

Chakrabarty, Dipesh

2008 "La poscolonialidad y el artificio de la historia", en *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Tusquets Editores, Barcelona, España.

Dipesh Chakrabarty
AL MARGEN DE EUROPA
Pensamiento poscolonial
y diferencia histórica

Traducción de Alberto E. Álvarez y Araceli Maira

Colección dirigida por Josep Ramoneda
con la colaboración de Judit Carrera

75

ENSAYO
TUSQUETS
EDITORES

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», «keniata», etcétera. ² 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 toman «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

⁹La 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 britannicus 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 «comunalismo» [*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.²⁶ 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?”. Movi6 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 reconciliación».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»).

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?

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—, 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.⁹ 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