

MARAÑAS Y TEXTURAS: DESENREDANDO LA MODERNIDAD

Saurabh Dube

Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México

Prólogo

En entendimientos tanto cotidianos como académicos, ser moderno y realizar la modernidad se conciben, reiteradamente, como el acto de trascender la tradición; es decir, romper con lo que existía antes. De hecho, hasta estos escritos académicos, literarios y políticos que defienden la coexistencia de lo tradicional con lo moderno dejan de tratarlos como dominios discretos para luego concebir su unión, aunque de maneras por demás diversas. Todos esos acercamientos descansan en imágenes de tradición y modernidad que son poderosas y viscerales, pero encontradas. Podemos mencionar algunos ejemplos: la choza de adobe *vs.* el rascacielos en la arquitectura; los ritmos folklóricos *vs.* los espectáculos electrónicos en las artes escénicas; Oriente *vs.* Occidente en espacios culturales; y, en general, costumbres incambiantes *vs.* tecnologías transformadoras. Todas estas imágenes e ideas tienen atributos mundana u ontológicamente densos.

Pero, en realidad, este marco contiene mucho más; ya que las concepciones tanto comunes como académicas de la modernidad coinciden en proyectarla no sólo como la condición de *ser* moderno –que tuvo sus orígenes en “Occidente” y más tarde fue llevado al “resto” del mundo– sino también como el proceso de *hacerse* moderno. Al insistir el folklor que

rodea el origen de la modernidad en esta radical ruptura con todo lo pre-moderno, ubica dicho rompimiento en un Occidente imaginario aunque palpable. Es sólo después de esa ruptura primaria que la modernidad llega a enmarcar su desenvolvimiento en el tiempo y el espacio, y a extenderse a lo largo y ancho de mundos que son transformados en su imagen (europea) y a su paso (occidental). Se podría argumentar que este guion finaliza, aunque sólo en algunas –influyentes– manos, con el inicio de lo postmoderno y la postmodernidad.

Sobra decir que la simplicidad de estas tramas es seductora. Pero las simplezas, historias y seducciones también informan íntima, aunque heterogéneamente, las maneras en que hoy viven varios sujetos sociales en lo global. Esto lleva a una cuestión: ¿cuáles son las condiciones, limitaciones y posibilidades de modernidad –y de lo moderno– en contextos contemporáneos? Al juntar historia con antropología, mi trabajo más amplio sobre modernidad e imperio, comunidad y nación, estado y subalterno, impugna y retoma precisamente estos temas. Piensa, especialmente, a través de entendimientos de modernidad anteriores y heredados basados en proyecciones prefiguradas y modulares de lo tradicional y lo moderno, del no-Occidente y Occidente. De hecho, me acerco siempre a las formaciones de la modernidad como entes particulares pero globales, aprovechando un rango de experiencias referentes al sur de Asia y otras regiones.²

Modernidad inquietante

Quizá hoy los estudiosos aceptarían sin protestar que ‘moderno’ y ‘modernidad’ son categorías que por largo tiempo han sido notoriamente imprecisas, elaboradas de las más diversas maneras, y acaloradamente debatidas. Empero, modernidad y moderno –y postmoderno y postmodernidad– siguen siendo vistos en esferas intelectuales más bien como conceptos cuya validez o invalidez se deriva de posiciones políticas o persuasiones intelectuales particulares. En cambio, mis proyectos parten de reconocer que modernidad es, a la vez, un concepto y una entidad con dimensiones profundamente mundanas. Además, afirman que todo concepto-entidad con una historia social palpable

tiene, forzosamente, muchos avatares que varían de un contexto a otro y de un periodo a otro, y que esto es especialmente cierto cuando se trata de modernidad y lo moderno.

Así, mis entendimientos de modernidad están sellados por imperativos gemelos, pero contrastantes. Por un lado, registran las severas limitaciones de los intentos de definir, delinear y delimitar claramente la modernidad que pretenden dar 'la última palabra' sobre el tema. Por el otro, no adoptan la visión solipsista, sin marco, de modernidad como un vacío (*place-holder*) que luego puede ser estratégicamente llenado con significado y propósito por académicos y actores que persiguen fines propios. En suma, examino y articulo modernidad como un concepto y entidad contradictorio y encontrado que, a pesar de haber sido simplemente celebrado por muchos y fácilmente descartado por otros, conserva una curiosa y contenciosa fuerza en reflexiones populares y en variadas agendas políticas.

Mi propósito, entonces, es revelar críticamente una serie de *bluffs* y, al mismo tiempo, lidiar cuidadosa y prudentemente con esas artimañas. Primero, esta empresa reconoce que no hay una condición monolítica de ser moderno, ni siquiera en Europa/Occidente. De hecho, aunque siempre se ha expresado el discurso de modernidad en términos que enfatizan su coherencia interna y una inherente unidad, sin excepción sus procesos se han caracterizado por historias variadas y contradictorias. Reconocer este hecho ayuda a realizar dos tareas simultáneas: tomar en serio las imperiosas afirmaciones fundacionales de los discursos de modernidad; y enfatizar las confusiones y márgenes que refuerzan los mundos modernos. Es así como he intentado levantar un espejo, por así decirlo, ante la máscara de modernidad, entendida ésta como una potente y omnipresente saga de progreso y, simultáneamente, tener siempre presente que la verdad de que las salvedades (*provisos*) del progreso existen entre los sujetos sociales como tejidos de creencia, estructuras de sentimiento y texturas de experiencia.

Así, persisto en mi esfuerzo por explorar las accidentadas rutas que han marcado la construcción de modernidad y las articulaciones de lo moderno en el sur de Asia, a través de su pasado y presente. Para empezar, como veremos, la aspiración de volverse moderno y las afirmaciones de haber logrado dicha condición han sido cruciales en los mundos cotidianos del subcontinente

por largo tiempo. Por una parte, esta resistencia se vincula con proyecciones ampliamente difundidas de modernización social y política; por la otra, el deseo de hacerse/ser moderno, entendido como identidad y concepto, se ha fusionado con varios otros índices de autoevaluaciones cotidianas, algunas de ellas claramente palpables, otras más bien imperceptibles. Entonces, los procesos de modernidad se encuentran sostenidos por su interconectividad con múltiples otros tropos de la construcción del ser.

En mi obra, he buscado rastrear los procesos y redes por los cuales los entes e instituciones modernos (unos insinuados en los otros) llegaron a empoderar y expresarse en el subcontinente, sin dejar jamás de implicar los significados y prácticas de los sujetos de modernidad. Aquí encontramos apercepciones y acciones tanto individuales como colectivas que emergen entrelazadas con las arenas cotidianas de, por ejemplo, ritual y religión, género y poder, mito e historia, ley y legalidades, conversión y creencia, y estética y arte. Además, revelan las expresiones proteicas de lo moderno, fuerza resistente implicada en conceptualizaciones cotidianas de colonia y cultura, ideología e identidad, tiempo y espacio, y estado y nación. En pocas palabras, mi objetivo mayor es explorar de varias maneras las articulaciones cotidianas de modernidad en el sur de Asia y más allá, como elementos densamente entretejidos en las vidas íntimas de lo popular y lo político en este subcontinente.

Todo esto gira en torno a al menos tres tareas importantes, abordadas de distinta manera en varios escritos míos. Primero, es urgente pensar a fondo la dicotomía entre tradicional y moderno, así como sus implicaciones críticas. Pero esta tarea no significa simplemente rechazar esta oposición como un error analítico; no, es preciso entender las razones de la procedencia, persuasividad y persistencia de esta antinomia. Segundo, al dar este paso se prepara el terreno para explorar modernidad como algo que envuelve procesos del pasado y presente, moldeados no sólo por el moderno sujeto occidental, sino por diversos sujetos de modernidad que incluyen, especialmente, los términos de la construcción del ser (*self-making*) en diferentes clases y comunidades de la India. Tercero y último, mi trabajo busca desenredar cuidadosamente las distintas texturas y múltiples tonalidades de modernidad y sus experiencias en el subcontinente, al mismo tiempo que aborda temas claves concernientes a las manifestaciones plurales y a las contenciones básicas de lo moderno en el sur de Asia.

Arriba sugerí que las formaciones de modernidad siempre han sido globales y particulares a la vez. No sorprende, entonces, que no separo mi examen de la India del mundo europeo, mi análisis de la colonia de la metrópolis o mis comentarios sobre el no Occidente de Occidente. Tampoco distingo de manera simplista presente de pasado, poder de cultura, afecto de razón o política de religión. Más bien, me esfuerzo por integrar estas distintas esferas como piezas contenidas en campos mutuos de exploración y explicación.

Entonces, en varios sentidos mis escritos aprovechan y, a la vez, superan —explícita e implícitamente— varias perspectivas de recientes discusiones de modernidad. Pienso en estudios que han explorado, desde diversas perspectivas, temas como la/s modernidad/es “colonial/es”, “múltiple/s”, “alternativa/s” y “temprana/s”;³ así como obras que perciben diferentes articulaciones de modernidad aterrizadas históricamente o expresadas culturalmente.⁴ El punto es que mi trabajo confronta y extiende estos temas a su propia manera. Primero, mi acercamiento a las múltiples articulaciones de modernidad consiste en registrar contingencias, contradicciones, contenciones y confrontaciones como habitantes del accidentado corazón de los mundos modernos. Además, los términos, texturas y transformaciones de modernidad (y de lo moderno) se articulan individualmente considerando que están marcados por poder y diferencia, autoridad y alteridad, y lo dominante y lo subalterno. Finalmente, esos procedimientos conservan articulaciones específicas de modernidad, aunque simultáneamente atienden a sus implicaciones claves, sin reificar a ninguna, pero evaluando críticamente sus expresiones y configuraciones cotidianas, tal como éstas se representan en la Tierra. Claro está que dedico las siguientes páginas a aclarar estas disposiciones hacia modernidad.

Desenredando modernidad

Hace poco, dos antropólogos históricos escribieron que “Quizá la más grande virtud de la reciente preocupación académica occidental con ‘postmodernidad’ es lo que revela sobre ‘modernidad’ en sí”.⁵ Pero quizá al mismo momento en que plasmaron esta evaluación Jean y John Comaroff se adelantaron a sí mismos, ya que en las dos décadas que han pasado desde

su diagnosis han aparecido los más amplios y variados exámenes críticos de modernidad. No es sólo que varios acercamientos en las ciencias sociales han accedido y superado el impacto e influencia del giro lingüístico y el interés postmoderno; también temas de modernidad han sido elucidados y desenredados a través de un cauteloso cuestionamiento de las categorías y entidades que presuponen maneras distintas –aunque típicas– de actuar y entender en mundos contemporáneos. Como argumenta Akeel Bilgrami, “el amplio debate en décadas recientes en muchas disciplinas relacionadas” sobre ideas e ideologías heredadas forma parte de “nuestros esfuerzos intelectuales por [lograr] la auto-comprensión, especialmente nuestra búsqueda de captar de manera más o menos precisa en qué sentido pertenecemos a un periodo, descrito propiamente como nuestra ‘modernidad’”.⁶

Lo anterior significa que las cuestiones sobre modernidad han seguido desbordando los límites de la derivación, puramente discursiva, del formalismo académico y una *a priori* abstracción.⁷ Lo que más bien han enfatizado es el hecho de que si la modernidad implica agudamente idea, ideal e ideología, envuelve asimismo una articulación de distintos procesos históricos de siglos recientes. Ha surgido, en efecto, un claro reconocimiento de divergentes expresiones de modernidad e intimaciones encontradas de lo moderno moldeadas, todas, por pasados particulares, definidas por proyectos de poder y formadas por salvedades del progreso. Como consecuencia, las formaciones de modernidad han sido reveladas como procesos de cultura y control contradictorios y contingentes, historias accidentadas y confrontadas en su significado y maestría, en su constitución, sedimentación y elaboración. Por un lado, es dentro de esta contingencia y contradicción que son enmarcadas y elaboradas las jerarquías constituyentes de modernidad y sus oposiciones formativas. Por el otro, estos procesos no son procedimientos sin sujeto pero emergen, más bien, tal como son expresados por los sujetos de modernidad –no sólo sujetos modernos– tanto no occidentales como occidentales. Volveré a estas cuestiones.

Por el momento, vale quedarnos un poco más con las ambigüedades que rodean el concepto-entidad de modernidad. En buena medida, lo borroso se deriva de la manera en que modernidad suele ser elidida con modernización (y en otros tiempos traslapada con modernismo). Como es ampliamente

conocido, la noción de modernización, en su expresión de diferentes teóricos/ teorías, se refiere a proyecciones modulares de transformaciones materiales, organizacionales y tecnológicas –también económicas, políticas y culturales– imaginadas más bien en el espejo del desarrollo occidental. Así, sociedades diferentes y a menudo jerárquicamente ordenadas son vistas como entidades que logran (o no) evolucionar desde su estado tradicional (pre-moderno) mediante etapas lineales de sucesión hasta llegar a ser arenas modernizadas (capitalistas).⁸ Claro está que esos esquemas simplistas y lineales, al igual que las planillas reduccionistas y totalizadoras de las teorías de modernización, siempre han sido altamente tendenciosas.⁹ Aparte, han sido impugnadas decisivamente y rechazadas firmemente por la literatura científica crítica desde algún tiempo. No obstante, los motivos de modernización también han resonado amplia y significativamente, fácilmente elididos con mapas de modernidad, de tal manera que se sostienen entre sí.

¿Por qué debe ser así? Para empezar, como mencioné arriba, una característica clave de los discursos dominantes de modernidad occidental ha dependido de plasmar los fenómenos como si estuvieran marcados por una ruptura con el pasado, con la tradición y con la superación de lo medieval. Desde luego, han estado en juego aquí historias densas y afirmaciones contradictorias que implican sepas encontradas de las tradiciones de la Ilustración, la contra-Ilustración y la post-Ilustración; asuntos que he discutido en otras publicaciones.¹⁰ Al mismo tiempo, el caso es que para la segunda mitad del siglo XIX –a través de proyecciones y artimañas del progreso histórico teleológico, de etapas de la civilización y de esquemas de evolución social– un Occidente exclusivo logró convertirse paulatinamente en un espejo para imaginar la historia universal. Siendo conocimiento mundano, orientado no sólo a ordenar sino también a rehacer el mundo, esas compactas propuestas y sus presuposiciones formativas penetraron en las vidas de los sujetos históricos –formidablemente diseminadas como maneras de acercarse a, y modos de aprehender, los mundos sociales– y han aparecido también instituidas como tejidos de afecto y texturas de experiencia en esferas cotidianas. En este escenario, los planos de modernización en efecto destilaron los diseños de la modernidad, mientras que la agresiva asunción de estos últimos sostuvieron la prognosis esquemática de aquéllos.

Tomados juntos, los discursos de modernidad y las teorías de modernización –inextricablemente entretejidos– han articulado un Occidente/Europa a la vez imaginario y palpable, distendido y engrandecedor, que será la historia, la modernidad y el destino de toda sociedad, cultura y pueblo.

Pero hay más en este cuadro. Más allá de las representaciones rutinarias, en los campos artístico, intelectual y estético, todos entendidos en su sentido amplio, la modernidad suele aparecer en una íntima asociación con su cognado (o primo conceptual): “modernismo”. Este es un término enormemente contencioso que surge necesariamente del carácter confrontado y contradictorio de las tendencias que describe. Es aquí donde encontramos los movimientos, estilos y representaciones culturales que datan de mediados del siglo XIX pero que se extienden hasta nuestra época, y que han sido expresados y representados de diversas maneras en diferentes partes del mundo. Según Theodor Adorno, el modernismo ha sido una categoría más bien “cualitativa” y no simplemente “cronológica”;¹¹ pero es el caso también que las iniciativas de superar el pasado, articular el presente y vislumbrar el futuro internas a los modernismos han sido intrínsecamente heterogéneas. En varias maneras se han dirigido, interrogado, accesado y excedido el pensamiento de la Ilustración y la tradición romántica, la razón abstracta y la verdad religiosa, la coherencia superficial y la profundidad tonal, las representaciones occidentales y narrativas precoloniales, las certezas de la ciencia y la presencia de Dios, la autoridad gubernamental y la política popular.¹²

Por un lado, desde que Charles Baudelaire reconoció lo “transitorio” y “efímero” y hasta los rechazos modernistas del realismo y la replicación a favor de discontinuidad y disrupción, y desde la invitación al arte de Ezra Pound a “renovarse”, hasta las múltiples manifestaciones de modernismos que fluyen de mediados del siglo XX (y antes), una característica clave de estas tendencias culturales ha consistido en remarcar la diferencia entre el presente contemporáneo y épocas pasadas. Por el otro, como sostiene Peter Childs, el modernismo ha mostrado siempre “tendencias paradójicas, si no opuestas, hacia posiciones revolucionarias y reaccionarias, el temor ante lo nuevo y el deleite por la desaparición de lo viejo, el nihilismo y el entusiasta fanatismo, creatividad y desesperanza”.¹³ Ahora, mantener íntegros los discursos de

modernidad y las articulaciones del modernismo implica no sólo rastrear las distintas pero entrelazadas maneras en que cada uno ofrece una cesación y superación del pasado, sino también recordar que las contradicciones y contenciones constituyentes del/de los modernismo/s puede alzar un espejo ante las características y contingencias interconectadas de modernidad; ese agudamente universal de los universales autoritativos.

Acercarnos a los enredos entre modernidad, modernismo y modernización desde esta dirección, en que ninguno está simplemente doblado dentro de otro, sino que sus mutuos vínculos son reconocidos adecuadamente, podría tener consecuencias relevantes. Basándome en propuestas anteriores mías, modernidad es entendida ahora no sólo como una poderosa idea e ideología, sino también como algo que implica historias heterogéneas y procesos plurales.¹⁴ Estos imaginarios y procedimientos se extienden hacia atrás por lo menos cinco siglos y se entrelazan en formas importantes, de manera tal que ambos, los modelos de modernización y los movimientos de modernismo, emergen como componentes cruciales, aunque pequeños, de la más amplia articulación de modernidad. Este fenómeno tiene al menos dos caras, que se insinúan mutuamente.

Por una parte, como elementos de un cuadro familiar, son constituyentes de la modernidad los procesos de razón y ciencia, industria y tecnología, comercio y consumo, nación-estado y ciudadano-sujeto, esferas públicas y espacios privados, y religión/es secularizada/s y conocimiento/s desencantado/s. Cabe subrayar que debemos vigilar el interminable desenvolvimiento de estos acontecimientos como historias heroicas. De hecho, en lugar de cuentos teleológicos sobre la marcha de la modernización/modernidad, esas historias deben desenredarse como narrativas más bien moteadas o, incluso, modelos de modernización registrados como parte de los protocolos de modernidad. Por la otra, aunque a menudo se pierde de vista este punto, en el centro de modernidad encontramos también procesos de imperios y colonias, de raza y genocidio, de creencias resurgentes y tradiciones reificadas, de regímenes disciplinarios y sujetos subalternos, de seducciones del estado y encantamientos de lo moderno. Aquí adquieren importancia las lecciones aprendidas de la naturaleza partida –de doble cara, como Jano– del modernismo. Quiero decir que aun cuando modernidad ha sido retratada siempre como la encarnación

de una trayectoria singular, sin costuras, la realidad es que sus principales procedimientos han sido contradictorios, contingentes, y confrontados; es decir, protocolos que si bien están incesantemente articulados también son críticamente desarticulados entre sí.¹⁵

Son precisamente estos procedimientos los que emergen expresados por los sujetos de modernidad. Aquí, me refiero a actores históricos que han sido participantes activos en procesos de modernidad: actores sociales que han sido tanto *sujetos a* estos procesos como *sujetos que los moldean*. En siglos recientes, los sujetos de modernidad han incluido, por mencionar sólo unos pocos ejemplos, campesinos, artesanos y trabajadores en el sur de Asia que han articulado en diversas maneras procesos coloniales y poscoloniales; comunidades indígenas en las Américas bajo el dominio colonial y, más tarde, nacional; los pueblos de descendencia africana no sólo en el continente sino también en diferentes diásporas en el mundo; y hombres y mujeres subalternos, marginados y de la élite en arenas tanto no occidentales como occidentales. Así, no sorprende que estos sujetos hayan registrado, dentro de ciertas medidas y significados, las contradicciones, contenciones y contingencias constituyentes de modernidad.¹⁶

Todo esto enfatiza, además, la importancia de afecto y subjetividad –largamente privilegiados en el/los modernismo/s– en exploraciones de modernidad. Pero hay que hacerlo al tiempo que se niega a dirigirse al/a los afecto/s como el otro reprimido de lo moderno, y se rechaza un entendimiento del/de los sujeto/s como entes soberanos.¹⁷ Sobra decir que dichas medidas son claves para desenredar los procedimientos de modernidad. Primero, es bien sabido que las concepciones de modernidad generalmente proceden al imaginar el fenómeno mediante un retrato del moderno sujeto europeo y euroamericano (frecuente e implícitamente masculino).¹⁸ Yo, en cambio, quiero sugerir que es inadecuado confundir *el sujeto moderno* con *el sujeto de modernidad*. ¿Será, entonces, que mi articulación de los sujetos de modernidad amplía productivamente el rango del acercamiento a modernidad y sus participantes? Además, la mía no es una afirmación cronológica de que todos los que viven en la edad moderna cuentan como sujetos modernos; ya que los sujetos de modernidad han revelado, una y otra vez, que existen diferentes maneras de ser moderno, que en un momento accesan para luego

exceder las estipulaciones del moderno sujeto occidental. Empero, muy a menudo al moldearse a sí mismos los sujetos de modernidad apenas se preocupan por el moderno sujeto occidental, aunque simultáneamente se encuentran articulando los duraderos términos de modernidad. ¿Cuáles son las implicaciones de este reconocimiento para tejer distintas texturas y transformaciones de afecto y subjetividades –incluidas las experiencias, articulaciones y elaboraciones inherentemente plurales del tiempo y espacio y sus marañas– en la consideración de modernidad? Finalmente, cabe subrayar que existen otros sujetos modernos además de los occidentales, y que encarnan una formidable heterogeneidad. ¿No sugiere esto la necesidad de que las discusiones de modernidad repiensen las imágenes exclusivas del sujeto moderno, en escenarios tanto no occidentales como occidentales?¹⁹

Como sea, espero que esté claro que los acercamientos a la modernidad que esbozo aquí no pretenden definir comprensivamente esta categoría, entidad y proceso. Más bien, lo que propongo es abrir espacios para discutir críticamente los procedimientos de modernidad y sus múltiples persuasiones. Es en este espíritu que ahora paso a un acercamiento crítico, pero positivo, mediante dos influyentes retratos de modernidad.

Articulando modernidad

Por largo tiempo han abundado en el mundo tanto ideas agresivas que alzan a un Europa/Occidente imaginario como la pieza central de modernidad, historia y democracia, como varias corrientes simplistas de retórica anti-Ilustración que suelen reflejar sólo representaciones de una singular e hinchada modernidad.²⁰ Es preciso cuestionar ambas simultánea y cuidadosamente. Las urgentes dimensiones de esta tarea se derivan del interrogante de cómo dichas concepciones cabalísticas caracterizan múltiples terrenos, desde el primer mundo hasta el cuarto.

Es crucial entender estos terrenos y concepciones y no simplemente descartarlos. Sin duda he comentado lo suficiente como para dejar claras mis disposiciones hacia críticas impacientes de modernidad, entonces es apropiado en este momento volver a obras seminales que endosan la

modernidad de manera autoritativa. Mi propuesta crítica tiene como premisas dos admisiones adicionales. La primera es la necesidad de ir más allá de los límites básicos de los actuales discursos post-coloniales. Para no entrar en tanto detalle, basta decir que varios ejercicios en esta área muestran una alarmante tendencia de referirse insular y mayormente a los trabajos de los autores de –supuestamente– estudios vanguardistas en un campo que suelen demarcar de manera demasiado pulcra. Esos escritos se limitan a disparar balas de salva–inevitablemente constreñidas– contra sus “eurocéntricos” adversarios académicos sin jamás tratar de adentrarse en los protocolos de sus argumentos. El segundo punto tiene que ver con la relevancia crítica dentro de la práctica académica de evaluar a detalle los supuestos y las entidades que sostienen nuestros mundos; en este caso, los que se enfocan en la modernidad. Allí encontramos disposiciones y protocolos que combinan el re-pensamiento y reconocimiento de los mundos del pasado y sus categorías *con* el cuestionamiento y la reafirmación de conceptos y entidades del presente, asuntos que retomo más adelante.

Empecemos, entonces, con algunas preocupaciones y cuestiones que pesan sobre la modernidad y sus discusiones surgidas del trabajo del destacado, incansable filósofo Jürgen Habermas. Sobra decir que Habermas ha jugado un papel clave en ampliar los horizontes democráticos del “inconcluso” proyecto de la Ilustración, especialmente con sus elaboraciones de la razón como “acción comunicativa” y de una modernidad autocrítica.²¹ Conversamente, al reproducir la ineluctable conjunción de modernidad con Europa, sus escritos tocan una melodía totalmente etnocéntrica –o, quizá mejor, un refrán plenamente eurocéntrico– en el pensamiento “clásico” y la teoría “crítica”.²² Lo que impugno aquí es el requisito de conservar por más tiempo estas dos dimensiones, estas disposiciones conjuntas, del pensamiento de Habermas.

A fin de evitar otra exégesis más de su obra, quiero retomar un inusitado comentario personal sobre el trabajo del filósofo de un pensador afín. Es significativo que esta afirmación crítica no apareció en alguna intricadamente elaborada discusión filosófica, sino de palabras crudas extraídas de una entrevista concedida por el teórico social y político, Zygmunt Bauman. A continuación cito lo que Bauman dijo en esa ocasión respecto del “poder de argumento” en el mundo según Habermas, aunque breve, esta cita es de gran importancia.

Creo que lo que realmente me atrajo a Habermas fue su ideal de una sociedad moldeada en el patrón de un seminario de sociología; es decir, sólo hay participantes y lo único importante es el poder de argumento... Esto me gustó como un *focus imaginarius* utópico, algo como la idea del experimento ideal que, desde luego, jamás puede lograrse, pero a menos que lo tengas no puedes experimentar para nada. Me gustó este horizonte, este prospecto, como el factor organizativo [y] directriz de nuestros esfuerzos – hacia dónde debemos apuntar.²³

La relevancia y las imperfecciones del “poder de argumento” en el pensamiento de Habermas tienen que ver con lo que nos enseñan acerca de los límites y las potencialidades de pensar en modernidad. Pero esto sólo es posible cuando el aprendizaje y des-aprendizaje estén predicados en nuestros esfuerzos en la labor del entendimiento intelectual por vincular la convicción de impugnar cuidadosamente con el deseo de afirmar críticamente. Una vez más, esto implica afirmar y cuestionar categorías analíticas (y cotidianas) y mundos heterogéneos (aunque traslapados).

Aquí son dos los puntos pertinentes. Primero, el énfasis de Habermas en el poder de argumento parece entrelazarse crucialmente con las posibilidades y los confinamientos subyacentes a su concepción de la razón como “acción comunicativa.” Estos protocolos desplazan una racionalidad simplemente centrada en el sujeto al tiempo que hacen hincapié en el “contra-discurso” de la modernidad.²⁴ Juntos, anuncian temas de una racionalidad “intersubjetiva”, así como una obligación al otro en deliberación, aunque también señalan cómo dichas propuestas están, aparentemente, circunscritas por “la razón escolástica”.²⁵ Segundo, vale la pena ponderar si las precisas proyecciones de sociedad de Habermas que siguen el “patrón de un seminario de sociología” están vinculadas, de distintas maneras, con su “historia idealizada” que presenta el pasado en términos de esquemas temporales modulares, los cuales implican atenuadas etapas de sucesión.²⁶ Como corolario está el tema de encarar este desafío: qué hacer cuando el argumento falla (incluso en situaciones como un seminario de sociología o una discusión académica): es decir, en el momento en que, a pesar de su poder y persuasión, el argumento choca con un total rechazo de parte de un interlocutor firmemente reacio, o de algún otro aparentemente inconmensurable. Frente a estas cuestiones, quiero ofrecer dos amplias movidas para cuestionar y reafirmar mediante los actos de leer y escribir.

Primero, es vital examinar el marco etnocéntrico de la racionalidad que ofrece Habermas, mismo que descansa en sus representaciones de modernidad como un fenómeno europeo total e internamente autogenerado, a la vez que descarta todo vínculo con el imperio o con mundos no occidentales. Pero es crucial asimismo retomar esta iniciativa al ponderar simultáneamente la propuesta de este filósofo sobre el contra-discurso de modernidad. Esto implica, precisamente, entender cómo Habermas explora la encrucijada primaria de este contra-discurso a fin de señalar un “camino despejado pero no tomado: la conceptualización de la razón en términos de una inter-subjetividad no coercitiva de entendimiento mutuo y reconocimiento recíproco”.²⁷ Estas son las formulaciones que ven en la razón algo ineluctablemente situado; es decir, “concretizado en historia, sociedad, cuerpo y lenguaje”; percibiendo que su potencial requiere realizarse en la “práctica comunicativa de la vida ordinaria, cotidiana”; y, frente a las críticas totalizadoras de la razón, enfatizan su capacidad de ser crítico.²⁸

Al mismo tiempo, y antes de dejarnos llevar por el “poder de argumento” del propio Habermas, vale la pena reflexionar sobre cómo estas proposiciones cargan problemas propios. Por una parte, reducen las relaciones de poder político a relaciones de comunicación, así “subrepticamente arrojando lo político de vuelta al terreno de la ética.” Por la otra, suprimen los registros viscerales de ser y de diferencia a un *telos* de lenguaje que provee el modelo del discurso práctico y racional, que tiende siempre hacia consenso.²⁹ Ahora, la lectura que propongo tal vez desarregla el esmeradamente empaquetado pensamiento de Habermas y revela –al menos en mi perspectiva distinta y crítica– tendencias contenciosas que poseen tanto limitaciones como potencialidades.

Todo esto implica desviarnos del a menudo excluyente, a veces *a priori*, e inconsistentemente depoliticizante tenor de las promulgaciones del filósofo respecto de la comunicación y el consenso, lo inter-subjetivo y lo no coercitivo, y lenguaje y razón. Aparte, significa aprender, y al mismo tiempo ver más allá, de las tensiones y sensibilidades del pensamiento anti-fundacional que plantea, primariamente, el otro de la razón. Estas lecciones aprovechan críticamente, sin sucumbir fácilmente, a la amplia crítica que da Habermas a esas tradiciones. Por último, impelida por esos protocolos,

la lectura aquí propuesta requiere afirmar los importantes horizontes a que apunta el pensamiento de Habermas al ponderar la naturaleza situada y crítica de la racionalidad. Esto es especialmente cierto porque sus proyecciones del “poder de argumento” ahora parecen rozar con sus propios supuestos. En conjunto, estas propuestas hacia una lectura crítica-afirmativa de Habermas tienen un propósito más amplio: señalar la posibilidad de que sus nociones del contra-discurso de modernidad sean introducidas en tensiones productivas con imaginarios diferentes y alternos de modernidad/modernidades, política y democracia.

Segundo, es relevante cuestionar las elisiones *a priori* de modernidad con Europa en Habermas –cada una de las cuales aparece como hecho histórico, metáfora teórica y abstracción analítica– especialmente porque rastrean no sólo la manera en que Occidente es ensayado como modernidad, sino cómo modernidad es escenificada “*como Occidente*”.³⁰ Al mismo tiempo, lejos de simplemente señalar, o meramente categorizar, la obra de Habermas como eurocéntrica, este esfuerzo implica asimismo penetrar en los protocolos de su pensamiento, donde no sólo una escisión de lo no Occidental sino una historia con patrón, atenuada e idealizada de Europa, fortalece una teoría crítica de la modernidad. Ya presenté el ejemplo de una nota concerniente a las afirmaciones esquemáticas y etapistas del filósofo acerca del surgimiento y predicamento de la nación (occidental). El asunto es llevado más adelante sólo por las discusiones críticas-teóricas e históricas de la influyente versión de Habermas de la esfera pública. Aquí, una línea importante de crítica se enfoca en cómo la concepción habermasiana de la esfera pública liberal propone una historia idealizada de las esferas públicas liberales. Así, la versión del filósofo se niega a reconocer las tradiciones plurales de intercambio razonado características de la Europa occidental del siglo XVIII. Además, ignora cómo el público burgués se apropió y marginalizó nociones de participación y discusión pública más incluyentes al estrechar estratégicamente el rango de posibles participantes en ese escenario.³¹

El punto es que no basta lamentar y simplemente criticar la ausencia del no Occidente e imperio en la teoría clásica. Esas interminables aseveraciones y fáciles refutaciones circunscriben de manera por demás crucial una lectura más crítica del pensamiento europeo. La tarea más importante consiste en

plantear cuestiones concernientes a la más amplia subordinación de historia a teoría; me refiero a interrogantes respecto de cómo los pronunciamientos engrandecedores y definitorios de teoría/filosofía canibalizan y expropian densos y heterogéneos enredos del pasado/historia, no sólo al tratar a este último como material de caso meramente ilustrativo, sino al refundirlos resquemáticamente a través de cuadrículas resolutamente modulares. Lejos de culpar a Habermas por una única rareza en teoría y pensamiento, sugiero que una apreciación crítica de su obra revela a esos penetrantes asuntos al horizonte de una lectura recuperativa, al registrar intercambios desiguales entre el aquí-y-ahora y la historia. Dichos intercambios sustituyen incesante, afirmativa e indolentemente el “debería” por el “es” en proyecciones del pasado y presente, y tienen amplias implicaciones para aprehensiones académicas y el sentido común escolástico.³²

Permítanme concretar estas propuestas al referirme por un momento a otra influyente discusión de modernidad, una que articula distintas aprehensiones de categoría-entidad. Me refiero a un ensayo clave para la historia intelectual de Hans Ulrich Gumbrecht, una contribución que alcanza su apogeo cuando discute los complejos pasados del término “moderno”, pero que también retoma cuestiones de modernidad.³³ De hecho, al intervenir imaginativamente en este campo semántica y analíticamente cargado, este historiador intelectual alemán rastrea sensiblemente la “historia conceptual” del vocablo “moderno” en la Europa occidental. Específicamente, desenreda las intrincadas articulaciones del término y de la noción de “moderno” con otros términos y tradiciones, como “antiguo”, “clásico” y “romántico” en las constelaciones intelectuales europeas de los últimos siglos. Implícitamente, al menos, su material revela que la ruptura con el pasado implícita en la idea de modernidad es rebasada, incluso socavada, por las contenciosas expresiones de su primo íntimo, etimológico y conceptual: “moderno”.

Pero no basta detenernos aquí, porque a la vez que registramos los elementos fuertes del trabajo de Gumbrecht, es igualmente importante probar, con prudencia, el momento de su entendimiento en que el concepto “moderno” cede ante la categoría “modernidad”. Muy pronto emerge con claridad que la versión del concepto de “modernidad” de Gumbrecht queda totalmente “interna” a Europa. Esto no sería necesariamente un problema

en sí –después de todo, estamos examinando la obra de un historiador de la Europa occidental– salvo que la naturaleza puramente interna de su argumento también presagia su forma ineluctablemente excluyente. Así, la historia de la categoría de modernidad de Gumbrecht no sólo omite las múltiples jerarquías de esta metáfora-entidad que se han plasmado de varias maneras en registros tanto conceptuales como históricos, sino que participa activamente en la escenificación de modernidad como Occidente, implícitamente endosando y explícitamente expresando las jerarquías, oposiciones y las oposiciones jerarquizadas de una modernidad excluyente. No sorprende, entonces, que una imaginaria y distendida, aunque palpable y penetrante, Europa/Occidente se vea reificada e hipostasiada en historia, modernidad y destino, para cada sociedad, cualquier cultura y todos los pueblos.³⁴

¿Exagero? A continuación presento la única, pequeña concesión –sin ambigüedades– de Gumbrecht al mundo no occidental: “Desde nuestra perspectiva [europea/euroamericana/occidental] al menos, la modernización en los países subdesarrollados está... sucediendo en *algún espacio entre la descolonización y nuestro propio presente*”.³⁵ Este pronunciamiento habla por sí solo al anunciar claramente sus propias complicidades. Pero mi caso no descansa aquí (y, ya que hemos abordado este asunto, permítanme reiterar que no persigo culpabilidad o inocencia). Como he sugerido, sería demasiado simple endosar la genealogía del término “moderno” de Gumbrecht y, al mismo tiempo, reprender sus presunciones “etapistas” respecto de modernidad. La tarea más desafiante –la que he tratado de indicar en mis lecturas y escritos– es rastrear el formidable entramado de tendencias encontradas que no sólo sostienen el texto, sino que definen el hecho de haberse escrito en primer lugar.

Estos enredos revelan cómo un impulso hermenéutico en las variedades del “historicismo” que retan las esquemáticas proyecciones de la palabra “moderno” cruzan, significativamente, con un “historicismo” desarrollista que hoy presenta “modernidad” a través de estipulaciones etapistas. Por un lado, seguir con el entrelazamiento de estos dos historicismos puede servir para abrir el debate sobre la naturaleza del historicismo en sí; esto es, para explorar a través de acercamientos enfocados los impulsos hermenéuticos, los imperativos desarrollistas, las implicaciones analíticas y las incesantes

marañas que existen en el corazón del historicismo.³⁶ Por el otro, nuestros protocolos para acercarnos a esta prueba deben rechazar el deseo de hacer trizas este material que, aparentemente, es de una sola tela, sin costuras. Más bien, necesitan examinar la textura disparejamente cosida e irregularmente rasgada del texto, lo que significa desenredar cómo es posible que aun cuando las puntadas que unen el texto están por descoserse, el tejido del trabajo de alguna manera logra mantenerse íntegro en medio de todo, sin disimilar al contencioso entrelazamiento de heterogéneas temporalidades en los tejidos de modernidad.

Enfrentar estas tareas implica asimismo atender la contradictoria y contingente maraña de mundos sociales y aprensiones académicas, especialmente bajo los designios de modernidad. Recordemos que la elucidación hermenéutica del término “moderno” de Gumbrecht descansa en desenredar los “detalles.” Tales detalles no sólo se niegan a dejarse recolectar en esquemas fáciles de las ciencias sociales, sino constituyen hechos sociales de tremenda importancia para escenarios cotidianos. Conversamente, las presunciones etapistas que moldean el entendimiento de la modernidad de Gumbrecht son, a la vez, atributos de sabiduría escolástica y aspectos del sentido común cotidiano y de su interminable entrejuego.

Coda

¿Qué está en juego al acercarnos críticamente y articular cuidadosamente los términos de modernidad en el presente? La inmensa importancia de modernidad hoy, me parece, gira en torno a dos series de escándalos del mundo contemporáneo.³⁷ Estos escándalos son constituyentes de modernidad, de sus límites formativos y de sus posibilidades fisuradas.

El primero concierne al escándalo de Occidente. ¿Cuál es el escándalo de Occidente? Las penetrantes proyecciones de una Europa imaginaria pero tangible, de un Occidente reificado pero palpable, como el *habitus* primario de lo moderno, el espacio consagrado de modernidad, democracia, razón e historia. El segundo es el escándalo de la nación. ¿Cuál es el escándalo de

la nación? Las persistentes proposiciones respecto de estado y nación como portadores de progreso y desarrollo, sea sustancial o efímero, realizado o fracasado. Estos escándalos eliden ansiosamente, y niegan vergonzosamente, las promesas rotas de libertad y de los cimientos no democráticos de la democracia bajo regímenes de modernidad... en la colonia, la poscolonia y el moderno Occidente.

Pero recordar los ultrajes de Occidente y nación no conlleva a descartarlos impaciente e imprudentemente, más bien implica reconocer que los escándalos tienen penetrantes atributos mundanos que yacen en el corazón de los mundos sociales. Estos escándalos y mundos piden una cuidadosa elaboración, especialmente mediante esfuerzos por cuestionar y afirmar conceptos y prácticas en las secuelas de los ultrajes.³⁸

A estos procedimientos de impugnar y afirmar los llamo una “historia sin garantía”. Permítanme aclarar este término. Al hablar de una historia sin garantía, no demarco un dominio (o discurso) distinto del quehacer académico, y tampoco sugiero un estilo (o escuela) específico de escribir la historia. Más bien, historia sin garantía se refiere a disposiciones particulares hacia pasado y presente, hacia mundos sociales y sus entendimientos críticos. Mi referencia apunta hacia una práctica que consiste en cuestionar de manera cuidadosa y en afirmar de modo crítico los mundos sociales; la cual permanece bastante consciente de los límites de sólo desmitificar o desenmascarar historias y sujetos, creencias y prácticas. Habiendo establecido esto, comencemos con la siguiente consideración: por largo tiempo en esquemas académicos y aprehensiones cotidianas las ganancias y los fines del progreso en el pasado, los derechos y las expectativas del desarrollo en el presente —en tanto maneras de ver, métodos de imaginar, modos de sentir, estructuras de sentimiento y texturas de experiencia— constituyen precisamente la garantía de historia bajo modernidad. Aquí, abordar una historia sin garantía podría ser un medio para impugnar cautelosamente las garantías de progreso bajo regímenes de modernidad, y de pensar a profundidad las proyecciones y presuposiciones, los escándalos y esquemas, que produce y sostiene.

Si esta invocación de una historia sin garantía recuerda la célebre llamada de Stuart Hall a un “marxismo sin garantía”, también sugiere sus énfasis. Las disposiciones de una historia sin garantía participan en esfuerzos críticos

continuos y más amplios que señalan un “reciente giro ontológico” en la teoría contemporánea. En palabras del filósofo político Steven White, estos son “el resultado de una creciente tendencia a interrogar a más detalle esas ‘entidades’ que presuponían nuestros típicos modos de ver y hacer en el mundo moderno”.³⁹ Las concepciones, proposiciones y ultrajes que una historia sin garantía cuestiona no son forjados como simples objetos de conocimiento ni tratados como meras aberraciones ideológicas. Más bien se entienden como condiciones de conocer bastante intimidantes, entidades y coordenadas que amacizan nuestros mundos y que exigen una articulación crítica. Precisamente este reconocimiento aprende de –aunque es distinto a– las perspectivas “anti-fundacionales” que se preocupan mayormente por deshacer las “fundaciones” y “metafísicas” al sugerir una robusta resistencia a algunos turbios mundos que han venido a existir, o insinuar una heroica resignación ante las terribles verdades que encaramos hoy. Siguiendo con White, hay un cambio en la “carga intelectual de preocuparse por aquello que está opuesto y deconstruido”, y enfrentar asimismo “lo que debe articular, cultivar y afirmarse ante sus secuelas”.⁴⁰

Las disposiciones de una historia sin garantía se vinculan íntimamente con los términos de una “débil ontología”, reconociendo al mismo tiempo el carácter contestable y contingente y la naturaleza inevitable y necesaria de las “conceptualizaciones fundamentales del ser, del otro y del mundo”.⁴¹ Esto no significa sólo clamar contra lo universal, ni tampoco defender *a priori* lo particular. Más bien, se trata de prestar atención a las implicaciones compartidas y la producción mutua de lo universal y lo particular, sus exclusiones fundamentales y contradicciones constituyentes, su penetrante presencia y sus reclamos urgentes.⁴² Esto obliga además a una minuciosa consideración de las categorías analíticas de procedencia académica al conjuntarlas con las configuraciones cotidianas de estas entidades, los términos demandantes de los mundos cotidianos; sin privilegiar ni uno ni el otro, sino desenvolver ambos bajo vigilancia en vista de su articulación crítica. Mediante estas disposiciones hacia una prudente interrogación, afirmación que deviene interrogación, pero afirmación abierta aún a ser revisada –cada cual una real representación y no un simple pronunciamiento programático– en medio de todo esto la historia sin garantía abre la posibilidad de alzar un

espejo ante las presuposiciones, categorías y entidades que se encuentran en lo profundo de los mundos sociales.

Estas medidas ponen en tela de juicio los poderosos escándalos que hemos encontrado –*i.e.*, los de Occidente y de nación– pero también los ultrajes de otras categorías-entidades, como las postcoloniales. Empero, los protocolos en juego tampoco tratan a estos escándalos como simples fantasmas analíticos, efímeros, fácilmente extirpados mediante el conocimiento profético. Para reiterar, los procedimientos más bien reconocen la densa presencia de los escándalos no sólo como objetos de conocimiento sino como condiciones del saber. Siguen conscientes de las expresiones analíticas y configuraciones cotidianas de los escándalos, de lo analítico y de lo cotidiano que se juntan sólo para luego separarse. Hablar de estos escándalos, entonces, significa resistirse al deseo de transformar a Occidente y a la nación (o a imperio y modernidad) en manifestaciones monolíticas de un poder que lo abarca todo. Implica, además, renunciar a la tentación de simplemente desprovincializar la historia y el conocimiento de Occidente, de sólo desmitificar el estado y la nación modernos. En su lugar, habría que volver a encontrar el parroquialismo de Occidente y la presunción de la nación. Esto se logra al atender la heterogeneidad formadora que produce e indaga en los reclamos de exclusividad de Occidente y de nación.

Es claro que lo anterior no nos conduce ni a abordar la noción del escándalo como si significara una cruda sensación, ni a tratar a la existencia del mismo como una mera desviación del orden social. En su lugar, se trata de registrar que la continua presencia de escándalo intima el estado conocido de los órdenes sociales. Así, las obviamente sensoriales proyecciones de Occidente y de nación insinúan, en sí, renovaciones rutinarias de las normas dominantes y los imperativos del gobierno. En otras palabras, seguir con los escándalos que fortalecen nuestros turbios mundos conlleva a rastrear el íntimo entretejido de nación e historia, la incómoda trenzada de lo colonial y lo postcolonial, y el intrincado enramado de imperio y modernidad.

Notas

¹ Este artículo refiere a algunos escritos míos anteriores. Cito unos en el momento apropiado, pero aprovecho especialmente: Saurabh Dube, "Makeovers of Modernity: An Introduction", en Dube (ed.) *Modern Makeovers: Handbook of Modernity in South Asia*, Oxford University Press, Nueva York-Nueva Delhi, 2011, y Saurabh Dube, *After Conversion: Cultural Histories of Modern India*, Yoda Press, Nueva Delhi, 2010.

² Los proyectos referidos se representan y expresan especialmente en Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004; Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Routledge, Londres, 2010; Dube (ed.), *After Conversion*, op. cit.; y Dube e Ishita Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Social Science Press y Berghahn Books, Nueva Delhi-Nueva York, 2005. Véanse asimismo, Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Authority among a Central Indian Community, 1780-1950*, State University of New York Press, Albany, NY, 1998; Dube (ed.) *Historical Anthropology*, Oxford University Press, Nueva York-Nueva Delhi, 2007 y Dube (ed.) *Postcolonial Passages*, Oxford University Press, Nueva York-Nueva Delhi, 2004.

³ Los escritos sobre modernidad/es "colonial(es)", "múltiple(s)", "temprano(s)" y "alterno(s)" incluyen Antoinette Burton (ed.), *Gender, Sexuality, and Colonial Modernities*, Routledge, Londres, 1999; Dube y Banerjee-Dube (eds.), *Unbecoming Modern (Daedalus, Special issue: Early Modernities, 127, 3, 1998; Daedalus, Special issue: Multiple Modernities, 129, 1, 2000)*; y Dilip P. Gaonkar (ed.), *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham, 2001.

⁴ Véanse, por ej., Laura Bear, *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*, Columbia University Press, Nueva York, 2007; Amanda J. Weidman, *Singing the Classical, Voicing the Modern: The Postcolonial Politics of Music in South India*, Duke University Press, Durham, 2006; Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Duke University Press, Durham, 2004; James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt*, University of California Press, Berkeley: 1999; Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1999; Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism*, University of California Press, Berkeley, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Donald Donham, *Marxist Modern: An Ethnographic History of the Ethiopian Revolution*, University of California Press, Berkeley, 1999; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier, vol. 2*, University of Chicago Press, Chicago, 1997; Paul Gilroy, *Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995; Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*; Dube, *Stitches on Time*; Sanjay Seth, *Subject Lessons:*

The Western Education of Colonial India, Duke University Press, Durham, 2007; y Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000. Véanse también, Anand Pandian, *Crooked Stalks: Cultivating Virtue in South India*, Duke University Press, Durham, 2009; Anupama Rao, *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*, University of California Press, Berkeley, 2009; Ajantha Subramanian, *Shorelines: Spaces and Rights in South Asia*, Stanford University Press, Stanford, 2009; Véronique Bénéï, *Schooling Passions: Nation, History, and Language in Contemporary Western India*, Stanford University Press, Stanford, 2008; Simon During, *Modern Enchantments: The Cultural Power of Secular Magic*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford University Press, Stanford, 2003; Alex Owen, *The Place of Enchantment: British Occultism and the Culture of the Modern*, University of Chicago Press, Chicago, 2004; Michael Saler, "Modernity and Enchantment: A Historiographic Review", *American Historical Review*, 111(3), 2006, pp. 692-716; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000; Ritu Birla, *Stages of Capital: Law, Culture, and Market Governance in Late Colonial India*, Duke University Press, Durham, 2009; Dipesh Chakrabarty, *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 2002; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis: 1996; y Vasant Kaiwar y Sucheta Majumdar (eds.), *Antinomies of Modernity: Essays on Race, Orient, Nation*, Duke University Press, Durham, 2003.

⁵ Jean Comaroff y John Comaroff, "Introduction", en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, p. xi.

⁶ Akeel Bilgrami, "Occidentalism, The Very Idea: An Essay on the Enlightenment and Enchantment", <http://3quarksdamente.blogspot.com/3quarksdamente/2008/09/occidentalism-t.html>, accesada el 19 de noviembre de 2010.

⁷ Para una discusión más amplia de las ideas abordadas en este párrafo, véase Saurabh Dube, "Critical Crossovers: Cultural Identities, Postcolonial Perspectives, and Subaltern Studies" en Margaret Wetherell y Chandra Talpade Mohanty (eds.) *The Sage Handbook of Identities*, Sage, Londres, 2010, pp. 136-37.

⁸ Aquí, afirmaciones especialmente influyentes incluyen, W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*, Cambridge University Press, Cambridge, 1960; y David E. Apter, *The Politics of Modernization*, University of Chicago Press, Chicago, 1965.

⁹ Reconozco que las reevaluaciones de modernización enfatizan el lugar de "tradicción" en las elaboraciones del "desarrollo", por ejemplo; pero esos entendimientos se basan aún en las oposiciones –y plantillas teleológicas– de los discursos de modernidad.

¹⁰ Saurabh Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology” en Saurabh Dube (ed.), *Historical Anthropology*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2007, especialmente pp. 6-7.

¹¹ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Verso, Londres, 2005, p. 218.

¹² Un paralelo es la manera en que tendencias opuestas de conocimiento moderno – definidas como racionalismo *vs.* historicismo, analítico *vs.* hermenéutico, y progresista *vs.* romántico– a menudo pueden combinarse en la práctica intelectual y llevar a contradicciones, contenciones, ambivalencias y excesos; Dube, “Anthropology, History, Historical Anthropology”, pp. 10-15; véase asimismo, Dube, *After Conversion*.

¹³ Peter Childs, *Modernism: The New Cultural Idiom*, Routledge, Nueva York, 2000, p. 17.

¹⁴ Véanse por ej., Dube, *Stitches on Time*; Dube, *After Conversion*; y Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*.

¹⁵ Dube, *Stitches on Time*, especialmente p. 11.

¹⁶ Saurabh Dube, “Modernity and its Enchantments” and “Introducción” en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity: Empire, Nation, Globalization*, Routledge, Londres, 2010, pp. 1-43.

¹⁷ Sobre cuestiones de afecto, he encontrado iluminador a William Mazarella, “Affect; What is it Good for?”, en Dube (ed.), *Enchantments of Modernity*, pp. 291-309.

¹⁸ Aquí desarrollo ideas que surgieron primero en Dube, *Stitches on Time*.

¹⁹ Estos varios sujetos modernos en Occidente y no Occidente también son sujetos de modernidad. Pero, reitero, no todos los sujetos de modernidad son sujetos modernos.

²⁰ Para mi formulación más temprana de estas cuestiones véase, por ej., Dube, *Untouchable Pasts*; pero para mi entendimiento más reciente véanse, por ej., Dube, *Stitches on Time*; y Dube (ed.) *Enchantments of Modernity*. Estas últimas exploran, en particular, los dualismos no como simples fantasmas analíticos sino como portadores de profundos atributos mundanos.

²¹ Por ej., Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trans. Fredrick Lawrence, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987.

²² *Ibid.* Como es bien sabido, las críticas de la naturaleza eurocéntrica del conocimiento moderno hoy abundan en la academia. Algunos de los estudios que me ayudaron explícitamente a examinar los atributos etnocéntricos de buena parte de la teoría clásica y crítica son Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Occidental Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1988; Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*; Dipesh Chakrabarty, “Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”, (*Representations* 37, Winter 1992, pp. 1-26); Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995; y Enrique Dussel, “Eurocentrism and Modernity” (*Boundary 2*, 20, 1993,

pp. 65-76). Pero he entendido el énfasis de esos escritos de manera más bien particular; por ej., de la obra de Enrique Dussel retomo la necesidad de cuestionar críticamente los fundamentos eurocéntricos del discurso filosófico de la modernidad, y aprovecho de sus trabajos (y los de Walter Mignolo) la importancia de recordar no sólo la modernidad de la Ilustración (y sus conexiones críticas con los colonialismos británico y francés) sino también la modernidad del Renacimiento (y su íntimo entrelazamiento con los imperios creados por España y Portugal). Empero, también busco pensar a través de la atribución *a priori* de alteridad e innata pureza de Dussel y Mignolo hasta los mundos subalternos y no Occidentales. Distinciones similares marcan mis propuestas sobre la importancia de combinar la voluntad de cuestionar cautelosamente con el impulso de reafirmar críticamente conceptos y entidades en el quehacer intelectual.

²³ Bauman, Zygmunt, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, Londres, 1992.

²⁴ Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, y del mismo autor, *The Theory of Communicative Action*, trans. T. McCarthy, 2 vols., Beacon Press, Boston, 1984. Véanse asimismo, Habermas, *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*, trans. William Mark Hohengarten, Cambridge, MIT Press, Mass., 1992; y Thomas McCarthy, "Introduction", en Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*, pp. vii-xvii.

²⁵ Sobre la noción de "razón escolástica" véase Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Polity Press, Cambridge, 2000.

²⁶ A continuación, Craig Calhoun comenta la historia idealizada respecto de la nación en Habermas. Empieza con una cita del texto del filósofo tomado de *The Inclusion of the Other*: "La nación-estado debe sus éxitos históricos al hecho de que sustituyó las relaciones de solidaridad entre ciudadanos por los desintegrados lazos corporativos de la temprana sociedad moderna. Pero este logro republicano pelagra cuando, en cambio, la fuerza integradora de la nación de ciudadanos es rastreada al hecho pre-político de un pueblo cuasi-natural; es decir, a algo independiente de, y anterior a, la formación de la opinión y la voluntad política de los ciudadanos". Al citar el texto, Calhoun, el crítico de Habermas, continúa, "Pero pause aquí para notar el orden temporal sugerido en el pasaje. *Primero* hubo comunidades locales, gremios, cuerpos religiosos y otros 'lazos corporativos', *luego* hubo ciudadanía republicana con su énfasis en la identidad cívica de cada ciudadano. *Más tarde*, ésta fue socavada por el etnonacionalismo. Lo que se pierde de vista aquí es el grado en que todas estas formas de organizar la vida social existían simultáneamente, a veces peleadas, a veces simbióticamente. Nuevos "lazos corporativos" han sido creados; por ej., notablemente en el movimiento laboral y las comunidades religiosas. Conversamente, no hubo ningún momento 'puramente republicano' en que las ideas de nacionalidad no informaban la imagen de la república y la constitución de sus límites"; Craig Calhoun, "The Class-consciousness of Frequent Travelers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism", en Dube (ed.) *Enchantments of Modernity*, pp. 319-20, énfasis en el original.

²⁷ McCarthy, "Introducción", p. xvi.

²⁸ *Ibid.*, pp. xvi-xvii.

²⁹ Véanse aquí Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. J. Shapiro, Beacon Press, Boston, 1971; y del mismo autor, *Theory of Communicative Action*. Las citas críticas se derivan, respectivamente, de Bourdieu, *Pascalian Meditations*, p. 66, y Stephen K. White, *Sustaining Affirmation: The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 36, 138. Véase asimismo Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, 1991.

³⁰ Timothy Mitchell, "The Stage of Modernity", en Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, p. 15, énfasis en el original.

³¹ Véase Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge MIT Press, Mass., 1992. Considere también Bourdieu, *Pascalian Meditations*, pp. 65-67.

³² Tocante a estas cuestiones, he discutido en otro lugar el intercambio activo entre el "debería" y el "es", lo "ideal" y lo "real", especialmente con relación a proposiciones de la secularización del mundo. El punto es que en lugar de considerar a cualquiera de estos dos como una simple "figura de paja", es el entrelazamiento de estas formas propositivas que subyace a los mundos sociales y sus aprehensiones cotidianas y entendimientos académicos. Dube, "Introducción", *Enchantments of Modernity*.

³³ Hans Ulrich Gumbrecht, "A History of the Concept 'Modern'", en Gumbrecht, *Making Sense in Life and Literature*, trans. Glen Burns, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992. Quizá sea significativo el que el mismo Habermas cita a Gumbrecht en sus primeras consideraciones de la conciencia del tiempo de la modernidad en su *Philosophical Discourse of Modernity*, p. 8.

³⁴ Claramente, esta penetrante proyección "metageográfica" ha sido elaborada de diversas maneras, unas evidentemente agresivas, otras aparentemente benignas, empotradas, desde luego, en la teoría de "modernización", pero también anidadas desde antaño en los intersticios del pensamiento social y político occidental. La proyección también encuentra articulaciones contradictorias en discretas expresiones de "tradición" que cuestionan la "modernidad" al invertir la importancia moral de sus jerarquías y oposiciones constituyentes. Reconsiderar rigurosamente la modernidad implica analizar dichas oposiciones, jerarquías y elisiones. Véanse, por ej., Anthony Giddens, *Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 1990; y Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity*.

³⁵ Gumbrecht, "A History of the Concept 'Modern'", p. 108.

³⁶ Para una amplia discusión del entrelazamiento de hermenéutica, filosofía e historicismo en los siglos XVIII y XIX, véase Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, Yale University Press, New Haven, 1998. Una aguda crítica de lo que yo llamo el historicismo desarrollista con sus inicios en el siglo XIX se encuentra en Chakrabarty, *Provincializing Europe*. El punto es que estos poderosos argumentos sobre la naturaleza del historicismo se han pasado de noche: al entrelazar distintos impulsos

historicistas un estudio como el de Gumbrecht quizá haga posible un diálogo sobre las diferentes y contenciosas pero traslapadas articulaciones del historicismo.

³⁷ Esta sección aprovecha extensamente Dube, *Stitches on Time*.

³⁸ Véase asimismo, Timothy Mitchell (ed.) *Questions of Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000, pp. viii, xii-xiii.

³⁹ Dicho desplazamiento implica, entonces, más que el “giro ontológico” que a la vez considera cuáles “entidades son presupuestas” por las teorías y acepta “un compromiso con la existencia de ciertas entidades” que es implícito al afirmar una teoría (White, *Sustaining Affirmación*, pp. 4-5). Además, obras críticas en las ciencias sociales y humanidades socialmente moduladas hoy pueden cruzar con el tipo de cuestionamiento que define el reciente giro ontológico discutido aquí. Registrar esto dista mucho de negar la relevancia de distintos procedimientos de interrogación y afirmación en la teoría política contemporánea, más bien se trata de enfrentarlos prudentemente a fin de dirigirnos a asuntos relacionados, especialmente articulando los mundos más allá de Occidente.

⁴⁰ White, *Sustaining Affirmación*, p. 8.

⁴¹ *Ibid.* Esto significa, además, que mi propuesta de una historia sin garantía, al dialogar con los términos de una débil ontología, aprende de, a la vez que extiende, las sensibilidades y pasos de la crítica “post-fundacional”.

⁴² Para expresiones diferentes de estas disposiciones compare Chakrabarty, *Provincializing Europe* y el énfasis de Stephen White en las figuraciones de “los constituyentes universales del ser humano” basadas en reconocer que la persuasividad de estos universales existenciales “nunca podrá desenredarse plenamente de una interpretación de las actuales circunstancias históricas”, de manera que “ganar acceso a algo universal acerca del ser humano y el mundo es siempre también una construcción que no puede deshacerse de una dimensión histórica” (White, *Sustaining Affirmación*, p. 9). Véanse asimismo, Dube, “Presence of Europe: An Interview with Dipesh Chakrabarty”, en Dube (ed.) *Postcolonial Passages*; y Michel-Rolph Trouillot, “North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945”, en Dube (ed.) *Enchantments of Modernity*. Me parece que estas distintas consideraciones sugieren horizontes compartidos, ambas cruciales para interrogar y afirmar en el corazón de una historia sin garantía.

Traducción del inglés: Paul C. Kersey