

ARTÍCULO-RESEÑA

ENCANTOS PERDURABLES, ORDENAMIENTOS PERSISTENTES (O GENEALOGÍAS DE LA MODERNIDAD): REFLEXIONES EN TORNO DE UN DEBATE

MARIO RUFER

El Colegio de México

Quizás esa otredad debiera hacernos volcar nuestras sospechas sobre el sentido del orden tan arraigado aquí, como si su oscuro salvajismo existiera para hacer resaltar nuestra luz, siendo su sentido último, naturalmente, ese ajustado y necesario encaje entre el orden, la ley, la justicia, el sentido, la economía y la historia, de todo lo cual esos otros, sin duda, carecen notoriamente.

Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones*,
Barcelona, Gedisa, 1995 [1992], p. 26.

La modernidad como concepto se apoya en la idea de una dislocación, un desplazamiento; como tal, produce efectos y sentidos sociales en las prácticas, y su *idea* funciona como una ruptura, como expresa Saurabh Dube en la introducción del texto con el que trabajaremos: *Enduring Enchantments*.¹ En el proceso productor de esta idea, el sujeto teórico supremo (Europa) ha construido (por medio de su andamiaje de instituciones políticas, administrativas y sin duda académicas) los binarismos clásicos con los que —más o menos conscientemente, más o menos sistemáticamente— aprehendemos parte de la realidad social y “localizamos” nuestro mapeo cotidiano de sujetos y espacios: tradi-

¹ Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, *South Atlantic Quarterly* (Special Issue), vol. 101, núm. 4, Duke University Press, 2002.

ción-modernidad, y de allí, mito-historia, razón-irracionalidad, comunidad-nación, etcétera.

En nuestros tiempos académicos “post” (postestructuralistas, posmodernos, poscoloniales, etc.) es lícito preguntarse: ¿Está signada esta construcción de lo moderno por un canon *único* de la producción de sentido en la academia y fuera de ella? ¿La construcción de lo moderno se visualiza como el triunfo premeditado de *Una Razón* colonizadora sobre todos aquellos otros espacios “coloniales”? ¿En qué sentido? ¿O acaso es posible percibir movimientos contradictorios y contingentes en los procesos de *modernización* del campo social? Si así fuera, ¿cómo se perciben estos movimientos contradictorios en el ámbito de las prácticas (académicas, sociales, políticas) y cómo analizar sus efectos sobre (desde) la agencia (*agency*) subjetiva en el diverso espacio social? En estos momentos en los que la academia “teóricamente”² ha tratado de revertir los procesos negativos (racistas, discriminatorios, etc.) en la producción de sentido de aquellos opuestos, ¿qué sucede en el ámbito de las prácticas sociales cotidianas? ¿Aquellos universales no siguen delineando sentidos en sujetos sociales (incluso en los *sujetos subalternos* de los espacios “nativos”, “colonizados”), esto es, fuera del lugar enunciativo de tales discursos? ¿No seguimos cotidianamente pensando en términos de lo Legal, lo Justo, la Libertad?

Este número de la revista *South Atlantic Quarterly*, *Enduring Enchantments*³ trabaja justamente con los “encantamientos perdurables” que las modernidades (no la Modernidad, única e indivisible) producen y siguen produciendo. Estos encantos se hacen perceptibles en un sinnúmero de prácticas (académicas, cotidianas, políticas, religiosas, estatales, sin proclamar la autonomía de estos campos) que descansan en los binarismos opuestos proclamados por la Razón Occidental, en un tiempo fundacional, que va desde el Renacimiento hasta la Ilustración europea.

El interés de este libro radica en dos puntos principales: por un lado el eclecticismo de las filiaciones académicas, de las

² Usamos esta palabra, aquí, en su doble sentido; el coloquial de lo “hipotético” y el literal referente a la “producción teórica”.

³ En adelante se citará como *SAQ* y *EE*.

postulaciones teóricas y de los campos disciplinarios que lo integran. Esto se traduce en una riqueza de producciones discursivas y estilos narrativos que revelan la poderosa labor rizomática de las modernidades en el campo académico. Las políticas de la memoria analizadas desde la crítica literaria, los usos sociales del pasado, la crítica interna a las producciones de la antropología contemporánea y la teoría política, y el análisis comparativo de discursos políticos emergentes, entre otros, aparecen en *EE* para revelar, desde esa diversidad de enfoques, una práctica de la genealogía contemporánea: la de localizar críticamente los espacios en los cuales se producen (y sobre todo se reproducen) los encantamientos de la modernidad. En segundo lugar, la importancia de *EE* está en que no propone una lectura enjuiciadora de tales “perdurabilidades”, volviendo a instalar un canon de evaluación y devaluación de las prácticas. No se trata tampoco de presentar “soluciones generales a las oposiciones ente tradición y modernidad, mito e historia, comunidad y Estado, emoción y razón, Este y Oeste”;⁴ se trata más bien de identificar la “densidad ontológica” de esos encantamientos.

En la Introducción, Dube se aproxima a los puntos centrales de la obra mediante el análisis de uno de los actos “predatorios” de los talibanes (la destrucción de imágenes gigantes de Buda en Bamiyan en enero de 2001), y de dos obras del artista plástico indio Savi Sawarkar. En el primer caso, los actos “vandálicos” de los talibanes fueron rápidamente calificadas por la opinión internacional como “intolerantes”, y “atrasadas”; en última instancia, “medievales”. Sin embargo, el discurso talibán raya en otros aspectos de la lista oposicional: su búsqueda de una historia monumental combina tradiciones “islámicas” y “tribales” que actúan para condensar formas “puras” de la nación y “modernas” del Estado. En el análisis de la obra de Savi, un artista nacido entre una de las castas de “intocables”, Dube plantea cuáles son las políticas de la imaginación de un *dalit* (literalmente, oprimido). Lo interesante del análisis que Saurabh Dube hace de la obra de Savi es la ambivalencia constante de las perdurabilidades productoras de sen-

⁴ *EE*, p. 927.

tido en la India moderna. La obra de Savi muestra, según Dube, la persistencia de los signos míticos y legendarios (y de sus efectos sociales) sobre las prácticas de la intocabilidad, legalmente abolidas en la India moderna. La obra funciona entonces como un texto peculiar: por un lado, es el lugar de enunciación a partir del cual se perciben, desde determinado lugar social, las prácticas de discriminación y la persistencia de cierto imaginario político; por otro lado, es un “texto” que muestra los intersticios de las relaciones de poder y de diferencia en la India moderna. Estos análisis de Saurabh Dube introducen al libro con una idea clara: las operaciones que la semántica de la modernidad produce son múltiples, y las subjetividades en las que se localizan también. Estas modernidades se hacen presentes en discursos ambivalentes; no se ubican en un continuo discursivo atribuible a un bloque hegemónico; al contrario, han sido apropiadas por los sujetos (¿modernos?) que en cada caso contribuyen a reforzar, criticar, y socavar, tecnologías no pocas veces contradictorias de la dominación y la resistencia.

Cuando habla de densidad ontológica, Saurabh Dube no parece pronunciarse por una realidad taxonomizada rígidamente por un campo único: no se encasilla en análisis academicistas, en espacios definitivos o en análisis “macro”. Baste como ejemplo que *zoom outs* sobre la trayectoria de las ficciones analíticas que generaron las ideologías de la globalización se intercalan con análisis *close up*, en los cuales fuentes vernáculas de tres catequistas cristianos en la India son analizadas para descubrir las interposiciones “subalternas” de una labor genuina de traducción de categorías desde el universo metropolitano al espacio colonial, y las producciones de sentido de esta labor de “traducción”. Agruparemos en tres acápites analíticos los once artículos que integran el volumen.

Fantasmagorías de la modernidad, encantos de la memoria

Dos de los artículos de *EE* tratan (desde ángulos completamente diferentes) con lo *fantasmagórico* como productor de sentido social. Uno de ellos es de Saidiya Hartman, “The time of

slavery”; el otro, de John y Jean Commaroff, es “Alien-Nation: Zombies, Immigrant labor, and millennial capitalism”. El Diccionario de la Real Academia Española (*DRAE*) dicta los siguientes significados para la voz *fantasma*: 1. Visión quimérica, como la que ofrecen los sueños o la imaginación calenturienta. 2. Imagen de una persona muerta que, *según algunos*, se aparece a los vivos [la cursiva me pertenece]. 3. Imagen de un objeto que queda impresa en la fantasía. En este apartado, los artículos analizados muestran cómo lo quimérico sin embargo produce efectos *reales* en el campo social, cómo existe una lucha por la apropiación de las imágenes de los *muertos que reaparecen*, y cómo la *fantasía* (*DRAE*: Facultad que tiene el ánimo de reproducir por medio de imágenes las cosas pasadas o lejanas) es una herramienta de uso político.

El sugerente trabajo de Saidiya Hartman aborda una problemática poco escudriñada en las antropologías e historiografías de la esclavitud: el “turismo de raíces” (*root tourism*); esto es, los viajes que programa especialmente la UNESCO y la Organización Mundial de Turismo para los estadounidenses de *raíces* africanas, hacia los lugares de “encuentro” con sus antepasados. Hartman analiza fundamentalmente dos casos: el del castillo de Elmina, en Ghana, y el de La Maison des Esclaves, en la Isla de Gorée, en Senegal.

De acuerdo con las conocidas historiografías sobre la esclavitud, el exilio forzoso y el “aislamiento genealógico”⁵ de las poblaciones africanas esclavizadas provoca una ausencia de los horizontes retrospectivos de la experiencia en los afrodescendientes actuales. Esa ausencia (con toda la violencia física y simbólica que la media) indica una ruptura ente la persona y los “orígenes”. El viaje a Gorée y a Elmina pretende cumplir entonces con la redención de esa ausencia, condensada en una figura: la del retorno.

Sin embargo, *¿cómo se retorna adonde nunca se estuvo?* Hartman pone en evidencia una serie de operaciones problemáticas de estas políticas de la memoria. La primera de ellas es la

⁵ Paul Lovejoy, “Los orígenes de los esclavos en las Américas. Perspectivas metodológicas”, en *Revista de Historia*, núm. 39, enero-junio, 1999, Escuela de Historia-Centro de Investigaciones de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, 2000.

que hace de la ruptura con los orígenes la creación metafórica de la identidad de la diáspora. El esclavo es en este caso el fantasma, el *locus* que necesita ser revisitado (incluso físicamente; de allí las *performances* del momento de la esclavización que se realizan en las visitas guiadas) para refundar las posibilidades del duelo, sellar la fundación identitaria, y llenar la ausencia. Este simulacro pretende cerrar el círculo espacial y temporal de la esclavitud. *Mar e morada de saudade*, dice la canción popular caboverdiana. Este viaje de retorno pretende suprimir la *saudade*, con una operación de *anulación* temporal. Lo que posibilita el viaje turístico es reinstaurar el hecho pasado (la esclavización) en el presente, y en esa operación de “irrupción” hay también una labor redentora, labor que la historia (como disciplina) no pudo hacer: “reparar” la fisura, “curar” la herida.

El problema político central de este punto es que la anulación temporal —supresión de lo que se instala entre el *tiempo de la esclavitud* y el *tiempo de la memoria*— se instaura a la vez como la elisión de las responsabilidades históricas. Son las prácticas cotidianas de la discriminación, del racismo y falta de seguridades contemporáneas de las poblaciones negras en Estados Unidos las que quedan fuera de las políticas de la memoria (al decir de Hartman, es “como si la localización de la herida fuera en sí misma la cura”). ¿Para qué recordar? Para Hartman, esta irrupción del pasado es un *encantamiento* que pone en peligro la labor siempre probable de la genealogía histórica. La memoria funciona como la metáfora de una restitución paradójica: el sujeto individual retorna adonde nunca estuvo, recuerda lo que nunca vivió, llora lo que jamás sufrió, y elabora el duelo de un fantasma colectivo.⁶ Así la historia diversifica (y empobrece) en esta actividad, lo que inteligentemente plantea el título del trabajo: *el tiempo de la esclavitud*. El viaje pretende reparar el daño en el acto de reinstauración del recuerdo, sustituyendo la experiencia histórica por un momento calcificado. A la vez, para los propios africanos Fanti, estos deudos que regresan son simplemente *asika fo amba ntem* (los ricos que vinie-

⁶ Viene inmediatamente a la mente el acto “mágico” del recuerdo constante del soldado desconocido francés, a través de un cenotafio siempre iluminado en París, como nos recuerda Benedict Anderson. Cf. Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas*, FCE, México, 1994 [1983], p. 11.

ron demasiado tarde). Un “encuentro demorado” que no hace sino exacerbar, en un punto, el vacío de significación que tienen en el presente las prácticas cotidianas del racismo, la discriminación y el empobrecimiento en ambos puntos del espacio implicado por la memoria: (Norte) América y África (Occidental).

Otro tipo de fantasmagoría atraviesa el trabajo de John y Jean Commaroff. En la era de capitalismo global neoliberal que subsume con los mecanismos seductores de la especulación y del mercado las capacidades subjetivas de la producción, los autores buscan “interrogar sobre la contradicción experiencial en el centro del capitalismo neoliberal en su manifestación global”. El artículo de los Commaroff trabaja con las representaciones sociales sudafricanas acerca de las formas a partir de las cuales ciertos sectores han alcanzado niveles importantes de riqueza, evidenciando los límites del “capitalismo milenarista” que proponía la salvación mediante el pleno empleo, las promesas de *self-made man* y la equidad social que la democracia liberal postapartheid traerían. Además de desviar el problema del capitalismo racista hacia la promesa redentora del capitalismo neoliberal, las formas que adquiere la producción neoliberal de la riqueza aparecen como mecanismos cuyos regímenes de visibilidad quedan fuera de cualquier forma de trabajo humano. El progresivo final de las formas de capitalismo organizado y el grado de autonomía relativa que alcanzó el orden financiero respecto a la producción de energía humana ha repercutido de manera diferenciada en las economías nacionales.

El problema que abarca este artículo es ¿cómo se visualiza en el espacio poscolonial sudafricano un nuevo orden que disloca no sólo las estructuras de trabajo postapartheid sino también un viejo orden en el cual la energía del trabajo local era visible y controlable? En ese sentido la figura cuasi fantasmagórica del *zombie* circula en el imaginario social sudafricano, reproducida por los medios locales masivos de comunicación. El *zombie* es esa “fantasía” incapacitada para pronunciar palabra alguna, que se desvanece cuando se vuelve “conocida”. En el imaginario local son ellos los “productores invisibles” de energía y de trabajo, que además se relacionan con la representa-

ción demonizada de los migrantes de otras partes del continente, que sustituyen a los trabajadores locales. Uno de los méritos del artículo de los Commaroff es que *agencia* la experiencia del capitalismo neoliberal poscolonial sudafricano: la ausencia de trabajo se atribuye a los inmigrantes y el enriquecimiento de algunos a la posibilidad de utilización de la energía de los *zombies*. El artículo apunta a una exploración crítica de los “encantamientos” del capital: los zombies y los migrantes son figuras mediante las cuales se explica la ruptura con un orden antiguo de continuidad y control de la producción de energía. Tal ruptura habla de la significación social —imbuida de concepciones político religiosas endógenas— de la pérdida de control de la unidad de producción-consumo. La misma proveía un funcionamiento moral de la economía y proveía la estabilidad, articulando las capacidades temporales a través del control social del consumo y la acumulación.

En este caso, las mutaciones del imaginario son las mutaciones de la “experiencia ontológica del trabajo, la persona, el género y la comunidad”. Lo que revela la circulación social de estos “paria proletarios” es también una respuesta política (que fuerza el reconocimiento de las condiciones actuales) a las desesperanzas e imposibilidades del orden neoliberal poscolonial.

Universal-particular y local-global, o los terrenos de las antinomias ambiguas

La modernidad, allí donde aparece, no ocurre sin un destrozo de la creencia, sin un descubrimiento de la falta de realidad en la realidad —un descubrimiento ligado a la invención de otras realidades.

F. Lyotard⁷

Quizás el éxito de las narrativas occidentales que universalizaron las formas legítimas de la experiencia social y política de los pueblos, radique en que “modernidad” —y la fuerza vectorial

⁷ F. Lyotard, *The postmodern explained*, p. 9, cit. en Tsenay Serequeberhan, “La crítica al eurocentrismo y la práctica de la filosofía africana”, en Walter Dignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ed. Del Signo, Buenos Aires, 2001, p. 27.

que compele ese término— es un vocablo que acuña un “significante que flota”,⁸ como las palabras que no pueden designar unívoca y exactamente lo que nombran. Esas palabras, en la semántica de las relaciones de poder, siguen siendo las más productivas por las múltiples voces que sus usos confieren. Al mismo tiempo, como Walter Mignolo argumenta en su artículo, la *modernidad* por un lado forma parte de una de las oposiciones binarias (modernidad-tradición, colonia-modernidad), pero a la vez es el *locus* desde el cual esos paradigmas binarios se nombran, y desde allí reproducen y mantienen las ficciones analíticas que adquieren una “dimensión ontológica más allá del discurso mismo”.

El problema de los universales, los actos de universalización de las modernidades localizadas y sus efectos sociales, son puntos que en mayor o menor medida cubren tres artículos de *Enduring Enchantments*, escritos por Walter Mignolo, Craig Calhoun y Michel-Rolph Trouillot, y una entrevista vía *e-mail* que Saurabh Dube tuvo con Dipesh Chakrabarty.

El trabajo de Walter Mignolo, “The Enduring Enchantment: Or the privilege of modernity and where to go from here”, se enmarca en la perspectiva analítica de las “geopolíticas del conocimiento”. Su argumento central trata de desentrañar los mecanismos gnoseológicos y epistemológicos que hicieron de Europa el *locus* enunciativo de la modernidad, articulando las políticas cristianas del Renacimiento y su matriz espacio temporal que difuminó —mediante la imprenta— una idea imaginaria de centralidad, reemplazada en la Ilustración por una noción secular de economía política. Según el análisis de este pensador, el Renacimiento localizó a los “infieles” en un espacio determinado, creando un discurso antinómico que se adicionó como simbología específica a la *acumulación primitiva* de la diferencia colonial. La Ilustración, sin embargo, emplazó en el tiempo lineal una noción de “primitivismo” que, al secularizar el imaginario, *mundanizó*⁹ la experiencia temporal y legiti-

⁸ Raymond Williams, *Palabras Clave*, Ed. Signos, Buenos Aires, 2000.

⁹ Expresión sugerente que Giacomo Marramao atribuye a la filosofía de Hegel. Cf. G. Marramao, *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Barcelona, 1998.

mó los propios espacios enunciativos de la modernidad con el discurso científico de la economía política (Adam Smith y Marx), agudizando la diferencia colonial.

Para Mignolo, la eficacia de la colonialidad del poder ha sido la posibilidad de que “el discurso de la modernidad (la enunciación) que definió la modernidad (el enunciado), tuvo éxito en ocultar el hecho de que no puede existir modernidad sin colonialismo”.¹⁰ Su idea, sin embargo, dista de quedarse en algo así como una exploración de las semánticas históricas de la dominación; al contrario, Mignolo condensa en este trabajo una propuesta política, si no de superar las lógicas de la modernidad, sí de enfrentar estas ficciones analíticas persistentes en el ámbito de las prácticas.

La propuesta de Mignolo es la de explorar el “pensamiento límite” (*border thinking*), posibilitado por la “doble conciencia” de quienes habitan (habitamos) los espacios coloniales-colonizados-poscoloniales. Las subjetividades desarrolladas en estos espacios (o sea, fuera del *locus* enunciativo, Europa) tienen (tenemos) una ventaja comparativa: la doble conciencia de pertenecer a un espacio calificado como “irracional”-“tradicional”, y de saber a la vez que esa enunciación ha sido parte de una táctica hegemónica perteneciente a un espacio y un tiempo míticos autodenominados “modernidad”. La capacidad subjetiva de esta “doble conciencia” indicaría la posibilidad de desplazar el privilegio epistémico (y hegemónico) y reconocer la posibilidad de epistemologías alternativas con el mismo grado de legitimidad. La pregunta que emerge en este caso es ¿cómo trasladar este “pensamiento límite” al ámbito de las prácticas? Si es posible hablar de una o varias gnosias alternativas que desplacen el *locus* de la epistemología colonial(ista), ¿Cómo hacerla un recurso eficiente en el ámbito de “el ejercicio cotidiano de las relaciones de poder”, cuando estos mismos encantos perdurables (universales, originalmente europeos e ilustrados) *siguen articulando la producción de sentido de los actores sociales que viven en los espacios colonizados?*

Ésta es una de las preocupaciones de Dipesh Chakrabarty en la entrevista que tuvo con Saurabh Dube vía *e-mail*. Al uti-

¹⁰ *EE*, p. 939.

lizar ciertos conceptos e ideas vertidas en su relativamente reciente libro *Provincializing Europe*,¹¹ Chakrabarty se pronuncia en contra de un abandono a ultranza de las categorías totalizadoras, universales. Aprehendiendo a Europa como sujeto teórico de la historia, Chakrabarty arguye que la modernidad ha operado con universales que informan prácticas cotidianas e institucionales, así como formas localizadas de “estar en el mundo”. La intención de Chakrabarty es sugerente, porque a la vez que reconoce la necesidad de lidiar con los universales como categorías que informan formas hegemónicas y subalternas de la cotidianidad, del pensamiento y de la acción, su postura es articular la teoría y la praxis en un espacio “vigilante”. No se trata de que los universales sean “prácticamente” necesarios, mientras que debemos hacer “teoría” sin ellos; lo que Chakrabarty trata de esgrimir es la posibilidad de reconocer y lidiar con el pensamiento totalizado y no totalizado, mediante una labor que —entre otras cosas— reconozca la producción de sentido que “debemos” a Europa, a la vez que reconstruya desde un espacio diferente de la “localización del pasado”, las formas diversas de ser en el mundo; un mundo que conjuga alternativamente los sentidos de categorías universales con la radicalidad precisa de las historias locales.

En las prácticas históricas de expansión colonial, la existencia de agentes clave instituyó un punto de bisagra cuyo análisis permite comprender la complejidad de las antinomias colonizado-nativo, tradicional-moderno. Algunos de estos agentes fueron, como sabemos, los catequistas lugareños, educados y entrenados por los misioneros para evangelizar a los “nativos”. Saurabh Dube hace un estudio histórico-etnográfico de esta actividad en su artículo “Conversion to translation: Colonial registers of a vernacular Christianity”, centrado en el análisis de tres fuentes producidas ente 1908 y 1913 (especie de diarios personales y reportes a los misioneros) pertenecientes a catequistas “subalternos” nativos de la India central.

El análisis de Dube es sugerente desde el mismo título que plantea el problema central del trabajo: la labor de los catequis-

¹¹ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

tas, muchas veces pertenecientes a los sectores “populares” de la población, con un entrenamiento regular de la doctrina, es en sí misma una labor de “traducción”. En el trasfondo de esta idea Dube escribe el artículo, alternando la exégesis semántica de la fuente con un análisis etnográfico que no pierde de vista el contexto y la noción —compleja y ambivalente— de agencia.

Por un lado, el lenguaje y el sujeto productor de discurso son dos puntos a los que Dube presta atención cuidadosa. Aquí, los idiomas vernáculos, o más bien la traducción del mensaje evangélico al idioma vernáculo, aparece como intersticio en el cual se filtran (desde el mensaje unidireccional de la colonia) concepciones nativas, productoras de relaciones de poder-saber, a veces contestatarias al contexto colonial. En este sentido el catequista es un “subalterno ambivalente”, capaz de reconocer la injusticia y la opresión y plasmarlo en su escrito sin que necesariamente el mensaje colonial sea percibido como “lo radicalmente otro”. En un segundo nivel de análisis, el contexto colonial aparece en las fuentes como algo fragmentado, menos un bloque hegemónico que situaciones particulares —a veces contradictorias— de dominación y ejercicio del poder, que se reflejan en el ámbito de las prácticas y que enmarcan al cuadro colonial en un universo diverso, “contestado”. A partir de aquí Dube también analiza una cuestión importante, la intencionalidad de la producción discursiva, sin quedarse en la dicotomía de la utilización o no de fuentes “equivocas” para el análisis histórico. De hecho lo que Dube demuestra es que también en la intencionalidad —de la escritura personal, del registro diario, del documento para entregar a los misioneros y evaluar su desempeño— se instala el acontecimiento.¹² Desde el análisis etnográfico de una labor de “traducción”, Saurabh Dube muestra cómo ciertas prácticas sociales rompen con las visiones unidireccionales de la intervención colonial en la imposición de los binarismos universales.

Esos universales, por su parte, funcionan también como “ficciones analíticas” capaces de atrofiar la capacidad explicati-

¹² Sobre esto puede verse también Arlette Farge, *La atracción del archivo*, Ed. Alfonso el Magnánim, Valencia, 1993 [1989], p. 11.

va de otros sujetos históricos, de otros espacios y otra configuración del mapa histórico-geopolítico, produciendo una visión que totaliza el sujeto histórico en la “historia del mundo”. En esta línea de exploración se encuentra el trabajo de Michel-Rolph Trouillot, “North Atlantic universals: Analytical fictions, 1492-1945”.

Trouillot intenta desentrañar los procesos (epistémicos y políticos) por los cuales la experiencia noratlántica (particular) fue llevada al grado de universalidad, vista como el *standard* de la experiencia histórica universal, y a sus actores político-sociales como gestores de la etapa de culminación globalizadora. Ente otras cosas, el análisis detallado de Trouillot posibilita “desenterrar” los silencios a través de los cuales la modernidad ejerce una constante labor epistémica de seducción, al ocultar las tecnologías políticas de su propia historia.

El proceso de modernización crea *lugares* (Francia, el Tercer Mundo, el mercado) cada uno con atribuciones específicas y roles determinados en una geografía analítica sólo posible gracias al éxito de una política imaginaria. Así, esta idea logra instalarse en el discurso universal no sólo por la anulación de “otras modernidades” dentro de los procesos coloniales o “periféricos”, sino porque cuando creó los “espacios” de enunciación, acuñó las políticas imaginarias de “lo moderno”. En su análisis del modelo caribeño como “modernidad alter-nativa”, Trouillot persigue no tanto dar a conocer los espacios de “diversas modernidades” en discontinuos espacio-temporales, sino más bien la propuesta de analizar las prácticas a partir de las cuales una economía política particular genera una geografía imaginaria propia, capaz de producir con eficacia sentidos universales de la experiencia occidental.

A pesar de su negativa a condicionar un discurso performativo, Trouillot intenta un llamado de atención a las prácticas académicas cuando dice que no sólo los silencios intencionales del discurso enunciado hacen posible la naturalización de los “olvidos” en la historia, también la *forma* en que se dicen —lugar del énfasis— contribuye a calcificar una política universal. Quizás sería importante remarcar que en los regímenes particulares de verdad, la historia —como disciplina— responde a una topología que expresa una “política —particu-

lar— de la interpretación” y una “deseabilidad” de lo real acorde con el Sujeto Productor del discurso.¹³

Los problemas surgen cuando estas “políticas de la interpretación” niegan los espacios de la alteridad a tal punto de subestimar la capacidad productora de significados radicalizados que las prácticas “localizadas”, “tradicionales” e “irracionales”, son capaces de gestar. En ese sentido el trabajo de Craig Calhoun, “The Class consciousness of frequent travelers: Toward a critique of actually existing cosmopolitanism”, propone una lectura diferente del cosmopolitanismo actual, que supere las visiones *naïf* de una élite para la cual el cosmopolitanismo es una forma puntual de vida acorde con la “aldea global”. Para Calhoun, el cosmopolitanismo es mucho más que eso: en primer lugar, es una filosofía netamente occidental. Nacida del discurso kantiano de la Ilustración, pasó a ser en la posguerra fría, con la crisis de los estados nacionales, el espacio de desafío a las nociones nacionalistas de representación.

Ahora, ¿cuál es el anclaje de la noción cosmopolita del “sujeto del mundo?” ¿No es Occidente nuevamente replanteando una geopolítica totalizadora del imaginario, creyendo superar las visiones estrechas de la etnicidad y el nacionalismo? ¿No lo hace diluyendo en una forma arquetípica de representación la idea de cosmopolitanismo, sólo ejercida eficazmente desde un espacio particular para unos pocos? Calhoun pone sobre el tapete la crisis de las identidades nacionales como fuerzas articuladoras de los sujetos políticos, reclamando el cambio de foco desde el cosmopolitanismo capitalista a una “democracia cosmopolita”. Sin embargo, este cosmopolitanismo está lejos de responder a la visión europea del integracionismo: se trata de una idea de sujeto político que ancle la noción identitaria en mecanismos más sólidos de representación, y en formas integradoras de la solidaridad social. Estas formas, a la vez que recuperan el espectro de la esfera pública, deben reconsiderar las potencialidades de las fuerzas y los recursos sociales localizados, como parte central en la concentración de recursos sociales eficaces. Evidentemente el cosmopolitanismo desa-

¹³ Cf. Hyden White, *El contenido de la forma*, Paidós, Barcelona, 1992, especialmente los capítulos 1 y 2.

fía la capacidad aglutinante del nacionalismo, pero a la vez, en su fase capitalista, falla en no comprender la significatividad de las operaciones localizadas de generación de lazos sociales solidarios. La democracia cosmopolita intenta unir la tolerancia de una sociedad civil internacional con prácticas efectivas de solidaridad local.

Otras naciones; otros nacionalismos: configuraciones políticas alternativas

La idea de “comunidad imaginada”, como bien lo expresó Benedict Anderson, radica en un acto performativo que es, a la vez, “mágico”.¹⁴ Por un lado porque históricamente transmutó los sentidos de pertenencia desde las comunidades aferradas a diferentes sistemas religiosos, hacia otros anclados en significados seculares como un pasado y una cultura comunes; pero también y sobre todo porque ubicó el desenvolvimiento de ese pasado y las características formativas de esa cultura como dotadas de un *telos*, un “espacio de espera” que es siempre la culminación de un desarrollo político único (universal, secular, liberal). Sin embargo, una vez más es necesario destacar que esa “transmutación”, que es ante todo una geopolítica (colonizadora) del imaginario, es parte de una *experiencia* localizada, inserta en desarrollos históricos específicos, occidentales y —por qué no— cristianos. Explorar otros conceptos de pertenencia, identidad y configuración política también es tarea de “desenterrar” los encantos perdurables de la modernidad.

El trabajo de Ajay Skaria, “Gandhi’s politics: Liberalism and the question of the ashram” explora en este sentido los discursos de Gandhi, a partir de una hermenéutica crítica en torno al *ashram*. Quizás el argumento más eficaz del trabajo de Skaria sea la claridad con la cual (por contraposición) el discurso político secular de la modernidad liberal aparece como una amalgama de mandatos imperativos que definen al sujeto político unitario a partir de los emblemas de la razón, el saber secularizado y el conocimiento público. ¿Qué es esta amalga-

¹⁴ Cf. Benedict Anderson, *Comunidades Imaginadas*, op. cit.

ma sino un discurso de universales con facultad legisladora? ¿Qué constituye este *modo político de ser* sino una forma siempre “en emergencia”, “en tensión” con la heterogeneidad de lo local-tradicional-comunitario? Las historias monumentales de la nación se articulan comúnmente con una visión metafórica del dogmatismo: la secularización de toda acción política, lo cual implica al mismo tiempo la erección de la razón para mediar en dos invenciones modernas: la sociedad civil y la esfera pública. El principio fundante de Gandhi es romper con esta noción “secularizada” de la política (lo cual en términos “modernos”, es romper con la noción misma del *campo* político).

El análisis de Skaria de la “política religiosa” concebida por Gandhi articula un concepto diferente de “nación”, a la vez que demuestra el tipo de verdad intolerante que encarna la razón moderna. La política religiosa de Gandhi —tomada en un análisis a “contrapunto” de sus textos en gujarati y en inglés, que muestra una crítica tanto del liberalismo como del conservadurismo en cada caso— centrada en el *ashram* tiene como propósito no (o no sólo) la ejercitación mística del ser, sino la creación de una célula política en la cual la verdad sea parte central de *estar en el mundo*. Esa verdad no es necesariamente un dogma guardado a los elegidos; tampoco el espacio fenomenológico de la realidad “externa”. La verdad —como tal— es un absoluto, y para Gandhi, un absoluto en continua búsqueda, naturalmente inalcanzable en la realización política terrena. ¿Cómo conciliar una búsqueda que necesariamente es múltiple y probablemente subjetiva? A partir de la definición del *ahimsa* (política de la no violencia o, para Skaria, de “buenas relaciones ente vecinos”, “*neighbourliness*”). La *ahimsa* crea un sentido de pertenencia cuyo significante es mucho menos violento que el de la nación moderna: no se trata de una cultura común, o de un pasado compartido que a la vez que inventa las tradiciones siempre excluye la diferencia. La importancia de la *ahimsa* como parte constitutiva de la nación es que trabaja la pertenencia *a partir de* la diferencia. La proximidad y el sentido de amistad, servicialidad o autoridad se articulan en ese continuo definido por la proximidad en la diferencia.

Cabe una pregunta: ¿Cómo articular en el ámbito de las prácticas cotidianas una filosofía política de estas característi-

cas en un espacio social que tiene que lidiar todo el tiempo con las categorías de la modernidad? ¿Es posible el “pensamiento límite” que propone Mignolo en una filosofía cuyo ejercicio cotidiano de la libertad (o de las libertades contingentes) no está del todo separado de un *telos* que nuevamente se encuentra “más allá”, en ese espacio “otro” (que puede constituir la razón) en el que pareciera definirse lo sustancial?

Milind Wakankar, en “The moment of criticism in Indian nationalist thought: Ramchandra Shukla and the poetics of Hindu responsibility”, por su parte se propone una revisión de los significados de algunos escritos en hindi —lenguaje identificado con una idea de “homogeneidad” hindú desde 1920— que aparecen como crítica de la modernidad y de las instituciones coloniales desde “dentro” del propio contexto colonial. Para ello, escoge a un escritor con influencia notable en el pensamiento crítico hindú, Ramchandra Shukla, quien vivió en el norte de la India en los últimos tiempos del periodo colonial.

Lo interesante del ensayo de Wakankar en el marco de *Enduring Enchantments* es justamente la complejidad con la que analiza la relación entre “ética y poética” en el trabajo de Shukla. No se trata de reificar el pensamiento autónomo y emergente desde dentro de las construcciones imperialistas; tampoco de rescatar al sujeto por *sobre* el telón de fondo del ejercicio colonial. En la poesía de Shukla se construye la característica dinámica del dominio de la naturaleza: ésta no funciona como un “suplemento estético” de la vida social sino al contrario, como un modo de reestructurar la acción a través de una “estética de la existencia”.

La revisión de Wanankar de las intersecciones ente la noción de “responsabilidad” (*responsibility*) (en clave nacionalista, hindú) y “asombro” (*wonder*) (en clave occidental, occidentalizada) es el eje analítico del artículo. El pensamiento de Shukla aparece entonces como la articulación y la tensión siempre presente en este binarismo: la responsabilidad derivada de la ética racional transmitida por la religión popular, y el asombro del cúmulo irracional que habita el pensamiento místico de la tradición popular. En este discontinuo habita la obra, entre el mundo “tradicional” y el andamiaje “moderno”. En esa tensión, la “estética de la existencia” aparece como forjadora

de un sujeto nacional restringido a una noción particular de lo “comunitario”. Wakankar viene así a complejizar las ideas de “nación”, “modernidad”, “modernización”, que aparecen trastocadas, desplazadas, con tensiones siempre emergentes en la obra de un exponente de la crítica del nacionalismo hindú del siglo pasado.

Políticas discursivas, poéticas disciplinares, producciones espaciales de memoria(s), ¿es posible desistir, en la era poscolonial, de la idea *moderna* que articulaba la noción de un “proyecto imperial” respaldado epistemológicamente por una disciplina como la antropología? Si hubo una ruptura de esa articulación, ¿Es posible separar de una vez y para siempre el dominio epistemológico de disciplinas como la antropología o la historia y el dominio político de las otras, nuevas formas de dependencia? Ésta es una de las preguntas que recorren el rico y divergente trabajo de Michael Herzfeld, “The Absent Presence: Discourses of crypto-colonialism”.

El artículo de Herzfeld aporta un rotundo no a la pregunta. El autor articula sus argumentos a partir del concepto de “criptocolonialismo”; menos una situación que un “proceso alquímico” por el cual ciertos países fueron impulsados a conseguir su independencia política a expensas de una dependencia económica agobiante, a partir de la consecución de políticas nacionalistas agresivas, siguiendo modelos exógenos impuestos por las agendas globales. Herzfeld muestra claramente cómo ciertos países (focalizándose en Grecia y Tailandia) han sido visualizados como espacios de antigüedad civilizacional y superioridad cultural; ambos atributos positivos que entran en franco desbalance con la influencia política y económica de esos países. A su vez, lo que Herzfeld pone sobre el tapete es el papel de las élites nacionales en la propagación de estos “discursos civilizatorios”, al costo de “aceptar la subyugación colectiva de su país a una jerarquía cultural global”. Este desbalance se manifiesta en las matrices discursivas justamente porque lo que la antropología (u otros discursos “civilizacionales”) muestra es que esas “marcas de orgullo indígena” son respuestas a criterios *externos* de excelencia cultural.

En las configuraciones del saber-poder, Grecia —y el personaje de Herodoto— aparecen como los “padres” civilizacionales

(de Occidente y de la antropología, respectivamente; claro que obviando las ideas de Herodoto acerca de las posibles raíces griegas al sur del Mediterráneo), por lo cual se les deja fuera del canon teórico del estudio antropológico. Eso hasta la era “moderna”, en la cual Grecia entra a formar parte de los sujetos etnográficos —pero jamás del sujeto teórico y epistemológico—. Herzfeld muestra cómo existen reconfiguraciones de las relaciones de poder-saber a través de prácticas políticas (las de las élites nacionalistas) y los modelos intelectuales (como la práctica “fundacional y mitológica” de la historia de la antropología), todo lo cual contribuye a configurar estos modelos “criptocoloniales” en las jerarquías globales actuales.

En la producción-creación de espacios “criptocoloniales”, los usos discrecionales del pasado cumplen con un punto importante; sin embargo, esos usos sociales del pasado suelen “crear” espacios con significados apropiados y reapropiados frecuentemente por actores sociales y políticos a veces radicalmente distintos. ¿Cómo se utilizan las políticas de la memoria en estos casos? ¿Qué revelan? El trabajo de Sandra Green, “Notsie narratives: History, memory and meaning in West Africa”, se centra en esos interrogantes. Green realiza la labor de “desenmarañar” la centralidad (en los discursos de la memoria) que tuvo la aldea de Notsie —en el actual Togo— desde el siglo xv a la era poscolonial, y que respondió a necesidades, fines y políticas diversas.

Notsie aparece desde el siglo xv hasta principios del xix como el centro político, económico y sobre todo religioso de los pueblos ewe de la zona. Los momentos previos al embate colonial, durante la trata atlántica, despojaron a Notsie de ese significado; sin embargo, los misioneros europeos se encargaron de transmitir un sentido panewe de identidad y espíritu (*volke*) a través de la simbología del centro irradiador de Notsie. Por su parte, las élites nacionalistas nativas que surgieron a partir de los años de 1950 del siglo xx recuperaron el valor icónico de Notsie (aunque hubiera perdido toda centralidad política y económica) para emular el sentido de una “nación” necesaria. Luego de los años de 1960, cuando comenzaron a verse las dificultades de los estados nacionales africanos, Notsie fue recuperada como un espacio de identidad y orgullo de lo

“local”, proveyendo al imaginario de la etnicidad ewe un espacio físico, donde establecer el núcleo de un pueblo disperso, fruto de la diáspora, la desintegración colonial, la partición nacional, etcétera.

El análisis de Green muestra a Notsie como un icono de la(s) resistencia(s) —nunca homogéneas; discontinuas, pero reales— por las cuales las comunidades ewe utilizaron las narrativas locales, ya para reafirmar un sentido de pertenencia, para recuperar los modelos de autoridad que descansaban en los ancianos, o para articular la supervivencia de estos espacios periféricos en el mundo global poscolonial. Para esto, usaron los pocos recursos (en este caso simbólicos) que pudieran tener con el fin de sostener cierto protagonismo.

El trabajo de Green complejiza la noción de “usos de la memoria” no sólo por la apropiación discontinua y el cambio significativo de Notsie, sino por la intervención en clave etnográfica para desentrañar los significados sociales: no hay aceptación pasiva de las imposiciones de sentido, no hay sólo consecución de estrategias locales, nacionales o coloniales de dominación simbólica; más bien existe una reapropiación “subalterna” (dinámica, cambiante) por la cual los miembros de la comunidad ewe, en medio de la desintegración y falta de legitimidad social del Estado nacional, articulan un sentido “otro” de la pertenencia y de la identidad.

Conclusión

Enduring Enchantments es un volumen cuya propuesta misma, tácita, es la ruptura más que la unidad; la complejización de los “encantos persistentes” y no sólo su “puesta en evidencia” o su reemplazo por otros encantamientos. Esa propuesta —de lectura muchas veces difícil, desconcertante y a veces poco complaciente con el lector— cumple la función de un ejercicio intelectual que invita a repensar la labor orogénica pero también corrosiva de las modernidades: la diferencia construida por el poder y el poder constituyendo la diferencia, los agentes sociales “subalternos” produciendo sentido en las sociedades, que no necesariamente es de “resistencia abierta” o de connivencia

con la empresa colonial o dominante, sino más bien sentidos complejos, a veces contradictorios, que reflejan la diversidad en las taxonomías sociales, en los puntos de tensión, resistencia y emergencia de la subalternidad —y siguiendo la lectura heideggeriana de Chakrabarty— invitan a pensar en las posibilidades y los límites de la razón historizante, legisladora y legítima.

Por otra parte, en medio de la crítica a las disciplinas y a los saberes constitutivos por el “sujeto teórico” europeo se instala (en casi todos los trabajos) una única constante: las instituciones coloniales, la Razón occidental universalizada, la labor académica de las ciencias sociales y humanidades imprimieron categorías más o menos homogéneas con las cuales pensar y actuar en el mundo. Esas categorías, algunas veces deshechas en los campos disciplinarios más críticos, producen efectos en el mundo social, porque los actores de ese espacio de *lo cotidiano* siguen pensado y actuando a través de ellos, han pulverizado su homogeneidad, y ponen en práctica su contingencia y sus contradicciones. Esos efectos tal vez no sean originales ni unidireccionales, y sí probablemente discontinuos. Lo importante es reconocerlos, desmontarlos, poner en evidencia sus propias estrategias represivas así como su productividad en la puesta en práctica cotidiana de las relaciones de poder, y llevar el pensamiento sobre ellos, en clave althusseriana, hasta el límite. ❖