

Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Spectre of Capital*, Londres y Nueva York, Verso, 2013, 320 pp.

SANJAY SETH\*

Contrario a lo que se podría suponer a juzgar por su título, el libro de Vivek Chibber no se ocupa de la teoría poscolonial sino de los *Estudios Subalternos* (*ES*). Me refiero a una serie de volúmenes publicados entre 1982 y 2008 que se proponían en lo esencial repensar la historia de la India. Para ser aún más preciso: el libro de Chibber está dedicado a refutar las observaciones de tres académicos a los que se suele asociar con los *Estudios Subalternos* y que hoy gozan de reconocimiento internacional: Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty y Partha Chatterjee. La razón por la cual sus escritos merecerían 300 páginas de sinopsis y refutación —asunto en el que radica el meollo de esta disputa— es una cuestión a la que me referiré al final de esta reseña. Comenzaré por resumir el argumento del libro que aquí me ocupa.

En su primer capítulo Chibber perfila lo que él considera las propuestas fundamentales de su *trinidad profana*, los supuestos, esto es, en los que descansan los *ES*. En su opinión, estos teóricos de la historiografía de la India contemporánea plantean que en “el Oriente” la burguesía no se desempeñó como un agente de transformación social omnicomprensivo tal y como lo fue en Occidente; el impulso universalizador del capital en la India se descarriló o, por lo menos, no llevó su lógica hasta sus últimas consecuencias. El capital colonial y la burguesía india se conformaron con transformaciones parciales, más bien epidérmicas y con arreglos puramente copulares con el viejo orden feudal. Esto significó, entre otras cosas, que las relaciones de poder en la India no sean ni burguesas ni liberales. Luego entonces: la modernidad en la India es muy diferente de la modernidad europea y norteamericana. Ello se ha puesto de manifiesto, por mencionar un caso, en el hecho de que los actores políticos (sobre todo el campesinado y la clase obrera) posean una “psicología política diferente” a la de los actores políticos que operan en el mundo propiamente burgués-capitalista. Como consecuencia de todo lo dicho hasta ahora, las categorías teóricas generadas a partir de las experiencias históricas de Europa y los Estados Unidos no son adecuadas, o no siempre son adecuadas, para explicar las peculiaridades del subcontinente indio. Según Chibber, el núcleo en que se apuntalan los *ES*, y en gran medida la razón de su creciente atractivo en el mundillo de la academia internacional, es el énfasis en “la diferencia”; el argumento de que el capitalismo, el poder, y la “agencia” no son lo mismo en la India que en Occidente, y por consiguiente, se requieren categorías teóricas distintas para pensar a la India. Más aun, se puede (y se suele) extrapolar el argumento e insistir que el Sur global requiere de categorías diferentes, localizadas, a las que las ciencias sociales utiliza para explicar la modernidad occidental. Piénsese, a manera de ejemplo, en el intento de trasportar el espíritu de los *ES* a la realidad latinoamericana en los años noventa del siglo pasado (referirse a su manifiesto fundamental: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/manifiesto.htm>).

\* Goldsmiths, Universidad de Londres.

Los siguientes 10 capítulos del libro de Chibber intentan mostrar que todas estas afirmaciones son “irremediablemente defectuosas” (p. 22). El autor sostiene que las afirmaciones de Guha sobre la “diferencia” de la India se basan en una “sociología histórica severamente deficiente” en tanto que la burguesía europea no fue “más heroica y efectiva” que la de India. La revolución inglesa del siglo XVII no fue anti-feudal porque no había ningún feudalismo contra el que luchar y la revolución francesa no fue obra de la coherencia histórica de una burguesía revolucionaria, sino de enfebrecidos y voluntaristas abogados y pequeños burgueses. El argumento de Chakrabarty de que los obreros de la hilandería del yute en Calcuta de finales del siglo XIX y primera mitad del siglo XX estaban atrapados en una red de relaciones de poder y obligaciones sociales que en lo fundamental no había sido reconstituidas por el capital industrial, y que esto es decisivo para entender su sindicalismo y su militancia, así como las divisiones que socavaron su incipiente radicalismo político, se basa de igual manera en el supuesto erróneo de que el capital requiere o produce al ciudadano-sujeto-obrero; de hecho, las formas no modernas de poder y autoridad que caracterizaban a la clase obrera de Calcuta no eran muy diferentes de aquellas que prevalecían en Europa y Estados Unidos (p. 112). Los escritos de Chatterjee sobre el campesinado en India postulan (según la interpretación de Chibber) que “la psicología política” de los campesinos en Asia era “totalmente diferente” de la de los agentes políticos en Occidente, porque estaba estructurada alrededor de normas comunales, en lugar de intereses individuales; pero los campesinos indios no eran diferentes, profesa Chibber, de sus pares en Alemania y Francia. Como ellos percibieron y actuaron sobre la base de sus propios intereses y de premeditados cálculos de riesgo (p. 177). En efecto, toda el mundo comparte “la necesidad elemental de bienestar físico” (p. 197), una necesidad que motiva en todos los rincones del planeta la luchas contra la dominación (p. 203).

Los argumentos a favor de la diferencia y a favor de la insuficiencia de los análisis liberales y marxistas, no son solo ineficaces; sino que, lejos de ser radicales, como plantean sus proponentes (así como las manadas de académicos angloamericanos que las abrazan sin mayor sentido crítico), “resucitan pilares claves de la ideología conservadora” (p. 286), reaniman el orientalismo y sus gastados esencialismos; se remontan, pues, “a la ideología colonial del siglo XIX” (p. 161) amparadas en la moda “del irracionalismo posestructuralista” (p. 283), y así un largo etcétera.

Debido a que en las líneas que siguen a continuación seré sumamente crítico con lo propuesto por Chibber, empezaré por declarar mis propias simpatías intelectuales. Conozco personalmente a los tres teóricos de la subalternidad atacados (hace años Ranajit Guha fue supervisor de mi tesis de doctorado), admiro su trabajo y, en efecto, recibí su influencia y la de la teoría poscolonial en general (no en balde he sido coeditor de la revista *Estudios Postcoloniales* desde que comenzó a publicarse en 1998). Si bien no procuraré “defender” a los vilipendiados catedráticos, ellos son más que capaces de hacerlo por sí mismos (Chatterjee así lo ha hecho en un debate bastante unilateral con Chibber que puede verse en la página de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=xbM8HJrxSJ4->), comenzaré mis comentarios críticos con algunos de los aspectos que Chibber ha malinterpretado en la obra de aquellos a lo que quiere apasionadamente refutar.

Fundamental entre estos elementos es la presunción de que Guha proporciona “una sociología histórica” (expresión preferida por el Chibber) del capitalismo en el Oriente y Occidente; que los postulados de Guha sobre la “diferencia” india se basan en un contraste con las revoluciones en Francia y el Reino Unido, y por tanto pueden ser falseadas mostrando que Guha “entiende mal a Europa”. El problema consiste en que Guha nunca ha hecho tal cosa. En su lugar, Guha busca demostrar que en los siglos XIX y XX el gobierno británico en la India ni se apoyaba ni podía apoyarse en el consentimiento (la legitimidad popular) con que afirmaba contar en la Gran Bretaña y que las élites que asumieron el poder con la independencia en 1947, esas que establecieron una constitución de inspiración liberal y adoptaron la parafernalia de un estado-nación moderno, ejercieron un “dominio sin hegemonía” siendo que heredaron ese déficit de consentimiento que venía arrastrando la administración colonial. Con lo dicho, Guha se opone tanto a la historiografía colonial como a la nacionalista, cada una de las cuales supone que el protagonista principal de los hechos (en un caso el gobierno colonial, en el otro los líderes nacionalistas y las élites post-independentistas) crearon algo parecido a los estados europeos liberales de los siglos XIX y XX. La interpretación de Chibber de las revoluciones británica y francesa de los siglos XVII y XVIII, provienen de sus lecturas de investigaciones histórica de última hornada, por lo que se da a la tarea de refutar afirmaciones que nunca se hicieron al interior de los *ES*.

En el libro de Chibber las interpretaciones erróneas son numerosas. Una de las más notorias es la acusación de que Chakrabarty y (sobre todo) Chatterjee sostienen que “la psicología” de los obreros y campesinos indios es diferente de la de los europeos. A pesar de todo su eclecticismo disciplinario y teórico, un campo en el que los *ES* nunca han incursionado, para bien o para mal, es el psicoanálisis. Afirmar que las relaciones sociales históricamente específicas dan lugar a formas particulares del conocimiento no es hacer especulaciones psicológicas; o si lo es, *La fenomenología del espíritu* y las páginas que Marx le dedicó a los luditas y el ascenso de la conciencia sindicalista también son especulaciones psicológicas, lo que, clarísimamente, no son.

Chibber no solo malinterpreta de manera consistente sus objetivos, sino que también, sorprendentemente para alguien que busca purgar a la Izquierda de falsos profetas, malinterpreta de forma constante al viejo Marx. Cita un pasaje, doy un ejemplo entre otros tanto que pudiera mencionar, en el que Chakrabarty sostiene que los obreros de la hilandería de yute de Calcuta no vivían en una cultura donde la igualdad formal había adquirido la fijeza de un prejuicio, donde lo público y lo privado no habían sido demarcados con la rigurosidad que requiere la sociedad burguesa, y donde el obrero no había sido emancipado “políticamente” de la religión (p. 184). Aparentemente el autor ignoraba que Chakrabarty estaba haciendo una paráfrasis a la *La cuestión judía* de Marx (incluso hay referencia explícita a este texto), Chibber denuncia el “orientalismo” de Chakrabarty al atreverse a sugerir que los obreros indios no hubieran llegado a distinguir la religión como algo perteneciente la esfera “privada”, y no a la pública o la política (p. 185). Al oponerse enérgicamente a la afirmación subalternista de que aunque el capital se haya convertido en global, no puede convertirse en universal, Chibber no hace ninguna distinción entre el concepto

filosófico del capital (que para Marx necesitaba expandirse, pero también encontraba límites intrínsecos e insuperables a su autoexpansión), y el capitalismo; y además sostiene que todas y cada una de las formas de relaciones sociales, sistemas políticos, prácticas culturales y normas son compatibles con el capital, pues lo que se universaliza conforme a la regla del capital son “las obligaciones de dependencia del mercado” (p. 125, también pp. 100 y 111); “la característica definitoria de la producción capitalista es que obliga a los productores a ceder a las presiones de la competencia del mercado” (pp. 137-138). Volvemos no solo a ver al capitalismo simplemente como un juego de arreglos “económicos”, sino también, de manera aún más estrecha y aún menos respaldado por los escritos de Marx, como la misma cosa que el mercado.

Es común que los académicos en la India (y lo mismo sucede en buena parte del mundo no occidental) hayan sido marcados por una teleología en la que el futuro de su país puede adivinarse mirando el presente de Europa. Aun cuando se reconozcan y se investiguen las diferencias evidentes que acusa la India, estas pueden leerse como señales de una “transición” incompleta, deficiente. Los *ES* rechazan esto de tajo, no por una presunción puramente nacionalista o por una especie de orientalismo tardío, sino a causa de que algunos de los rasgos más asombrosos de la India colonial y post-independentista (el más notable de los cuales quizás sea la persistencia del campesinado como agente social dominante) no son señales del avance incompleto del capital, sino que en algunos casos constituyen rasgos estructurales del capital y la modernidad nativos a la India. Hay un amplio espacio para el desacuerdo en cuanto a análisis específicos, y estos argumentos han sido extensamente debatidos y a veces criticados tanto en la India como en el extranjero. Sin embargo, me deja perplejo el rechazo de Chibber, cuyos fundamentos principales no son históricos ni empíricos, sino teóricos y políticos. Para Chibber la afirmación de que el capital no se ha universalizado y ha rehecho el mundo a su imagen y semejanza es un abandono de la universalidad. Contra esto, desea defender y rehabilitar el universalismo. En específico sostiene “dos universalismos, uno perteneciente al capital y otro al trabajo” (p. 208). A primera vista puede parecer extraño que alguien que se define como de izquierda vea la aceptación de la universalidad del capitalismo como una prueba de tornasol de las credenciales progresistas de alguien, pero sea como sea, por decir algo, supongamos que Chibber tiene razón, que podemos comparar el concepto de capital con “una sociología histórica” del capitalismo, y de igual modo que el capital no solo se ha globalizado, sino también se ha universalizado. Todavía nos quedan seguramente diferencias muy sustanciales entre aquellas formaciones sociales adonde el capital llegó detrás de la bayoneta del colonizador, y aquellas donde se desarrolló inicialmente; aquellas donde la acumulación original y el desplazamiento de la clase campesina ocurrieron antes de las luchas que produjeron la democracia formal, y aquellas donde las formas de producción campesina y otras formas afines de acumulación de excedente se volvieron parte de la modernidad colonial y luego, tras la independencia, se le concedió el derecho al voto antes de ser considerablemente desposeída. Si es así ¿podría esto no garantizar algún tipo de reexamen de nuestras categorías, que provienen de y se desarrollaron durante la explicación de la aparición del capital y la modernidad en Europa? En pocas palabras, no entiendo por qué las

afirmaciones de Guha y otros deberían provocar tal ira, sin mencionar acusaciones de orientalismo, irracionalismo y otras por el estilo. La indignación parece forzada, y la controversia artificial y artificiosa.

El segundo universalismo que Chibber desea defender es su afirmación de que todos los seres humanos de todos los tiempos tienen “una necesidad elemental de bienestar físico”, que esta necesidad supera diferencias culturales e históricas, y que esto se traduce en un “interés” objetivo que todos los seres humanos pueden discernir y perseguir. “El interés de su propio bienestar es lo que las clases subalternas persiguen cuando buscan el desmantelamiento de las varias formas de dominación política que se les han impuesto” (p. 203); en efecto, “el advenimiento de una cultura liberal basada en los derechos puede vincularse a las luchas populares en defensa de necesidades básicas, tanto en el Oriente como en Occidente” (p. 200). Chibber busca la autoridad de Marx para sostener una afirmación que sabe a la más añeja tradición del contractualismo.

Aquí hay, en efecto, mucho en juego. Hace ya un buen tiempo que no se hace pasar tal aseveración de fe por argumento. La afirmación no hace referencia alguna a la literatura antropológica (excepto por una nota al pie en la página 159, que cita 3 artículos como prueba de que las personas en todas partes perciben y actúan en interés propio). Esta omisión no debería sorprender, dado que Chibber rechaza desdeñosamente la “fascinación interminable por la religión, el ritual, el espíritu, el indigenismo, etcétera” de los subalternistas (p. 238). No obstante, teniendo en cuenta el alcance de su afirmación, no solo es irrelevante la antropología, sino también la historia, e igualmente conceptos tales como el capital. Considerando que las necesidades básicas motivan a las personas, probablemente lo que requerimos es una relación de la naturaleza humana, no un análisis innecesariamente complicado de modos de producción, épocas históricas, culturas, epistemes, y otros asuntos por el estilo. Sabemos de antemano que las luchas de los pueblos por sus necesidades básicas son universales, y conducen a lo que cualquier marxista reconoce como la culminación verdadera y apropiada de la historia; a saber, el liberalismo y sus derechos.

Este es un libro de combate, que al tratar de refutar los argumentos de los ES, también intenta poner fin a su funesta influencia, sobre todo en la izquierda. Algunos eminentes plañideros en defensa del libro por lo visto comparten esta ambición—Slavoj Žižek alaba el libro como “un estallido de aire fresco que disipa el aroma añejo del institucionalismo académico pseudo-radical”—. Pero Chibber termina declarando que probablemente este fin no se logre por el momento, ya que “se han invertido muchos recursos materiales en el campo”—hay diarios dedicados al tema, cátedras que lo estudian, editores que hacen dinero con él, y “cientos de eruditos”, sobre todo del sur del planeta, que “han construido sus reputaciones basadas en él” (p. 295)—. Teniendo en cuenta esto, cabe esperar que cualquier crítica sea “atacada violentamente” (p. 296)—este libro trae incluso su propio diagnóstico de (e inoculación contra) la crítica—. Por tanto, para concluir, Chibber, dirigiéndose al lector, escribe que “aquellos que están familiarizados con la literatura sobre la historia de la ciencia” no deberían sentirse sorprendidos por esto, porque como planteó Thomas Kuhn hace ya algún tiempo, los paradigmas sobreviven su refutación porque hay científicos incapaces o poco

dispuestos a abandonar sus ambiciosas inversiones intelectuales. El autoproclamado Newton de las humanidades añade inmediatamente una nota al pie de página en la que se distancia de los argumentos “más polémicos” de Kuhn, como “la dependencia teórica” de la observación. Cuando el profesor Chibber realmente se informe con la literatura sobre la historia y la filosofía de la ciencia —o, más ampliamente, con los estudios de ciencia y tecnología— de las últimas décadas, encontrará que la dependencia de la teoría de la observación y la explicación científica se hayan en el centro de la disciplina, y aparecen en la obra de figuras tan importantes y tan diversas como Shapin, Latour, Stengers y muchos otros. ¿Más irracionalismo posestructuralista? ¿Otra cábala de egoístas codiciosos? ¿Alguien más ve una cruzada en el horizonte?

Traducción del inglés de Francisco Caballero

Charles Soulié (org.), *Un mythe à détruire?*, París, Presses Universitaires de Vincennes, 2012, 480 pp.

GRAZIELA PEROSA\*

El libro editado por Charles Soulié disecciona con maestría el escenario de la educación superior en Francia después de 1968, a partir del caso del Centro Experimental de Vincennes (Universidad de París VIII en la actualidad), establecido en 1968 con el objetivo de democratizar el acceso a la enseñanza superior francesa y como *locus* de la innovación pedagógica. La investigación sociológica nos permite comprender las razones de la instalación de esta universidad en un momento crítico en la historia de Francia, caracterizado por profundas transformaciones sociales e intelectuales.

Como argumenta Christophe Charle en el prólogo del libro, la historia y la sociología de las universidades es el pariente pobre de la investigación en la sociología. Armando con las herramientas teóricas y metodológicas de la historia y la sociología, los autores exploran, más allá de los límites disciplinarios, archivos inéditos y documentos privados, datos e indicadores estadísticos, entrevistas en profundidad con los docentes y las figuras que se destacaron en la historia de esta universidad emblemática del año 1968 en Francia, que fue el Centro experimental de Vincennes, articulando la dimensión macrosocial de la universidad y la mirada microsocial de los actores en esta historia.

El interés sociológico del trabajo es doble, ya que ayuda a espesar la producción de la sociología de las instituciones académicas y superar las divisiones arbitrarias y obsoletas entre investigación cuantitativa y cualitativa. Mediante el uso de tales fuentes variadas, Charles Soulié enfrenta con una buena dosis de humor, el desafío de objetivar su propia universidad, colocándolo a distancia, gracias al tratamiento

\* Escuela de Artes, Ciencias y Humanidades de la Universidad de São Paulo (USP).