes y los compromisos borran las distinciones de etnicidad de una manera que algunos considerarían característicamente posmoderna. La proposición que alegaré es más perversa. Consiste en que, en lo concerniente al discurso académico sobre la historia —esto es, la «historia» en tanto que discurso producido en el ámbito institucional universitario—, «Europa» sigue siendo el sujeto teórico soberano de todas las historias, incluyendo las que denominamos «india», «china», «kenia-ta», etcétera. De un modo peculiar, todas estas historias propenden a convertirse en variaciones de un relato maestro que cabría denominar «la historia de Europa». En este sentido, la propia historia «india» se encuentra en una posición subalterna; en nombre de esta historia sólo es posible articular posiciones de sujeto subalternas.

Aunque el resto de este capítulo desarrollará esta proposición, permítaseme introducir algunas salvedades. «Europa» y «la India» se tratan aquí como términos hiperreales, puesto que se refieren a ciertas figuras de la imaginación cuyos referentes geográficos son hasta cierto punto indeterminados. ² En tanto que figuras imaginarias, están, desde luego, sujetas a debate, pero por el momento las

trataré como si fuesen categorías dadas, reificadas, una pareja de opuestos en una estructura de dominación y subordinación. Soy consciente de que con este tratamiento me expongo a la acusación de nativismo, nacionalismo o, aún peor, del pecado entre los pecados, la nostalgia. Los estudiosos liberales argumentarían de inmediato que toda idea de una «Europa» homogénea e indiscutible no se sostiene ante el análisis. Ciertamente, pero del mismo modo en que el fenómeno del orientalismo no desaparece sólo porque algunos de nosotros hayamos alcanzado una conciencia crítica del mismo, cierta versión de «Europa», reificada y celebrada en el mundo fenoménico de las relaciones cotidianas de poder como escenario del nacimiento de lo moderno, sigue dominando el discurso histórico. El análisis no la hace desaparecer.

El hecho de que Europa funcione como referente tácito del conocimiento histórico se hace obvio de un modo extremadamente común. Se dan al menos dos síntomas cotidianos del carácter subalterno de las historias no occidentales, del tercer mundo. Los historiadores del tercer mundo experimentan la necesidad de referirse a obras de la historia europea; los historiadores de Europa no sienten necesidad alguna de corresponder. Ya se trate de Edward Thompson, Le Roy Ladurie, George Duby, Carlo Ginzburg, Lawrence Stone, Robert Darnton o Natalie Davis –por escoger unos cuantos nombres al azar de nuestro mundo contemporáneo–, los «grandes» y los modelos de la empresa historiográfica son siempre, al menos culturalmente, «europeos». «Ellos» trabajan ignorando relativamente las historias no occidentales, lo cual no parece afectar a la calidad de su obra. Se trata de un gesto, sin embargo, que «nosotros» no podemos devolver. No podemos permitirnos una igualdad o una simetría de la ignorancia a este nivel sin arriesgarlos a parecer «anticuados» o «desfasados».

El problema, he de añadir entre paréntesis, no es exclusivo de los historiadores. Un ejemplo no consciente pero claro de esta «desigualdad de la ignorancia» en los estudios literarios, por ejemplo, lo constituye el siguiente fragmento sobre Salman Rushdie de un texto reciente sobre posmodernidad: «Aunque Saleem Sinai [de *Hijos de la medianoche*] narra en inglés [...] sus intertextos para escribir tanto historia como ficción son dobles: por un lado, proceden de leyendas, películas y literatura de la India y, por otro, de Occidente: *El tambor de hojalata*, *Tristram Shandy*, *Cien años de soledad*, etcétera».³ Resulta interesante advertir que esta oración

sólo enumera las referencias que son «de Occidente». La autora no tiene obligación alguna de ser capaz de nombrar con autoridad o especificidad las alusiones indias que tornan «doble» la intertextualidad de Rushdie. Tal ignorancia, compartida e implícita, forma parte del pacto asumido que hace que sea «fácil» incluir a Rushdie en la oferta de los departamentos de inglés relativa al poscolonialismo.

Este problema de ignorancia asimétrica no es sencillamente una cuestión de «servilismo cultural»* (para dejar que mi yo australiano se exprese) por nuestra parte o de arrogancia cultural por parte de los historiadores europeos. Estas dificultades existen pero cabe afrontarlas de modo relativamente fácil. Tampoco es mi intención menoscabar los logros de los historiadores que he mencionado. Nuestras notas a pie de página atestiguan cumplidamente el saber que han aportado sus conocimientos y su creatividad. El predominio de «Europa» como sujeto de todas las historias es parte de una condición teórica mucho más profunda bajo la cual se produce saber histórico en el tercer mundo. Tal condición se expresa comúnmente de manera paradójica. Esta paradoja es lo que calificaré de segundo síntoma cotidiano de nuestra condición subalterna y se refiere a la naturaleza misma de los asertos de las ciencias sociales.

Durante generaciones, los filósofos y pensadores que conformaron las ciencias sociales han creado teorías que abarcaban a la humanidad en su integridad. Como es bien sabido, sus postulados se han producido en una ignorancia relativa y, en ocasiones, absoluta, de la mayor parte del género humano, es decir, de los habitantes de las culturas no occidentales. Esto, como tal, no es paradójico, pues los filósofos europeos más conscientes de sí siempre han tratado de justificar teóricamente este punto de vista. La paradoja cotidiana de las ciencias sociales del tercer mundo consiste en que *nosotros* encontramos tales concepciones, pese a su ignorancia inherente sobre «nosotros», eminentemente útiles para comprender nuestras sociedades. ¿Qué es lo que permitió a los modernos sabios europeos desarrollar tal clarividencia respecto de sociedades acerca de las que eran empíricamente ignorantes? ¿Por qué no podemos nosotros, de nuevo, devolver la mirada?

* Traducimos así *cultural cringe*, expresión de uso común en Australia para referirse a la relación conflictiva con la metrópoli. (*N. de los T.*)

Encontramos una respuesta a esta pregunta en la obra de los filósofos que han visto en la historia europea una entelequia de la razón universal, si consideramos la filosofía como la conciencia de sí de las ciencias sociales. Tan sólo «Europa», parece ser el argumento, es *teóricamente* (esto es, en el plano de las categorías fundamentales que dan forma al pensamiento histórico) cognoscible; el resto de las historias son cuestión de una investigación empírica que da cuerpo a un esqueleto teórico que es sustancialmente «Europa». Encontramos una versión de este argumento en la conferencia de Viena de Husserl de 1935, en la que propone que la diferencia fundamental entre «las filosofías orientales» (más específicamente, la india y la china) y la «ciencia greco-europea» (o, como añade, «en sentido universal: la filosofía») es la capacidad de ésta de producir «conocimiento teórico absoluto», esto es, *theoría* (ciencia universal), mientras que aquéllas presentan un carácter «práctico-universal» y, por lo tanto, «mítico-religioso». Tal filosofía «práctico-universal» se dirige hacia el mundo de una manera «ingenua» y «simple», mientras que el mundo se presenta como «temático» ante la *theoría*, posibilitando una praxis «cuyo objetivo es elevar a la humanidad mediante la razón científica universal». ⁴

Un postulado epistemológico similar subyace al empleo que hace Marx de categorías como «burgués» y «preburgués», o «capital» y «precapital». El prefijo *pre* indica aquí una relación tanto cronológica como teórica. El advenimiento de la sociedad capitalista o burguesa, sugiere Marx en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* y en otros sitios, da origen por primera vez a una historia susceptible de ser aprehendida mediante una categoría filosófica y universal, la de «capital». La historia se convierte, por vez primera, en cognoscible *teóricamente*. Todas las historias pasadas habrán de conocerse ahora (teóricamente, claro está) desde la ventajosa posición de esta categoría, es decir, sobre la base de sus diferencias respecto de ella. Las cosas revelan su esencia plena sólo cuando alcanzan su desarrollo completo o, como lo expresó Marx en el famoso aforismo de *Elementos fundamentales*: «La anatomía humana encierra la clave de la anatomía del simio». ⁵ La categoría de «capital», como he expuesto en otro sitio, contiene en su interior el sujeto legal del pensamiento ilustrado. ⁶ No resulta sorprendente la afirmación de Marx en el capítulo inicial, tan hegeliano, del primer volumen de *El capital*, de que el secreto de la categoría de «capital» «no puede descifrarse hasta que

la noción de igualdad humana adquiere el arraigo de un prejuicio popular». ⁷ Por continuar con las palabras de Marx:

«hasta las categorías más abstractas, pese a su validez –precisamente a causa de su abstracción– para todas las épocas, son sin embargo [...] ellas mismas [...] producto de relaciones históricas. La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y compleja. Por tanto, las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, arrojan luz sobre la estructura y las relaciones de producción de todas las formaciones sociales extintas con cuyas ruinas y elementos se construyó, cuyos vestigios, sólo parcialmente eliminados, permanecen en su interior, cuyos meros matices han desarrollado una significación explícita dentro de ella, etcétera. [...] Los indicios de un desarrollo superior entre las especies animales subordinadas [...] sólo pueden comprenderse una vez que el desarrollo superior se conoce. La economía burguesa, de esta forma, proporciona la clave de la antigua». ⁸

En vez de «capital» o «burgués», propongo, léase «Europa» o «europeo».

El historicismo como relato de transición

Ni Marx ni Husserl hablaban, al menos en los fragmentos citados, con espíritu historicista. Entre paréntesis, debemos recordar que la visión marxista de la emancipación suponía un periplo más allá del dominio del capital, de hecho, más allá de la noción de igualdad jurídica, sagrada para el liberalismo. La máxima «de cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad» se opone al principio de «igual salario por igual trabajo» y, por ello, Marx sigue siendo –pese al muro de Berlín (¡o sin él!)– un crítico relevante y fundamental tanto del capitalismo como del liberalismo y, por lo tanto, resulta central en todo proyecto posmoderno y poscolonial de escritura de la historia. No obstante, los postulados metodológicos-epistemológicos de Marx no siempre han resistido con éxito las lecturas historicistas. Siempre ha quedado la suficiente ambigüedad en tales postulados como para hacer posi-

ble la emergencia de relatos históricos «marxistas». Éstos giran en torno al tema de la transición histórica. La mayor parte de las historias modernas del tercer mundo se redactan dentro de las problemáticas planteadas por este relato de transición, en el cual los temas preponderantes (aunque a menudo implícitos) son el desarrollo, la modernización y el capitalismo.

Esta tendencia puede encontrarse en nuestro propio trabajo en el proyecto Estudios Subalternos. Mi libro sobre las luchas históricas de la clase obrera se enfrenta al problema.⁹ *Modern India*, de Sumit Sarkar (otro colaborador del proyecto Estudios Subalternos), justamente considerado uno de los mejores manuales de historia de la India, escrito principalmente para las universidades del país, comienza con las siguientes palabras:

«Los cerca de sesenta años que median entre la fundación del Congreso Nacional Indio en 1885 y la consecución de la independencia en agosto de 1947 presenciaron tal vez la mayor transición de la larga historia de nuestro país. Una transición, sin embargo, que en muchos sentidos permanece profundamente incompleta, y es con esta ambigüedad central como parece más conveniente iniciar nuestra exposición».¹⁰

¿De qué tipo de transición se trata, que permanece «profundamente incompleta»? Al nombrar tres, Sarkar apunta a la posibilidad de que haya habido varias:

«Muchas aspiraciones suscitadas en el curso de la lucha nacional quedaron frustradas: el sueño de Gandhi de que los campesinos consiguieran lo que se les debía en el *Ram-rajya* [el gobierno del legendario e ideal dios-rey Ram], al igual que los ideales izquierdistas de la revolución social. Y, como la historia de una India y un Pakistán (y un Bangladesh) independientes iba a revelar reiteradamente, ni siquiera los problemas de una transformación burguesa completa y un desarrollo capitalista exitoso quedaban plenamente resueltos mediante la transferencia de poder de 1947».¹¹

Ni el sueño campesino de un reino mítico y justo, ni el ideal de la izquierda de la revolución social[ista], ni tampoco una «transformación burguesa completa» (es dentro de estas tres ausencias,

de estos escenarios «profundamente incompletos», donde Sarkar sitúa el relato de la India moderna).

También con una referencia similar a las «ausencias» –el «fracaso» de una historia a la hora de encontrarse con su destino (¿otro ejemplo más del «nativo perezoso», habría que decir?)– anunciamos nuestro proyecto de Estudios Subalternos:

«Es el estudio de este *fracaso histórico de la nación a la hora de realizarse con plenitud*, un fracaso debido a la *inadecuación* de la burguesía así como de la clase obrera para conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución burguesa-democrática del tipo decimonónico clásico [...] o [del tipo] “nueva democracia” *es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India colonial*».¹²

La tendencia a interpretar la historia india a partir de conceptos como carencia, falta o incompletitud que se convierte en «inadecuación» resulta obvia en este fragmento. Se trata de un tropo antiguo, que se remonta a los comienzos del dominio colonial en la India. Los británicos conquistaron y representaron la diversidad de los pasados de la India mediante un homogeneizador relato de transición de un periodo medieval hasta la modernidad. Los términos han cambiado con el tiempo. Antes se denominaba a lo medieval «despótico» y a lo moderno «el imperio de la ley». «Feudal/capitalista» constituye una variante posterior.

Cuando se formuló por primera vez en las historias coloniales de la India, este relato de transición celebraba sin reparos la capacidad imperialista de violencia y de conquista. En los siglos XIX y XX, varias generaciones de indios nacionalistas de la elite encontraron su posición de sujeto en cuanto nacionalistas dentro de este relato de transición, el cual, en momentos diversos y dependiendo de la propia ideología, colocaba el tapiz de la historia india entre dos polos de pares homólogos de opuestos: despótico/constitucional, medieval/moderno, feudal/capitalista. Dentro de este relato, compartido por la imaginación imperialista y la nacionalista, el «indio» siempre era una figura de la carencia. En otras palabras, siempre había espacio, dentro de ese relato, para personajes que encarnasen, en nombre del nativo, el tema de la inadecuación o del fracaso.

No es preciso recordar que esto seguiría constituyendo la piedra angular de la ideología imperial durante muchos años –la subjetividad pero no la ciudadanía, pues el nativo nunca era adecuado para la segunda– y se transformaría, por último, en una corriente de la propia teoría liberal.¹³ Aquí era, por supuesto, donde los nacionalistas diferían. Para Rammohun Roy y Bankimchandra Chattopadhyay, dos de los intelectuales nacionalistas más prominentes de la India del siglo XIX, el dominio inglés era un periodo necesario de tutela que los indios debían padecer a fin de prepararse precisamente para aquello que los británicos negaban, pero ensalzaban como final de toda historia: la ciudadanía y el Estado-nación. Años después, en 1951, un indio «desconocido» que vendió con éxito su «oscuridad» dedicaba así la historia de su vida:

A la memoria del
Imperio británico en la India
Que nos confirió la condición de sujeto
Pero nos negó la de ciudadano;
Al cual, no obstante,
Todos nosotros lanzamos el desafío
«Civis britanicus sum»
Porque
Todo cuanto había de bueno y de vivo
En nosotros
Fue hecho, moldeado y estimulado
Por el mismo Dominio Británico.¹⁴

En las versiones nacionalistas de este relato, como ha mostrado Partha Chatterjee, los campesinos y obreros, las clases subalternas, recibieron la cruz de la inadecuación, ya que, según esas versiones, eran ellos los que precisaban ser educados para salir de su ignorancia, mentalidad provinciana o, según las preferencias de cada cual, falsa conciencia.¹⁵ Incluso hoy en día el término anglo-indio «comunismo» [*communalism*] se refiere a aquellos que supuestamente no consiguen estar a la altura de los ideales seculares de la ciudadanía.

Resulta innegable que el dominio británico trasplantó al suelo indio las prácticas, las instituciones y el discurso del individualismo burgués. Las expresiones tempranas de este deseo de ser un «sujeto legal» –es decir, antes del comienzo del nacionalismo– de-

jan claro que, para los indios de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, ser un «individuo moderno» significaba convertirse en europeo. *The Literary Gleaner*, una revista de la Calcuta colonial, publicó el siguiente poema en 1842, escrito en inglés por un estudiante bengalí de dieciocho años de edad. Al parecer, fue inspirado por la contemplación de los barcos que zarpaban del litoral de Bengala «hacia las gloriosas costas de Inglaterra»:

A menudo cual pájaro triste suspiro
por abandonar esta tierra, pese a que es mi propia tierra;
sus prados de verdes mantos, de flores alegres y cielos sin nubes
aunque asaz hermosos, guardan pocos encantos para mí.
Pues he soñado con climas más brillantes y libres
donde mora la virtud, y la libertad nacida en el cielo
torna feliz incluso al más bajo; donde el ojo
no se enferma al ver al hombre doblar la cerviz
ante el sórdido interés; climas donde la ciencia prospera,
y el genio recibe su adecuado galardón;
donde vive el hombre en toda su verdadera gloria,
y el rostro de la naturaleza es exquisitamente dulce:
por esos climas benignos exhalo mi impaciente suspiro,
allí dejadme vivir y allí dejadme morir.¹⁶

Con sus ecos de Milton y del radicalismo inglés del siglo XVII, se trata obviamente de un ejemplo de pastiche colonial.¹⁷ Michael Madhusudan Dutt, el joven bengalí autor de este poema, al final se dio cuenta de la imposibilidad de ser europeo y regresó a la literatura bengalí para convertirse en uno de nuestros mejores poetas. Los nacionalistas indios que llegaron después abandonaron ese abyecto deseo de convertirse en europeos, pues el pensamiento nacionalista descansaba precisamente sobre la suposición de la universalidad del proyecto de convertirse en individuo, sobre el supuesto de que los derechos individuales y la igualdad abstracta eran tan universales que podían echar raíces en cualquier lugar del mundo, de que era posible ser a la vez «indio» y ciudadano. Pronto indagaremos en algunas de las contradicciones de este proyecto.

Buena parte de los rituales públicos y privados del individualismo moderno se tornó visible en la India en el siglo XIX. Ello puede apreciarse, por ejemplo, en el repentino florecimiento en dicho periodo de los cuatro géneros básicos que ayudan a expresar el yo

moderno: la novela, la biografía, la autobiografía y la historia.¹⁸ Junto a ellos llegaron la industria, la tecnología y la medicina modernas, un sistema legal cuasi burgués (aunque colonial) respaldado por un Estado del cual se iba a apropiar el nacionalismo. El relato de transición que he descrito apuntalaba esas instituciones y, a su vez, era apoyado por las mismas. Pensar en tal relato suponía pensar sobre la base de tales instituciones, en cuyo ápice se encontraba el Estado moderno,¹⁹ y pensar sobre lo moderno y el Estado-nación era pensar una historia cuyo sujeto teórico era Europa. Gandhi reparó en esto ya en 1909. Respecto de las exigencias de los nacionalistas indios de más ferrocarriles, de una medicina moderna y de un derecho burgués, señaló con agudeza en su libro *Hind Swaraj* que ello equivalía a «hacer inglesa la India» o, con sus propias palabras, a tener «un gobierno inglés sin los ingleses».²⁰ Esa Europa, como muestra el ingenuo poema de juventud de Michael Madhusudan Dutt, no era, desde luego, más que el fragmento de una ficción relatada al colonizado por el colonizador durante el proceso mismo de construcción de la dominación colonial.²¹ La crítica de Gandhi a esa Europa se ve comprometida en muchos puntos por su nacionalismo; no pretendo convertir su texto en un fetiche. Pero encuentro su gesto útil para desarrollar la problemática de las historias no metropolitanas.

Otro modo de interpretar la «carencia»

Regresemos ahora a los temas del «fracaso», la «carencia» y la «inadecuación» que de un modo tan ubicuo caracterizan al sujeto de la enunciación de la historia «india». Como en la práctica de los campesinos insurgentes de la India colonial, el primer paso de un esfuerzo crítico ha de surgir de un gesto de inversión.²² Comencemos allí donde finaliza el relato de transición e interpretemos «plenitud» y «creatividad» donde este relato nos ha hecho ver «carencia» e «inadecuación».

Según la fábula de su constitución, los indios hoy en día son todos «ciudadanos». Tal constitución contiene una definición de la ciudadanía propia de un liberalismo prácticamente clásico. Si el estado moderno y el individuo moderno, el ciudadano, son dos caras inseparables del mismo fenómeno, como alega William Connolly en *Political Theory and Modernity*, parecería que el fin de la

historia está cerca en la India.²³ Se supone, sin embargo, que este individuo moderno, cuya vida política/pública se vive en la ciudadanía, tiene también un yo «privado» interiorizado que se revela incesantemente en diarios, cartas, autobiografías, novelas y, desde luego, en lo que les contamos a nuestros psicoanalistas. El individuo burgués no nace hasta que se descubren los placeres de la privacidad. Pero se trata de un género muy especial de «yo privado»; es, de hecho, un yo «público» diferido, pues este yo privado burgués, como Jürgen Habermas ha recordado, está «siempre ya orientado a una audiencia [*Publikum*]».²⁴

La vida pública india puede remedar sobre el papel la ficción legal burguesa de la ciudadanía –ficción que suele representarse en clave de farsa en la India–, pero ¿qué ocurre con el yo privado burgués y su historia? Todo aquel que haya intentado escribir historia social «francesa» con material indio conoce la extraordinaria dificultad de la empresa.²⁵ No es que la forma del yo privado burgués no viniese con el dominio europeo. Ha habido, desde mediados del siglo XIX, novelas, diarios, cartas y autobiografías indias, pero pocas veces han producido retratos de un sujeto constantemente interiorizado. Nuestras autobiografías son notablemente «públicas» (con construcciones de la vida pública que no son necesariamente modernas), cuando están escritas por hombres, y relatan la historia del clan familiar, cuando están redactadas por mujeres.²⁶ De todos modos, llama la atención la ausencia de autobiografías en modo confesional. El único párrafo (de un total de 963 páginas) que Nirad Chaudhuri dedica a describir la experiencia de su noche de bodas, en el segundo volumen de su célebre y premiada autobiografía, es tan buen ejemplo como cualquier otro y merece una cita extensa. He de explicar que se trata de un matrimonio concertado (Bengala, 1932) y que Chaudhuri estaba preocupado por que su esposa no apreciase su afición, recientemente incorporada y extraordinariamente costosa, a comprar discos de música clásica occidental. Nuestra lectura de Chaudhuri se enfrenta al inconveniente de nuestro desconocimiento de la intertextualidad de su prosa; podría darse, por ejemplo, un rechazo puritano a revelar «demasiado». No obstante, el pasaje constituye un revelador ejercicio de construcción de la memoria, pues trata de aquello que Chaudhuri «recuerda» y «olvida» de su «experiencia de la primera noche». El autor aparta la intimidad con expresiones como «no recuerdo» o «no sé cómo» (por no mencionar el freudiano

«confesar»*), y este velo creado por el yo forma parte, sin duda, del sujeto de la enunciación:

«Estaba terriblemente inquieto ante la idea de conocer a mi esposa, una muchacha que era una completa extraña para mí y, cuando la trajeron [...] y se quedó de pie ante mí, no dije nada. Sólo vi una sonrisa, muy cohibida, en su rostro, y tímidamente se acercó y se sentó a mi lado en el borde de la cama. No sé cómo, después los dos nos tumbamos sobre los cojines, de modo que yacíamos el uno junto al otro. [Chaudhuri añade en una nota al pie: "Por supuesto, completamente vestidos. Nosotros los hindúes [...] consideramos ambos extremos –el estar completamente vestido y la desnudez total–púdicos, y todos los grados intermedios, groseramente impúdicos. Ningún hombre decente quiere que su esposa sea una *allumeuse*".] Llegó entonces el intercambio de las primeras palabras. Ella cogió uno de mis brazos, lo palpó y dijo: "Estás muy delgado. Yo te cuidaré bien". No se lo agradecí y no recuerdo si, aparte de reparar en sus palabras, me sentí siquiera conmovido. La horrible incertidumbre acerca de la música europea había vuelto a asaltar mi mente y decidí confesarla de inmediato y mirar al sacrificio, si es que se hacía necesario, directamente a los ojos y comenzar el romance tal y como se presentase. Después de un rato, le pregunté con timidez: "¿Has escuchado algo de música europea?". Movié la cabeza para decir "No". No obstante, me arriesgué de nuevo y pregunté: "¿Has oído el nombre de un hombre llamado Beethoven?". Afirmó con un movimiento de cabeza. Me sentí más tranquilo pero no del todo satisfecho. Así que volví a preguntar: "¿Sabes deletrear su nombre?". Ella replicó lentamente: "B, E, E, T, H, O, V, E, N". Me sentí muy alentado [...] y nos quedamos dormidos».²⁷

El deseo de ser «moderno» impregna todas y cada una de las oraciones de los dos volúmenes de la autobiografía de Chaudhuri. Su legendario nombre representa ahora la historia cultural del encuentro indo-británico. Sin embargo, en las cerca de mil páginas que escribió en inglés sobre su vida, éste es el único pasaje

* Se emplea aquí la locución «*to make a clean breast of*», que significa «confesar», y contiene la palabra «*breast*», «pecho». (N. de los T.)

en el que la participación de Chaudhuri en la vida pública y en los círculos literarios se interrumpe para hacer sitio a algo parecido a la intimidad. ¿Cómo leer este texto, este relato de un varón indio que se hizo a sí mismo, a quien nadie superaba en su ardor por la vida pública del ciudadano, quien sin embargo casi nunca reprodujo por escrito, si es que alguna vez lo llegó a hacer, la otra cara del ciudadano moderno, el yo privado interiorizado que constantemente busca público? ¿Lo público sin lo privado? ¿Un ejemplo más del carácter incompleto de la transformación burguesa en la India?

Estas preguntas son suscitadas por el relato de transición que a su vez sitúa al individuo moderno en el fin mismo de la historia. No deseo conferir a la autobiografía de Chaudhuri una representatividad de la que tal vez carezca. Los escritos de las mujeres, como he mencionado, son diferentes, y los estudiosos aún están empezando a examinar el mundo de las autobiografías en la historia india. Pero, si uno de los efectos del imperialismo europeo en la India fue la introducción del estado moderno y de la idea de la nación con su correspondiente discurso acerca de la «ciudadanía», que, mediante la idea misma de los «derechos cívicos» (es decir, «el imperio de la ley») divide la figura del individuo moderno en las partes pública y privada del yo (como el joven Marx señalaba en *Sobre la cuestión judía*), tales temas han coexistido –en oposición, alianza y mestizaje– con otros relatos acerca del yo y de la comunidad que no consideran el nexo estado/ciudadano como la construcción primordial de la sociabilidad.²⁸ Esto en sí no se cuestionará, pero mi argumento va más allá. Sostiene que esas otras construcciones del yo y de la comunidad, aunque pueden documentarse, nunca disfrutarán del privilegio de proporcionar los metarrelatos o teleologías (asumiendo que no puede haber relato sin, al menos, una teleología implícita) de nuestras historias. Ello se debe en parte al hecho de que tales relatos denotan una conciencia antihistórica, esto es, entrañan posiciones de sujeto y configuraciones de la memoria que desafían y socavan el sujeto que habla en nombre de la historia. La «historia» es precisamente el lugar donde se desarrolla la lucha por apropiarse, en nombre de lo moderno (mi Europa hiperreal), de esas otras disposiciones de la memoria.

El espacio cultural invocado por lo antihistórico no era en absoluto armonioso ni estaba desprovisto de conflictos, pese a que el pensamiento nacionalista necesariamente trataba de retratarlo de esa guisa. Las normas antihistóricas de la familia extensa patriarcal, por ejemplo, sólo pudieron tener una existencia cuestionada, tanto por las luchas de las mujeres como por las de las clases subalternas. Pero tales luchas no siguieron necesariamente ninguna línea que nos permita construir relatos de emancipación colocando a «los patriarcales» claramente a un lado y a «los liberales» al otro. La historia de la individualidad moderna en la India se encuentra atrapada en demasiadas contradicciones como para permitir tal tratamiento.

No dispongo aquí de espacio necesario para desarrollar este punto, por lo que me serviré tan sólo de un ejemplo. Procede de la autobiografía de Ramabai Ranade, la esposa del famoso reformista social decimonónico de la provincia de Bombay, M.G. Ranade. La lucha de Ramabai Ranade por la dignidad se libraba en parte contra el «viejo» orden patriarcal de la familia extensa y a favor del «nuevo» patriarcado del matrimonio entre compañeros, que su reformista marido veía como la forma más civilizada de lazo conyugal. Guiada por este ideal, Ramabai empezó a compartir el compromiso de su marido con la vida pública y a menudo participaba (hacia 1880) en reuniones y deliberaciones públicas de reformistas sociales, tanto varones como mujeres. Como ella misma afirma: «Fue en esas reuniones donde aprendí lo que es una reunión y cómo comportarse en ella». ²⁹ Curiosamente, sin embargo, una de las principales fuentes de oposición a los empeños de Ramabai eran (aparte de los hombres) las otras mujeres de la familia. Desde luego, no cabe duda de que ellas —su suegra y las hermanas de su marido— hablaban en nombre de la vieja familia extensa patriarcal. Pero resulta aleccionador escuchar sus voces (tal y como se recogen en el texto de Ramabai), pues hablaban también en nombre de su propio sentido de la dignidad y de sus propias formas de lucha contra los varones: «No debes ir a esas reuniones [le decían a Ramabai] [...]. Aunque los hombres quieran que hagas esas cosas, no has de hacerles caso. No es necesario que digas que no: pero, al fin y al cabo, no es necesario que lo hagas. Entonces se darán por vencidos, por puro aburrimiento. [...] Estás superando incluso a las mujeres europeas». O esto:

«Es ella [Ramabai] quien disfruta de esta frivolidad de ir a reuniones. A Dada [Mister Ranade] no le gusta tanto. Pero ¿ella no debería tener un sentido de la proporción de cuánto deben hacer realmente las mujeres? Si los hombres nos dicen que hagamos cien cosas, las mujeres debemos hacer diez como mucho. Después de todo, ¡ellos no entienden estas cosas prácticas! [...] La mujer buena [en el pasado] nunca se volvía así de frívola [...]. Así es como esta gran familia [...] pudo vivir unida de un modo respetable [...]. ¡Pero ahora todo es tan diferente! Si Dada sugiere una cosa, esta mujer está dispuesta a hacer tres. ¿Cómo podemos, entonces, vivir con un sentido de dignidad, y cómo podemos soportar todo esto?». ³⁰

Estas voces, aunando los temas contradictorios del nacionalismo, la ideología patriarcal basada en el clan y las luchas de las mujeres contra los hombres y, a la vez, opuestas a la amistad entre marido y mujer, nos recuerdan las profundas ambivalencias que marcaron la trayectoria de la individualidad privada y burguesa en la India colonial. Sin embargo, los historiadores se las arreglan, mediante maniobras que recuerdan el viejo truco «dialéctico» denominado «la negación de la negación», para negar una posición de sujeto a esta voz de la ambivalencia. Las pruebas de lo que he denominado «la negación de la privacidad burguesa y del sujeto histórico» pueden reconocerse en sus teorías, pero se subordinan al objetivo, supuestamente más elevado, de conseguir que la historia india parezca un episodio más del avance universal (y, en su visión, finalmente victorioso) de la ciudadanía, del Estado-nación y de diversas cuestiones relativas a la emancipación humana delineadas durante la Ilustración europea y después de ella. Es la figura del ciudadano la que habla a través de estas historias. Y mientras eso ocurra, mi Europa hiperreal volverá a dominar continuamente las historias que contamos. De esta manera, «lo moderno» seguirá entendiéndose, como Meaghan Morris ha expresado cabalmente refiriéndose a su contexto australiano, «como una *historia conocida*, algo que *ya ha sucedido en otro lugar*, y que ha de reproducirse, mecánicamente o de otro modo, con un contenido local». Esto sólo nos puede dejar la tarea de reproducir lo que Morris denomina «el proyecto de la falta de originalidad positiva». ³¹

No obstante, la «originalidad» –admito que no es un buen término– de los idiotismos mediante los que se han llevado a cabo las luchas en el subcontinente indio se ha situado con frecuencia en la esfera de lo no moderno. No hay que suscribir la ideología del clan patriarcal, por ejemplo, para reconocer que la metáfora de la venerada familia extensa patriarcal era uno de los elementos más importantes de la política cultural del nacionalismo indio. En la lucha contra el dominio británico, el empleo de este idiotismo en canciones, poemas y otras formas de movilización nacionalista, a menudo permitió a los indios fabricar un sentido de comunidad y recuperar para sí una posición de sujeto desde la cual dirigirse a los británicos. Ilustraré esto con un ejemplo de la vida de Gandhi, «el padre de la nación», a fin de subrayar la importancia política de esta postura cultural de parte del «indio».

Mi ejemplo se remonta al año 1946. Se habían producido disturbios terribles entre hindúes y musulmanes en Calcuta a raíz de la inminente partición del país en la India y Pakistán. Gandhi se encontraba en la ciudad, ayunando en protesta por el comportamiento de su propia gente. Y así es como un intelectual indio recuerda la experiencia:

«Los hombres volvían de la oficina por la tarde y encontraban la comida lista que la familia [las mujeres de la familia] les había preparado; pero pronto se revelaba que las mujeres de la casa no habían comido en todo el día. [En apariencia] no habían tenido hambre. Si se insistía, la mujer o la madre admitía no entender cómo podían seguir [comiendo] cuando Gandhi se estaba muriendo por sus crímenes. Los restaurantes y los centros de ocio tenían poco trabajo; algunos de ellos fueron cerrados por sus propietarios por su propia voluntad [...]. El nervio de la sensibilidad se había recuperado; el dolor empezaba a sentirse [...] Gandhi sabía cuándo comenzar el proceso de redención».³²

No hay por qué tomar al pie de la letra esta descripción, pero la naturaleza de la comunidad figurada en estas líneas resulta clara. Mezcla, en palabras de Gayatri Spivak, «el sentimiento de comunidad que pertenece a los vínculos nacionales y a las organizaciones políticas» con «ese otro sentido de comunidad cuyo modelo estructural es [el clan o] la familia [extensa]».³³ La historia colonial

de la India presenta una gran cantidad de casos en que los indios se arrogaron la condición de sujeto precisamente movilizándolo, dentro del contexto de las instituciones modernas y, en ocasiones, en nombre del proyecto modernizador nacionalista, dispositivos de memoria colectiva a la vez antihistóricos y no modernos.³⁴ No negamos con ello la capacidad de los indios de actuar como sujetos dotados de lo que en las universidades reconocemos como «un sentido de la historia» (lo que Peter Burke denomina «el renacer del pasado»), sino que insistimos en la existencia paralela de corrientes contrarias, en que, en las luchas diversas que se desarrollaron en la India colonial, las construcciones del pasado ahistóricas a menudo proporcionaron formas extremadamente vigorosas de memoria colectiva.³⁵

Nos encontramos, pues, ante un dilema mediante el cual el sujeto de la historia «india» se articula a sí mismo. De un lado, es a la vez sujeto y objeto de la modernidad, puesto que representa una supuesta unidad denominada «el pueblo indio» que siempre está dividida en dos: una elite modernizadora y un campesinado por modernizar. En cuanto sujeto dividido, sin embargo, habla desde dentro de un metarrelato que celebra el Estado-nación; y el sujeto teórico de tal metarrelato sólo puede ser una «Europa» hiperreal, una Europa construida por los relatos que tanto el imperialismo como el nacionalismo le han contado al colonizado. El modo de autorrepresentación que el «indio» puede adoptar aquí es lo que Homi Bhabha, con acierto, ha denominado «mimético».³⁶ La historia india, hasta en las manos socialistas o nacionalistas más abnegadas, sigue siendo una «imitación» de cierto sujeto «moderno» de la historia europea y está condenada a representar una triste figura de carencia y de fracaso. El relato de transición siempre estará «profundamente incompleto».

Por otra parte, se producen esfuerzos dentro del espacio de lo mimético –y, en consecuencia, dentro del proyecto denominado «historia india»– por representar la «diferencia» y la «originalidad» de lo «indio»; es en esta causa donde resultan apropiados los dispositivos de memoria antihistóricos y las «historias» antihistóricas de las clases subalternas. Así, las construcciones de campesinos/obreros de reinos «míticos» y de pasados/futuros «míticos» encuentran un lugar en textos que son designados historia «india» precisamente mediante un procedimiento que subordina tales relatos a las reglas de demostración y al calendario secular y lineal que debe

seguir la escritura de la «historia». En consecuencia, el sujeto antihistórico y antimoderno no puede enunciar «teoría» dentro de los procedimientos epistemológicos universitarios ni siquiera cuando estos mismos reconocen y «documentan» su existencia. De una manera muy parecida a lo que sucede con el «subalterno» de Spivak (o con el campesino de la antropología, que sólo puede tener una existencia citada dentro de un enunciado mayor que pertenece únicamente al antropólogo), sólo puede hablarse por y sobre este sujeto mediante el relato de transición que en definitiva siempre privilegiará lo moderno (es decir, «Europa»).³⁷

En la medida en que se trabaja dentro del discurso de la «historia» producido en el espacio institucional de la universidad, no es posible pasar por alto la estrecha connivencia que se da entre la «historia» y el (los) relato(s) modernizador(es) de la ciudadanía, de lo público y lo privado burgués y del Estado-nación. La «historia» en tanto que sistema de conocimiento se halla firmemente insertada en prácticas institucionales que invocan constantemente el Estado-nación —dan testimonio de ello la organización y las políticas de enseñanza, contratación, promoción y publicaciones de los departamentos de historia, políticas que sobreviven a los esporádicos intentos (valientes y heroicos) de determinados historiadores de liberar la «historia» del metarrelato del Estado-nación. Sólo hay que preguntarse, por ejemplo: ¿por qué hoy en día la historia es parte obligatoria de la educación de la persona moderna en todos los países, incluyendo aquellos que estuvieron muy bien sin ella hasta fechas tan tardías como el siglo XVIII? ¿Por qué los niños de todo el mundo han de estudiar en la actualidad una asignatura llamada «historia», cuando sabemos que esta obligación no es natural ni antigua?³⁸

No es preciso realizar un gran ejercicio teórico para advertir que la razón de esto reside en lo que han conseguido el imperialismo europeo y los nacionalismos del tercer mundo: la universalización del Estado-nación como la forma más deseable de comunidad política. Los Estados-nación tienen la capacidad de imponer sus juegos de verdad, y las universidades, pese a la distancia crítica que puedan asumir, forman parte del conjunto de instituciones cómplices de tal proceso. La «economía» y la «historia» son las dos formas de conocimiento que corresponden a las dos principales instituciones que el ascenso (y posterior universalización) del orden burgués ha dado al mundo: el modo capitalista de producción

y el Estado-nación (la «historia» hablando a la figura del ciudadano).³⁹ Un historiador crítico no tiene otra opción que gestionar este conocimiento. Por lo tanto, el estudioso ha de comprender el estado en sus propios términos, esto es, a partir de sus relatos justificatorios sobre la ciudadanía y la modernidad. Dado que estos temas siempre nos remitirán a las propuestas universalistas de la filosofía política «moderna» (europea) —incluso la ciencia «práctica» de la economía, que ahora parece «natural» en nuestras construcciones de los sistemas mundiales, se remonta (teóricamente) a las ideas éticas de la Europa dieciochesca—,⁴⁰ un historiador del tercer mundo está condenado a concebir «Europa» como la sede original de lo «moderno», mientras que el historiador «europeo» no se encuentra ante una dificultad semejante respecto de los pasados de la mayor parte de la humanidad. De ahí la subalternidad cotidiana de las historias no occidentales con la que he comenzado este ensayo.

Sin embargo, el punto de vista de que «nosotros» hacemos historia «europea» con nuestro archivo tan diferente y a menudo no europeo abre la posibilidad de una política y de un proyecto de alianza entre las historias dominantes metropolitanas y los pasados periféricos de carácter subalterno. Denominaré este proyecto como el de la provincialización de «Europa», la Europa que el imperialismo moderno y el nacionalismo (del tercer mundo) han hecho universal mediante la acción conjunta del esfuerzo y la violencia. Filosóficamente, tal proyecto debe fundamentarse en una crítica y en una trascendencia radicales del liberalismo (esto es, de los constructos burocráticos de la ciudadanía, del Estado moderno y de la privacidad burguesa producidos por la filosofía política clásica), un terreno que el último Marx comparte con ciertas tendencias del pensamiento posestructuralista y de la filosofía feminista. En particular, me alienta la valiente declaración de Carole Pateman —en su notable libro *El contrato sexual*— según la cual la propia concepción del individuo moderno pertenece a categorías de pensamiento patriarcales.⁴¹

¿Provincializar Europa?

El proyecto de provincialización de «Europa» remite a una historia que aún no existe; por lo tanto, sólo puedo referirme a él de

manera programática. Para anticiparme a los equívocos, no obstante, he de detallar lo que *no* es, mientras expongo lo que puede ser.

Para empezar, no demanda un rechazo terminante y simplista de la modernidad, los valores liberales, los universales, la ciencia, la razón, los grandes relatos, las explicaciones totalizadoras, etcétera. Jameson nos ha recordado no hace mucho que la fácil ecuación que a menudo se establece entre «una concepción filosófica de la totalidad» y «una práctica política del totalitarismo» resulta «perniciosa».⁴² Lo que separa ambas alternativas es la historia: conflictos contradictorios, plurales y heterogéneos, cuyas consecuencias nunca son predecibles –ni siquiera retrospectivamente– siguiendo esquemas que procuran naturalizar y domesticar tal heterogeneidad. Esos conflictos incluyen la coerción, tanto en nombre de la modernidad como en contra de ella: violencia física, institucional y simbólica, a menudo administrada con un idealismo soñador; violencia que desempeña un papel decisivo en el establecimiento de significados, en la creación de regímenes de verdad, en la decisión, por así decirlo, de qué «universal» gana, y el de quién. En nuestra calidad de intelectuales que trabajan dentro del sistema académico, no somos neutrales ante tales luchas y no podemos fingir que estamos fuera de los procedimientos epistemológicos de nuestras instituciones.

El proyecto de provincializar Europa, por lo tanto, no puede caracterizarse como un proyecto de relativismo cultural. No puede originarse en el punto de vista según el cual la razón-la ciencia-los universales que ayudan a definir a Europa como lo moderno son sencillamente «específicos de una cultura» y, en consecuencia, pertenecen sólo a las culturas europeas. Pues la cuestión no radica en que el racionalismo ilustrado sea siempre en sí mismo irrazonable, sino que se trata de documentar cómo –mediante qué proceso histórico– su «razón», que no siempre ha resultado evidente para todos, se ha hecho parecer obvia tan lejos del terreno en el que emergió. Si, como se ha afirmado, una lengua no es más que un dialecto respaldado por un ejército, cabría decir lo mismo de los relatos sobre la «modernidad» que, de manera prácticamente universal, apuntan hoy en día a una determinada «Europa» como la condición primaria de lo moderno.

Puede demostrarse que tal Europa, lo mismo que «Occidente», es una entidad imaginaria, pero la demostración como tal no reba-

ja su atractivo ni su poder. El proyecto de provincializar Europa ha de incluir ciertos pasos adicionales: en primer lugar, el reconocimiento de que la adquisición de Europa del adjetivo «moderna» para sí misma constituye una parte integral del relato sobre el imperialismo europeo dentro de la historia global; y, en segundo lugar, la conciencia de que el hecho de equiparar una determinada versión de Europa con la «modernidad» no es sólo obra de europeos; los nacionalismos del tercer mundo, en su calidad de ideologías modernizadoras por excelencia, han sido socios en pie de igualdad en este proceso. No pretendo pasar por alto los momentos antiimperialistas en las trayectorias de tales nacionalismos; sólo subrayo la idea de que el proyecto de provincializar Europa no puede ser nacionalista, nativista ni atávico. Al deshacer el nudo necesario que liga la historia –una forma disciplinada y regulada institucionalmente de memoria colectiva– a los grandes relatos de los derechos, la ciudadanía, el Estado-nación y las esferas pública y privada, no se puede evitar problematizar «la India» al mismo tiempo que se desmantela «Europa».

El objetivo es escribir dentro de la historia de la modernidad las ambivalencias, las contradicciones, el uso de la fuerza y las tragedias e ironías que la acompañan. El hecho de que en muchas circunstancias la retórica y las demandas de igualdad (burguesa), de derechos civiles y de autodeterminación mediante un Estado-nación soberano, hayan proporcionado poder en sus luchas a los grupos sociales marginales resulta innegable –este reconocimiento es indispensable para el proyecto Estudios Subalternos. Sin embargo, lo que realmente se minimiza en las historias que, tanto de manera implícita como explícita, celebran el advenimiento del Estado moderno y la idea de ciudadanía, es la represión y la violencia, que resultan tan decisivas para el triunfo de lo moderno como el poder de persuasión de sus estrategias retóricas. Esta ironía –los cimientos no democráticos de la «democracia»– se percibe mejor que en ningún otro sitio en la historia de la medicina moderna, de la salud pública y de la higiene personal, cuyos discursos han cumplido un papel central a la hora de emplazar el cuerpo del individuo moderno en la intersección de lo público y lo privado (tal y como la define y la disputa el Estado). La victoria de este discurso, sin embargo, ha dependido siempre de la movilización, en su nombre, de medios efectivos de coerción física. Digo «siempre» porque tal coerción es originaria-fundacional (esto es, histórica),

así como pandémica y cotidiana. En relación con la violencia fundacional, David Arnold proporciona un buen ejemplo en un estudio reciente sobre la historia de las cárceles en la India. Arnold muestra que la coerción de la prisión colonial fue esencial para parte de la investigación pionera sobre las estadísticas médicas, alimentarias y demográficas de la India, pues era en la prisión donde los cuerpos indios resultaban accesibles a los investigadores modernizadores.⁴³ Acerca de la coerción que se sigue produciendo en nombre de la nación y la modernidad podemos ver un ejemplo reciente en la campaña india para erradicar la viruela llevada a cabo en los años setenta. Dos médicos estadounidenses (uno de ellos, seguramente, de origen indio) que participaron en dicho proceso describen así su actuación en una aldea de la tribu Ho, en el estado de Bihar:

«En medio de la agradable noche india, un intruso irrumpió, empujando la puerta de bambú, en la sencilla cabaña de adobe. Era un vacunador del Gobierno, con órdenes de vencer toda resistencia contra la vacuna de la viruela. Lakshmi Singh se despertó gritando y se apresuró a esconderse. Su marido saltó de la cama, agarró un hacha y persiguió al intruso hasta el jardín. Afuera, una cuadrilla de médicos y policías redujo rápidamente a Mohan Singh. En el momento en que lo sujetaron contra el suelo, otro vacunador le inyectó la vacuna contra la viruela en el brazo. Mohan Singh, un enjuto jefe de la tribu Ho de cuarenta años, se retorció ante la aguja, haciendo que la zona de la vacuna sangrase. El equipo gubernamental lo inmovilizó hasta que le inyectaron una cantidad suficiente de vacuna. [...] Mientras los dos policías lo contenían, el resto del equipo redujo a los demás integrantes de la familia y los vacunó por turno. Lakshmi Singh dio un mordisco profundo a uno de los doctores en la mano, pero fue en vano».⁴⁴

No hay manera de escapar del idealismo que acompaña a esta violencia. El subtítulo del artículo en cuestión reproduce inconscientemente los instintos a la vez militares y bienintencionados de la empresa. Reza así: «Cómo un ejército de samaritanos eliminó la viruela de la tierra».

Las historias que pretendan desalojar a una Europa hiperreal del centro hacia el que gravita actualmente toda imaginación his-

tórica deberán buscar sin descanso este vínculo entre violencia e idealismo que se encuentra en el núcleo del proceso mediante el cual los relatos de ciudadanía y modernidad llegan a hallar cobijo natural en la «historia». Estoy aquí en profundo desacuerdo con el punto de vista de Richard Rorty en el intercambio de opiniones que mantuvo con Jürgen Habermas. Rorty critica a Habermas por la convicción de éste «de que el relato de la filosofía moderna es una parte importante del relato de los intentos de las sociedades democráticas por autoafirmarse».⁴⁵ La afirmación de Rorty sigue la práctica de muchos europeístas que hablan de las historias de estas «sociedades democráticas» como si se tratase de historias independientes y completas en sí mismas, como si la autorrepresentación occidental fuese algo que sólo ocurriese dentro de sus límites geográficos autoasignados. Como mínimo, Rorty olvida el papel que el «teatro colonial» (tanto externo como interno) —donde el tema de la «libertad», tal y como la define la filosofía política moderna, se invocó constantemente en auxilio de las ideas de «civilización», de «progreso» y, de modo más tardío, de «desarrollo»— desempeñó en el proceso de generación de tal «autoafirmación». La tarea, tal y como yo la concibo, consistirá en enfrentarse a las ideas que legitiman el Estado moderno y sus correspondientes instituciones, a fin de devolverle a la filosofía política, del mismo modo que en los bazares indios se devuelven a sus dueños las monedas sospechosas, aquellas categorías cuya validez global ya no puede darse por sentada.⁴⁶

Y, finalmente —dado que «Europa» no puede, después de todo, ser provincializada dentro del espacio institucional de la universidad, cuyos protocolos epistemológicos siempre nos devolverán al terreno donde todos los contornos siguen el de mi Europa hiperreal—, el proyecto de provincializar Europa debe ser consciente de su propia imposibilidad. Por consiguiente, tal proyecto busca una historia que encarne esta política de la desesperanza. Llegados a este punto, ha de quedar claro que esto no es una apelación al relativismo cultural ni a las historias nativistas, atávicas. Tampoco es un programa para rechazar la modernidad, lo cual constituiría, en muchas situaciones, un suicidio político. Lo que pido es una historia que deliberadamente haga visibles, dentro de la misma estructura de sus formas narrativas, sus propias estrategias y prácticas represivas, el papel que cumple en connivencia con los relatos de ciudadanía en la asimilación a los proyectos del Estado

moderno de todas las demás posibilidades de la solidaridad humana. La política de la desesperanza exigirá a semejante historia que exponga ante sus lectores las razones por las que tal dilema resulta necesariamente ineludible. Ésta es una historia que intentará lo imposible: procurar su propia muerte buscando aquello que resiste y escapa a los mayores esfuerzos humanos por traducir diferentes sistemas culturales y otros sistemas semióticos, para que el mundo pueda imaginarse, una vez más, como radicalmente heterogéneo. Esta tarea, como he mencionado, es imposible dentro de los protocolos de conocimiento de la historia universitaria, pues la totalidad de la institución académica no es independiente de la totalidad que ha sido creada por lo moderno europeo. Tratar de provincializar esta «Europa» supone considerar lo moderno inevitablemente impugnado, escribir, por encima de los relatos de la ciudadanía recibidos y privilegiados, otras narraciones de nexos humanos que extraigan sostén de pasados soñados y de futuros en los que las colectividades no se definan por los rituales de la ciudadanía ni por la pesadilla de la «tradición» creada por la «modernidad». Desde luego, no existen espacios (infra)estructurales donde tales sueños puedan habitar. Pese a ello, éstos reaparecerán en la medida en que los temas de la ciudadanía y del Estado-nación dominen nuestros relatos de transición histórica, pues esos sueños son lo que lo moderno reprime para poder existir.

Posdata (1999): este capítulo reproduce de modo condensado mi primer intento (de 1992) de articular el problema de provincializar Europa. Esta declaración original sigue siendo el punto de partida de lo que sigue. Algunas de las cuestiones mencionadas –la necesidad de criticar el historicismo y de encontrar estrategias para pensar la diferencia histórica sin abandonar el compromiso con la teoría– se desarrolla en el resto del libro. Pero la «política de la desesperanza» que proponía con alguna pasión ya no impulsa la argumentación general aquí presentada.

Este capítulo presenta una lectura selectiva pero escrupulosa de Marx. La crítica marxista del «capital» introduce en la categoría dos aspectos del pensamiento decimonónico europeo que han resultado centrales en la historia de la modernidad intelectual en Asia meridional: el sentido de lo humano abstracto propio de la Ilustración y la idea de la historia.¹ Asimismo, Marx convierte estos dos elementos del pensamiento en herramientas críticas para comprender el modo capitalista de producción y el imperialismo europeo moderno. Los debates en torno a los privilegios y a la justicia social en la India siguen siendo impulsados por el racionalismo, el humanismo, el historicismo y el antiimperialismo, categorías que forman parte de este legado. El proyecto Estudios Subalternos resultaría inconcebible sin la vigorosa tradición india de historiografía marxista.² Así pues, las obras de Marx constituyen uno de los momentos fundacionales de la historia del pensamiento antiimperialista. Regresar a ellas supone revisar la relación entre el pensamiento poscolonial y los legados intelectuales del racionalismo, el humanismo y el historicismo posilustrados. Un libro como éste no puede permitirse no tener en cuenta a Marx.

Hay varias maneras de explicar el hecho de que el capitalismo global exhiba algunas características comunes, pese a que cada ejemplo de desarrollo capitalista tiene su propia historia. Cabe, por ejemplo, considerar que las diferencias entre las historias son invariablemente superadas por el capital a largo plazo. Por otro lado, la tesis del desarrollo desigual concibe estas diferencias como negociadas y contenidas, aunque no siempre superadas, *dentro* de la estructura del capital. Y en tercer lugar, cabe considerar que el capital produce y hace proliferar las diferencias. El historicismo está presente en estas diversas maneras de pensar. Todas comparten la propensión a entender el capital según la imagen de una