



¿Cómo hablan los subalternos? «La teoría poscolonial subestima el valor perdurable del universalismo ilustrado»

Entrevista a Vivek Chibber

Vivek Chibber es profesor de Sociología en la New York University. Es autor del reciente *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* (Verso, Londres, 2013), volumen en torno al cual gira la presente entrevista (publicada originalmente como: Vivek Chibber, «How Does the Subaltern Speak?», *Jacobin*, 10, 2013). Entrevista realizada por Jonah Birch, estudiante de posgrado en la New York University.

Jonah Birch: En el núcleo de la teoría poscolonial está la noción de que las categorías occidentales no pueden aplicarse a sociedades poscoloniales como la de la India. ¿Cuál es el fundamento de esta afirmación?

Vivek Chibber: Este es probablemente el planteamiento más importante que surge de los estudios poscoloniales, y es también lo que hace que sea tan sustancial ocuparse de ellos. En los últimos ciento cincuenta años, no ha habido un cuerpo muy importante de pensamiento asociado a la izquierda que haya insistido en negar el *ethos* científico y la aplicabilidad de las categorías que surgen de la Ilustración liberal y de la Ilustración radical –categorías como capital, democracia, liberalismo, racionalidad y objetividad. Ha habido filósofos que han criticado estas orientaciones, pero rara vez han conseguido tener un eco significativo dentro de la izquierda. Los teóricos poscoloniales son los primeros en conseguirlo.

El planteamiento procede realmente de un supuesto con trasfondo sociológico: para que las categorías de la economía política y de la Ilustración funcionen, el capitalismo debe extenderse por el mundo. Esto se conoce como la «universalización del capital».

La tesis es la siguiente: la validez de las categorías universalizadoras asociadas al pensamiento ilustrado va ligada a la tendencia a la universalización del capital.

Y los teóricos poscoloniales niegan que el capital, de hecho, se haya universalizado –o, lo que es más importante, que nunca pueda universalizarse en todo el mundo. Dado que el capitalismo no se ha universalizado y no puede hacerlo, las categorías que pensadores como Marx desarrollaron para entender el capitalismo tampoco pueden ser universalizadas.

Para la teoría poscolonial, esto significa que aquellas partes del mundo donde la universalización del capital ha fallado necesitan generar sus propias categorías locales. Y, lo más importante, significa que teorías como el marxismo, que tratan de utilizar las categorías de la economía política, no solo son erróneas, sino que son eurocéntricas, y no solo eurocéntricas, sino parte del impulso colonial e imperial de Occidente. Es decir, están involucradas en el imperialismo. Una vez más, se trata de un argumento bastante novedoso dentro de la izquierda.

JB: ¿Por qué decidió centrarse en los estudios subalternos como forma de criticar la teoría poscolonial en general?

VC: La teoría poscolonial constituye un cuerpo de ideas muy difuso. Realmente surgió de los estudios literarios y culturales, y su influencia inicial se circunscribió a ese campo. Más adelante se extendió a los estudios de área, a la historia y a la antropología. Se extendió a esos campos debido a la influencia de la cultura y la teoría cultural desde la década de 1980. Así, a finales de la década de 1980 y principios de 1990, disciplinas como la historia, la antropología, los estudios de Oriente Próximo y los estudios del sur de Asia se vieron infundidos por un fuerte giro hacia lo que hoy conocemos como la teoría poscolonial.¹

Al asumir la teoría, se plantea un problema fundamental: al ser muy difusa, es difícil precisar cuáles son sus propuestas principales, por lo que ante todo es difícil saber exactamente qué criticar. Además, sus defensores son capaces de refutar fácilmente cualquier crítica al señalar otros aspectos de la teoría que se nos podrían haber pasado, diciendo que hemos apuntado en la dirección equivocada. Por esa razón, tuve que hallar algunos componentes básicos de la teoría –un flujo de teoría dentro de los estudios poscoloniales– que fueran consistentes, coherentes y muy influyentes.

También quería dirigir mi interés a las dimensiones de la teoría centradas en la historia, el desarrollo histórico y las estructuras sociales, y no en la crítica literaria. Los estudios subalternos se adaptan a todos estos moldes: han sido muy influyentes en los estudios de área, son bastante consistentes internamente y se centran en la historia y en la estructura social. Como hilo teórico, han sido muy influyentes, en parte debido a esa coherencia interna, pero también porque sus principales defensores tienen un trasfondo marxista y están radicados en la India o en otras partes del Tercer Mundo. Esto les dio gran legitimidad y credibilidad, ya fuera como críticos del marxismo o como exponentes de una nueva forma de

entender el Sur Global. Es a través del trabajo de los *subalternistas* que estas nociones de universalización fallida del capital y de necesidad de categorías indígenas se han convertido en respetables.

JB: ¿Por qué, según los teóricos de los estudios subalternos, las tendencias a la universalización del capitalismo no cuajaron en el mundo poscolonial? ¿Qué había en esas sociedades que impidiera el progreso del capitalismo?

VC: Los estudios subalternos ofrecen dos argumentos distintos sobre cómo y por qué el impulso de universalización del capital quedó bloqueado. Un argumento proviene de Ranajit Guha. Guha localizó ese impulso en la capacidad de un agente en particular –es decir, la burguesía, la clase capitalista– para derrocar el orden feudal y construir una coalición de clases que incluyera no solo a capitalistas y comerciantes, sino también a trabajadores y campesinos. Y a través de esa alianza improvisada se supone que el capital construye un nuevo orden político, que no solo es procapitalista en cuanto a la defensa de los derechos de propiedad de los capitalistas, sino que también ofrece un orden liberal, abarcador y consensual.

Así que, para que ese impulso de universalización del capital sea real, dice Guha, debe ser experimentado como el surgimiento de una clase capitalista que construye un orden liberal y consensual. Este orden sustituye al Antiguo Régimen, y se universaliza en tanto expresa los intereses de los capitalistas como intereses universales. El capital, dice Guha, adquiere la capacidad de hablar en nombre de la sociedad en su conjunto: no solo es dominante como clase, sino hegemónico, ya que no necesita usar la coerción para mantener su poder.

Así que Guha localiza el impulso de universalización en la construcción de una cultura política abarcadora. La cuestión central para Guha es que la burguesía occidental fue capaz de lograr tal objetivo, mientras que la burguesía oriental no pudo hacerlo. En lugar de derrocar al feudalismo, llegó a una especie de acuerdo con las clases feudales; en lugar de convertirse en una fuerza hegemónica con una amplia coalición interclasista, hizo todo lo posible por suprimir la participación de los campesinos y de la clase obrera. En vez de construir un orden político consensual y abarcador, puso en su lugar un orden político muy inestable y bastante autoritario. Eso mantuvo la brecha entre la cultura de clase de los subalternos y la de la elite.

Así que, para Guha, mientras que en Occidente la burguesía fue capaz de hablar en nombre de las distintas clases, en Oriente fracasó en este objetivo, siendo dominante pero no hegemónica. Esto, a su vez, hace que la modernidad sea fundamentalmente diferente en ambas partes del mundo, al generar muy diversas dinámicas políticas en Occidente y en Oriente, y este es el significado de que el impulso de universalización del capital se haya malogrado.²

JB: ¿Así que su planteamiento se basa en una afirmación sobre el papel de la burguesía en Occidente, y el fracaso de su contraparte en las sociedades poscoloniales?

VC: Para Guha, totalmente, y el grupo de los estudios subalternos acepta estos argumentos, en gran parte sin reservas. Describen la situación –la condición de Oriente– como una condición en la que la burguesía domina pero carece de hegemonía, mientras que en Occidente tiene tanto el dominio como la hegemonía.

Ahora bien, como usted ha dicho, el problema con esto es que el núcleo de la explicación implica una cierta descripción de los logros de la burguesía occidental. El argumento, por desgracia, tiene muy poca base histórica. Hubo un tiempo, en el siglo XIX o a principios del siglo XX, incluso en la década de 1950, en el que muchos historiadores aceptaban esta imagen del ascenso de la burguesía en Occidente. Sin embargo, en los últimos treinta o cuarenta años ha sido ampliamente rechazada, incluso entre los marxistas.

Lo extraño es que Guha escribió su libro y sus artículos como si este enfoque nunca hubiera sido criticado.³ Y lo que es aún más extraño es que la profesión histórica –en la que los estudios subalternos han sido muy influyentes– nunca haya cuestionado este fundamento del proyecto de los estudios subalternos, a pesar de que ellos anuncian que ese es su fundamento. La burguesía en Occidente nunca luchó por los objetivos que Guha le atribuye: nunca trató de lograr una cultura política consensual o de representar los intereses de la clase trabajadora. De hecho, siempre luchó con uñas y dientes contra ellos tras las llamadas revoluciones burguesas. Cuando por fin se alcanzaron aquellas libertades fue gracias a la intensa lucha de los desposeídos, librada contra los héroes de la narrativa de Guha, la burguesía. Así que la ironía es que Guha realmente utiliza una idea muy ingenua, incluso ideológica, de la experiencia occidental. No ve que los capitalistas, siempre y en todas partes, han sido hostiles a la extensión de los derechos políticos a los trabajadores.

JB: Bueno, es una discusión sobre la especificidad radical de los mundos coloniales y poscoloniales. Pero usted ha dicho antes que había otro aspecto.

VC: Sí, el segundo argumento procede sobre todo de la obra de Dipesh Chakrabarty.⁴ Sus dudas sobre la universalización del capital son muy distintas de las de Guha. Guha localiza ese impulso en un agente en particular: la burguesía. Chakrabarty lo ubica en la capacidad del capitalismo para transformar todas las relaciones sociales donde quiera que se instale. Y concluye que no pasa esta prueba porque, a su juicio, hay varias prácticas culturales, sociales y políticas en Oriente que no se ajustan a su modelo de lo que la cultura capitalista y el sistema político deberían ser.

Por tanto, en su opinión, la prueba del éxito de la universalización del capital es que todas las prácticas sociales queden sumergidas en la lógica del capital. Nunca se especifica claramente lo que significa hablar de la lógica del capital, pero tiene en mente algunos parámetros generales.

JB: Me parece un listón muy alto.

VC: Sí, esa es la cuestión, ese requisito es imposible. Así que si uno encuentra que en las prácticas matrimoniales de la India se siguen empleando los antiguos rituales, si uno encuentra que en África la gente todavía tiende a rezar mientras trabaja, entonces ese tipo de prácticas hacen fracasar la universalización del capital.

Lo que digo en mi libro es que esto es un poco extraño: lo que exige la universalización del capital es que la lógica económica del capitalismo se implante en varias partes del mundo y que se reproduzca con éxito en el tiempo. Esto, por supuesto, generará un cierto grado de cambio cultural y político. Sin embargo, no requiere que todas, ni siquiera que la mayoría de las prácticas culturales de una región se transformen siguiendo algún tipo de líneas capitalistas identificables.

JB: Este es el argumento teórico que propone en su libro acerca de por qué la universalización del capitalismo no requiere borrar toda la diversidad social.

VC: Así es. Una maniobra típica de los teóricos poscoloniales es decir algo como esto: el marxismo se basa en categorías abstractas, universalizadoras. Pero, para que estas categorías funcionen, la realidad debe ser exactamente como las descripciones abstractas del capital, de los trabajadores, del Estado, etcétera. Pero, añaden los teóricos poscoloniales, la realidad es mucho más diversa. Los trabajadores visten ropajes coloridos; rezan mientras trabajan; los capitalistas consultan a los astrólogos –esto no se parece a nada de lo que Marx describe en *El Capital*. Por tanto, eso debe significar que las categorías del capital no son realmente aplicables en este caso. El argumento termina siendo el de que cualquier desviación de la realidad concreta con respecto a las descripciones abstractas de la teoría supone un problema para esa teoría. Pero esa es una auténtica tontería: significa que no podemos tener una teoría. ¿Por qué debería importar si los capitalistas consultan a los astrólogos, siempre que se vean impulsados a obtener beneficios? Del mismo modo, no importa si los trabajadores rezan en la fábrica siempre y cuando trabajen. Eso es todo lo que la teoría exige. No dice que las diferencias culturales vayan a desaparecer, sino que dice que estas diferencias no son importantes para la difusión del capitalismo, siempre y cuando los agentes obedezcan

las compulsiones que las estructuras capitalistas les fijan. Hago considerables esfuerzos para explicar eso en mi libro.

JB: Gran parte del atractivo de la teoría poscolonial refleja un deseo general de evitar el eurocentrismo y de comprender la importancia de las formas, de las identidades y de las categorías culturales localmente específicas: entender a la gente tal como era, o es, no solo como abstracciones. Pero me pregunto si también hay un peligro con su manera de entender la especificidad cultural de las sociedades no occidentales, y si eso no será una forma de esencialismo cultural.

VC: Por supuesto, ese es el peligro. Y no es solo un peligro, es algo en lo que los estudios subalternos y la teoría poscolonial se ven constantemente apresados. Se ve con más frecuencia en sus planteamientos sobre la acción social y la resistencia. No hay ningún problema en decir que las personas recurren a las culturas y a las prácticas locales cuando se resisten al capitalismo, o cuando se resisten a varios agentes del capital. Pero otra cosa muy distinta es decir que la gente no pueda tener aspiraciones o intereses universales.

De hecho, una de las cosas que muestro en mi libro es que, cuando los historiadores de los estudios subalternos hacen trabajos empíricos sobre la resistencia campesina,⁵ muestran muy claramente que los campesinos [en la India], cuando se involucran en la acción colectiva, actúan más o menos con las mismas aspiraciones e impulsos que tenían los campesinos occidentales. Lo que les separa de Occidente son las formas culturales en que expresan estas aspiraciones, pero las propias aspiraciones tienden a ser bastante constantes.

Y cuando se piensa en ello, ¿es realmente descabellado decir que los campesinos indios ansían defender su bienestar, que no les gusta ser zarandeados, que les gustaría ser capaces de cubrir ciertos requisitos nutricionales básicos, que cuando van a pagar las rentas a los terratenientes procuran quedarse con lo máximo posible, porque no quieren verse abocados a entregar sus cosechas? A lo largo de los siglos XIX y XX, es de esto de lo que han tratado tales luchas campesinas.

Cuando los teóricos *subalternistas* levantan este gigantesco muro que separa a Oriente de Occidente, cuando insisten en que las preocupaciones que impulsan a los agentes occidentales no son las mismas en los agentes orientales, lo que están haciendo es sancionar el tipo de esencialismo que las autoridades coloniales utilizaron para justificar sus expolios en el siglo XIX. Es el mismo tipo de esencialismo que los apologistas militares estadounidenses utilizaban cuando bombardeaban Vietnam o cuando fueron a Oriente Medio. Nadie dentro de la izquierda puede sentirse a gusto con este tipo de argumentos.

JB: ¿Pero no es posible que alguien responda diciendo que usted está respaldando una forma de esencialismo, al atribuirle una racionalidad común a los actores en contextos muy diferentes?

VC: Bueno, no es exactamente esencialismo, más bien estoy apoyando la idea de que hay algunos intereses y necesidades que son comunes a las personas en todas las culturas. Hay algunos aspectos de nuestra naturaleza humana que no se construyen culturalmente: están conformados por la cultura, pero no creados por ella. Mi opinión es que, a pesar de que existen enormes diferencias culturales entre las personas de Oriente y de Occidente, también hay un conjunto básico de preocupaciones que es común a todas, nazcan en Egipto o la India, en Manchester o en Nueva York. No son muchas, pero podemos enumerar al menos dos o tres: hay una preocupación por el bienestar físico; es probable que haya una preocupación por un cierto grado de autonomía y autodeterminación; hay una preocupación por las prácticas que directamente se refieren al bienestar personal. Eso no es demasiado, pero se sorprendería de lo mucho que contribuyen a explicar realmente importantes transformaciones históricas.

Durante doscientos años, cualquier persona que se hiciera llamar progresista abrazaba este tipo de universalismo. Simplemente se entendía que la razón por la que los trabajadores o los campesinos podían unirse más allá de las fronteras nacionales era porque compartían ciertos intereses materiales. Esto está siendo cuestionado por los estudios subalternos, y es increíble que tanta gente de la izquierda lo haya aceptado. Es aún más extraordinario que todavía se acepte cuando en los últimos quince o veinte años hemos visto movimientos globales, más allá de culturas y de fronteras nacionales, contra el neoliberalismo, contra el capitalismo. Sin embargo, en la Universidad, atreverse a decir que las personas comparten problemas comunes en todas las culturas se ve de alguna manera como eurocéntrico. Esto muestra hasta qué punto la cultura política e intelectual ha declinado en los últimos veinte años.

JB: Si usted está sosteniendo que el capitalismo no requiere del liberalismo burgués, y que la burguesía no jugó el papel histórico de liderar esa lucha popular por la democracia en Occidente, ¿cómo explica el hecho de que el liberalismo y la democracia llegaran a Occidente y que no se consiguieran semejantes resultados en gran parte del mundo poscolonial?

VC: Esa es una buena pregunta. Lo interesante es que cuando Guha escribió su ensayo original anunciando el programa de los estudios subalternos, atribuyó el fracaso del liberalismo en Oriente al fracaso de su burguesía.⁶ Pero también sugirió que había otra posibilidad histórica, a saber, que el movimiento de in-

dependencia de la India y de otros países coloniales podría haber sido dirigido por las clases populares, que podrían haber empujado las cosas en una dirección diferente y haber creado tal vez un tipo distinto de orden político. Lo planteó y luego lo olvidó, y nunca lo ha recuperado en ninguna de sus obras.

Este es el camino que, si lo hubiera tomado –y si se lo hubiera tomado más en serio–, le podría haber permitido una comprensión más correcta de lo que ocurrió en Occidente, y no solo en Oriente. El hecho es que en Occidente, cuando lenta y finalmente emergió un orden abarcador, consensual y democrático entre el siglo XIX y principios del XX, no fue un don concedido por los capitalistas. Más bien, fue producto de luchas muy largas y concertadas por parte de trabajadores, agricultores y campesinos. En otras palabras, llegó gracias a luchas desde abajo.

Guha y los *subalternistas* olvidan esto por completo, insistiendo en que el auge del orden liberal fue un logro de los capitalistas. Al describir de forma incorrecta lo ocurrido en Occidente, hacen un mal diagnóstico de su fracaso en Oriente, el cual atribuyen erróneamente a las deficiencias de la burguesía.

Ahora bien, si usted se pregunta por un proyecto de investigación histórica adecuado que explique la fragilidad de las instituciones democráticas en Oriente y su viraje hacia el autoritarismo, la respuesta no tiene que ver con las deficiencias de la burguesía, sino con la debilidad del movimiento obrero y de las organizaciones campesinas, y con los partidos que representan a estas clases. La respuesta a la pregunta que plantean los estudios subalternos está en la debilidad de esas fuerzas políticas a la hora de ejercer algún tipo de disciplina sobre la clase capitalista. Esa pregunta es: «¿por qué las culturas políticas en el Sur Global son tan diferentes de las del Norte Global?» Es ahí donde deberían estar buscando: en la dinámica de las organizaciones populares y en los partidos de las organizaciones populares, no en una supuesta carencia de la clase capitalista, que en Oriente no era más oligárquica ni más autoritaria de lo que lo había sido en Occidente.

JB: Obviamente, es muy crítico con la teoría poscolonial. ¿Pero no hay nada válido o valioso en su condena del orden poscolonial?

VC: Sí, hay algo de valor, sobre todo si nos fijamos en el trabajo de Guha. En toda su obra, sobre todo en *Dominance Without Hegemony*, creo que hay una crítica muy saludable, así como un desdén general, a los poderes establecidos en un país como la India. Y esa es una alternativa tremendamente positiva al tipo de historiografía nacionalista que había estado vigente durante décadas en un país como la India, en el que los líderes del movimiento de independencia fueron vistos como algo parecido a unos salvadores. La insistencia de Guha en que este liderazgo no solo no fue salvífico, sino que en realidad fue responsable de muchas de las deficiencias del orden poscolonial, debe ser alabada y respaldada.

El problema no es su descripción del orden poscolonial, el problema es su diagnóstico sobre el origen de esos fallos y sobre cómo establecerlos. Estoy totalmente de acuerdo con la actitud general de Guha hacia la elite india y sus secuaces. El problema es que su análisis de las causas está tan extraviado que se interpone en el camino de una respuesta y una crítica a ese orden que sean apropiadas.

JB: ¿Qué me dice de *Partha Chatterjee*? ¿Acaso su obra ofrece una crítica seria del Estado poscolonial de la India?

VC: Algunos aspectos de la misma, sí. En un nivel puramente descriptivo, el trabajo de Chatterjee sobre el nacionalismo, como el de Guha, muestra la estrechez de las preocupaciones del liderazgo nacionalista, su fidelidad a los intereses de las elites y su suspicacia hacia la movilización popular.⁷ Todo lo cual es de alabar.

El problema, de nuevo, está en el diagnóstico. En el caso de Chatterjee, los fracasos del movimiento nacionalista indio se atribuyen a un liderazgo que interiorizó un *ethos* particular, un *ethos* y una orientación que van ligados a la modernización y al modernismo. Así, para Chatterjee, el problema de Nehru fue que adoptó muy rápidamente una postura modernizadora en términos de economía política. En otras palabras, dio gran valor a aplicar un enfoque científico a la industrialización, a la planificación y a la organización racionales –y esa es la principal razón por la cual, para Chatterjee, la India está bloqueada en una posición de «sometimiento continuo» en el orden global.

Está bien decir que Nehru seguía un conjunto limitado de intereses, pero localizar las fuentes profundas de su conservadurismo en la adopción de una visión del mundo científica y modernizadora yerra seriamente a la hora de ver cuál es el problema. Si el problema de la elite poscolonial es que adoptó una visión del mundo científica y racional, entonces hemos de preguntarnos: ¿cómo planean los teóricos poscoloniales salir de las crisis actuales –no solo económicas y políticas, sino también medioambientales– si nos están diciendo que la ciencia, la objetividad, las evidencias, la preocupación por el desarrollo, han de ser abandonadas?

Chatterjee no tiene manera de salir de ese callejón. En mi opinión, el problema planteado en torno al liderazgo de Nehru y del Partido del Congreso no es que fueran científicos y modernizadores, sino que vincularon su programa a los intereses de las elites indias –de la clase capitalista india y de los terratenientes indios– y que abandonaron su compromiso con la movilización popular, tratando de controlar férreamente a las clases populares.

El enfoque de Chatterjee, aunque tiene las características de una crítica radical, es en realidad bastante conservador, ya que localiza la ciencia y la racionalidad en Occidente y, al hacerlo, describe a Oriente como lo hicieron los ideólogos

coloniales. También es conservador porque nos deja sin medios a través de los que poder construir un orden más humano y más racional, porque sea cual sea la forma en la que intentes avanzar –si uno trata de salir del capitalismo e ir hacia el socialismo, si tratamos de humanizar el capitalismo a través de una especie de socialdemocracia, si intentamos mitigar los desastres ambientales a través de algún uso más racional de los recursos– va a requerir el tipo de cosas que Chatterjee impugna: la ciencia, la racionalidad y la planificación de algún tipo. Situarlas como fuente de la marginación de Oriente no sólo es erróneo, creo que también es bastante conservador.

JB: Pero, ¿no hay nada que rescatar de la crítica que plantean los teóricos poscoloniales, cuando acusan de eurocéntrico al marxismo y a otras formas de pensamiento occidental enraizado en la Ilustración?

VC: Bueno, tenemos que distinguir entre dos formas de eurocentrismo: una es de tipo neutro y benigno, según la cual una teoría es eurocéntrica en la medida en que su base probatoria viene principalmente de un estudio sobre Europa. En este sentido, por supuesto, todas las teorías occidentales que conocemos hasta finales del siglo XIX extraen mayoritariamente sus pruebas y sus datos de Europa, dado que la erudición y la literatura antropológica e histórica sobre Oriente estaban en mantillas. En este sentido, eran eurocéntricas.

Creo que este tipo de eurocentrismo es natural, de modo que aun acarreado todo tipo de problemas no se lo puede condenar. La forma más perniciosa de eurocentrismo –la que los teóricos poscoloniales persiguen– es cuando el conocimiento basado en hechos concretos ocurridos en Occidente se proyecta hacia Oriente, lo que podría resultar engañoso. De hecho, los teóricos poscoloniales han acusado a los teóricos occidentales no solo de proyectar ilícitamente sobre Oriente conceptos y categorías que podrían ser inaplicables, sino de ignorar sistemáticamente pruebas que están disponibles y que podrían generar una mejor teoría.

Si estamos hablando de un eurocentrismo del segundo tipo, entonces ha habido elementos en la historia del pensamiento marxista que están apresados por este tipo de eurocentrismo. Sin embargo, si nos fijamos en la historia real del desarrollo de la teoría, los casos han sido muy raros.

Desde principios del siglo XX, creo que es justo decir que el marxismo ha sido tal vez la única teoría del cambio histórico que, procedente de Europa, ha lidiado sistemáticamente con la especificidad de Oriente. Uno de los hechos más curiosos acerca de los estudios subalternos y de la teoría poscolonial es que hacen caso omiso de ello. Empezando con la Revolución Rusa de 1905 y pasando por la Revolución de 1917, siguiendo con la revolución china, con los movimientos de descolonización de África y los movimientos guerrilleros en América Latina,

todos estos trastornos sociales generaron intentos de lidiar con la especificidad del capitalismo en países fuera de Europa.

Se pueden recitar varias teorías específicas que surgieron del marxismo y que no solo se centran en la especificidad de Oriente, sino que niegan explícitamente la teleología y el determinismo que los estudios subalternos entienden como algo central en el marxismo: la teoría de Trotsky del desarrollo desigual y combinado, la teoría de Lenin sobre el imperialismo, la articulación de los modos de producción, etcétera. Cada una de estas teorías era un reconocimiento de que las sociedades en vías de desarrollo no eran como las sociedades europeas.

Así que si quieres ganar puntos, puede sacar a relucir casos de aquí y de allá que muestren cierta clase de persistente eurocentrismo en el marxismo. Pero si nos fijamos en el balance, no solo el resultado general es bastante positivo, sino que, si se compara con el orientalismo que los estudios subalternos han hecho revivir, me parece que el marco más natural para la comprensión de la especificidad de Oriente proviene del marxismo y de la tradición ilustrada, no de la teoría poscolonial.

La contribución duradera de la teoría poscolonial –aquello por lo que, en mi opinión, será conocida dentro de cincuenta años en el caso de que aún se la valore– será su contribución al resurgimiento del esencialismo cultural y al respaldo del orientalismo, en lugar de proporcionar un antídoto al mismo.

JB: Todo esto plantea la siguiente pregunta: ¿por qué la teoría poscolonial ha adquirido tal importancia en las últimas décadas? En otras palabras, ¿por qué ha sido capaz de sustituir al tipo de ideas que usted está defendiendo en su libro? Parece claro que la teoría poscolonial ha venido a llenar un espacio anteriormente ocupado por las diversas formas del pensamiento marxista y de influencia marxista, y ha influido sobre amplios sectores de la izquierda intelectual anglófona.

VC: En mi opinión, ese protagonismo obedece estrictamente a razones sociales e históricas; no expresa el valor ni la validez de la teoría, y por eso decidí escribir el libro. Creo que la teoría poscolonial saltó a la fama por un par de razones. Una de ellas es que, tras el declive del movimiento obrero y el aplastamiento de la izquierda en la década de 1970, no se entreveía ningún tipo de teoría prominente en el mundo académico que se centrara en el capitalismo, en la clase obrera o en la lucha de clases. Han sido muchos los que lo han señalado: en el ámbito universitario, resulta poco realista imaginar que cualquier crítica al capitalismo desde una perspectiva de clase vaya a tener mucha aceptación, excepto en períodos de agitación social masiva y de cambio social.

Así que la pregunta interesante es por qué aparece una teoría que se autodenomina radical, pero que ya no es una clásica teoría anticapitalista. Creo que esto

tiene que ver con dos cosas: la primera, con los cambios ocurridos en las universidades en los últimos treinta años más o menos, que ya no son las grandes torres de marfil que solían ser. Son instituciones de masas, y como tales se han abierto a grupos que, históricamente, estaban fuera: minorías raciales, mujeres, inmigrantes procedentes de países en desarrollo. Son todas ellas personas que sufren distintos tipos de opresión, pero no necesariamente una explotación de clase. Así que constituyen, por así decirlo, una amplia base para lo que podríamos llamar los estudios de la opresión, que es una especie de radicalismo –y es importante, y es real. Sin embargo, no es una base que esté muy interesada en las cuestiones de la lucha de clases o de la formación de las clases, el tipo de cosas del que los marxistas solían hablar.

Como complemento tenemos la trayectoria de la intelectualidad. La generación del 68 perdía centralidad a medida que envejecía, aunque algunos querían mantener sus compromisos morales y éticos con el radicalismo. Pero, como todo el mundo, alejados también del radicalismo clasista. Así que había un movimiento desde abajo, con un tipo de demanda de teorías centradas en la opresión, y un movimiento en la parte superior, con profesores ofreciéndose para suministrar teorías centradas en la opresión. Lo que hizo que convergieran no fue solo un enfoque en la opresión, sino extirpar de ese análisis la opresión de clase y la explotación de clase. Y la teoría poscolonial, con su propia escisión de capitalismo y clase –porque eso resta importancia a la dinámica de la explotación–, permite un ajuste muy sustancioso.

JB: ¿Qué piensa de las perspectivas de la teoría poscolonial? ¿Espera que quede eclipsada en el mundo académico y en la izquierda a corto plazo?

VC: No, no lo creo. No creo que la teoría poscolonial esté en peligro de ser desplazada, al menos a corto plazo. Las tendencias académicas van y vienen, sin que ello dependa de la validez de sus afirmaciones ni del valor de sus propuestas, sino de su relación con el entorno social y político más amplios. La desorganización general del mundo obrero y de la izquierda, que es lo que creó las condiciones para que la teoría poscolonial floreciera, está todavía muy presente. Además, la teoría poscolonial cuenta ahora con al menos dos generaciones de académicos que han fiado toda su carrera a ella; tienen media docena de revistas dedicadas al asunto; hay un ejército de estudiantes de posgrado que siguen programas de investigación que provienen de ella. Sus intereses materiales están directamente vinculados al éxito de la teoría.

Se la puede criticar todo lo que se quiera, pero hasta que no tengamos el tipo de movimientos que mantuvo a flote al marxismo en los años posteriores a la Primera Guerra Mundial, o a finales de los sesenta y principios de los setenta, no

veremos ningún cambio. De hecho, lo que veremos es una respuesta bastante rauda y virulenta a cualquier crítica que pueda surgir. Mi triste, pero –creo– realista pronóstico es que va a permanecer ahí durante mucho tiempo.

Traducción y notas: Anacleto Pons.

Fuente original:
<http://jacobinmag.com/2013/04/how-does-the-subaltern-speak/>
 (consultado el 17/10/2013)

NOTAS

1. Existen varios compendios sobre los estudios poscoloniales. Por ejemplo: Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, Nueva York-Oxford, Oxford University Press, 1988; y Ranajit Guha (ed.), *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
2. Ranajit Guha, *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
3. Amén de otros textos, Guha cuenta con dos libros en castellano: *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica, 2002; y *La historia en el término de la historia universal*, Barcelona, Crítica, 2003.
4. Véase su volumen *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets, 2008.
5. El trabajo clásico es el del propio Guha: *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
6. Se refiere al primero de la serie de volúmenes dedicados a este asunto, volumen editado por Guha: *Subaltern Studies I. Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1982.
7. Por ejemplo: Partha Chatterjee, *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*, Buenos Aires, Siglo XXI-Clacso Ediciones, 2008.