

LA POSCOLONIALIDAD Y EL ARTILUGIO
DE LA HISTORIA:
¿QUIÉN HABLA EN NOMBRE DE
LOS PASADOS “INDIOS”?

Dipesh Chakrabarty
Universidad de Chicago

Hay que llevar el pensamiento hasta el límite.
Louis Althusser

I

Recientemente se ha dicho en alabanza del proyecto poscolonial de *Subaltern Studies* que demuestra, “quizá por vez primera desde la colonización”, que “los indios muestran consistentes signos de reapropiación de la capacidad para representarse a sí mismos [dentro de la disciplina de la historia]”.¹ Como un historiador miembro del grupo de *Subaltern Studies*, opino que la felicitación contenida en esta observación es grata pero prematura. El propósito de este artículo es examinar la problemática de la idea de los “indios” “representándose a sí mismos en la historia”. Por el momento, dejemos de lado los embrollados problemas de identidad inherentes a una empresa transnacional como *Subaltern Studies*, donde los pasaportes y los compromisos vuelven borrosas las distinciones de etnia de una manera que a algunos les parecerá típicamente posmoderna. Tengo una proposición más perversa que aducir. Se trata de que en lo que toca al discurso académico de la historia —es decir, la “historia” como un discurso producido en el ámbito institucional de la universidad—, “Europa” sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias, incluyendo las que llamamos “indias”, “chinas”, “kenianas”, etcétera. Hay una peculiar manera en que todas estas otras historias tienden a volverse variaciones de una narración maestra que podría llamarse “la historia de Europa”. En este sentido, la propia historia “india” está en una posición de subalternidad; sólo se pueden articular posiciones de sujeto subalternas en nombre de esta historia.

Mientras el resto de este artículo desarrollará esta proposición, permítaseme dar algunos matices. “Europa” y la “India” son tratados aquí como términos hiperreales en cuanto a que se refieren a ciertas figuras de la imaginación, cuyos referentes geográficos permanecen más o menos indeterminados.² Desde luego, siendo figuras de lo imaginario son susceptibles de ser debatidas, pero por el momento las trataré como si fueran categorías dadas, materializadas, términos opuestos que forman un binomio en una estructura de dominación y subordinación. Soy consciente de que al tratarlos de esta manera me expongo a la acusación de ser nativista, nacionalista, o lo que es peor, pecado de pecados, nostálgico. Los académicos de tendencia liberal protestarían de inmediato que cualquier idea de una “Europa” homogénea, indiscutible se deshace al menor análisis. Es cierto, pero así como el fenómeno del orientalismo no desaparece sencillamente porque algunos de nosotros hayamos alcanzado ahora una conciencia crítica del mismo, de manera similar cierta versión de “Europa”, materializada y celebrada en el mundo fenoménico de las relaciones cotidianas de poder como el escenario del nacimiento de lo moderno, continúa dominando el discurso de la historia. El análisis no la hace desaparecer.

El que Europa funcione como un referente silencioso en el conocimiento histórico mismo se vuelve obvio de una manera sumamente ordinaria. Por lo menos hay dos síntomas

cotidianos de la subalternidad de las historias no occidentales, tercermundistas. Los historiadores del Tercer Mundo sienten una necesidad de referirse a las obras de historia europea; los historiadores de Europa no sienten la obligación de corresponder. Se trate de un Edward Thompson, de un Le Roy Ladurie, un George Duby, un Carlo Ginzburg, un Lawrence Stone, un Robert Darnton o una Natalie Davies —para citar sólo algunos nombres al azar de nuestro mundo contemporáneo—, los “grandes” y los modelos del oficio del historiador siempre son, por lo menos, culturalmente “europeos”. “Ellos” producen su obra en una relativa ignorancia de las historias no occidentales y esto no parece afectar la calidad de su trabajo. Éste es un gesto, sin embargo, al que “nosotros” no podemos corresponder. Ni siquiera podemos permitirnos una igualdad o simetría de ignorancia a este nivel sin correr el riesgo de parecer “anticuados” o “superados”.

El problema, podría añadirse entre paréntesis, no es exclusivo de los historiadores. Una muestra desenfadada pero no obstante ostensible de esta “desigualdad de ignorancia” en los estudios literarios, por ejemplo, es el siguiente enunciado acerca de Salman Rushdie tomado de un texto reciente sobre el posmodernismo: “Aunque Saleem Sinai [de *Hijos de la medianoche*] narra en inglés [...] sus intertextos tanto para escribir historia como para escribir ficción resultan duplicados: por un lado, provienen de leyendas, películas y literatura india; por el otro, de Occidente —*El tambor de hojalata*, *Tristram Shandy*, *Cien años de soledad*, etcétera”.³ Es interesante observar cómo este enunciado saca a relucir sólo las referencias que provienen de “Occidente”. La autora no tiene la obligación aquí de estar en posición de nombrar con alguna autoridad y especificidad las alusiones “indias” que “duplican” la intertextualidad de Rushdie. Esta ignorancia, compartida y tácita, es parte de un pacto supuesto que hace “fácil” incluir a Rushdie en los cursos sobre poscolonialismo de los departamentos de literatura inglesa.

Este problema de ignorancia asimétrica no es simplemente cuestión de “servilismo cultural” (*cultural cringe*) (para decirlo con mi lado australiano) de nuestra parte o de arrogancia cultural de parte del historiador europeo. Estos problemas existen pero pueden ser atendidos de manera relativamente fácil. Tampoco pretendo menoscabar en lo más mínimo los logros de los historiadores que mencioné. Nuestras notas a pie de página aportan copiosos testimonios de las percepciones que hemos derivado de su conocimiento y creatividad. El dominio de “Europa” como sujeto de todas las historias es una parte de una condición teórica mucho más profunda a cuya sombra se produce el conocimiento histórico en el Tercer Mundo. Esta condición se expresa de ordinario de una manera paradójica. Esta paradoja es la que describiré como el segundo síntoma cotidiano de nuestra subalternidad, y se refiere a la naturaleza misma de los propios pronunciamientos de la ciencia social.

Desde hace ya varias generaciones, filósofos y pensadores que han dado forma a la naturaleza de la ciencia social han producido teorías que abarcan a toda la humanidad. Como bien sabemos, estas declaraciones han sido producidas en una ignorancia relativa, y en ocasiones absoluta, de la mayor parte de la humanidad —o sea, los que viven en culturas no occidentales. En sí mismo esto no constituye una paradoja, pues los filósofos europeos más conscientes de su propia reflexión siempre han tratado de justificar teóricamente esta postura. La paradoja cotidiana de la ciencia social del Tercer Mundo es que a *nosotros* estas teorías nos parecen, a pesar de su ignorancia inherente de “nosotros”, eminentemente útiles para entender nuestras sociedades. ¿Qué permitió a los modernos sabios europeos desarrollar semejante clarividencia respecto de sociedades que ignoraban empíricamente? ¿Por qué nosotros, de nuevo, no podemos corresponder al gesto?

Hay una respuesta a esta pregunta en los escritos de filósofos que han leído en la historia europea una entelequia de razón universal, si consideramos tal filosofía como la conciencia de sí misma de la ciencia social. Sólo “Europa”, según parece ser el argumento, es *teóricamente* (es decir, a nivel de las categorías fundamentales que dan forma al pensamiento histórico) conocible; todas las demás historias son cuestión de investigación

empírica que encarna un esqueleto teórico que substancialmente es “Europa”. Hay una versión de este argumento en la conferencia de Edmund Husserl dada en Viena en 1935, en la que proponía que la diferencia fundamental entre las “filosofías orientales” (más específicamente, la india y la china) y la “ciencia griego-europea” (o, como añadía, “hablando en sentido universal: la filosofía”) era la capacidad de ésta de producir “percepciones teóricas absolutas”, es decir, “*theoria*” (ciencia universal), mientras que aquéllas conservaban un carácter “práctico-universal”, y por ello “mítico-religioso”. Estas filosofías “práctico-universales” se dirigían al mundo de una manera “ingenua” y “directa”, mientras que el mundo se presentaba él mismo ante la *theoria* como una “temática”, por lo que hacía posible una praxis “cuyo fin es elevar a la humanidad mediante la razón científica universal”.⁴

Una proposición epistemológica bastante similar anima el uso que hace Marx de categorías como “burgués” y “preburgués” o “capital” y “precapital”. El prefijo *pre* significa aquí una relación que es tanto cronológica como teórica. El surgimiento de la sociedad burguesa o capitalista, dice Marx en el *Grundrisse* y otros lugares, da lugar por vez primera a una historia que puede ser comprendida mediante una categoría filosófica y universal: el “capital”. La historia se vuelve, por primera vez, *teóricamente* conocida. Todas las historias del pasado a partir de ahí serán conocidas (teóricamente, desde luego) desde el mirador privilegiado que es esta categoría, es decir, en términos de sus diferencias con respecto a ella. Las cosas revelan su esencia categórica sólo cuando alcanzan su pleno desarrollo, o como lo dijo Marx en aquel famoso aforismo del *Grundrisse*: “La anatomía humana contiene la clave de la anatomía del simio”.⁵ La categoría “capital”, como he examinado en otro lugar, contiene dentro de ella el sujeto legal del pensamiento de la Ilustración.⁶ No es de sorprender que Marx dijera, en ese primer capítulo tan hegeliano del *Capital*, vol. 1, que el secreto del “capital”, de la categoría, “no puede descifrarse hasta que la noción de igualdad humana ha adquirido la estabilidad de un prejuicio popular”.⁷ Y siguiendo con las palabras de Marx:

Incluso las categorías más abstractas, pese a su validez —precisamente por su carácter abstracto— para todas las épocas, no obstante son [...] ellas mismas [...] producto de relaciones históricas. La sociedad burguesa es la organización de la producción, históricamente hablando, más desarrollada y más compleja. Las categorías que expresan sus relaciones, la comprensión de su estructura, por ello, también permiten percepciones de la estructura y las relaciones de producción de todas las formaciones sociales desaparecidas, a partir de cuyas ruinas y elementos se construyó sola, cuyos restos aún parcialmente rebeldes están presentes dentro de ella, cuyos meros matices han desarrollado una importancia explícita dentro de ella, etcétera [...] Los indicios de un desarrollo superior entre las especies animales subordinadas [...] se pueden entender sólo después de que ya se conoce el mayor desarrollo que puede ser alcanzado. La economía burguesa proporciona así la clave para la economía antigua.⁸

Donde dice “capital” o “burguesa”, propongo, léase “Europa”

II

Ni Marx ni Husserl hablaban —por lo menos no en las palabras citadas atrás— en un espíritu historicista. Entre paréntesis, debemos acordarnos también aquí de que la visión de Marx de la emancipación implicaba un viaje más allá del dominio del capital, de hecho más allá de la noción de igualdad jurídica que es tan sagrada para el liberalismo. La máxima “De a cada quién el pago según su habilidad, a cada quién según su necesidad” va bastante en contra del principio de “A trabajo igual, salario igual”, y ésta es la razón por la que Marx sigue siendo —pese al Muro de Berlín (o pese a sus ruinas)— un crítico relevante y fundamental tanto para el capitalismo como para el liberalismo, y por ello central para cualquier proyecto poscolonial

y posmoderno de escritura de la historia. No obstante, las declaraciones metodológicas o epistemológicas de Marx no siempre han logrado resistir lecturas historicistas. Siempre ha habido suficiente ambigüedad en estas declaraciones para hacer posible el surgimiento de narraciones históricas “marxistas”. Estas narraciones giran alrededor del tema de la “transición histórica”. La mayor parte de las historias del Tercer Mundo se escriben dentro de problemáticas planteadas por esta narración de la transición, cuyos temas dominantes (aunque a menudo implícitos) son los del desarrollo, la modernización, el capitalismo.

Esta tendencia se puede encontrar en nuestro propio trabajo en el proyecto de *Subaltern Studies*. Mi libro acerca de la historia de la clase obrera tuvo que lidiar con el problema.⁹ El libro *Modern India* de Sumit Sarkar (uno de los colegas de *Subaltern Studies*), con justicia considerado uno de los mejores libros de texto sobre historia de la India dirigidos principalmente a las universidades indias, abre con los siguientes enunciados:

Los sesenta años y pico que median entre la fundación del Congreso Nacional Indio en 1885 y la consumación de la independencia en agosto de 1947 vivieron quizá la transición más grandiosa en la larga historia del país. Una transición, empero, que de muchas maneras sigue onerosamente incompleta, y es a partir de esta ambigüedad central que parece más apropiado comenzar nuestro estudio.¹⁰

¿Qué clase de transición quedó “onerosamente incompleta”? Sarkar alude a la posibilidad de que hubo varias al nombrar tres:

Muchas de las aspiraciones despertadas a lo largo de la lucha nacional quedaron sin cumplirse —el sueño gandhiano del campesino que llega a ser quien debe ser en *Ram-rajya* [el reino del legendario e ideal dios-rey Rama], así como los ideales de la izquierda de lograr la revolución social. Y, como habría de revelar reiteradamente la historia de la India y del Pakistán (y Bangladesh) independientes, incluso los problemas de una completa transformación burguesa y de un afortunado desarrollo capitalista no se resolvieron completamente mediante la transición del poder en 1947. (p. 4.)

Ni el sueño del campesino de un reino mítico y justo, ni el ideal de la izquierda de la revolución social[ista], ni una “completa transformación burguesa” —dentro de estas tres carencias, estas escenografías “onerosamente incompletas”, Sarkar ubica la historia de la India moderna.

También con una referencia similar a “carencias” —el “fracaso” de una historia para llegar a su cita con su destino (digamos, ¿una vez más un ejemplo del “nativo perezoso”?)— inauguramos nuestro proyecto de *Subaltern Studies*:

Es el estudio de este *fracaso histórico de la nación para llegar a ser lo que debe ser*, un fracaso debido a la *insuficiencia* [las cursivas son mías] de la burguesía así como de la clase trabajadora para conducirla a una victoria decisiva sobre el colonialismo y a una revolución burguesa-democrática del tipo clásico del siglo XIX [...] o [del tipo de la] “nueva democracia” —es el estudio de este fracaso lo que constituye la problemática central de la historiografía de la India colonial.¹¹

La tendencia a leer la historia de la India en términos de una carencia, una ausencia o como algo incompleto que se traduce en una “insuficiencia” es obvia en estas citas. Sin embargo, como tropo, se trata de una antigua tendencia, que se remonta a los albores del régimen colonial en la India. Los británicos conquistaron y representaron la diversidad de los pasados “indios” mediante una narración homogeneizadora de una transición desde un periodo “medieval” hacia la “modernidad”. Los términos han cambiado con el tiempo. Alguna vez se llamó “despótico” a lo “medieval” y a lo “moderno” “el respeto a la ley”. Una variante posterior sería “feudal-capitalista”.

Cuando se formuló por primera vez en las historias coloniales de la India, esta narración de la transición era una desempachada celebración de la capacidad del imperialismo para la violencia y la conquista. Para dar sólo un ejemplo entre tantos que se nos ofrecen, la *History of Hindostan* de Alexander Dow, publicada por vez primera en tres volúmenes entre 1770 y 1772, iba dedicada al rey con una candidez característica del siglo XVIII, cuando no hacía falta un Michel Foucault para revelar la conexión entre violencia y conocimiento: “El éxito de las fuerzas de su Majestad”, decía Dow, “ha abierto las puertas del Oriente a las investigaciones de los curiosos”.¹² Subrayando esta conexión entre la violencia y la modernidad, Dow añadía:

La nación británica se ha convertido en la conquistadora de Bengala y debería extender algo de su jurisprudencia fundamental para asegurar su conquista [...] La espada es nuestra garantía. Es una conquista absoluta, y así la considera el mundo. (vol. 1, p. cxxxviii)

Esta “jurisprudencia fundamental” era el “respeto a la ley” que contrastaba, en la narración de Dow, con el régimen anterior que era “arbitrario” y “despótico”. En una glosa posterior, Dow explicaba que el “despotismo” no se refería a un “gobierno guiado por el mero capricho y volubilidad”, pues sabía suficiente historia como para saber que esto no era cierto de la India. El despotismo era lo opuesto al gobierno constitucional inglés; era un sistema en el que “el poder legislativo, el judicial y el ejecutivo [estaban] investidos en el príncipe”. Éste era el pasado de la falta de libertades. Con el establecimiento del poder británico, el indio sería convertido en un súbdito legal, regido por un gobierno sensible a la presión de la propiedad privada (“el fundamento de la prosperidad pública”, decía Dow) y a la opinión pública, y supervisado por un poder judicial en el que “los impartidores de la justicia deberían ser independientes de todo menos de la ley [pues] si no el oficial [el juez] se convierte en un instrumento de opresión en manos del despotismo” (vol. 1, pp. xcv, cl, cxi-cxli).

Durante los siglos XIX y XX, generaciones de nacionalistas indios de la élite encontraron su posición de sujeto, como nacionalistas, dentro de esta narración de la transición que, en varias ocasiones y dependiendo de la ideología de cada uno, colgó el tapiz de la “historia india” entre los dos postes de los conjuntos homólogos de oposiciones: despótico-constitucional, medieval-moderno, feudal-capitalista. Dentro de esta narración compartida por la imaginación imperialista y la nacionalista, lo “indio” siempre fue una figura de la carencia. Dicho de otro modo, siempre había lugar en este relato para personajes que encarnaban, a nombre de los nativos, el tema de la “insuficiencia” o del “fracaso”. La recomendación de Dow de un “respeto a la ley” para Bengala-India se acompañaba de la paradójica garantía (para los británicos) de que no había peligro de que semejante respeto “inculcara” a los nativos “un espíritu de libertad”:

Hacer libres a los nativos de la fértil tierra de Bengala, rebasa el poder del pacto político [...] Su religión, sus instituciones, sus costumbres, la disposición misma de su mentalidad, los hacen propios para la obediencia pasiva. Darles propiedades sólo los uniría con lazos más fuertes a nuestros intereses, y los haría nuestros súbditos; o, si la nación británica prefiere esta palabra — más nuestros esclavos. (vol. 1, pp. cxi-cxli)

No necesitamos recordar que esto sería la piedra fundamental de la ideología imperial durante muchos años —súbditos y no ciudadanos, pues los nativos nunca tuvieron capacidad para la ciudadanía— y con el tiempo se convertiría en una variedad de la propia teoría liberal.¹³ Desde luego, los nacionalistas disientían de esto. Tanto para Rammohun Roy como para Bankimchandra Chattopadhyay, dos de los más prominentes intelectuales nacionalistas de la India del siglo XIX, el régimen británico era un periodo necesario de tutela por el que los indios tenían que pasar para prepararse precisamente para lo que los británicos les negaban, pero que exaltaban como el fin de toda la historia: ciudadanía y la nación-Estado. Años

después, en 1951, un indio “desconocido” que logró vender su “obscuridad”, escribía esta dedicatoria a la historia de su vida:

A la memoria del
Imperio Británico en la India
el cual nos otorgó la condición de súbditos
pero nos negó la ciudadanía;
al cual no obstante
todos nosotros presentamos el desafío
“Civis Britanicus Sum”
porque
todo lo que era bueno y vivía
dentro de nosotros
fue hecho, moldeado y animado
por el propio régimen británico.¹⁴

En las versiones nacionalistas de esta narración, como ha mostrado Partha Chatterjee, eran los campesinos y los trabajadores, las clases subalternas, a los que se hizo llevar la cruz de la “insuficiencia”, pues, según esta versión, eran ellos los que necesitaban ser educados para sacarlos de su ignorancia, provincianismo, o, dependiendo de su preferencia, de una falsa conciencia.¹⁵ Incluso hoy la palabra de origen angloindio “comunalismo” [*communalism*] se refiere a aquéllos que presumiblemente no logran estar a la altura de los ideales “seculares” de la ciudadanía.

Que el régimen británico haya establecido las prácticas, instituciones y discursos del individualismo burgués en tierra india es innegable. Las primeras expresiones —es decir, antes de los comienzos del nacionalismo— de este deseo de ser un “súbdito legal” dejan claro que para los indios de los años treinta y cuarenta del siglo XIX, ser un “individuo moderno” era convertirse en “europeo”. *The Literary Gleaner*, una revista de la Calcuta colonial, publicó el siguiente poema en 1842, escrito en inglés por un escolar bengalí de dieciocho años de edad. El poema se inspiraba aparentemente en la vista de buques que partían de la costa de Bengala “hacia las gloriosas costas de Inglaterra”:

A menudo suspiro como una triste ave
por dejar esta tierra, aunque sea la mía;
sus arroyos vestidos de hierba, —alegres flores y cielos sin nubes
aun si son más que bellos, poco encanto tienen para mí.
Pues he soñado con climas más brillantes y libres
donde habita la virtud y la libertad celestial
hace feliz incluso al más humilde; —donde la vista
no se ofende por ver al hombre inclinarse
al sórdido interés: —son climas donde prospera la ciencia,
y el genio recibe su justo galardón;
donde vive el hombre en toda su gloria más verdadera,
y el rostro de la naturaleza es exquisitamente dulce:
Para aquellos climas lanzo mi impaciente suspiro,
déjenme vivir ahí, ahí déjenme morir.¹⁶

Con sus ecos de Milton y de radicalismo inglés del siglo XVII, es evidente que ésta es una muestra de pastiche colonial.¹⁷ Michael Madhusudan Dutt, el joven autor bengalí de este poema, finalmente se dio cuenta de la imposibilidad de ser “europeo” y regresó a la literatura bengalí para convertirse en uno de nuestros mejores poetas. Sin embargo, los nacionalistas indios posteriores abandonaron también el abyecto deseo de ser ellos mismos “europeos”. La premisa del pensamiento nacionalista era precisamente la supuesta universalidad del

proyecto de convertirse en individuos, el supuesto de que los “derechos individuales” y la “igualdad” abstracta eran conceptos universales que podían arraigar en cualquier parte del mundo, que uno podía ser “indio” y “ciudadano” al mismo tiempo. No tardaremos en explorar algunas de las contradicciones de este proyecto.

Muchos de los rituales públicos y privados del individualismo moderno se empezaron a notar en la India durante el siglo XIX. Uno ve esto, por ejemplo, en el súbito florecimiento en esta época de los cuatro géneros básicos que ayudan a expresar el ser moderno: la novela, la biografía, la autobiografía y la historia.¹⁸ Junto a éstas llegó la industria moderna, la tecnología, la medicina, un sistema legal cuasi burgués (aunque colonial) sostenido por un Estado que el nacionalismo habría de ganar y hacer suyo. La narración de la transición que he ido examinando avalaba estas instituciones y a su vez estaba apuntalada por ellas. Pensar esta narración era pensar estas instituciones en cuyo vértice descansaba el Estado moderno,¹⁹ y pensar lo moderno o la nación-Estado era pensar una historia cuyo sujeto teórico era Europa. Gandhi se dio cuenta de esto desde 1909. Al referirse a las demandas de los nacionalistas indios de más ferrocarriles, medicina moderna y derecho burgués, astutamente afirmó en su libro *Hind Swaraj* que esto era “hacer inglesa a la India” o, según sus palabras, tener “un régimen inglés sin los ingleses”.²⁰ Esta “Europa”, como muestra el juvenil e ingenuo poema de Michael Madhusudan Dutt, desde luego no era sino una obra de ficción que el colonizador contó a los colonizados en el proceso mismo de fabricación de la dominación colonial.²¹ El nacionalismo de Gandhi deja su crítica de esta “Europa”, en muchos aspectos, en una posición comprometida, y no es mi intención ver su texto como un fetiche. Pero su gesto me parece útil para desarrollar la problemática de historias escritas fuera de la metrópoli.

III

Abordaré ahora nuevamente los temas de “fracaso”, “carencia” e “insuficiencia” que de manera tan ubicua caracterizan al sujeto hablante de la historia “india”. Como en las prácticas de los campesinos insurgentes de la India colonial, el primer paso de un esfuerzo crítico debe surgir de un gesto de inversión.²² Empecemos por donde la narración de la transición termina y leamos “plenitud” y “creatividad” en los lugares en que esta narración nos ha hecho leer “carencia” e “insuficiencia”.

Según la fábula de su constitución, los indios de hoy son todos “ciudadanos”. La constitución adopta una definición casi clásicamente liberal de ciudadanía. Si el Estado moderno y el individuo moderno, el ciudadano, no son sino dos lados inseparables del mismo fenómeno, como afirma William Connolly en *Political Theory and Modernity*, resultaría que el fin de la historia está a la vista para nosotros en la India.²³ Sin embargo, este individuo moderno, cuya vida política y pública se vive en la ciudadanía, también se supone que tiene un yo “privado” interior que se derrama sin cesar en diarios, cartas, autobiografías, novelas y, desde luego, en lo que decimos a nuestros psicoanalistas. El individuo burgués no nace hasta que uno descubre los placeres de la vida privada. Pero ésta es una clase muy especial de “vida privada” —de hecho, se trata de una “vida pública” diferida, pues esta vida privada burguesa, como nos recuerda Jürgen Habermas, está “siempre orientada a un público [Publikum]”.²⁴

La vida pública india podrá imitar en el papel la ficción legal burguesa de la ciudadanía —normalmente esta ficción se escenifica como un farsa en la India— pero, ¿qué hay acerca de la vida privada burguesa y su historia? Cualquiera que haya tratado de escribir historia social “a la francesa” con material indio se daría cuenta de cuán imposiblemente difícil es esta tarea.²⁵ No es que la forma de la vida privada burguesa no haya llegado con la dominación europea. Desde mediados del siglo XIX, ha habido novelas, diarios, cartas y autobiografías

indias, pero rara vez plasman retratos de un sujeto interminablemente interiorizado. Nuestras autobiografías son notablemente “públicas” (portadoras de construcciones de la vida pública que no son necesariamente modernas) cuando son escritas por hombres, y cuentan la historia de la familia extendida cuando son escritas por mujeres.²⁶ En cualquier caso, las autobiografías de estilo confesional brillan por su ausencia. El único párrafo (en 963 páginas) que dedica Nirad Chaudhuri a describir la experiencia de su noche de bodas en el segundo volumen de su aclamada y premiada autobiografía es un ejemplo tan bueno como cualquier otro y vale la pena citarlo por extenso. Debo explicar que se trataba de un matrimonio arreglado (celebrado en Bengala en 1932), y Chaudhuri tenía ansias de que su esposa no apreciara su recién adquirido pero prohibitivo pasatiempo de comprar discos de música clásica occidental. Nuestra lectura de Chaudhuri se ve entorpecida en parte por nuestra falta de conocimiento de la intertextualidad de su prosa —por ejemplo, puede ser que haya una influencia impregnada de un rechazo puritano a revelar “demasiado”. Aun así, este fragmento sigue siendo un elocuente ejercicio de construcción de una memoria, pues habla acerca de lo que Chaudhuri “recuerda” y “olvida” de “su experiencia de la primera noche”. Vela la intimidad con expresiones como “tampoco recuerdo” o “no sé cómo fue que” (por no mencionar el muy freudiano “descargar mi conciencia”), y este velo autoconstruido sin duda forma parte del yo que habla:

Me sentía terriblemente incómodo ante la perspectiva de conocer como esposa a una niña que era para mí una perfecta extraña, y cuando la trajeron [...] y la dejaron de pie frente a mí, no tenía nada que decirle. Sólo vi una sonrisa muy tímida en su cara, y tímidamente se acercó y se sentó junto a mí en la orilla de la cama. No sé cómo fue que después de eso los dos acabamos sobre las almohadas, recostados uno al lado del otro. [Chaudhuri añade en una nota a pie de página: “Desde luego, totalmente vestidos. Nosotros los hindúes [...] consideramos los extremos —totalmente vestidos y totalmente desnudos— gestos de modestia, y todo lo que cae entre ellos como burdamente impúdicos. Ningún hombre decente quiere que su esposa sea una *allumeuse*”.] Entonces intercambiamos las primeras palabras. Tomó levantándolo uno de mis brazos, lo palpó y dijo: “Qué flaco estás. Te voy a cuidar muy bien”. No le di las gracias, y tampoco recuerdo, aparte de haber oído las palabras, haber sentido que me tocaban. El horrible suspenso sobre la música europea había despertado de nuevo en mi cabeza, y decidí descargar mi conciencia de una vez y enfrentar el sacrificio, si era necesario, de manera directa y empezar el romance de cualquier manera que pudiera. Después de un rato le pregunté tímidamente: “¿Has oído música europea?” Negó con la cabeza mientras decía: “No”. No obstante, me arriesgué de nuevo y esta vez le pregunté: “¿Has oído mencionar a un hombre llamado Beethoven?”. Asintió con la cabeza queriendo decir “Sí”. Eso me tranquilizó, pero no me satisfizo por completo. Así que pregunté una vez más: “¿Puedes deletrearlo?”. Despacio, dijo: “B, E, E, T, H, O, V, E, N”. Sentí ánimos [...] y nos quedamos dormidos.²⁷

El deseo de ser “moderno” clama en cada oración de los dos volúmenes de la autobiografía de Chaudhuri. Su nombre legendario es ahora símbolo de la historia cultural del encuentro indo-británico. No obstante, en las 1 500 y pico de páginas que escribió en inglés sobre su vida, éste es el único pasaje en el que la narración de la participación de Chaudhuri en la vida pública y en los círculos literarios se interrumpe para dejar lugar a algo que se acerca a lo íntimo. ¿Cómo hemos de leer este texto, esta historia de un varón indio *self-made* que no tenía igual en su celo por la vida pública del ciudadano, y quien sin embargo rara vez, si es que lo hace, reproduce en la escritura la otra cara del ciudadano moderno, el ser privado interior que sin cesar trata de llegar a un público? ¿Lo público sin lo privado? ¿Acaso otro ejemplo más de lo “incompleto” de la transformación burguesa de la India?

Estas preguntas son en sí mismas provocadas por la narración de la transición que a su vez sitúa al individuo moderno en el fin mismo de la historia. No quisiera dar a la autobiografía de Chaudhuri una representatividad que posiblemente no tiene. La escritura femenina, como ya dije, es diferente, y los académicos apenas empiezan a explorar el mundo

de la autobiografía en la historia de la India. Pero mientras un resultado del imperialismo europeo en la India fue introducir el Estado moderno y la idea de la nación con su discurso concomitante de “ciudadanía”, la cual, mediante la idea misma de los “derechos del ciudadano” (es decir, “el respeto a la ley”), divide la figura del individuo moderno en las partes “pública” y “privada” del yo (como el joven Marx alguna vez señaló en su *On the Jewish Question*), estos temas han existido —en una relación contestataria, de alianza y mestizaje— con otras narraciones del yo y de la comunidad que no consideran el lazo entre el Estado y el ciudadano como la cúspide de la construcción de lo social.²⁸ Esta afirmación, tal cual, no estará sujeta a discusión, pero lo que quiero demostrar rebasa sus límites. Es que estas otras construcciones del yo y la comunidad, si bien son documentables en sí mismas, nunca tendrán el privilegio de suministrar las metanarraciones o teleologías (suponiendo que no puede haber una narración sin por lo menos una teleología implícita) de nuestras historias. Esto es así en parte porque estas narraciones a menudo manifiestan por sí solas una conciencia antihistórica; es decir, implican posiciones de sujeto y configuraciones de la memoria que desafían y socavan al sujeto que habla en nombre de la historia. La “historia” es precisamente el lugar donde la lucha continúa para apropiarse, en nombre de lo moderno (mi Europa hiperreal), de estas otras ubicaciones de la memoria.

Para ilustrar estas proposiciones, pasaré ahora a examinar un fragmento de esta historia contestada en la cual la vida privada moderna y el individuo moderno se mezclaron en la India colonial.²⁹

IV

Lo que presento enseguida es el esbozo, por así decirlo, de un capítulo de la historia de la vida doméstica burguesa en la Bengala colonial. El material —principalmente textos escritos en bengalí entre 1850 y 1920 para enseñar a las mujeres ese tema tan victoriano: la “ciencia doméstica”— está referido a la clase media hindú de Bengala, la *bhadralok* o “gente decente”. El régimen británico instituyó en la vida india la división idealística tricotómica sobre la cual descansan las estructuras políticas modernas, o sea, el Estado, la sociedad civil y la familia (burguesa). Por ello no fue una sorpresa el que ideas relacionadas con la vida doméstica, la privacidad y el individualismo burgueses llegaran a la India a través del régimen británico. Sin embargo, lo que quiero destacar aquí mediante el ejemplo de la *bhadralok*, son ciertas operaciones culturales por medio de las cuales los “indios” desafiaron y modificaron estas ideas recibidas de tal manera que pusieron en tela de juicio dos postulados fundamentales que sostienen la idea de “modernidad” —la familia nuclear basada en el matrimonio como sociedad y la construcción secular, histórica del tiempo.

Como han demostrado Meredith Borthwick, Ghulam Murshid y otros académicos, la idea europea dieciochesca de “civilización” culminó, en la India de principios del siglo XIX, en una madura crítica imperialista de la vida doméstica india-hindú, la cual se consideraba entonces inferior a lo que se volverían los ideales de la vida doméstica burguesa de mediados de la época victoriana.³⁰ La cuestión de la “condición de las mujeres” en la India decimonónica era parte de esa crítica, así como las ideas de individuo “moderno”, “libertad”, “igualdad” y “derechos”. En pasajes notables por su combinación de igualitarismo y orientalismo, James Mill en su *The History of British India* (1817) juntaba la temática de la familia y la nación con la teleología de la “libertad”:

La condición de las mujeres es una de las circunstancias más notables en las costumbres de las naciones [...] La historia de las naciones incultas representa uniformemente a las mujeres en un estado de abyecta esclavitud, del cual emergen lentamente a medida que avanza la civilización [...] A medida que la sociedad se refina con el disfrute de sus logros [...] la condición del sexo débil poco

a poco mejora, hasta que se asocia en condiciones de igualdad con el hombre, y ocupa el lugar de coadjutor voluntario y útil. Un estado de dependencia más estricto y humillante que el que está estipulado para el sexo débil entre los hindúes difícilmente puede concebirse.³¹

Como es bien sabido, las clases medias de la India en general sienten una responsabilidad en esta acusación. Desde principios del siglo XIX en adelante, se desarrolló un movimiento en Bengala (y otras regiones) para reformar las “condiciones de las mujeres” y para darles una educación formal. Gran parte de este discurso sobre la educación de las mujeres era emancipacionista en cuanto a que hablaba el lenguaje de la “libertad”, “igualdad” y “despertar”, y recibía la fuerte influencia de los ideales ruskinianos y de la idealización de la vida doméstica burguesa.³² Si uno ve esta historia como parte de la historia del individuo moderno en la India, surge una característica interesante. Es que en esta literatura sobre la educación de las mujeres ciertos términos, a fin de cuentas, se discutían más acaloradamente que otros. Por ejemplo, había un grado de consenso sobre la conveniencia de la “disciplina” e “higiene” doméstica como prácticas que reflejaban un estado de modernidad, pero la palabra *libertad*, aunque otro término importante de la retórica de lo moderno, apenas si funcionaba en el indicador de tal consenso social. Era una palabra que se discutía apasionadamente y nos equivocaríamos si supusiéramos que las pasiones reflejaban una simple y abierta batalla entre los sexos. Dicha palabra quedó asimilada a la necesidad nacionalista de construir fronteras culturales que supuestamente separaban lo “europeo” de lo “indio”. La disputa sobre esta palabra, así, fue central para las estrategias discursivas mediante las cuales se creó una posición de sujeto que permitía a lo “indio” hablar. Es esta posición de sujeto que quiero examinar aquí con algún detalle.

Lo que la literatura bengalí sobre la educación de las mujeres escenificaba era una batalla entre la construcción nacionalista de una norma cultural de la familia patriarcal, patrilocal, patrilineal y extendida y el ideal de una familia patriarcal, burguesa y nuclear que estaba implícito en el discurso europeo-imperialista-universalista sobre las “libertades” del individualismo, la ciudadanía y la sociedad civil.³³ Los temas de la “disciplina” y el “orden” eran críticos a la hora de dar forma a las fantasías nacionalistas de arte y poder. La “disciplina” se veía como la clave del poder del Estado colonial (es decir, moderno), pero requería de ciertos procedimientos para redefinir el yo. Los británicos eran poderosos, se decía, porque eran disciplinados, ordenados, y puntuales en todos y cada uno de los detalles de sus vidas, y esto era posible debido a la educación de “sus” mujeres, las cuales aportaban al hogar las virtudes de la disciplina. A partir de ahí, la familia “india”, una construcción colonial, quedaba mal parada en los escritos nacionalistas sobre la vida doméstica moderna. Para citar un texto bengalí sobre la educación de las mujeres publicado en 1877:

El hogar de cualquier europeo civilizado es como la morada de los dioses. Cada objeto de la casa está limpio, puesto en su lugar y decorado; nada parece sucio o hiede [...] Es como si [la diosa] del orden [*srinkhala*, “orden, disciplina”; *srinkhal*, “cadenas”] se hubiera manifestado para complacer la vista [de los hombres]. En el centro de la habitación habrá una mesa con mantel y con un ramo de flores encima, mientras que a su alrededor habrá [unas cuantas] sillas acomodadas con esmero [y] todo lo demás brillando de limpieza. Pero entre en una casa de nuestro país y sentirá como si su destino lo hubiera transportado allí para hacerlo pagar por todos los pecados de su vida. [Un montón de] estiércol que tortura los sentidos [...] polvo flotando en el aire, cenizas acumuladas por ahí, moscas volando por todas partes [...] un mocosito orinando en el suelo y llevándose la tierra húmeda a la boca [...] Todo el lugar está dominado por un hedor que parece andar suelto por todas partes [...] No hay orden por ningún lado, todos los objetos de la casa están tan sucios que sólo provocan asco.³⁴

Esta división del yo del sujeto colonial, el movimiento doble de reconocimiento por el cual conoce su “presente” como el sitio del desorden y no obstante por el cual también se aparta

de este espacio al desear una disciplina que sólo puede existir en un futuro imaginado pero “histórico”, es una repetición, en el contexto de la discusión de la vida doméstica burguesa en la India colonial, de la narración de la transición que ya hemos visto. En otras palabras, una construcción histórica de la temporalidad (medieval-moderna, separadas por el tiempo histórico) es precisamente el eje sobre el cual el sujeto colonial se escinde a sí mismo. Dicho de otro modo, esta escisión es lo que es la historia; la escritura de la historia ejecuta esta escisión sin cesar.

El deseo de orden y disciplina en la esfera doméstica puede verse así como un correlato del deseo nacionalista, modernizador, de una disciplina similar en la esfera pública, o sea, de un respeto a la ley establecida por el Estado. Profundizar en este punto rebasa los límites de este ensayo, pero la conexión entre la disciplina personal y la disciplina en la vida pública habría de revelarse en lo que los nacionalistas escribieron acerca de la higiene doméstica y la salud pública. La conexión es reconociblemente modernista, y es lo que el indio moderno compartía con el europeo moderno.³⁵ Sin embargo, lo que quiero señalar son las diferencias entre ambos. Y aquí es donde paso al otro aspecto importante de lo europeo moderno, la retórica de la “libertad” y la “igualdad”.

El argumento sobre la “libertad” —en los textos que vamos tratando— se esgrimía alrededor de la cuestión de los ideales victorianos del matrimonio como sociedad (*companionate*), es decir, alrededor de la cuestión de si la esposa debía ser también una amiga del esposo o no. Nada amenazaba más el ideal de la familia extendida bengalí-india (o la exaltada posición de la suegra en esa estructura) que esta idea, envuelta en nociones de vida privada burguesa, según las cuales la esposa también debía ser una amiga, o para decirlo de otro modo, la mujer debía ser ahora un individuo moderno. Debo mencionar aquí que el individuo moderno, que afirma su individualidad por encima de los reclamos de la familia conjunta o extendida, casi siempre aparece en la literatura bengalí de fines del siglo XIX y principios del XX como una figura acuciada por problemas, a menudo tema de burla y desprecio en la misma narrativa y ensayística bengalí que en lo demás alababa las virtudes de la disciplina y la racionalidad científica en la vida personal y pública. Esta ironía tenía muchas expresiones. El personaje literario bengalí más conocido que representa esta censura moral de la individualidad moderna, es Nimchand Datta en la obra teatral *Sadhabar ekadashi* (1866), de Dinabandhu Mitra. Nimchand, que ha recibido una educación inglesa, cita a Shakespeare, Milton o Locke a la menor oportunidad y usa su educación con arrogancia para ignorar sus deberes hacia su familia extendida, encuentra su némesis en el alcohol y la lujuria. Esta relación metonímica entre el amor a la educación “moderna” o inglesa (la cual simbolizaba al individuo romántico en la Bengala decimonónica) y el resbaloso camino del alcoholismo queda sugerida en la obra mediante una conversación entre Nimchand y un funcionario bengalí de la burocracia colonial, un magistrado delegado. La altanera jactancia de Nimchand de su dominio del inglés no tarda en derivar inevitablemente al tema de las copas (sinónimo, para la cultura bengalí de clase media de la época, de decadencia absoluta):

Leo inglés, escribo inglés, echpechifico en inglés, pienso en inglés, sueño en inglés —fíjese que no son niñerías— ahora dígame, mi buen amigo, ¿qué le gustaría tomar? —Clarete para las damas, oporto para los caballeros y brandy para los héroes.³⁶

Una conexión similar entre el individuo moderno, “libre”, y el egoísmo se daba en la literatura sobre educación femenina. La construcción era descaradamente nacionalista (y patriarcal). La *libertad* se usaba para marcar una diferencia entre lo que era “indio” y lo que era “europeo-inglés”. La mujer ultra libre se comportaba como una *memsahib* (mujer europea), egoísta y desvergonzada. Como diría Kundamala Devi, una mujer que escribía para la revista femenina *Bamabodhini patrika*, en 1870: “¡Oh, queridas mías! Si han alcanzado el

verdadero conocimiento, entonces no den lugar en sus corazones al comportamiento de la *memsahib*. Esto no es propio de un ama de casa bengalí.³⁷ La idea de la “verdadera modestia” se utilizaba para armar esta imagen de la “verdadera” mujer bengalí.³⁸ En 1920, Indira Devi dedicaría su *Narir ukti* [Una mujer habla] —curiosamente, se trata de una defensa del modo de ser de la mujer bengalí moderna en contra de las críticas de escritores (en su mayor parte varones)— a generaciones de mujeres bengalíes ideales a las cuales describe así: “Impávidas ante la naturaleza, de plácidas palabras, incansable en su espíritu de servicio [a los demás], negligente hacia sus propios placeres, [mientras que] se conmueve con facilidad por el sufrimiento de los demás, y capaz de contentarse con muy poco”.³⁹

Este modelo de la mujer bengalí/india “moderna” —suficientemente educada para apreciar las modernas reglas del cuerpo y del Estado pero suficientemente “modesta” para ser sumisa y desprendida— estaba ligado a los debates acerca de la “libertad”. La “libertad” en Occidente, según argüían varios escritores, significaba *jathechhachar*, hacer lo que uno quería, el derecho a la autocomplacencia. En la India, se decía, *libertad* significaba estar libre del ego, la capacidad de servir y obedecer voluntariamente. Nótese cómo los términos *libertad* y *esclavitud*, han intercambiado sus colocaciones en la cita siguiente:

Poder subordinarse a los demás y al *dharma* [deber-orden moral-conducta correcta] [...] para liberar al alma de la esclavitud de los sentidos, son las primeras tareas de la libertad humana [...] Es por ello que en las familias indias los niños y las niñas se subordinan a los padres, la esposa al marido y a los suegros, el discípulo al gurú, el estudiante al maestro [...] el rey al *dharma* [...] el pueblo al rey, y la dignidad y prestigio [propios] a [los de] la comunidad [*samaj*].⁴⁰

Hay un sesgo irónico en esta especie de teoría que debe destacarse. Queda bastante claro que esta teoría de la “libertad en la obediencia” no se extendía a los sirvientes domésticos, a los cuales a menudo se mencionaba en esta literatura como ejemplos de los “verdaderamente” atados; los nacionalistas pretendían demostrar que los observadores (europeos) que comentaban la condición atada de las mujeres indias con frecuencia no lograban apreciar esta distinción crucial (según argüían algunos nacionalistas) entre el ama de casa y el servicio doméstico. Es obvio que los sirvientes no estaban incluidos aún en la India de la imaginación nacionalista.

Así rezaba el discurso bengalí acerca de la vida doméstica moderna en una época colonial en la que el surgimiento de una sociedad civil y un Estado cuasi moderno ya habían introducido las modernas cuestiones de “lo público” y “lo privado” en las vidas de la clase media bengalí. Las *idées reçues* burguesas sobre la vida doméstica y las conexiones entre lo doméstico y lo nacional se modificaron aquí de dos maneras significativas. Una estrategia, como he querido demostrar, era contraponer la norma cultural de la familia extendida patriarcal a los ideales burgueses patriarcales del matrimonio como sociedad, oponerse al nuevo patriarcado con una versión redefinida del anterior (o anteriores). Así se combatía la idea de la privacidad moderna. La otra estrategia, igualmente significativa, era movilizar, en nombre de la familia extendida, las formas y figuraciones de la memoria colectiva que desafiaban, aunque de manera ambigua, la separación aparentemente absoluta del tiempo “sagrado” y “secular” en el cual se basaba y se basa la propia idea moderna (“europea”) de la historia.⁴¹ La figura de la mujer “verdaderamente educada”, “verdaderamente modesta” y “verdaderamente india” adquiere, en esta discusión de la educación de las mujeres, una autoridad sagrada al subordinar la cuestión de la vida doméstica a las ideas religiosas de la cualidad auspiciosa de la mujer que unía lo celestial a lo mundano en una conceptualización del tiempo que sólo podía ser antihistórica. El ama de casa verdaderamente moderna, se decía, sería tan de buen augurio que marcaría el eterno retorno del principio cósmico encarnado en la diosa Lakshmi, la diosa del bienestar doméstico por cuya gracia la familia extendida (y el clan, y por ende, al prolongar este sentir, la nación, *BharatLakshmi*) vivía y

prosperaba. Así, leemos en un panfleto de aquel entonces: “Las mujeres son las Lakshmis de la comunidad. Si se empeñan en superarse en la esfera del *dharmā* y el conocimiento [...] habrá una mejoría automática de [la calidad de] la vida social”.⁴² Lakshmi, considerada como la esposa del dios hindú Vishnu hacia el año 400 d. C., durante mucho tiempo ha sido adorada en el hinduismo popular, en el panteísmo cotidiano de las familias hindúes, como el modelo de la esposa hindú, unida en completa armonía a su esposo (y su familia) mediante una sumisión, lealtad, devoción y castidad voluntarias.⁴³ Cuando la mujer no era consecuente con sus ideales, se decía, la familia (extendida) y el linaje familiar eran destruidos por el espíritu de Alakshmi (no-Lakshmi), el reverso oscuro y malévolo del principio de Lakshmi. Mientras la educación de las mujeres y la idea de la disciplina como tal rara vez suscitaban oposiciones en este discurso sobre el individuo moderno en la Bengala colonial, se ponía un límite en el punto en que la modernidad y la exigencia de una vida privada burguesa amenazaban el poder y placeres de la familia extendida.

No hay duda de que el sujeto hablante aquí es nacionalista y patriarcal, el cual emplea las gastadas categorías orientalistas de “Oriente” y “Occidente”.⁴⁴ Sin embargo, lo que importa para nosotros son las dos negaciones en las que descansa este momento particular de subjetividad: la negación, o al menos contestación, de la vida privada burguesa y, de igual importancia, la negación del tiempo histórico al convertir a la familia en el sitio donde lo sagrado y lo secular se fusionaban en una representación perpetua de un principio que era celestial y divino.

El espacio cultural invocado por este impulso antihistórico de ninguna manera era armonioso o estaba libre de conflictos, aunque el pensamiento nacionalista se veía obligado a retratarlo así. Las normas antihistóricas de la familia extendida patriarcal, por ejemplo, sólo podían tener una existencia debatida, contestada tanto por las luchas de las mujeres como por las de las clases subalternas. Pero estas luchas no necesariamente siguen líneas que nos permitan construir narraciones de emancipación al poner claramente de un lado a los “patriarcales” y del otro a los “liberales”. La historia de la individualidad “india” moderna queda atrapada en demasiadas contradicciones como para prestarse a semejante tratamiento.

No dispongo aquí de espacio para desarrollar este punto, así que me conformaré con un ejemplo. Está tomado de la autobiografía de Ramabai Ranade, esposa del famoso reformista social del siglo XIX que llegó a la presidencia de Bombay, M. G. Ranade. La lucha de Ramabai Ranade por salvar su respeto a sí misma en parte era contra el “viejo” orden patriarcal de la familia extendida y en favor del “nuevo” patriarcado del matrimonio en sociedad, el cual su esposo de ánimos reformistas veía como la forma de lazo conyugal más civilizada. En la búsqueda de este ideal, Ramabai empezó a compartir el compromiso de su esposo con la vida pública y a menudo habría de tomar parte (en la década de 1880) en reuniones y deliberaciones públicas de hombres y mujeres reformistas. Como dice ella misma: “Fue en estas reuniones que supe lo que era una reunión y cómo debía conducirse una en ellas”.⁴⁵ Sin embargo, curiosamente una de las principales fuentes de oposición a los esfuerzos de Ramabai eran (aparte de los hombres) las demás mujeres de la familia. Desde luego, no hay duda de que ellas, la suegra y las hermanas de su esposo, hablaban en nombre de la antigua familia extendida patriarcal. Pero resulta muy instructivo escuchar sus voces (según se traslucen en el texto de Ramabai), pues también hablaban en nombre de su propio sentido de respeto a sí mismas y sus propias formas de lucha contra los hombres:

De verdad no deberías ir a esas reuniones [dijeron a Ramabai] [...] Incluso si los hombres quieren que hagas estas cosas, deberías ignorarlos. No tienes que decir no: pero a fin de cuentas, no necesitas hacerlo. Se darán por vencidos, por puro aburrimiento [...] Ya estás haciendo más que las mujeres europeas, inclusive.

O esto:

Es ella misma [Ramabai] la que gusta de esta frivolidad de acudir a las reuniones. Dada [el señor Ranade] no parece tan entusiasmado. ¿No debería tener un sentido de la proporción de cuánto deben hacer las mujeres en realidad? Si los hombres te mandan hacer cien cosas, las mujeres deberían hacer diez a lo sumo. Después de todo, los hombres no entienden las cosas prácticas! [...] La buena mujer [en el pasado] nunca era tan frívola [...] Es por ello que esta enorme familia [...] podría vivir junta de manera decente [...] ¡Pero ahora todo es tan diferente! Si Dada sugiere una cosa, esta mujer quiere hacer tres. ¿Cómo podemos vivir entonces con un sentido del respeto a nosotras mismas y cómo podemos aguantar todo esto? (84-85)

Estas voces, al combinar los temas contradictorios del nacionalismo, de la ideología del clan patriarcal, de las luchas de las mujeres contra los hombres y opuestos al mismo tiempo a la amistad entre maridos y esposas, nos recuerda las profundas ambivalencias que caracterizaron la trayectoria de la vida privada moderna y de la individualidad burguesa en la India colonial. No obstante, los historiadores, mediante maniobras que recuerdan el viejo ardid “dialéctico” sacado de la manga de la “negación de la negación”, se las arreglan para negar una posición de sujeto a esta voz de ambivalencia. La evidencia de lo que he llamado “la negación de la vida privada burguesa y del sujeto histórico” se reconoce pero se subordina en sus relatos al propósito, supuestamente más elevado, de hacer que la historia de la India se vea como un episodio más de la marcha universal y (desde su punto de vista, finalmente) victoriosa de la ciudadanía, de la nación-Estado, de los temas de la emancipación humana enunciados en el curso de la Ilustración europea y a partir de entonces. Es la figura del ciudadano que habla a través de estas historias. Y mientras así sea, mi Europa hiperreal seguirá regresando también a dominar las historias que contamos. “Lo moderno” entonces seguirá siendo entendido, como tan atinadamente dice Meaghan Morris al examinar su propio contexto australiano, “como una *historia conocida*, algo que *ya ha sucedido en otra parte*, y que se reproducirá, mecánicamente o de otra manera, con un contenido local”. Esto sólo nos deja con la tarea de reproducir lo que Morris llama “el proyecto de la inoriginalidad positiva”.⁴⁶

V

Con todo, la “originalidad” —acepto que no es un buen término— de los lenguajes mediante los cuales se han llevado a cabo las luchas en el subcontinente indio, a menudo se ha dado en la esfera de lo no-moderno. Uno no tiene que avalar la ideología del patriarcado clánico, por ejemplo, para reconocer que la metáfora de la familia extendida patriarcal y santificada fue uno de los elementos más importantes en la política cultural del nacionalismo indio. En la lucha contra el dominio británico, a menudo fue el uso de este lenguaje —en canciones, poemas y otras formas de movilización nacionalista— lo que permitió a los “indios” fabricar un sentido de comunidad y recuperar para sí mismos una posición de sujeto desde la cual dirigirse a los británicos. Ilustraré esto con un ejemplo tomado de la vida de Gandhi, “padre de la nación”, para destacar la importancia política de esta maniobra cultural de parte de lo “indio”.

Mi ejemplo se remonta al año 1946. Había habido horribles disturbios entre hindúes y musulmanes en Calcuta por la inminente partición del país en la India y Pakistán. Gandhi estaba en la ciudad, ayunando en protesta por el comportamiento de su propio pueblo. Y he aquí cómo un intelectual indio recuerda la experiencia:

Los hombres regresaban de sus oficinas por la tarde y hallaban la comida preparada por la familia [o sea las mujeres] lista para ellos; pero pronto se hacía evidente que las mujeres de la casa no habían comido en todo el día. [Aparentemente] no habían tenido hambre. Al insistírsele, la esposa o

la madre confesaría que no podía entender cómo podían comer cuando Gandhi estaba muriendo por sus propios crímenes. Restaurantes y centros de diversión tenían poca clientela; algunos de ellos cerraron voluntariamente por orden de sus propietarios [...] El valor del sentimiento había sido restablecido, el dolor comenzó a sentirse [...] Gandhiji sabía cuándo empezar el proceso de redención.⁴⁷

No hay por qué tomar literalmente esta descripción, pero la naturaleza de la comunidad imaginada en estas líneas queda clara. Funde, en palabras de Gayatri Spivak, “el sentimiento de comunidad que pertenece a los eslabones y organizaciones políticos nacionales” con “ese otro sentimiento de comunidad cuyo modelo estructural es la familia [o clan extendidos]”.⁴⁸ La historia colonial india está llena de ejemplos en los que los indios se arrogaron la posición de sujeto para ellos mismos precisamente al movilizar, dentro del contexto de las instituciones “modernas” y a veces en nombre del proyecto modernizador del nacionalismo, instrumentos de la memoria colectiva que eran tanto antihistóricos como antimodernos.⁴⁹ Esto no significa negar la capacidad de los “indios” para actuar como sujetos armados con lo que nosotros en las universidades reconoceríamos como “un sentido de la historia” (lo que Peter Burke llama “el renacimiento del pasado”), sino insistir al mismo tiempo en que también había tendencias contrarias, que en las variadas luchas que tuvieron lugar en la India colonial, construcciones antihistóricas del pasado a menudo proporcionaban formas muy poderosas de memoria colectiva.⁵⁰

Así, existe este doble vínculo a través del cual el sujeto de la historia “india” se articula a sí mismo. Por un lado, es al mismo tiempo el sujeto y el objeto de la modernidad, ya que simboliza una supuesta unidad llamada “el pueblo indio” que siempre está dividido en dos — una élite modernizadora y un campesinado por modernizar. Como tal sujeto dividido, empero, habla desde el interior de una metanarración que celebra la nación-Estado; y de esta metanarración el sujeto teórico sólo puede ser una “Europa” hiperreal, una “Europa” construida por los relatos que tanto el imperialismo como el nacionalismo han contado a los colonizados. El estilo de autorrepresentación que lo “indio” puede adoptar aquí es lo que Homi Bhabha ha llamado con justeza estilo “mimético”.⁵¹ La historia india, incluso en manos de los escritores socialistas o nacionalistas más dedicados, sigue siendo una imitación de un cierto sujeto “moderno” de la historia “Europea” y tiene visos de llegar a representar una lamentable figura de carencia y fracaso. La narración de la transición siempre seguirá siendo “onerosamente incompleta”.

Por otro lado, las maniobras se llevan a cabo dentro del espacio de lo “mimético” —y por ello dentro del proyecto llamado historia “india”— para representar la “diferencia” y la “originalidad” de lo “indio”, y es en pos de esta causa que los discursos se apropian de los instrumentos antihistóricos de la memoria y de las “historias” antihistóricas de las clases subalternas. Así, las construcciones de los campesinos-trabajadores de reinos “míticos” y de pasados y futuros “míticos” encuentran un lugar en textos denominados historia “india” precisamente a través de un procedimiento que subordina estas narraciones a las reglas de la evidencia y al calendario secular, lineal, que la escritura de la “historia” debe seguir. Por ello, el sujeto antihistórico, antimoderno, no puede hablar como “teoría” dentro de los procedimientos de conocimiento de la universidad, incluso cuando estos procedimientos de conocimiento reconocen y “documentan” su existencia. De manera muy parecida a la categoría de “subalterno” de Spivak (o el campesino del antropólogo que sólo puede tener una existencia citada en un enunciado más amplio que sólo pertenece al antropólogo), por este sujeto y de este sujeto sólo puede hablar la narración de la transición que siempre acabará por privilegiar lo moderno (es decir, “Europa”).⁵²

Mientras uno siga operando dentro del discurso de la “historia” producido en la sede institucional de la universidad, no será posible sencillamente apartarse de la profunda colusión entre la “historia” y la(s) narración(es) de la ciudadanía, la vida pública y privada

burguesa y la nación-Estado. La “historia” como un sistema de conocimiento está firmemente engastada en las prácticas institucionales que invocan a la nación-Estado a cada paso — véase por ejemplo la organización y la política de la enseñanza, selección, promoción y publicación de los departamentos de historia, políticas que sobreviven los ocasionales intentos, valerosos y heroicos, por parte de historiadores individuales de liberar la “historia” de la metanarración de la nación-Estado. Sólo hay que preguntarse, por ejemplo: ¿Por qué la historia es una materia obligatoria de la educación de la persona moderna en todos los países hoy en día, incluyendo aquellos que se la pasaron cómodamente sin hacerlo así hasta fines del siglo XVIII? ¿Por qué los niños de todo el mundo hoy en día deben lidiar con una asignatura llamada “historia”, cuando sabemos que esta obligatoriedad no es ni natural ni antigua?⁵³ No hace falta mucha imaginación para ver que la razón de esto yace en lo que el imperialismo europeo y los nacionalismos tercermundistas han logrado juntos: la universalización de la nación-Estado como la forma más conveniente de comunidad política. Las naciones-Estado tienen la capacidad para hacer cumplir sus juegos de verdad, y las universidades, no obstante su distancia crítica, son parte de la batería de instituciones cómplices de este proceso. La “economía” y la “historia” son las formas de conocimiento que corresponden a las dos instituciones más importantes que el surgimiento (y más tarde universalización) del orden burgués ha dado al mundo —el modo capitalista de producción y la nación-Estado (donde la “historia” habla a la figura del ciudadano).⁵⁴ Un historiador crítico no tiene más opción que negociar este conocimiento. Ella o él, por ende, necesita entender al Estado en sus propios términos, es decir, en términos de sus narraciones autojustificantes de la ciudadanía y la modernidad. Como estos temas siempre nos harán regresar a las proposiciones universalistas de la filosofía política “moderna” (europea) —incluso la ciencia “práctica” de la economía que ahora parece “natural” para nuestras construcciones de los sistemas mundiales está (teóricamente) enraizada en las ideas de la ética de la Europa del siglo XVIII⁵⁵— un historiador tercermundista está condenado a conocer a “Europa” como el hogar original de lo “moderno”, mientras que el historiador “europeo” no comparte un predicamento comparable respecto a los pasados de la mayor parte de la humanidad. Así continúa la subalternidad cotidiana de las historias no-occidentales con la cual abrí estas líneas.

Con todo, la comprensión de que todos “nosotros” hacemos historia “europea” con nuestros archivos, diferentes y a menudo no europeos, da lugar a la posibilidad de una política y proyecto de alianza entre las historias dominantes de la metrópoli y los pasados subalternos periféricos. Llamemos a este proyecto la provincialización⁵⁶ de “Europa”, la “Europa” que el imperialismo moderno y el nacionalismo (tercermundista), mediante su empresa y violencia conjuntas, han hecho universal. Filosóficamente, este proyecto debe arrancar del fundamento de una crítica y trascendencia radical del liberalismo (es decir, de las construcciones burocráticas de la ciudadanía, el Estado moderno y la vida privada burguesa que la filosofía política clásica ha producido), fundamento que los últimos escritos de Marx comparten con ciertos momentos tanto del pensamiento postestructuralista como de la filosofía feminista. En particular, al amparo de la valerosa declaración de Carole Pateman — en su libro *The Sexual Contract*— me atrevería a afirmar que la concepción misma del individuo moderno pertenece a las categorías patriarcales de pensamiento.⁵⁷

VI

El proyecto de provincializar a “Europa” se refiere a una historia que todavía no existe; por tanto, sólo puedo hablar de él a futuro. Sin embargo, para evitar un entendimiento equivocado de lo que sigue debo decir explícitamente lo que *no* es, mientras esbozo lo que podría ser.

Para empezar, no pide un rechazo simplista, indiscriminado de la modernidad, valores liberales, universales, ciencia, razón, narraciones omnímodas, explicaciones totales, etcétera. Fredric Jameson recientemente nos ha recordado que la fácil equiparación hecha con frecuencia entre “una concepción filosófica de la totalidad” y “una práctica política del totalitarismo” es “funesta”.⁵⁸ Lo que interviene entre las dos cosas es la historia —luchas contradictorias, plurales y heterogéneas cuyos resultados nunca son predecibles, ni siquiera en retrospectiva, de acuerdo con esquemas que buscan naturalizar y domesticar esta heterogeneidad. Estas luchas incluyen la coerción (tanto en nombre como en contra de la modernidad) —violencia física, institucional y simbólica, a menudo administrada con un idealismo absorto— y es esta violencia la que tiene un papel decisivo en el establecimiento del significado, en la creación de los regímenes de verdad, al decidir, por así decirlo, cuáles “universales”, y de quién, ganan. Como intelectuales que actuamos en la academia, no somos neutrales en estas luchas y no podemos pretender situarnos fuera de los procedimientos de conocimiento de nuestras instituciones.

El proyecto de provincializar a “Europa”, por ello, no puede ser un proyecto de “relativismo cultural”. No se puede originar de la postura según la cual la razón-ciencia-universales que ayudan a definir a Europa como lo moderno sencillamente son de una naturaleza cultural específica y por ende pertenecen sólo a las culturas europeas. No se trata de mostrar que el racionalismo de la Ilustración siempre es irracional en sí mismo, sino más bien es cuestión de documentar cómo —mediante cuáles procesos históricos— su “razón”, la cual no siempre fue evidente de suyo para todos, ha sido presentada de manera que se vea “obvia” más allá de los terrenos en que se originó. Si una lengua, como se ha dicho, no es sino un dialecto respaldado por un ejército, lo mismo podría decirse de las narraciones de la “modernidad” que, casi de manera universal actualmente, señalan una cierta “Europa” como el hábitat primario de lo moderno.

Es demostrable que esta Europa, al igual que “Occidente”, es una entidad imaginaria, pero la demostración como tal no disminuye su atractivo o poder. El proyecto de provincializar a “Europa” tiene que incluir ciertas medidas adicionales: 1) el reconocimiento de que la atribución por parte de Europa del adjetivo *moderno* para ella misma es una pieza de historia global de la cual es una parte integrante el relato del imperialismo europeo, y 2) la comprensión de que esta equiparación de una cierta versión de Europa con la “modernidad” no es obra exclusiva de los europeos; los nacionalismos tercermundistas, como ideologías modernizadoras *par excellence*, han sido socios a partes iguales en este proceso. No pretendo pasar por alto los momentos antiimperialistas en las trayectorias de estos nacionalismos; sólo subrayo que el proyecto de provincializar a “Europa” no puede ser un proyecto nacionalista, autoctonista o atavista. Al desenredar el inevitable enredo de la historia —una forma disciplinada e institucionalmente regulada de memoria colectiva— con las narraciones globales de los “derechos”, la “ciudadanía”, la nación-Estado, las esferas “pública” y “privada”, uno no puede sino exponer la problemática de “la India” al mismo tiempo que desmantela a “Europa”.

La idea es escribir en la historia de la modernidad las ambivalencias, contradicciones, uso de la fuerza y las tragedias e ironías que la acompañan. Es innegable que la retórica y las reivindicaciones de la igualdad (burguesa), de derechos de los ciudadanos, de la auto-determinación mediante una nación-Estado soberana, en muchas circunstancias han dado poder a grupos sociales marginados en sus luchas —este reconocimiento es indispensable para el proyecto de *Subaltern Studies*. Sin embargo, a lo que de hecho se le resta importancia en las historias que implícita o explícitamente celebran el advenimiento del Estado moderno y la idea de la ciudadanía, es la represión y la violencia que son herramientas tan importantes en la victoria de lo moderno como el poder de convencimiento de sus estrategias retóricas. No hay lugar donde esta ironía —los fundamentos antidemocráticos de la “democracia”— sea más visible que en la historia de la medicina moderna, higiene pública y la higiene personal,

cuyos discursos han sido centrales en la ubicación del cuerpo de lo moderno en la intersección de lo público y lo privado (tal como queda definido por el Estado y sujeto a las negociaciones con éste). Sin embargo, el triunfo de este discurso siempre ha dependido de la movilización, en su nombre, de medios efectivos de coerción física. Digo “siempre” porque esta coerción es tanto originaria-fundacional (o sea, histórica) como pandémica y cotidiana. De la violencia fundacional David Arnold da un buen ejemplo en un ensayo reciente sobre la historia de la cárcel en la India. La coerción de la prisión colonial, como muestra Arnold, era parte integrante de algunas de las primeras y pioneras investigaciones sobre las estadísticas médicas, dietéticas y demográficas de la India, pues la prisión fue donde los cuerpos indios estaban a disposición de los investigadores que promovían la modernización.⁵⁹ De la coacción que continúa en nombre de la nación y la modernidad, tomo un ejemplo reciente de la campaña india de erradicación de la viruela en los años setenta. Dos médicos estadounidenses (uno de ellos presumiblemente de origen “indio”) que participaron en el proceso describen de esta manera sus operaciones en una aldea de la tribu Ho en el estado indio de Bihar:

A mitad de la serena noche india, un intruso irrumpió a través de la puerta de bambú de la humilde choza de adobe. Era un vacunador del gobierno con órdenes de combatir la resistencia a la vacuna contra la viruela. Lakshmi Singh se despertó gritando y como pudo corrió a esconderse. Su esposo saltó de la cama, tomó un hacha, y sacó al intruso hacia el frente de la casa. Afuera había un escuadrón de médicos y policías que de inmediato sometió a Mohan Singh. Tan pronto como lo tenían tendido en el piso, otro vacunador inyectó la vacuna contra la viruela en su brazo. Mohan Singh, un enjuto y nervudo dirigente de la tribu Ho de cuarenta años de edad, retorció su brazo para apartarlo de la aguja, haciendo que el piquete sangrara. La cuadrilla del gobierno lo sujetó hasta que lograron inyectarle suficiente vacuna [...] Mientras dos policías lo regañaban, el resto de la cuadrilla sometió al resto de la familia y vacunó a cada miembro, uno por uno. Lakshmi Singh mordió con fuerza la mano de uno de los médicos, pero no sirvió de nada.⁶⁰

No hay forma de ignorar el idealismo que acompaña esta violencia. El subtítulo del artículo en cuestión inconscientemente reproduce los instintos tanto militares como de beneficencia de la empresa. Dice: “Cómo un ejército de samaritanos expulsó la viruela de la tierra”.

Las historias que tratan de desplazar a una Europa hiperreal del centro hacia el cual toda la imaginación histórica gravita actualmente, tendrán que buscar sin descanso esta conexión entre la violencia y el idealismo que yace en el corazón del proceso por el cual las narraciones de la ciudadanía y la modernidad llegan a encontrar un hogar natural en la “historia”. Tengo aquí un desacuerdo fundamental con la postura asumida por Richard Rorty en un debate con Jürgen Habermas. Rorty critica a Habermas por la convicción de éste “de que el relato de la filosofía moderna es una parte importante del relato de los intentos de las sociedades democráticas por tranquilizar sus conciencias”.⁶¹ La declaración de Rorty es consecuente con la práctica de muchos europeístas que hablan de las historias de estas “sociedades democráticas” como si éstas fueran historias autónomas, completas en sí mismas, como si la autoconstrucción de Occidente fuera algo que ocurrió sólo dentro de las fronteras geográficas que se puso a sí mismo. Por decir lo menos, Rorty ignora el papel que el “teatro colonial” (tanto externo como interno) —en el que el tema de la “libertad” tal y como queda definido por la filosofía política moderna, se invocaba constantemente en auxilio de las ideas de “civilización”, “progreso” y más tarde “desarrollo”— ha tenido en el proceso de generar esta “tranquilidad”. La tarea, como la veo, será combatir estas ideas que legitiman al Estado moderno y su séquito de instituciones, para que regresen a la filosofía política —de la misma manera en que monedas sospechosas regresan a sus dueños en un bazar indio— sus categorías, cuyo curso legal mundial ya no puede darse por sentado.⁶²

Y, por último, —como “Europa”, después de todo, no puede provincializarse dentro de la sede institucional de la universidad, cuyos protocolos de conocimiento siempre nos llevarán de regreso al terreno donde todos los contornos siguen los de mi Europa hiperreal— el proyecto de provincializar a Europa debe realizar dentro de sí su propia imposibilidad. Por ello contempla una historia que encarna esta política de la desesperanza. Ya habrá quedado claro en este punto que no pido un relativismo cultural o historias atavistas, nativistas. Tampoco se trata de un programa para un simple rechazo de la modernidad, lo cual sería, en muchas situaciones, un suicidio político. Pido una historia que deliberadamente haga visible, dentro de la estructura misma de sus formas narrativas, sus propias estrategias y prácticas de represión, el papel que tiene en colusión con las narraciones de ciudadanía al asimilarse a los proyectos del Estado moderno por encima de todas las demás posibilidades de la solidaridad humana. La política de la desesperanza requerirá de una historia tal, que esclarezca a sus lectores las razones de por qué semejante predicamento es necesariamente ineludible. Se trata de una historia que tratará lo imposible: mirar hacia su propia muerte al rastrear aquello que se resiste y escapa al mejor esfuerzo humano de traducción a través de sistemas culturales u otro tipo de sistemas semióticos, para que el mundo pueda una vez más ser imaginado como profundamente heterogéneo. Esto, como tengo dicho, es imposible dentro de los protocolos de conocimiento de la historia académica, pues la globalidad del mundo académico no es independiente de la globalidad que la categoría europea de lo moderno ha creado. Intentar provincializar esta “Europa” es ver lo moderno como inevitablemente contestado, es escribir encima de las narraciones dadas y privilegiadas de la ciudadanía otras narraciones de las conexiones humanas que se alimentan de pasados y futuros soñados donde las colectividades no se definen por los rituales de la ciudadanía ni por la pesadilla de la “tradición” que es creada por la “modernidad”. Desde luego, no hay sedes (infra)estructurales en las que tales sueños puedan habitar. No obstante, estos sueños se repetirán mientras los temas de la ciudadanía y de la nación-Estado sigan dominando nuestras narraciones de la transición histórica, pues estos sueños son lo que lo moderno reprime para poder ser.

NOTAS

¹ Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak, editores, *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, 1988; Ronald Inden, “Orientalist Constructions of India”, *Modern Asian Studies* 20, número 3 (1986): 445.

² Debo a Jean Baudrillard el término *hiperreal* (véase su libro *Simulations*, Nueva York, 1983), aunque mi uso difiere del suyo.

³ Linda Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Londres, 1989, p. 65.

⁴ Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Philosophy*, traducción de David Carr, Evanston, Ill., 1970, pp. 281-85. Véase también Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding*, Nueva York, 1988, pp. 167-168.

⁵ Véase este argumento en Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trad. de Martin Nicholas, Harmondsworth, 1973, pp. 469-512; y en Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, 3 vols., Moscú, 1971, vol. 3, pp. 593-613.

⁶ Véase Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History: Bengal, 1890-1940*, Princeton, 1989, capítulo 7.

⁷ Marx, *Capital*, vol. 1, p. 60.

⁸ Marx, *Grundrisse*, p. 105.

⁹ Véase Chakrabarty, *Rethinking Working-Class History*, capítulo 7, en particular.

¹⁰ Sumit Sarkar, *Modern India, 1885-1947*, Delhi, 1985, p. 1.

¹¹ Guha y Spivak, *Selected Subaltern Studies*, p. 43. Las palabras citadas son de Guha. Pero creo que representan un sentido de responsabilidad historiográfica que es compartido por todos los miembros del grupo de *Subaltern Studies*.

¹² Alexander Dow, *History of Hindostan*, 3 vols., Londres, 1812-1816, dedicatoria, vol. 1.

¹³ Véase L. T. Hobhouse, *Liberalism*, Nueva York, 1964, pp. 26-27.

¹⁴ Nirad C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian*, Nueva York, 1989, dedicatoria.

¹⁵ Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londres, 1986.

¹⁶ *Mudhusudan rachanabali* [en bengalí], Calcuta, 1965, p. 449. Véase también Jogindranath Basu, *Michael Madhusudan Datter jibancharit* [en bengalí], Calcuta, 1978, p. 86.

¹⁷ Mi comprensión de este poema se ha enriquecido de las conversaciones con Marjorie Levinson y David Bennett.

¹⁸ No estoy afirmando que todos estos géneros emergen necesariamente con el individualismo burgués. Véase Natalie Zemon Davis, "Fame and Secrecy: Leon Modena's *Life as an Early Modern Autobiography*", *History and Theory* 27 (1988): 103-118; y Davis, "Boundaries and Sense of Self in Sixteenth-Century France", en Thomas C. Heller et al., eds., *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Calif., 1986, pp. 53-63. Véase asimismo Philippe Lejeune, *On Autobiography*, trad. de Katherine Leary, Minneapolis, 1989, pp. 163-184.

¹⁹ Véase el capítulo sobre Nehru en Chatterjee, *Nationalist Thought*.

²⁰ M. K. Gandhi, *Hind Swaraj* (1909), en *Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 10, Ahmedabad, 1963, p. 15.

²¹ Véase el estudio de Gauri Visvanathan, *Masks of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*, Londres, 1989, pp. 128-141, *passim*.

²² Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Nueva Delhi, 1983, capítulo 2.

²³ William E. Connolly, *Political Theory and Modernity*, Oxford, 1989. Véase también David Bennett, "Postmodernism and Vision: Ways of Seeing (at) the End of History" (de próxima aparición).

²⁴ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, Mass., 1989, p. 49.

²⁵ Véase Sumit Sarkar, "Social History: Predicament and Possibilities", en Iqbal Khan, ed., *Fresh Perspective on India and Pakistan. Essays on Economics, Politics, and Culture*, Oxford, 1985, pp. 256-274.

²⁶ Por razones de espacio, dejaré esta afirmación sin fundamentar aquí, aunque espero tener la oportunidad de examinarla detenidamente en otro lugar. Debería matizar esta declaración mencionando que se refiere principalmente a las autobiografías publicadas entre 1850 y 1910. Una vez que las mujeres se integran a la esfera pública en el siglo xx, la elaboración de su yo adquiere dimensiones diferentes.

²⁷ Nirad C. Chaudhuri, *Thy Hand, Great Anarch!: India, 1921-1952*, Londres, 1987, pp. 350-351.

²⁸ Véase Karl Marx, *On the Jewish Question*, en *Early Writings*, Harmondsworth, Ingl., 1975, pp. 215-222.

²⁹ Véase un tratamiento más detallado de lo que sigue en mi "Colonial Rule and the Domestic Order", que aparecerá en David Arnold y David Hardiman, eds., *Subaltern Studies*, vol. 8.

³⁰ Meredith Borthwick, *The Changing Role of Women in Bengal, 1849-1905*, Princeton, N. J., 1984; Ghulam Murshid, *Reluctant Debutante: Response of Bengali Women to Modernisation, 1849-1905*, Rajshahi, 1983. Acerca de la historia de la palabra *civilización*, véase Lucien Febvre, "Civilization: Evolution of a Word and a Group of Ideas", en Peter Burke, ed., *A New Kind of History: From the Writings of Febvre*, traducción de K. Folca, Londres, 1973, pp. 219-257. Debo esta referencia a Peter Sahllins.

³¹ James Mill, *The History of British India*, vol. 1, editado por H. H. Wilson, Londres, 1840, pp. 309-310.

³² Borthwick, *Changing Role*.

³³ El texto clásico en el que este supuesto se ha trabajado hasta convertirlo en una filosofía es desde luego la *Philosophy of Right* de Hegel, traducción de T. M. Knox, Oxford, 1967, pp. 110-122. Véase asimismo Joanna Hodge, "Women and the Hegelian State", en Ellen Kennedy y Susan Mendus,

editores, *Women in Western Philosophy*, Brighton, Ingl., 1987, pp. 127-158; Simon During, "Rousseau's Heirs: Primitivism, Romance, and Other Relations Between the Modern and the Nonmodern" (de próxima aparición); Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca, N. Y., 1988; Mary Ryan, *Women in Public: Between Banners and Ballots, 1825-1880*, Baltimore, 1990.

³⁴ Anónimo, *Streetsiksha*, vol. 1, Calcuta, 1877, pp. 28-29.

³⁵ Desarrollo este argumento más detenidamente en Dipesh Chakrabarty, "Open Space/Public Place: Garbage, Modernity, and India", *South Asia* (de próxima aparición).

³⁶ *Dinabandhu racanabali*, editado por Kshetra Gupta, Calcuta, 1981, p. 138.

³⁷ Borthwick, *Changing Role*, p. 105.

³⁸ Examino esto con más profundidad en Chakrabarty, "Colonial Rule".

³⁹ Indira Devi, *Narir ukti*, Calcuta, 1920, dedicatoria.

⁴⁰ Deenanath Bandyopadhyaya, *Nanabishayak prabandha*, Calcuta, 1887, pp. 30-31. Véase una genealogía de los términos *esclavitud* y *libertad* según se usaban en el discurso colonial en la India británica en Gyan Prakash, *Bonded Histories: Genealogies of Labor Servitude in Colonial India*, Cambridge, 1990.

⁴¹ Peter Burke, *The Renaissance Sense of the Past*, Londres, 1970.

⁴² Bikshuk [Chandrasekhar Sen], *Ki holo!*, Calcuta, 1876, p. 77.

⁴³ David Kinsley, *Hindu Goddesses: Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Berkeley, 1988, pp. 19-31; Manomohan Basu, *Hindu acar byabahar*, Calcuta, 1873, p. 60; H. D. Bhattacharya, "Minor Religious Sects", en R. C. Majumdar, editor, *The History and Culture of the Indian People: The Age of Imperial Unity*, vol. 2, Bombay, 1951, pp. 469-471; Upendranath Dhal, *Goddess Lakshmi: Origin and Development*, Delhi, 1978. La expresión *panteísmo cotidiano* me fue sugerida por Gayatri Chakravorty Spivak (comunicación personal).

⁴⁴ Véase el capítulo dedicado a Bankim en Chatterjee, *Nationalist Thought*.

⁴⁵ *Ranade: His Wife's Reminiscences*, traducción de Kusumavati Deshpande, Delhi, 1963, p. 77.

⁴⁶ Meaghan Morris, "Metamorphoses at Sydney Tower", *New Formations* 11 (verano de 1990), p. 10.

⁴⁷ Amiya Chakravarty, citado por Bhikhu Parekh, *Gandhi's Political Discourse*, Londres, 1989, p. 163.

⁴⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg, eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Ill., 1988, p. 277.

⁴⁹ Véase *Subaltern Studies*, vols. 1-7, Delhi, 1982-1992; y Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi, 1983.

⁵⁰ *Subaltern Studies*, vols. 1-7, y Guha, *Elementary Aspects*.

⁵¹ Homi Bhabha, "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", en Annette Michelson et al., eds., *October: The First Decade, 1976-1986* Cambridge, Mass., 1987, pp. 317-326; y también Bhabha, editor, *Nation and Narration*, Londres, 1990.

⁵² Spivak, "Can the Subaltern Speak?" Véase asimismo la entrevista de Spivak publicada en *Socialist Review* 20, número 3 (julio-septiembre de 1990), pp. 81-98.

⁵³ Acerca de la estrecha conexión entre las ideologías imperialistas y la enseñanza de la historia en la India colonial, véase Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth-Century Agenda and Its Implications*, Calcuta, 1988.

⁵⁴ Sin que hayan de quedar implicados en todo este argumento, podría mencionar que hay paralelos aquí entre mi declaración y lo que Gyan Prakash y Nicholas Dirks han dicho en otro lugar.

Véase Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History* 32, número 2 (abril de 1990), pp. 383-408; Nicholas B. Dirks, "History as a Sign of the Modern", *Public Culture* 2, número 2 (primavera de 1990), pp. 25-33.

⁵⁵ Véase Amartya Kumar Sen, *Of Ethics and Economics*, Oxford, 1987. En *A History of Japanese Economic Thought*, Tessa Morris-Suzuki hace una interesante lectura a este respecto. Agradezco a Gavan McCormack el haber dirigido mi atención a este libro.

⁵⁶ En el original *provincializing*. *Provincialize* es un verbo que puede significar "poner bajo control o influencia de la provincia" o "volver provincial o provinciano" [N. del T.].

⁵⁷ Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, Calif., 1988, p. 184.

⁵⁸ Fredric Jameson, "Cognitive Mapping", en Nelson y Grossberg, *Marxism and the Interpretation of Culture*, p. 354.

⁵⁹ David Arnold, "The Colonial Prison: Power, Knowledge, and Penology in Nineteenth-Century India", en Arnold y Hardiman, *Subaltern Studies*, vol. 8. He examinado algunos de estos aspectos en un artículo en bengalí: Dipesh Chakrabarty, "Sarir, samaj, o rashtra: Oupanibeshik bharate mahamari o janasangskriti", *Anustup*, 1988.

⁶⁰ Lawrence Brilliant con Girija Brilliant, "Death for a Killer Disease", *Quest*, mayo-junio de 1978, p. 3. Debo esta referencia a Paul Greenough.

⁶¹ Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity", en Richard J. Bernstein, editor, *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass., 1986, p. 169.

⁶² Véase una lectura interesante y revisionista de Hegel en este sentido en el debate entre Charles Taylor y Partha Chatterjee en *Public Culture* 3, número 1 (1990). Mi libro *Rethinking Working-Class History* intenta abrir brecha en esta dirección.