

CHAKRAVARTY, D., "Introducción. La idea de provincializar Europa", en *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, trad. A. Álvarez y A. Maira, Barcelona, Tusquets, 2008, pp. 29-54.

## 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.<sup>1</sup> No se considera ya que la historia europea encarne algo así como la «historia humana universal». <sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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». <sup>4</sup>

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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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».<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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».<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> Tratan dichas tradiciones como verdaderamente muertas, como historia. Aunque las categorías 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.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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».<sup>16</sup> 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»?<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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».<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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.<sup>22</sup> En las colonias legitimó la idea de civilización.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> 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».<sup>25</sup>

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».<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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 reivindicaban 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».<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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».<sup>30</sup> ¿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.<sup>31</sup> 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.<sup>32</sup> 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 carnalescos 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup>

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.<sup>35</sup> 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».<sup>36</sup>

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.<sup>37</sup> 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».<sup>38</sup> 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».<sup>39</sup>

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.<sup>40</sup> 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.<sup>41</sup> 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.<sup>42</sup> 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». <sup>43</sup> 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». <sup>44</sup>

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. <sup>45</sup> 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. <sup>46</sup> 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». <sup>47</sup> 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]». <sup>48</sup>

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.<sup>49</sup> 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, desafia ser interpretada «ya sea como réplica de la cultura liberal-burguesa británica decimonónica, ya sea como mero vestigio superviviente de una cultura precapitalista precedente».<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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».<sup>52</sup> Y ésta es una razón por la que deliberadamente prescindiendo 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.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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.<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

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».<sup>57</sup> 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».<sup>58</sup> 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*.<sup>59</sup> 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 título «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 ocupo 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.<sup>60</sup> 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).<sup>61</sup>

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».<sup>62</sup> 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.<sup>63</sup> 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.<sup>64</sup> 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»<sup>65</sup> (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»<sup>66</sup> (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.<sup>67</sup> 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.<sup>68</sup> 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.