

## Capitalismo, clase y universalismo: la necesidad de salir del callejón sin salida del posestructuralismo y la Teoría Poscolonial

Vivek Chibber ....

15/6/2014



Reproducimos a continuación la versión completa en castellano –una pequeña versión resumida apareció en francés en *Le Monde Diplomatique* del pasado mes de mayo—de un texto del profesor

Vivek Chibber sobre la catástrofe intelectual académica del posestructuralismo y la llamada “Teoría Poscolonial” y sus implicaciones políticas. Aprovechamos la ocasión para recomendar a los lectores interesados críticamente en este asunto la lectura de otros tres artículos publicados recientemente en *SinPermiso*:

- 1) Antoni Domènech, “La humanidad es una sola, no un cúmulo de culturas cerradas”. Entrevista en La Habana;
- 2) Steven Pinker, La ciencia no es vuestro enemigo. Reflexiones sobre el malestar en las humanidades;
- 3) Jean-Loup Amselle, Multiculturalismo particularista contra laicismo universalista: el giro cultural antirrepublicano de la política francesa en las últimas décadas. SP.

Tras un largo lapso que llegó a parecer interminable, asistimos ahora al resurgimiento de una resistencia global al capitalismo, o cuando menos, a su forma neoliberal. Hace ya más de cuatro décadas que los movimientos anticapitalistas no irrumpían con tal fuerza a escala global. Es verdad que de vez en cuando se registraron temblores aquí y allá, brotes episódicos que se atravesaban en la marcha global del proyecto neoliberal. Pero nada parecido a lo que hemos visto en Europa, Oriente Medio y las Américas en estos dos últimos años. Cuán lejos se desarrollarán, cómo de profundo será su impacto es todavía algo imposible de predecir. Pero estos movimientos han cambiado ya el aspecto del discurso de la izquierda. Por lo pronto, el problema del capital y de las clases sociales ha regresado, y no sólo como una discusión abstracta o teórica, sino como una cuestión política perentoria. Con su regreso, empero, ha

podido verse también que la retirada de las tres últimas décadas se ha cobrado un precio. Los recursos políticos disponibles para la clase trabajadora son los más débiles en décadas. Las organizaciones de la izquierda –sindicatos y partidos políticos– han sido vaciadas de contenido o, peor aún, han llegado a ser cómplices en la gestión de la austeridad. Pero la debilidad de la izquierda no es solo política u organizativa: alcanza también a la teoría. Las derrotas políticas de las pasadas décadas han venido acompañadas por un espectacular batiburrillo en el frente intelectual. No es que se haya registrado una huida en masa de la teoría radical, o que se haya desertado del compromiso con programas académicos radicales. Bien puede decirse que los intelectuales sedicentemente progresistas o radicales son aún impresionantemente numerosos en muchas universidades buenas, desde luego en Norteamérica. Más bien ha cambiado mucho es el significado del radicalismo. Bajo la influencia del pensamiento posestructuralista, los conceptos básicos de la tradición socialista son: o bien considerados sospechosos, o bien rechazados completamente. Por tomar nada más que un ejemplo: la idea de que el capitalismo es una estructura real que impone coacciones a los actores, que la clase está arraigada en relaciones reales de explotación o que los trabajadores tienen un interés real en la organización colectiva; todas estas ideas, que han formado el núcleo del sentido común de la izquierda al menos durante dos siglos, son vistas como irremediabilmente pasadas de moda.

Mientras que esas críticas al materialismo y a la economía política procedían generalmente del entorno posestructuralista, han encontrado luego una expresión particularmente afilada en el producto más reciente de esa corriente: lo que ha venido a ser conocido como teoría poscolonial. Durante las dos últimas décadas, la tradición filosófica francófona no ha sido la abanderada del ataque al materialismo o a la economía política. De manera bien interesante, la abanderada ha sido una nidada de teóricos del Sur asiático y de otras partes del Sur global que han encabezado el ataque. Quizá los más sobresalientes e influyentes de ellos son Gayatri Chakravarty Spivak, Homi Bhabha, Ranajit Guha y el grupo de estudios subalternos, que incluye incluso al antropólogo colombiano, Arturo Escobar, al sociólogo peruano Anibal Quijano y el teórico de la literatura argentino Walter D. Mignolo, entre otros. Por supuesto, el objetivo más común de sus críticas es la teoría marxista, pero su ira se extiende al conjunto de la herencia de la Ilustración. De todas las pretendidas debilidades del radicalismo de la Ilustración, la que más perturba a los teóricos poscoloniales es su tendencia universalizadora. Por ejemplo, sus afirmaciones sobre la validez de ciertas categorías independientemente de la cultura y del lugar. El marxismo figura en su análisis como la teoría que más explícitamente expresa este aspecto de la herencia intelectualmente muerta de la Ilustración.

Los marxistas insisten en que ciertas categorías como clase, capitalismo, explotación y otras de ese tipo tienen validez más allá de la cultura o independientemente de la misma. Estas categorías describen prácticas económicas no sólo en la Europa cristiana, sino también en la India hindú y el Egipto musulmán. Para los teóricos poscoloniales este tipo de fervor universalizador es profundamente problemático – como teoría y asimismo como guía para la práctica política. Es rechazado no sólo por ser falso, sino incluso porque supuestamente priva a los actores de los recursos intelectuales vitales para la práctica política efectiva. De dos maneras: porque siendo desorientador, es una guía cuestionable para la acción (cualquier teoría errónea resultará pésima en la dirección de la práctica política); pero también porque se niega a reconocer la autonomía y la creatividad de los actores en su localización particular: en vez de eso, estas teorías universalizadoras hacen entrar con calzador lo local y lo particular en las rígidas categorías derivadas de la experiencia de Europa. Niegan a los agentes locales el entendimiento de su práctica y, al hacerlo, marginan su agencia real. Esa preocupación por el uso de categorías universalizadoras es tan intensa, que a menudo aparece no como la crítica de generalizaciones ilícitas o insensatas, sino como un requerimiento general contra los universales. La teoría poscolonial se presenta a sí misma no sólo como una crítica de la tradición radical ilustrada, sino como su sustituta. En este ensayo examinaré críticamente los fundamentos de la afirmación de la teoría poscolonial de ser un armazón teórico capaz de guiar políticas radicales. Mostraré que, irónicamente, muchos de esos elementos que los teóricos poscoloniales presentan como avances genuinos invalidan su posición como una teoría política seria.

En particular, sostendré que las restricciones contra las categorías universalizadoras deberían ser rechazadas de plano. Mostraré que esas críticas son a la vez incorrectas y contradictorias. Por supuesto, mi tesis no es que todas las afirmaciones universalizadoras resultan defendibles.

Pueden serlo, o no, y algunas de ellas resultarán bastante problemáticas. Más bien mi argumento es que hay algunas categorías universales que son defendibles. Sugeriré también – y eso es más importante aún— que algunos de estos conceptos claves que los teóricos poscoloniales cuestionan o rechazan no son solamente legítimos, sino que son esenciales para cualquier política progresista. Son conceptos que han sido el núcleo de las políticas radicales desde el nacimiento de la izquierda moderna: y son, precisamente, los que, tras de un interminable lapso de eclipse, vemos reaparecer ahora en la organización global contra la austeridad en los últimos años.

## EL GIRO CONTRA EL UNIVERSALISMO

En uno de los textos más extensamente utilizados en los estudios poscoloniales, los compiladores explican la motivación que hay detrás del giro contra las categorías universalizadoras. Resulta que la dominación europea del mundo colonial estuvo en parte basada en este tipo de conceptos. “La hipótesis del universalismo”, según estamos revelando, “es un rasgo fundamental de la construcción del poder colonial, porque los rasgos ‘universales’ de la humanidad son las características de aquellos que ocuparon posiciones de dominación política”. El mecanismo, a través del cual el universalismo es cómplice de la dominación colonial, consiste en elevar algunos hechos muy específicos de la cultura europea al estatus de descripciones generales de la humanidad, válidas a una escala global. Las culturas que no se corresponden con estas descripciones tan específicas son entonces relegadas al estatus de ser subdesarrolladas, necesitando de tutela de la civilización, incapaces de gobernarse a sí mismas. Según los compiladores: “el mito de la universalidad es entonces una estrategia primaria de control imperial [...] basada en la hipótesis de que ‘lo europeo’ es idéntico a ‘lo universal’”. [1]

Vemos en este argumento dos de las ideas más comúnmente mantenidas por los teóricos poscoloniales. La primera es una idea formal o metateórica que afirma que las categorías universales son intrínsecamente sospechosas porque ignoran la heterogeneidad social. Por eso encontramos a menudo en los textos poscoloniales críticas al universalismo cobradas en efectivo en términos de sus pretendidos efectos homogeneizadores, niveladores, etc. Ignoraría la diversidad y, haciéndolo, marginaría cualquier práctica o convención social que no se allanara a lo que ha sido elevado a universal. Y el acto de marginación es un acto de supresión, de ejercicio de poder. La segunda idea es sustantiva: la universalización sería cómplice específicamente de la dominación europea. Ésa sería la razón de que en el mundo intelectual las teorías occidentales sean totalmente dominantes. Desde el momento en que son los armazones o las estructuras que guían la investigación intelectual, o las teorías que informan la práctica política, las sellan con un imperecedero eurocentrismo. Los marcos y las teorías herederas de la Ilustración cargan con la marca de su origen geográfico. Pero ésta no es fácilmente distinguible. Insidiosamente opera como la premisa oculta de estas doctrinas. Tarea de la crítica poscolonial sería debelar esa marca, desvelándola y sacando a la luz sus efectos.

Debido a esa pretendida complicidad del universalismo con la dominación colonial, el antiuniversalismo ha llegado a ser una consigna de campaña entre los teóricos poscoloniales. Y debido a la enorme influencia de la teoría poscolonial en la cultura académica, ha terminado por convertirse en una especie de sentido común de muchos en la izquierda. Eso explica la hostilidad a “las metanarrativas” asociadas con el marxismo y la izquierda progresista. La acción pasa ahora por “el fragmento”, por lo marginal, por las prácticas y las convenciones culturales únicas para un marco particular, insubsumibles en análisis generalizados: conforme a la descripción de Dipesh Chakrabarty, por las “heterogeneidades e inconmensurabilidades” de lo local. [2]

Llegados a este punto vamos a ocuparnos del asunto en función de la agencia política. La hostilidad a las teorías universalizadoras trae consigo algunas implicaciones interesantes. La tradición radical desde tiempos de Marx y Engels ha dependido de dos premisas fundamentales para todos sus análisis políticos. La primera es que el capitalismo se expande a lo largo y ancho del globo e impone ciertas constricciones económicas –uno podría incluso llamarlas coacciones– a los actores que llegan a caer bajo su influencia. Por lo tanto, ya tenga sus raíces en Asia, América Latina, África o cualquier otro lugar, la producción económica en

todas esas regiones está obligada a acatar un conjunto común de pautas. Las cuestiones de cómo se desarrollan las regiones y cuáles son sus ritmos de crecimiento no serán idénticas: evolucionarán de manera desigual, a ritmos diferentes, con considerable variación institucional. No tendrán la misma apariencia. Pero todas esas diferencias serán responderán de consuno al conjunto común de coacciones dimanantes de una estructura capitalista subyacente. Por otro lado, se da analíticamente por descontado que, puesto que el capitalismo impone su lógica a los actores, puesto que ejerce su dominación económica y política, provocará una respuesta de las clases trabajadoras. Resistirán su depredación con el objetivo de defender su bienestar. Eso será verdad independientemente de la identidad cultural o religiosa de estos grupos. La razón para su resistencia es que, cualesquiera que sean los hechos de su propia cultura local, cualesquiera que sean sus “incomensurabilidades” con respecto a otras maneras de ser, el capitalismo genera un asalto sobre algunas necesidades básicas que todas las personas tenemos en común. Así como el capitalismo impone una lógica común de reproducción a través de las distintas regiones, obtiene una resistencia común desde el trabajo. De nuevo, la resistencia no tomará la misma forma, no será ubicua, pero el potencial de su ejercicio será universal porque la fuente inagotable que lo genera –la fuerza de los trabajadores en la defensa de su bienestar– es común a todas las culturas.

### LAS COACCIONES UNIVERSALES DEL CAPITAL

Habiendo tanto en juego, uno podría pensar que los teóricos poscoloniales podrían conceder una amnistía a conceptos como capitalismo o intereses de clase. Quizás estos son ejemplos de categorías universalizadoras que tienen alguna justificación y, por ello, podrían escapar a los cargos de eurocentrismo. Pero lo que sucede no es sólo que estos conceptos son incluidos en la lista de criminales, sino que son señalados como paradigmáticos de todo lo que es sospechoso en la teoría marxista. Gyan Prakash expresa bien el sentimiento en uno de sus “panfletos” contra el pensamiento ilustrado (por ejemplo, el marxista). Analizar formaciones sociales a través del prisma del capitalismo, o del desarrollo capitalista –viene a sugerir– nos conduce inevitablemente a algún tipo de reduccionismo. Esta mirada hace aparecer todos los fenómenos sociales como si no fuesen nada más que el reflejo de relaciones económicas. Por lo tanto, argumenta: “hacer del capitalismo el tema fundamental [del análisis histórico] llega a ser la homogeneización de las historias que permanecen heterogéneas dentro de él.” [3]

Esta tendencia impide a los marxistas ver la especificidad de las relaciones sociales locales. O bien fallan al dar cuenta de prácticas y convenciones que son independientes de las dinámicas capitalistas, o bien simplemente asumen que cualquier cosa independiente habrá de disolverse pronto. Incluso más allá, la misma idea de que las formaciones sociales pueden ser analizadas a través de las lentes de su dinámica económica –su modo de producir– no es sólo un error, sino que es, además, es eurocéntrico y, encima, cómplice de la dominación imperial. “Como muchas otras ideas europeas del siglo XIX”, apunta Prakash, “la puesta en escena de la narrativa del modo de producción europeo como historia debería ser visto como análogo al imperialismo territorial del siglo XIX”. [4]

Dipesh Chakrabarty ha dado forma a este argumento en su influyente libro *Provincializar Europa* (2007). La idea de un capitalismo universalizador –arguye– es rea de dos pecados. El primero es que niega su propia historia a las sociedades no-occidentales. Lo hace metiéndolas a presión en un rígido esquema importado de la experiencia europea. En lugar de respetar la autonomía y la especificidad de las experiencias regionales, los marxistas transforman estas historias regionales en un puñado de variaciones sobre el mismo tema. Todos los países son categorizados según se acerquen o se alejen de un modelo canónico de capitalismo. Haciendo esto, las historias regionales nunca son capaces de escaparse de su condición de notas a pie de página de la experiencia europea. El *telos* de todas las historias nacionales es idéntico: Europa, etapa final. El segundo error ligado a la idea del capitalismo es que evacúa toda la contingencia del desarrollo histórico. La fe que los marxistas ponen en la dinámica universalizadora del capitalismo los ciega a la hora de ver la posibilidad de “discontinuidades, rupturas y fallas en el proceso histórico”, como Chakrabarty apunta. [5] Liberados de la contingencia introducida por la acción humana, el futuro llega a ser una entidad cognoscible apropiada a un final determinable.

Chakrabarty no hace sino concretar aquí una visión sostenida por muchos teóricos poscoloniales: quien permite que categorías como capitalismo jueguen un papel central en su caja de herramientas, se compromete con una teleología histórica. Tomadas juntas, las dos críticas que acabo de resumir vienen a sugerir que las hipótesis universalizadoras en términos de conceptos como capitalismo no sólo son errores, sino que resultan peligrosas políticamente. Niegan a las sociedades no-occidentales la posibilidad de su propia historia, pero además desprecian la posibilidad de la construcción de sus propios futuros. Y al hacerlo, impugnan el valor de la acción política y de la lucha.

Que los teóricos poscoloniales incluyan el concepto de capitalismo en su lista de ideas peligrosas legadas por la Ilustración, parece generar un curioso rompecabezas. Sin duda no puede negarse el hecho de que en el curso del siglo pasado el capitalismo real se extendió por el globo, penetrando en el grueso del mundo poscolonial. Y si ha echado raíces en algunas áreas, en Asia o en América Latina, tiene que haber tenido un impacto en presente diseño institucional de esas regiones. Sus economías han sido transformadas por las presiones de la acumulación capitalista, y muchas de sus instituciones no económicas se han visto alteradas, a fin de acomodarse a su lógica. Por eso hay un hilo común que discurre a través de todas esas regiones, aun cuando se nos revelan de todo punto diversas: y ese hilo las obliga, quieras que no, a estar en cierta manera juntas. Precisamente porque habla directamente de esto, la categoría de capitalismo ha cobrado una relevancia central en el análisis de sus economías y de su evolución política. Para que cualquier análisis de sus realidades sea tomado en serio, tiene que empezar por reconocer este hecho básico y simple: porque es un hecho. Pero la retórica de la teoría poscolonial parece peligrosamente rayana en la negación de ese hecho cuando reprende a los marxistas por tolerar conceptos universalizadores como capitalismo. El rompecabezas es entonces el siguiente: la teoría poscolonial parece negar la realidad del capitalismo extendido a lo largo y ancho del mundo; pero si no la niega, entonces ¿cuáles son los fundamentos que les permiten criticar a los marxistas por insistir en que el concepto tiene validez más allá de las culturas o independientemente de las mismas?

En *Provincializar Europa* Chakrabarty afirma que el capitalismo, en efecto, se ha globalizado a lo largo del siglo pasado. Reconoce el hecho de su globalización, pero niega que eso sea equivalente a su universalización. [6] Lo que le permite, a él y a los teóricos que secundan esa línea de pensamiento, afirmar el hecho evidente de que la dependencia del mercado se ha extendido a los más remotos rincones del mundo y, al propio tiempo, negar que la categoría de capitalismo pueda usarse para el análisis del fenómeno. [7] Según Chakrabarty, un capitalismo propiamente universalizador es aquel que subordina todas las prácticas sociales a su propia lógica; un capitalismo que se extiende a cada rincón del mundo puede ser categorizado como globalizado. Pero no puede haberse universalizado a menos que transforme todas las relaciones sociales en reflejo de sus propias prioridades y valores. En tanto que hay prácticas o relaciones sociales que se mantienen independientes, que interrumpen su sed totalizadora, su misión permanece incompleta. Ciertamente, puede ser juzgado como algo que ha fracasado: “Ninguna forma histórica del capital, por global que sea en su alcance —sostiene Chakrabarty—, puede llegar a ser universal. Ningún capital, ni global ni local, puede llegar a representar nunca la lógica universal del capital, pues cualquier forma históricamente dada de capital es un compromiso provisional entre sus impulso totalizador, de un lado, y la tenaz persistencia de las costumbres y las convenciones locales, por el otro”. [8] La idea básica aquí es que la lógica abstracta del capital se ve siempre modificada de algún modo por las relaciones sociales locales; en tanto que el capital es forzado a ajustarse en cierta medida a ellas, la abstracta descripción del capitalismo que ofrecen las teorías generales no dará un esquema adecuado para entender las formas en que las gentes viven realmente sus vidas. Habrá una distancia entre la descripción del capitalismo en abstracto y el capitalismo realmente existente en cada región dada. El capitalismo podría globalizar, pero no universalizarse a sí mismo: podría decirse que resultó universalizador, sólo si hubiera mostrado capacidad para universalizar adecuadamente determinadas propiedades.

En términos puramente formales, los argumentos de Chakrabarty parecen razonables. Es un argumento enteramente justificado insistir en que un objeto debería ser clasificado como perteneciente a un determinado tipo de cosa o una categoría, sólo si exhibe las propiedades asociadas con ese tipo de cosa. Si lo que nosotros llamamos capitalismo en el caso peruano no tiene las mismas propiedades que sus ejemplos clásicos, entonces estaríamos autorizados

a decir justificadamente deberíamos que clasificar lo que encontramos en Perú como capitalista es potencialmente desorientador. Claro que la cuestión es si las propiedades que identificamos como universales lo son justificadamente, o no. Podría ocurrir que el planteamiento de Chakrabarty fuera formalmente correcto, pero erróneo en su contenido. Está en lo cierto al insistir en que el capitalismo debe transmitir adecuadamente ciertas propiedades a las nuevas regiones para poder decir justificadamente que se ha universalizado; pero podría estar equivocado en la identificación de las propiedades en que basa sus juicios. Y eso es, en efecto, lo que ocurre, como mostraré en lo que sigue.

Toda la argumentación de Chakrabarty descansa sobre esta cuestión: ¿está justificado exigir que todas las relaciones sociales lleguen a estar subordinadas al capitalismo para que podamos usar la categoría de capital? El argumento de Chakrabarty no es tan idiosincrático. Dimana de una tradición que viene de la propia teorización marxista, que ha venido describiendo el capitalismo como un sistema totalizador, tendente a la expansión y a la subordinación de todas las relaciones sociales a su propia lógica. Mas una cosa es apuntar a los efectos corrosivos que el capitalismo tiene sobre las convenciones sociales, y muy otra cosa es entregarse a la versión más extrema de esa observación para convertirla en la definición misma del capitalismo. Los teóricos poscoloniales cometen este ligero, pero crucial error. Aceptan la definición de capitalismo de Marx, quien lo caracteriza como un sistema provisto de una mecaismo interno que lo impulsa a la expansión. Así, Ranajit Guha resume el argumento de Marx como sigue:

“La tendencia [universalizadora] deriva de la autoexpansión del capital. Su función es crear un mercado mundial, subyugar todos los modos de producción anteriores y reemplazar todas las concomitancias institucionales y jurídicas de tales modos y generalmente el entero edificio de las culturas precapitalistas compuesto de leyes, instituciones, valores y otros elementos de la cultura apropiados para la dominación burguesa” [9].

Marx está haciendo dos afirmaciones aquí: primero, que el capitalismo está impulsado a expandirse y que es esta presión incesante que le empuja a nuevas regiones lo que está detrás de su universalización; segundo, que esa fuerza universalizadora le impulsa incluso a dismantelar cualquier convención legal o cultural que sea perjudicial a su dominio. Los teóricos poscoloniales tienden a poner el foco en la segunda cláusula de este pasaje – la idea de que el capitalismo, cuando se universaliza, reemplaza el “entero edificio” de valores y leyes precapitalistas por otro nuevo. Esto es lo que está detrás de la negación de Chakrabarty de que el capitalismo se haya universalizado, porque está claro para él que hay muchas instituciones en el capitalismo, especialmente en las sociedades no occidentales que no pueden ser derivadas de la lógica del capital y que, en efecto, poseen una integridad reproductiva de sí misma. Si tal es el caso, entonces: ¿no es legítimo concluir que la universalización ha fallado?

Ahora bien; podría ser que haya aquí una obsesión excesivamente estrecha con la caracterización de Marx. Un modo de proceder, si nosotros quisiéramos rechazar el argumento de Chakrabarty, es simplemente dejar aquí de lado el pasaje de Marx, y argumentar en función de un nuevo criterio de universalización exitosa. Pero lo cierto es que ni siquiera este pasaje se presta a la lectura que los teóricos poscoloniales hacen de él. Marx no sostiene que el capital requiera una transformación de raíz de todas las instituciones, sino que las instituciones que se mantendrán en pie serán las que resulten “apropiadas para la dominación burguesa”. Es verdad que esto debería exigir un dismantelamiento de buena parte de las convenciones legales y normativas precapitalistas –que así sea, y el alcance que llegue a tener la exigencia de dismantelamiento, es cosa que será dirimida en función de las necesidades del capitalismo para su propia reproducción–, a fin de que se desarrolle su autoexpansión. Es de todo punto posible que esa expansión de la acumulación pueda desarrollarse dejando intacta una gran cantidad de aspectos del viejo régimen. Es, cuando menos, una lectura posible del pasaje.

Incluso es el modo más plausible de comprender lo que tiene que ver con la expansión capitalista. Nadie –ni siquiera Chakrabarty, Guha y otros teóricos poscoloniales– discute que el capitalismo sea en primera instancia un modo de organizar actividades económicas (la producción y la distribución de bienes). En una economía organizada según patrones capitalistas las unidades económicas son forzadas a poner el foco decididamente en la expansión de sus operaciones, en un ciclo sin fin de acumulación. Los capitalistas persiguen

beneficios porque si sus empresas fallan en esa tarea, entonces serán rebasados por sus rivales en el mercado. Dondequiera que el capitalismo esté en curso, funcionará ese imperativo. Esto es a lo que Marx se estaba refiriendo en la primera parte del pasaje citado más arriba, y ni Guha ni Chakrabarty lo cuestionan. Todo lo que es exigido por el capitalismo para su propia reproducción es por este imperativo seguido por los agentes económicos: el imperativo para las empresas consiste en salir a la búsqueda de mercados más grandes, mayores beneficios, superando así a sus competidores.

Ahora, si los capitalistas están decididamente impulsados a acumular, entonces su actitud hacia las instituciones legales y culturales será instrumental en función de la consecución de este objetivo. Si las instituciones existentes inhiben la acumulación de capital, si no respetan la propiedad privada o si aíslan a la clase trabajadora de su destino como asalariados, entonces estas instituciones caerán mayoritariamente bajo su ataque, como apunta Marx. El capital llevará a cabo una campaña para anularlas. Pero, ¿qué ocurre si las instituciones existentes no vienen a entrar en conflicto con la acumulación? ¿Qué pasa si éstas son neutrales respecto a los intereses capitalistas? Ésta es la cuestión crucial, que es sencillamente ignorada por Chakrabarty. En su argumento, un capitalismo universalizador debe internalizar todas las relaciones sociales bajo su propia lógica. Debe ser un sistema totalizador que rechace permitir cualquier clase de autonomía a otras relaciones sociales. Chakrabarty da una razón para ello: siempre que las prácticas sociales rechacen servir a las necesidades del capital o reflejar sus valores y prioridades, llevan consigo la amenaza de interrumpir su reproducción. Ellas encarnan más “otros modos de estar en el mundo” que un portador de fuerza de trabajo o un consumidor de mercancías. **[10]** El capital no puede tolerar la posibilidad de “modos de estar en el mundo” que no se alineen con su propia lógica. Por eso procura lo que denomina su subyugación/destrucción”. **[11]**

Todo el argumento descansa en supuesto de que si una práctica no hace progresar directamente la reproducción del capital, siendo parte de lo que Chakrabarty denomina su “proceso vital”, debe obtener una respuesta hostil por parte del capital. Pero podríamos preguntarnos: ¿por qué debería ser así en este mundo? Volviendo a la cuestión que planteaba en el párrafo anterior, si una práctica es simplemente neutral con respecto a la acumulación, ¿no podría ser la respuesta natural por parte del capital sencillamente una de indiferencia? Chakrabarty lo presenta como si los patrones capitalistas dieran vueltas con sus contadores Geiger, midiendo la compatibilidad de cada práctica social con sus propias prioridades. Pero seguramente la imagen más razonable sea ésta: los capitalistas buscan expandir sus operaciones, lograr el mejor retorno posible para sus inversiones y, siempre y cuando sus operaciones estén funcionando fluidamente, simplemente no se preocupan de las convenciones y costumbres de su entorno. La señal para ellos de que alguna cosa debe ser modificada es cuando elementos del entorno interrumpen sus operaciones: por estimular un conflicto laboral, o por restringir mercados, y este tipo de cosas. Cuando ello ocurre empiezan rápidamente a actuar y apuntan a las prácticas culpables para transformarlas. Pero respecto a otras prácticas –que muy bien pueden encarnar otros “modos de estar en el mundo”– los capitalistas simplemente son indiferentes.

Siempre y cuando las costumbres locales no inhiban o minen la acumulación de capital, los capitalistas no verán ninguna razón para eliminarlas: a esta conclusión hemos llegado. Tiene dos implicaciones inmediatas. La primera tiene que ver con las razones de Chakrabarty para negar la universalización del capital. En su argumento, la razón de que no podamos aceptar que ha universalizado es que la lógica pura del capital es modificada por las costumbres locales de las regiones en las cuales se expande. Pero ya hemos visto que una mera modificación de una práctica no constituye fundamento para rechazar su viabilidad. Siempre y cuando sus reglas y coacciones básicas permanezcan intactas estamos justificados a considerarlas como una especie de su más cercano e inalterado antecesor. Por lo tanto, se sigue –y éste es mi segundo “argumento”– que si lo que ha sido globalizado realmente son las relaciones económicas capitalistas, tiene poco sentido negar que estas relaciones han sido precisamente universalizadas. Podemos rechazar la afirmación de Chakrabarty de que la globalización no implica universalización. ¿Cómo podría no implicarla? Si las prácticas que han sido extendidas globalmente pueden ser identificadas como capitalistas, entonces han sido universalizadas.

Y en efecto, que nosotros los reconozcamos como distintivamente capitalistas, es lo que nos permite pronunciarnos sobre la globalización del capital. Si afirmamos que son efectivamente capitalistas, y que, por eso mismo, tienen las propiedades asociadas con el capitalismo, ¿cómo podríamos negar entonces su universalización? La idea misma parece absurda.

## LOS FUNDAMENTOS UNIVERSALES PARA LA RESISTENCIA

El capitalismo se expande a todos los rincones del mundo, impulsado por su insaciable sed de beneficios y, al hacerlo, trae a una proporción creciente de la población mundial bajo su influjo, crea una historia verdaderamente universal, una historia del capital. Los teóricos poscoloniales a menudo darán al menos algunas pinceladas con poca convicción sobre este aspecto del capitalismo global, aun cuando niegan su sustancia. Lo que les hace estar incluso más incómodos es el segundo componente del análisis materialista, el que tiene que ver con las fuentes de resistencia. No hay polémica en torno a la idea de que el capitalismo se expande encontrándose con resistencia: de los trabajadores, de los campesinos luchando por su tierra, de las poblaciones indígenas, etc. De hecho, la celebración de estas luchas es una de las tarjetas de presentación de estos teóricos poscoloniales. En este punto, ellos parecerían estar hechos de una pieza con la mayoría de comprensiones marxistas convencionales de las políticas capitalistas. Pero la similitud al aproximarse es solamente superficial. Mientras los marxistas han comprendido la resistencia desde abajo como una expresión de los intereses reales de las clases trabajadoras, la teoría poscolonial típicamente se mantiene alejada de cualquier discurso objetivo, de intereses universales. Las fuentes de lucha son tomadas como algo local, específicas de la cultura de las clases trabajadoras, un producto de su misma particular localización e historia – y no como expresión de intereses conectados con ciertas necesidades universales básicas.

La hostilidad a los análisis que ven la resistencia como una expresión de fuerzas universales comunes viene de que ellos imputan a los agentes una conciencia que es peculiar del Occidente desarrollado. Contemplar las luchas como una emanación de los intereses materiales es “invertir [a los trabajadores] de una racionalidad burguesa, desde la cual es solamente en un sistema de esa racionalidad en el que la “utilidad económica” de una acción (o un objeto, relación, institución, etc.) define su razonabilidad”. [12] Todo esto es parte de la huida de las categorías pretendidamente esencializadoras legadas por el pensamiento ilustrado, una huída iniciada por la filosofía posestructuralista. Como Arturo Escobar explica: “con la teoría posestructuralista del sujeto estamos [...] obligados a abandonar la idea liberal del sujeto como un individuo autónomo, racional y autolimitado. El sujeto es producido por/en discursos históricos y prácticas en una multiplicidad de dominios”. [13]

Así, mientras las teorías materialistas y marxistas dan forma a cierta concepción de las necesidades humanas, base sobre la que la resistencia se construye, las corrientes actuales del posestructuralismo –y señaladamente, la teoría poscolonial– rechazan esta idea, a favor de otra, según la cual los individuos están totalmente constituidos por el discurso, la cultura, las costumbres, etc. En tanto que hay resistencia al capitalismo, debe ser comprendida como una expresión de lo local y las muy particulares concepciones de necesidades: no sólo construidas por historias limitadas geográficamente, sino debidas a una cosmología que se resiste a traducción. En expresión de Chakrabarty, lo que impulsa la lucha contra el capital es la “infinitud de inconmensurabilidades” de culturas locales [14]: algo que se plantea fuera de las narrativas universalizadoras del pensamiento ilustrado.

La cuestión es entonces si es injustificado asignar algunas necesidades e intereses universales a los agentes, valederos para todas las culturas y todos los tiempos. No hay duda de que, en gran medida, las cosas que los agentes valoran y persiguen están culturalmente construidas. En este punto los teóricos poscoloniales y muchos progresistas tradicionales están de acuerdo. Pero ¿está Escobar en lo cierto al sostener que los agentes no sólo están influenciados, sino que están enteramente producidos por el discurso y la costumbre? Sin duda podemos reconocer la construcción cultural de muchos, incluso de la mayoría, de nuestros valores y creencias, al tiempo que reconocemos que hay un pequeño núcleo de elementos que los humanos tenemos en común más allá de las culturas. Por dar un ejemplo importante: no hay ninguna cultura en el mundo, ni habrá jamás ninguna, en la que los agentes no den valor a su bienestar físico. Una preocupación por ciertas necesidades básicas –alimento, protección,



seguridad, etc.– es parte del repertorio normativo de los agentes más allá de espacios y tiempos. No ha habido una cultura que haya durado en el tiempo que haya borrado o ignorado la valoración de las necesidades básicas: la satisfacción de estas necesidades es una precondition para la reproducción cultural. Por lo tanto, sostenemos que hay algunos aspectos de la agencia humana que no son enteramente construcción de una cultura local, si por ello entendemos que son específicos de esa cultura. Estos aspectos están arraigados en aspectos de la psicología humana que se extienden más allá del tiempo y del espacio: son componentes de nuestra naturaleza humana.

Ahora, decir que los agentes sociales están orientados a dar el debido valor a su bienestar físico no es insistir en que la cultura no tenga influencia en este dominio. Lo que consuman, los tipos de viviendas que prefieran, su seguimiento de las modas: todo esto puede estar configurado por la costumbre local y las contingencias de la historia. Es común encontrar teóricos culturales que apuntan a la variabilidad de las formas de consumo como una evidencia de que las necesidades son construcciones culturales. Sin embargo, es un argumento falaz. El hecho de que la forma del consumo sea configurada por la historia –la cual podría ser algún tipo de contenido– no es una evidencia contra la posición de que hay una necesidad de subsistencia básica. Después de todo, se presentan como formas de alguna cosa. El lenguaje es un signo de este factor común (para etiquetar las formas de consumo se dice que hay especies de un género común). La cuestión es si las necesidades de más importancia para la subsistencia son en sí mismas una construcción cultural. O, consecuentemente, si la cultura puede borrar el reconocimiento de las necesidades básicas. Su mismo planteamiento, revela lo absurdo de la cuestión. [15]

Esta preocupación de los agentes por su bienestar es la que ancla al capitalismo en cualquier cultura donde se implanta. Como Marx observó, una vez las relaciones capitalistas están en un lugar, los agentes se ven sometidos sus imperativos, “la coacción opaca de las relaciones económicas” es lo que causa que los trabajadores se ofrezcan a sí mismos para la explotación. Esto es verdad independientemente de la cultura y la ideología: si están en la posición de ser trabajadores, se ofrecerán a sí mismos para el trabajo. Esta afirmación presupone los hechos sobre la naturaleza humana que ya he defendido, es decir, que los agentes en cualquier cultura tienen como motivación defender su bienestar físico. La razón de que ellos proporcionen su fuerza de trabajo a los empresarios es que ésta es la única opción que se ha dejado abierta a los trabajadores si quieren mantener su bienestar. Por supuesto, son libres de rechazarla, si su cultura les dice que tales prácticas son inaceptables; pero como Engels apuntó en sus escritos tempranos, ello sólo significa que son libres para pasar hambre. [16] Doy importancia a este punto únicamente por la siguiente razón: los teóricos poscoloniales no pueden afirmar la globalización del capital, la extensión del trabajo asalariado a lo largo del mundo, mientras también niegan la realidad de necesidades básicas y el valor que la gente otorga a su bienestar físico. Si continúan insistiendo en una perspectiva totalmente constructivista, deben explicar por qué “la coacción opaca de las relaciones económicas” puede ser efectiva en cualquier lugar donde las relaciones de clase capitalistas se han afianzado, independientemente de la cultura, la ideología o la religión.

Ahora, mientras este aspecto de la naturaleza humana es el fundamento sobre el que descansa la explotación, es al mismo tiempo una fuente central de resistencia. La misma preocupación por el bienestar que conduce a los trabajadores a los brazos de los capitalistas les lleva también a resistir a los términos de su explotación. Como su más directa expresión, los empresarios sin remordimientos impulsados por los beneficios tienden a una constante búsqueda por minimizar los costes de producción. Por supuesto, el más evidente de esos costes es el salario. Pero la reducción de los salarios, siendo una condición para incrementar el margen de beneficios, necesariamente significa también una congelación de los niveles de vida de los trabajadores, y por lo mismo, un asalto, en variados grados de intensidad, a su bienestar. Para algunos trabajadores de alta calificación o de sectores sindicados, la congelación puede estar contenida dentro de unos límites tolerables, así que ello les lleva a la lucha por sus niveles de vida, y no necesariamente por sus necesidades básicas. Pero para muchos en el Sur global y en un número creciente de sectores en el mundo desarrollado, los intereses son mucho más fundamentales. Ahora añádase a eso el impulso dimanante de la necesidad que tienen los capitalistas de gestionar otros costos ligados a la producción: sacar y estrujar tiempo extra de maquinaria obsoleta (incrementando el riesgo de accidentes laborales),

acelerar el ritmo y la intensidad del trabajo, prolongar la jornada laboral, evitar pensiones, jubilaciones y otros beneficios sociales, etc.; podemos ver que la acumulación llega a ser sistemática contra los intereses de los trabajadores en su bienestar. Los movimientos de trabajadores son a menudo simplemente lubricantes destinados a asegurar las condiciones básicas de su reproducción, ni siquiera para obtener niveles de vida más altos.

La preocupación por su bienestar es, pues, la principal razón de que los proletarios se ofrecieran a sí mismos para ser víctimas de la explotación y la principal razón también de que, al propio tiempo, luchan por limitar esa explotación. Este particular aspecto de su naturaleza humana encierra en una condición de interdependencia antagónica con el capital. Es de su interés buscar un empleo con el fin de reproducirse a sí mismos; pero la condición para asegurar el empleo es que deben entregar la autoridad a su empleador, quien es impulsado a debilitar su bienestar, incluso mientras utiliza su actividad laboral. La primera dimensión de este proceso – su sumisión a un contrato de trabajo– explica por qué el capitalismo puede echar raíces y asegurarse a sí mismo en todos y cada uno de los rincones del globo. La segunda dimensión – de lucha en torno a los términos de su explotación– explica por qué la reproducción de clase engendra lucha de clases en todas y cada una de las regiones en que se afianza el capitalismo. [17] La otra cara de la moneda de la universalización del capital es la lucha universal de los trabajadores por defender su bienestar.

Hemos derivado ambas dimensiones de este universalismo desde un único componente de la naturaleza humana. Lo que no sugiere en ningún caso que todo lo que haya en ella sea eso. La mayoría de pensadores progresistas han creído que hay otros componentes de la naturaleza humana, otras necesidades que van más allá de las regiones culturales. Por ejemplo, existe la necesidad de autonomía y de libertad frente a la coerción, de expresión creativa, de respeto, por reducirnos a unas pocas. Mi tesis no es que la naturaleza humana puede ser reducida a una única necesidad biológica. Sino que esta necesidad existe, aunque tenga menos predicamento que otras, y, lo que es aún más importante, que esa necesidad puede dar cuenta hasta extremos asombrosos de prácticas e instituciones por las que los radicales están preocupados. Haber llegado a ignorarla, y que estemos ahora obligados a defender su realidad, no es sino un síntoma de lo bajo que ha caído el pensamiento de la izquierda, del grado de degeneración alcanzado por la cultura intelectual. [18]

## CONCLUSIÓN

Por muchos desacuerdos que hayan podido tener a lo largo del último siglo, los radicales y los progresistas han estado siempre mayoritariamente de acuerdo en dos postulados básicos: que puesto que el capitalismo se extiende, subordina todas las partes del mundo a un conjunto común de coacciones; y que, donde quiera que se extienda, en aquellos a quienes subyuga y explota se despertará un interés común por luchar contra él, independientemente de la cultura o el credo. ¿Hubo alguna vez un tiempo en que ambas afirmaciones fueran más obviamente verdaderas que en el presente? En los últimos cinco años una tremenda crisis económica ha agitado los mercados globales y convulsionado las economías nacionales, desde Estados Unidos hasta el este de Asia, desde el norte de Europa hasta el sur de África. Si hubo jamás la menor duda de que el capital se había universalizado, pasó desde luego el tiempo para esas dudas. En consecuencia, los movimientos contra el neoliberalismo han estallado a lo largo del globo, organizados alrededor de una serie de demandas que convergen alrededor de un extremadamente pequeño conjunto de preocupaciones: seguridad económica, más derechos, protección de servicios básicos y un respiro frente a las insaciables exigencias de los mercados. Quizás es la primera vez desde 1968 que hay un destello real de un movimiento global emergiendo de nuevo. Por supuesto, es sólo un indicio de lo que muchos de nosotros esperamos que llegue a ser. Pero es más de lo que hemos tenido en mucho tiempo.

Parece algo extraño en un tiempo como éste estar preocupados por una teoría que se ha forjado su nombre desmantelando algunos de los conceptos fundamentales que pueden ayudarnos a comprender la coyuntura política y a divisar una estrategia efectiva. La teoría poscolonial ha hecho algunas conquistas reales en ciertos dominios, especialmente en su corriente principal de literatura salida del Sur global. Durante los años 80 y 90 jugó un papel importante en mantener con vida la idea del anticolonialismo y del antiimperialismo; y, por supuesto, ha hecho del problema del eurocentrismo un lema entre los intelectuales

progresistas. Pero estos logros han venido acompañados de un precio excesivamente alto. Desistir del concepto de universalismo, como muchas de las almas de este movimiento teórico han hecho, puede comprenderse difícilmente como un paso hacia una más adecuada teorización de los tiempos presentes.

He mostrado que los argumentos contra el universalismo –al menos, los que han sido moneda de cambio más frecuente– no son dignos de crédito. Los dos más prominentes universalismos de nuestro tiempo – a expansión de las relaciones sociales capitalistas y el interés de la clase trabajadora por resistir a esta expansión– salen reafirmados. Los teóricos poscoloniales han vertido una considerable cantidad de tinta contra un molino de su propia creación, y en haciéndolo, han dado incluso carta blanca a un resurgimiento masivo del nativismo y el Orientalismo. No se trata simplemente de que ellos hayan resaltado lo local frente a lo universal. Su valoración de lo local, su obsesión con las particularidades culturales, y en la mayoría de ellos, su insistencia en la cultura como el buen resorte de la agencia, han dado licencia al mismo exotismo que la izquierda una vez detestó en las representaciones coloniales de lo no-occidental.

A lo largo del siglo XX, el faro de los movimientos anticoloniales fue, al menos para la izquierda, fue la convicción de que la opresión era indecente se practicara donde se practicara, porque era una afrenta a necesidades humanas básicas: a la dignidad, a la libertad, al bienestar elemental. Pero ahora, en nombre del antieurocentrismo, la teoría poscolonial ha resucitado el mismo esencialismo cultural que los progresistas vieron correctamente como la justificación ideológica de la dominación imperial. ¿Qué mejor excusa para negar sus derechos a los pueblos que impugnar la misma idea de derechos y de intereses universales como fundado en prejuicios culturales? Pero esa maniobra ideológica ha de ser enérgicamente rechazada, y es difícil ver cómo podría rechazarse si no es abrazando precisamente el universalismo del que los teóricos poscoloniales exigen que nos desprendamos. No es posible el regreso de una izquierda internacionalista y democrática, a menos que desenmarañemos estas telarañas, y afirmemos con toda resolución ambos universalismos: el de nuestra común humanidad y le de a amenaza que para ella representa un capitalismo brutalmente universalizador.

## NOTAS

1 B Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin, eds., *The Postcolonial Studies Reader*, London: Routledge, 1995, p. 55.

2 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton: Princeton University Press, 2007, Second Edition, p. 95.

3 Gyan Prakash, 'Postcolonial Criticism and Indian Historiography', *Social Text*, No. 31/32, 1992, p. 13.

4 Prakash, 'Postcolonial Criticism', p. 14.

5 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 23.

6 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 71.

7 El argumento de Chakrabarty no es el único a favor de la fallida universalización del capital y a favor de la sospecha naturaleza del armazón teórico universalizador del marxismo. Pero sí es uno de los más influyentes. Para un análisis más detallado de la obra de Chakrabarty, y de otros teóricos asociados con el proyecto de estudios subalternos, consúltese mi *Postcolonial theory and the Specter of Capital*, London: Verso, 2013.

8 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 70. Este argumento está integrado en una complicada discusión sobre dos tipos diferentes de historias – Historia1, la cual encarna el impulso universalizador del capital, e Historia2, la cual encarna aquellas prácticas que gestiona para retener su propia integridad. Me he abstenido de utilizar esta jerga porque complicaría sin necesidad la exposición, sin añadir ningún contenido. Para una discusión y una crítica extendida de las conclusiones que Chakrabarty extrae de la dualidad Historia1/Historia2, ver mi *Postcolonial Theory*, especially Chapter 9.

9 *Dominance without Hegemony*, Princeton: Princeton University Press, 2000, pp. 13-14.

10 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 66.

11 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 67.

12 Dipesh Chakrabarty, *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940*, Princeton: Princeton University Press, 1989, p. 212, emphasis added.

13 Arturo Escobar, 'After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology', *Current Anthropology*, 40(1), February 1999, p. 3.

14 Chakrabarty, *Provincializing Europe*, p. 254.

15 Otro argumento contra las necesidades básicas es el de que habitualmente consumimos muchísimo más de lo que tiene que ver con nuestras necesidades. Por supuesto esto es verdadero pero es incluso más absurda que la objeción que he descrito en el texto principal. El hecho de que mucho de lo que nosotros consumimos es innecesario o está construido culturalmente, difícilmente anula el hecho de que todavía necesitamos tener satisfechas algunas necesidades básicas con el fin de sobrevivir.

16 Frederick Engels, *The Condition of the Working Class in England*, New York: Penguin Books, 1987 [1844].

17 Para ser preciso, lo que la engendra es la motivación a luchar. Sin importar si la motivación genera resistencia real, en la forma de acción colectiva, lo que depende de una multitud de factores adicionales y contingentes.

18 Lo más chocante de todo es encontrar a auto-denominados marxistas negando la universalidad de las necesidades básicas como un componente de la naturaleza humana. Ello fue tema de alguna controversia en la década de los 80 y uno podría ser perdonado por pensar que el asunto había sido decidido. Pero quizás debido a la continua (y bastante desconcertante) influencia de Althusser, especialmente entre los intelectuales más jóvenes, la negación persiste. Para la evidencia textual definitiva en Marx véase Normal Geras *Marx and Human Nature: REfutation of a Legend*, London: Verso, 1983. Más recientemente véase sobre el joven Marx el espléndido estudio de David Leopold, *The Young Karl Marx: German Philosophy, and Human Flourishing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007; más globalmente véase John McMurtry, *The Structure of Marx's World-View*, Princeton: Princeton University Press, 1978. El único intento reciente y serio que conozca que plantea dudas sobre el compromiso de Marx con la naturaleza humana es Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*, New York: Routledge, 1998, pero Sayers clasifica su argumento negando categóricamente el supuesto de un antihumanismo en Marx (el Marx de Althusser) y afirmando que "el marxismo [...] no rechaza la noción de una naturaleza humana universal" (p. 159).

**Vivek Chibber** es profesor de sociología económica en la New York University. Su último libro: *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londres, Verso, 2013.

Traducción para [www.sinpermiso.info](http://www.sinpermiso.info): Rodrigo Amírola

**sinpermiso** electrónico se ofrece semanalmente de forma gratuita. No recibe ningún tipo de subvención pública ni privada, y su existencia sólo es posible gracias al trabajo voluntario de sus colaboradores y a las donaciones altruistas de sus lectores.

[http://sociology.fas.nyu.edu/docs/IO/225/Capitalism\\_Class\\_and\\_Universalism.pdf](http://sociology.fas.nyu.edu/docs/IO/225/Capitalism_Class_and_Universalism.pdf)