

Publicado en *Herramienta* (<http://www.herramienta.com.ar>)

[Inicio](#) > La teoría postcolonial en debate. Entrevista a Vivek Chibber

La teoría postcolonial en debate. Entrevista a Vivek Chibber

Autor(es): Chibber, Vivek



*Chibber, Vivek . Profesor asociado de sociología en la Universidad de Nueva York. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y el libro *Locked in Place. State-Building and Late Industrialization in India*. Princeton University Press: Princeton, 2003.*

Jonah Birch

[Originada en la reciente publicación del libro mencionado en la entrevista, esta conversación con Vivek Chibber es relevante para debates urgentes en los contextos culturales y académicos latinoamericanos. En efecto, también en países como la Argentina la teoría postcolonial ha sido y es empleada como una negación “subalterna” y “no eurocéntrica” de la crítica marxista. Los ricos e importantes estudios de las resistencias provenientes de los usos locales de la teoría postcolonial suelen redundar en un culturalismo que evita sistemáticamente la crítica del capital y secundariza la opresión de clase, en todo caso incluyéndola en una serie de “factores” equivalentes como la etnización, la edad o el género. Casi por defecto tales posturas derivan en un integracionismo multiculturalista y reformista que desecha el anticapitalismo por “eurocéntrico”. Difundimos en *Herramienta* esta entrevista con la aspiración de promover una discusión y en modo alguno de clausurarla]

En décadas recientes la teoría postcolonial ha desplazado ampliamente al marxismo como la perspectiva dominante entre las y los intelectuales comprometidas con el proyecto de examinar críticamente la relación entre Occidente y los mundos no occidentales. Originada en las humanidades, la teoría postcolonial devino luego crecientemente influyente en la historia, la antropología y las ciencias sociales. Su rechazo de los universalismos y las metanarrativas asociadas con el pensamiento de la Ilustración ensambló con el giro de la intelectualidad de izquierda durante los años 1980 y 1990.

El nuevo libro de Vivek Chibber, *Postcolonial Theory and the Specter of Capital* [*La teoría postcolonial y el espectro del capital* (Londres, Verso, 2013)] representa un desafío en toda la línea a varios de los supuestos centrales de la teoría postcolonial. Focalizando particularmente en la fracción de la teoría postcolonial conocida como estudios subalternos, Chibber plantea una argumentación vigorosa sobre por qué podemos, y debemos, conceptualizar el mundo no occidental a través de los mismos lentes analíticos que empleamos para entender los desarrollos en Occidente. Ofrece una defensa sostenida de las aproximaciones teóricas que enfatizan categorías universales tales como capitalismo y clase. Su trabajo constituye un argumento a favor de la continuidad de la relevancia del marxismo frente a algunos de sus críticas más incisivas.

Chibber fue entrevistado para *Jacobin* por Jonah Birch, un estudiante de grado en sociología de la Universidad de Nueva York.

* * *

Jonah Birch: *En el centro de la teoría postcolonial está la noción de que las categorías occidentales no pueden ser aplicadas a sociedades postcoloniales como la India. ¿Sobre qué bases se hace esa afirmación?*

Vivek Chibber: Ese es quizás el argumento específico más importante proveniente de los estudios postcoloniales, y es también lo que hace importante discutirlos. No ha habido realmente un cuerpo de pensamiento asociado con la izquierda en los últimos ciento cincuenta años, o algo así, que haya insistido en negar relevancia científica y aplicabilidad a categorías provenientes de la ilustración liberal y de la ilustración radical, categorías tales como capital, democracia, liberalismo, racionalidad y objetividad. Hubo filósofos que criticaron esas orientaciones, pero raramente lograron alguna atracción significativa en la izquierda. Los y las teóricas postcoloniales son las primeras en hacerlo.

En verdad el argumento procede de la asunción de un zócalo sociológico: para que las categorías de la economía política y la Ilustración tengan alguna relevancia, el capitalismo debe haberse expandido a lo largo del mundo. Eso es llamado la “universalización del capital”.

El argumento avanza así: las categorías universalizantes asociadas con el pensamiento de la Ilustración son legítimas en la medida que lo es la tendencia universalizante del capital. Y los y las teóricos postcoloniales niegan que el capital se haya de hecho universalizado, o lo que es más importante, que alguna vez pueda universalizarse a lo largo del globo. En tanto el capitalismo no ha ni puede universalizarse, las categorías desarrolladas por gente como Marx para entender el capitalismo tampoco pueden ser universalizadas.

Esto significa para la teoría postcolonial que las partes del globo donde la universalización del capital ha fallado necesitan generar sus propias categorías. Y lo que es más importante, significa que teorías como el marxismo que tratan de utilizar las categorías de la economía política, no solo son equivocadas, sino que son eurocéntricas, y no solo eurocéntricas sino que son parte del impulso colonial e imperial de Occidente. Y de ese modo están implicadas en el imperialismo. De nuevo, ese es un argumento bastante novedoso para la izquierda.

JB: *¿Qué te hizo decidirte a enfocar en los estudios subalternos como una vía para criticar más generalmente la teoría postcolonial?*

VC: La teoría postcolonial es un cuerpo de ideas muy difuso. Realmente proviene de los estudios literarios y culturales, y tuvo su influencia inicial allí. Luego se expandió a través de los estudios regionales, la historia y la antropología. Se expandió en esos campos debido a la influencia de la cultura y la teoría cultural desde los años 1980. Así, hacia fines de los años 1980 y en los primeros años 1990 disciplinas como la historia, la antropología, los estudios sobre Medio Oriente y los estudios sobre el sur de Asia fueron marcados por un fuerte giro hacia lo que conocemos ahora como la teoría postcolonial.

Al discutir la teoría vas contra un problema básico: debido a que es tan difusa, es difícil establecer cuáles son las proposiciones medulares, de modo que antes que nada es difícil saber exactamente qué criticar. Además quienes la defienden son capaces de refutar cualquier crítica señalando otros aspectos que pudiste haber dejado de lado en la teoría, diciendo que te limitaste a los aspectos erróneos. Por esto tuve que hallar algún componente central de la teoría, alguna corriente de teorización al interior de los estudios postcoloniales, que sea consistente, coherente y de gran influencia. También quise enfocar en aquellas dimensiones de la teoría centradas en la historia, el desarrollo histórico y las estructuras, y no en la crítica literaria. Los estudios subalternos calzan en todos esos moldes: ha sido

extremadamente influyente en los estudios regionales; es bastante consistente internamente, y enfoca en la historia y la estructura social. Como una rama de la teoría ha sido altamente influyente en parte debido a sus consistencia interna, pero también en parte debido a que sus principales proponentes provienen de orígenes marxistas y todos tuvieron como base la India o partes del Tercer Mundo. Esto les dio un grado importante de legitimidad y credibilidad, tanto como críticos del marxismo y como exponentes de una nueva manera de entender el Sur Global. Fue a través de la obra de las y los subalternistas que esas nociones sobre la universalización fallida del capital y la necesidad de las categorías indígenas devino respetable.

JB: ¿Por qué, de acuerdo las y los teóricas de los estudios subalternos, las tendencias universalizantes del capitalismo se derrumban en el mundo postcolonial? ¿Qué de esas sociedades impidió el progreso del capitalismo?

VC: Los estudios subalternos ofrecen dos argumentos diferentes de cómo y por qué el impulso universalizante del capital fue bloqueado. Un argumento proviene de Ranajit Guha. Guha localizó el impulso universalizante del capital en la capacidad de un agente particular –esto es, la burguesía, la clase capitalista– para derrocar el orden feudal y construir una coalición de clases que incluya no solo a los capitalistas y comerciantes, sino también a trabajadoras y campesinos. Y a través de la alianza que es mantenida sólidamente, se supone que el capital erige un nuevo orden político, el cual no es solo pro capitalista en términos de la defensa de la propiedad privada de los capitalistas, sino también un orden liberal, inclusivo y consensual.

De manera que para que el impulso del capital sea real, dice Guha, debe haber sido experimentado como la emergencia de una clase capitalista que construye un orden liberal y con consenso. Este orden reemplaza al Antiguo Régimen, y es universalizante por cuanto expresa los intereses de los capitalistas como intereses universales. El capital, dice Guha, logra la capacidad de hablar por toda la sociedad: no es solo dominante como clase, sino también hegemónica por cuanto no necesita emplear la coerción para mantener su poder. Así, Guha localiza el impulso universalizante en la construcción de una cultura política inclusiva. El punto clave para Guha es que la burguesía en Occidente fue capaz de lograr tal orden mientras la burguesía en el Oriente fracasó en hacerlo. En lugar de derrocar el feudalismo hizo una especie de compromiso con las clases feudales; en lugar de volverse una fuerza hegemónica con una coalición amplia, transclasista, hizo su mayor esfuerzo por suprimir el involucramiento del campesinado y la clase obrera. En lugar de erigir un orden político consensual e incluyente, emplazó órdenes políticos altamente inestables y bastante autoritarios. Mantuvo la escisión entre la cultura de clase de las y los subalternas y la cultura de la élite.

Por tanto para Guha, mientras en Occidente la burguesía es capaz de hablar por todas las diversas clases, en Oriente fracasó en esa meta, volviéndose dominante pero no hegemónica. En revancha esto hizo de la modernidad en las dos partes del mundo fundamentalmente diferente, generando dinámicas políticas muy diferentes en Occidente y Oriente, y esto entraña que el impulso universalizante del capital fracasó.

JB: ¿De manera que el argumento descansa en una afirmación sobre el rol de la burguesía en Occidente, y el fracaso de su contraparte en las sociedades postcoloniales?

VC: Para Guha, absolutamente, y el grupo de estudios subalternos acepta esos argumentos, sin mayores calificaciones. Describen la situación –la condición del Este– como una condición en la cual la burguesía domina pero carece de hegemonía, mientras en Occidente tiene a la vez dominio y hegemonía.

Ahora el problema con esto es, como dijiste, que el núcleo del argumento es una cierta

descripción de los logros de la burguesía occidental. El argumento, desafortunadamente, tiene escaso fundamento histórico. Hubo un tiempo, en el siglo diecinueve, el temprano siglo veinte, aún en los años 1950, en que muchos historiadores e historiadoras aceptaron esa pintura del ascenso de la burguesía en Occidente. En los últimos treinta o cuarenta años, sin embargo, esa pintura ha sido ampliamente rechazada, incluso entre los y las marxistas. Lo extraño es que el libro de Guha y sus artículos fueron escritos como si las críticas de esta perspectiva nunca hubieran sido hechas. Y lo que es todavía más extraño es que la profesión historiadora —en la cual los estudios subalternos han sido tan influyentes— nunca haya cuestionado este fundamento del proyecto de los estudios subalternos, aún si ellos anuncian que ese es su fundamento. La burguesía en Occidente nunca pujó por las metas que Guha le adscribe: nunca trató de llevar a una cultura política consensual o representar los intereses de la clase obrera. De hecho, luchó con uñas y dientes contra ellos durante siglos después de las llamadas revoluciones burguesas. Cuando esas libertades fueron finalmente logradas, fue a través de una lucha muy intensa por parte de los y las desposeídos, librada contra los héroes de la narrativa de Guha, la burguesía. De manera que la ironía es que Guha realmente trabaja con una noción increíblemente inegenua y aún ideológica de la experiencia occidental. No ve que los capitalistas fueron en todas partes y siempre hostiles a la expansión de los derechos políticos a la gente trabajadora.

JB: De acuerdo, así ocurre con uno de los argumentos sobre la especificidad radical de los mundos colonial y postcolonial. ¿Pero dijiste que había otro?

VC: Sí, el segundo argumento proviene principalmente de la obra de Dipesh Chakrabarty. Sus dudas sobre la universalización del capital son bastante diferentes de las de Guha. Guha localiza la tendencia universalizante en un agente particular: la burguesía. Chakrabarty la localiza en la capacidad del capitalismo para transformar todas las relaciones sociales por donde va. Y él concluye que falla en la prueba porque encuentra que hay variadas prácticas culturales, sociales y políticas en el Este que no son adecuadas al modelo de lo que la cultura capitalista y el sistema político debería parecer. Así, en su mirada, la prueba de una universalización exitosa del capital es que todas las prácticas sociales estén inmersas en la lógica del capital. Nunca especifica claramente que es la lógica del capital, pero hay algunos parámetros amplios que tiene en mente.

JB: Esa me parece una exigencia muy alta.

VC: Sí, ese es el punto; la exigencia es imposible. Así si encontrás en la India prácticas matrimoniales que todavía usan rituales antiguos, si encontrás en África gente que todavía se inclina a rezar cuando está en el trabajo, ese tipo de prácticas demostrarían un fracaso en la universalización del capital. Lo que digo en el libro es que eso es algo bizarro: todo lo que la universalización del capital requiere es que la lógica económica del capitalismo sea implantada en varias partes del mundo y que se reproduzca exitosamente en el tiempo. Esta generará también, desde luego, un cierto grado de cambio cultural y político. Sin embargo, no requiere que todas, o aún la mayoría, de las prácticas culturales de una región sean transformada de acuerdo a algo así como líneas capitalistas.

JB: En tu libro formulas este argumento, acerca de por qué la universalización del capitalismo no requiere borrar toda diferencia social.

VC: Correcto. Una maniobra típica de los y las teóricos postcoloniales consiste en decir algo como esto: el marxismo se basa en categorías abstractas y universalizantes. Pero, para que esas categorías tengan tracción concreta, la realidad debería verse exactamente como las descripciones abstractas del capital, de los trabajadores, del Estado, etc. Ahora bien, dice la

teoría postcolonial, la realidad presenta una gran diversidad. Los trabajadores visten con ropas tan coloridas; los capitalistas consultan astrólogos. Esto no se parece en nada a lo que Marx describió en *El capital*. Entonces, esto debe significar que sus categorías no son realmente aplicables aquí. El argumento termina implicando que cualquier distanciamiento entre la realidad concreta y la teoría abstracta es un problema para la teoría. Pero esto es una tontería: significa que no podemos tener ninguna teoría. ¿Por qué debería importar que los capitalistas consulten astrólogos, siempre y cuando sigan orientados por el interés de obtener ganancias? De igual modo, no importa que los trabajadores recen en el taller, en la medida en que trabajen. Esto es todo lo que la teoría requiere. La teoría (marxista) no dice que las diferencias culturales van a desaparecer; dice que, desde el punto de vista del despliegue del capitalismo, esas diferencias no importan, siempre y cuando los agentes obedezcan a las compulsiones que las estructuras capitalistas les imponen. En mi libro hago considerables esfuerzos para explicar esto.

JB: Buena parte del atractivo de la teoría postcolonial refleja un ampliamente difundido deseo de evitar el eurocentrismo y entender la importancia de las categorías, formas e identidades culturales localmente específicas: se aspira a comprender a la gente como lo que fueron, o son, y no simplemente como abstracciones. Pero me pregunto si eso no acarrea también el peligro de entender la especificidad cultural de las sociedades no occidentales en la forma de un esencialismo cultural.

VC: Absolutamente, ése es el peligro. Y no es sólo un peligro, los estudios postcoloniales y subalternos caen presos de ello constantemente. Se puede ver esto usualmente en sus argumentos acerca de la agencia social y la resistencia. Es perfectamente correcto decir que la gente recurre a las culturas y prácticas locales cuando tienen que resistir el capitalismo, o cuando resisten a los varios agentes del capital. Pero es algo bien diferente decir que no hay aspiraciones universales, o intereses universales, que la gente pueda tener.

De hecho, una de las cosas que intento mostrar en mi libro es que cuando las y los historiadoras enmarcadas en los estudios subalternos hacen trabajo empírico sobre la resistencia de los campesinos, muestran bastante claramente que éstos (en la India), cuando se comprometen en la acción colectiva, actúan más o menos con las mismas aspiraciones que tenían los campesinos de Occidente. Lo que los separa de Occidente son las formas culturales en las cuales se expresan esas aspiraciones, pero las aspiraciones mismas tienden a ser bastante consistentes.

Si se piensa en ello, es bastante bizarro decir que los campesinos indios están preocupados por defender su bienestar; que no les gusta ser expulsados; que prefieren alcanzar algunos requerimientos nutricionales básicos; o que cuando entregan rentas a los terratenientes intentan conservar para sí todo lo que pueden porque no les gusta ceder sus cosechas. A lo largo de los siglos XIX y XX, de esto se trataron efectivamente las luchas campesinas. Cuando la teoría subalternista levanta un gigantesco muro separando Oriente de Occidente, y cuando insiste en que los agentes (sociales) occidentales no son movidos por la misma clase de preocupaciones que los agentes orientales, está promocionando la clase de esencialismo que las autoridades coloniales usaron para justificar sus depredaciones durante el siglo XIX. Es la misma clase de esencialismo que los apologetas de las intervenciones militares norteamericanas empleaban cuando estaban bombardeando Vietnam o cuando entraron en Oriente Medio. En la izquierda nadie puede estar a gusto con esta clase de argumentos.

JB: Con todo, ¿no podría alguien responder estás promoviendo alguna clase de esencialismo, al atribuir una racionalidad común a actores en contextos muy diferentes?

VC: Bueno, no es exactamente esencialismo, pero promuevo la idea de que hay algunos

intereses y necesidades comunes que la gente tiene a través de las diferentes culturas. Estos son algunos aspectos de nuestra naturaleza humana, que no son construidos culturalmente: son configurados por la cultura, pero no creados por ella. Desde mi punto de vista, aún cuando hay enormes diferencias culturales entre la gente en Oriente y en Occidente, también hay un núcleo de preocupaciones que toda la gente tiene en común, hayan nacido en Egipto, India, Manchester o Nueva York. Estas preocupaciones no son muchas, pero al menos podemos enumerar dos: está la preocupación por tu bienestar físico; está probablemente una preocupación por cierto grado de autonomía y autodeterminación; y está la preocupación por las prácticas que conciernen a tu propia prosperidad. Esto no es decir mucho, pero es asombroso lo lejos que se puede llegar con estas ideas para explicar transformaciones históricas realmente importantes.

Durante doscientos años, cualquiera que se llamara a sí misma progresista adhería a esta clase de universalismo. Se entendía simplemente que los campesinos u obreros podían unirse a través de las fronteras nacionales porque compartían algunos intereses materiales. Esto es ahora cuestionado por los estudios subalternos, y es notable que tanta gente en la izquierda haya aceptado eso. Es aún más notable que se lo acepte aún cuando durante los últimos veinte años hemos visto movimientos globales contra el neoliberalismo y el capitalismo a través de culturas y fronteras nacionales. Aún así, en la universidad, atreverse a decir que la gente comparte preocupaciones comunes a través de las culturas es visto de alguna manera como eurocéntrico. Esto muestra cuán lejos ha caído la cultura política e intelectual en los últimos años.

JB: Si sostienes que el capitalismo no requiere liberalismo burgués, y que la burguesía no jugó el rol histórico de conducir las luchas populares por la democracia en Occidente, ¿cómo explicas el hecho de que se construyó la democracia liberal en Occidente, y que no se logró ese resultado en buena parte del mundo postcolonial?

VC: Es una gran pregunta. Lo interesante es que cuando Guha escribió su ensayo original anunciando la agenda de los estudios subalternos, atribuyó el fracaso del liberalismo en Oriente al fracaso de su burguesía. Pero también sugirió otra posibilidad histórica, a saber, que el movimiento de independencia en la India y otros países coloniales podría haber sido conducido por las clases populares, que podrían haber empujado las cosas en una dirección diferente y, tal vez, creado un orden político de otro tipo. Guha trae esta idea a colación y luego se olvida de ella, para nunca volver a mencionarla en su trabajo.

Ese camino de investigación, si él lo hubiera seguido –y si lo hubiera tomado más en serio– podría haberlo conducido a una comprensión más precisa de lo que ocurrió en Occidente y no sólo en Oriente. El hecho es que, en Occidente, cuando finalmente emergió un orden democrático, consensual e inclusivo, en el siglo XIX y principios del siglo XX, no fue por un don concedido por los capitalistas. Fue de hecho el producto de una larga lucha concertada de parte de los trabajadores, granjeros y campesinos. En otras palabras, ese orden fue producto de luchas desde abajo. Guha y los subalternistas se pierden esto por completo, porque insisten en que el ascenso del orden liberal fue un logro de los capitalistas. Porque describen mal a Occidente, diagnostican mal su fracaso en Oriente. En el Oriente, atribuyen erradamente su fracaso a las deficiencias de la burguesía.

Ahora, si quieres un proyecto de investigación histórico adecuado, que explique la fragilidad de las instituciones democráticas en Oriente y su viraje hacia el autoritarismo, la respuesta no tiene que ver con las deficiencias de la burguesía, sino con las debilidades del movimiento obrero y de las organizaciones campesinas, y con los partidos representantes de esas clases. La debilidad de esas fuerzas políticas a la hora de imponer alguna clase de disciplina a la clase capitalista es la respuesta a la pregunta que plantean los estudios subalternos. Esa pregunta es: “¿Por qué las culturas políticas en el Sur Global difieren tanto de las del Norte Global?”. Ellos deberían investigar la dinámica de las organizaciones populares y los partidos de las organizaciones populares, y no concentrarse en un presunto fracaso de la clase

capitalista, que no es más oligárquica y autoritaria en Oriente de lo que fue antes en Occidente.

JB: Eres obviamente muy crítico de la teoría postcolonial. ¿Pero no rescatas algo válido y valioso en medio de esta acusación contra la teoría postcolonial?

VC: Sí, hay algo de valor, especialmente en el trabajo de Guha. En todo su trabajo, especialmente en *Dominance Without Hegemony [Dominio sin hegemonía]*, creo que hay una muy saludable crítica y un general desprecio contra los poderes fácticos en un país como la India. Y esa es una alternativa tremendamente positiva ante el tipo de historiografía nacional que dominó durante décadas en la India, en la cual los líderes del movimiento de la independencia eran vistos como algo similar a salvadores. La insistencia de Guha en que este liderazgo no sólo no fue salvador, sino que de hecho fue responsable por muchos de los defectos del orden postcolonial, debe ser aplaudida y apoyada.

El problema no es su descripción del orden postcolonial; el problema está en su diagnóstico acerca del origen de estos fracasos y en cómo podría arreglárselos. Estoy completamente de acuerdo con la actitud general de Guha ante la élite india y sus seguidores. El problema es que su análisis de las causas está tan mal direccionado que impide una respuesta y crítica apropiadas ante ese orden de cosas.

JB: ¿Y qué hay de Partha Chatterjee? ¿Su trabajo no ofrece una crítica seria del Estado postcolonial en la India?

VC: En algunos de sus aspectos, sí. En un nivel puramente descriptivo, el trabajo de Chatterjee sobre el nacionalismo, como el de Guha, muestra la estrechez de miras de los liderazgos nacionalistas, su fidelidad a intereses de élite y su recelo de la movilización popular. Todo eso debe ser aplaudido.

El problema, nuevamente, radica en el diagnóstico. En el caso de Chatterjee, el fracaso del movimiento nacionalista indio es atribuido a la internalización por parte de sus líderes de un *ethos* peculiar, del *ethos* y la orientación que vienen con la modernización y el modernismo. Para Chatterjee, el problema con Nehru es que adoptó muy rápidamente una postura modernizadora con respecto a la economía política. En otras palabras, otorgó un gran valor a un enfoque científico hacia la industrialización, a la planificación racional y a la organización. Y ese es el corazón de por qué, para Chatterjee, la India está encerrada en una posición de “sujeción continuada” en el orden global.

Está bien decir que Nehru se regía por un estrecho conjunto de intereses, pero localizar las fuentes profundas de su conservadurismo en la adopción de una visión de mundo modernizadora y científica es confundir seriamente el problema. Si el problema con las élites postcoloniales es que adoptaron una mirada científica y racional, surge la pregunta: ¿cómo plantean las teóricas postcoloniales salir de las crisis actuales –no sólo económicas y políticas, sino también ambientales–, si están diciendo que deberíamos deshacernos de la ciencia, la objetividad, la evidencia [empírica] y la preocupación por el desarrollo?

Chatterjee no puede ofrecer una salida de esto. Desde mi punto de vista, el problema con el liderazgo de Nehru, y con el liderazgo del Congreso Nacional de la India, no fue que eran científicos y modernizantes, sino que su programa estaba ligado a los intereses de las élites indias –de las clases capitalista y terrateniente de la India– y que abandonaron su compromiso con la movilización popular y trataron de mantener a las clases populares bajo un control muy estricto.

El enfoque de Chatterjee, aunque tiene los adornos de una crítica radical, es en realidad bastante conservador, porque localiza la ciencia y la racionalidad en Occidente, y al hacerlo describe a Oriente en buena medida como hicieron los ideólogos coloniales. También es conservador porque nos deja sin medios con los que sea posible construir un orden más humano y más racional, en la medida en que sin importar en qué dirección tratáramos de

governos –fuera para salir del capitalismo hacia el socialismo, fuera para tratar de humanizar el capitalismo mediante alguna clase de socialdemocracia, o que intentáramos mitigar los desastres ambientales a través de un uso de los recursos más racional–, todo ello requeriría lo que Chatterjee impugna: ciencia, racionalidad y planificación de algún tipo. Localizar todo esto como fuente de la marginación del Oriente no sólo es errado, sino también bastante conservador.

JB: Pero, ¿no hay nada [correcto] en la crítica que los teóricos postcoloniales hacen del marxismo (y de otras formas de pensamiento occidental enraizado en la Ilustración), según la cual se trata de formas de pensamiento son eurocéntricas?

VC: Bueno, tenemos que distinguir entre dos formas de eurocentrismo: una es de tipo neutral y benigno, esta forma dice que una teoría es eurocéntrica en la medida en que su base probatoria proviene principalmente de un estudio de Europa. En este sentido, por supuesto, todas las teorías occidentales que conocemos, hasta fines del siglo XIX, tomaron sus evidencias y datos de Europa, debido a que la erudición y la literatura antropológica e histórica en Oriente estaban tan poco desarrolladas. En este sentido, esas teorías eran eurocéntricas.

Pienso que esta clase de eurocentrismo es natural y, aunque acarrea toda clase de problemas, no puede ser condenada. La forma más perniciosa de eurocentrismo –la cuestionada por los teóricos postcoloniales– se da cuando el conocimiento basado en hechos particulares acerca de Occidente es proyectado en Oriente, lo que puede resultar engañoso. En efecto, las teorías postcoloniales han condenado a los pensadores occidentales no sólo porque proyectan ilícitamente sobre el Oriente conceptos y categorías que podrían ser inaplicables allí; sino también porque ignoran sistemáticamente evidencias que están disponibles y podrían emplearse para generar una teoría mejor.

Si estamos hablando del eurocentrismo de este segundo tipo, entonces hubo elementos en la historia del marxismo que cayeron presos de esta clase de eurocentrismo. Con todo, si nos fijamos en la historia efectiva del desarrollo de la teoría, esas instancias han sido más bien raras.

Desde comienzos del siglo XX, creo que es correcto decir que el marxismo es la única teoría del cambio histórico salida de Europa que ha lidiado sistemáticamente con la especificidad de Oriente. Uno de los hechos más curiosos acerca de los estudios subalternos y la teoría postcolonial es que ignoran esto. Comenzando con la Revolución Rusa de 1905, o con la de 1917, luego la Revolución China, más tarde los movimientos de descolonización de África, y finalmente la guerrilla en América Latina –todas estas convulsiones sociales generaron intentos de aprehender la especificidad del capitalismo fuera de Europa.

Es posible enumerar rápidamente varias teorías específicas que provinieron del marxismo, que no sólo se dirigieron a la especificidad del Oriente, sino que negaron explícitamente la teleología y el determinismo que, según los estudios subalternistas, son centrales para el marxismo: la teoría de Trotsky del desarrollo desigual y combinado, la teoría de Lenin del imperialismo, la articulación de modos de producción, etc. Cada una de estas teorías fue un reconocimiento de que las sociedades en desarrollo no se ven como las sociedades europeas.

Así que, si se quiere contabilizar puntos, se puede traer a colación instancias, aquí y allá, de alguna clase de eurocentrismo persistente en el marxismo. Pero si se mira a la hoja de balance, no sólo el puntaje global es bastante positivo; sino que también, comparado con el orientalismo revivido por los estudios subalternos, me parece que el marco más natural para entender a Oriente proviene del marxismo y de la tradición de la Ilustración, no de la teoría postcolonial.

La perdurable contribución de la teoría postcolonial –aquello por lo que se la va a conocer, desde mi punto de vista, si es recordada dentro de unos 50 años– va a ser su reposición del esencialismo cultural y su actuación promotora del orientalismo (antes que de su antídoto).

JB: *Todo esto plantea la pregunta: ¿por qué la teoría postcolonial ganó tanta prominencia en las últimas décadas? En verdad, ¿por qué fue capaz de reemplazar a la clase de ideas que usted defiende en su libro? Claramente, la teoría postcolonial vino a llenar un espacio una vez ocupado por varias formas de pensamiento marxistas o influenciadas por el marxismo, y ha sido especialmente influyente en amplias capas de la izquierda intelectual angloparlante.*

VC: Desde mi punto de vista, la prominencia [de los estudios postcoloniales] se debe estrictamente a razones históricas y sociales; mas no expresa el valor de la teoría, y es por eso que decidí escribir el libro. Pienso que la teoría postcolonial se volvió tan prominente por un par de razones. Una es que después de la declinación del movimiento obrero y el aplastamiento de la izquierda en los años 70, no había condiciones en la academia para una teoría prominente que se centrara en el capitalismo, la clase trabajadora o la lucha de clases. Mucha gente ha señalado esto: en los contextos universitarios, es poco realista imaginar que una crítica del capitalismo desde una perspectiva de clase vaya a tener gran difusión, excepto en períodos de masivos trastornos y convulsiones sociales.

Así que la pregunta interesante es por qué hay una teoría autodenominada radical, que no es la clásica teoría anticapitalista. Creo que esto tiene que ver con dos cosas: primero, con cambios en las universidades a lo largo de los últimos, más o menos, 30 años; en virtud de los cuales las universidades ya no son torres de marfil, como solían ser. Hoy son instituciones de masas, y esas instituciones se abrieron a grupos que históricamente eran mantenidos afuera: minorías raciales, mujeres, inmigrantes de países en desarrollo. Todas estas personas experimentan varias clases de opresión, pero no necesariamente explotación de clase. Entonces hay, por así decirlo, una base de masas para lo que podríamos llamar los estudios de la opresión, lo cual constituye un tipo de radicalismo –y es importante, y es real. Con todo, no es una base que esté muy interesada en las cuestiones de la lucha de clases, o la formación de clases, en el tipo de cosas de las que solían hablar los marxistas.

Complementariamente, hubo una trayectoria de la *intelligentsia*. La generación del 68, al envejecer, no se convirtió en un corriente de pensamiento dominante. Algunos quisieron preservar sus compromisos éticos y morales con el radicalismo. Pero, como todos los demás, se alejaron del radicalismo vinculado con las cuestiones de clase. Así que se dio un movimiento desde abajo, que constituía cierta clase de demanda de teorías centradas en la opresión; y un movimiento por arriba, entre profesores dispuestos a proveer teorías centradas en la opresión. Lo que los hizo converger no fue sólo el foco en la opresión, sino también la extirpación de la opresión y explotación de clase en el análisis. Y la teoría postcolonial, debido a que resta importancia a las dinámicas de la explotación, vino a encajar convenientemente en ese contexto.

JB: *¿Cuál es tu opinión sobre las perspectivas de la teoría postcolonial? ¿Esperas que sea prontamente eclipsada dentro de la academia y dentro de la izquierda?*

VC: No, no lo espero. No creo que la teoría postcolonial esté en peligro de ser desplazada, al menos no por el momento. Las tendencias académicas van y vienen, no están basadas en la validez de sus afirmaciones o el valor de sus proposiciones, sino debido a su relación con el contexto social y político más amplio. La desorganización general del movimiento obrero y de la izquierda, que creó las condiciones para el florecimiento de la teoría postcolonial, todavía está en pie. Más aún, la teoría postcolonial cuenta al día de hoy con al menos dos generaciones de académicos que han basado en ella sus completas carreras; tienen media docena de revistas dedicadas a esta teoría; hay un ejército de estudiantes de grado prosiguiendo agendas de investigación que surgen de ella. Sus intereses materiales están atados directamente al éxito de la teoría.

Puedes criticarla todo lo que quieras, pero hasta que tengamos movimientos que estimularon

el marxismo en los primeros años posteriores a la Primera Guerra Mundial, o en los tardíos años 60 y tempranos 70, no verás cambios. De hecho, verás una rápida y feroz respuesta a cualquier crítica que pueda emerger. Mi triste, pero –creo– realista pronóstico es que esta teoría estará por ahí durante un buen rato.

Publicada originalmente en *Jacobin. A Magazine on Culture and Polemic* 10 (2013).
Traducida al castellano por Facundo Nahuel Martín y Omar Acha, con autorización de *Jacobin*.

Revista Herramienta N° 53 Entrevistas

© Ediciones Herramienta. Se autoriza la reproducción de los artículos en cualquier medio a condición de la mención de la fuente.

URL del envío: <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-53/la-teoria-postcolonial-en-debate-entrevista-vivek-chibber>