

*Estudios de*  
**Asia y África**

Estudios de Asia y África  
ISSN: 0185-0164  
reaa@colmex.mx  
El Colegio de México, A.C.  
México

Dube, Saurabh

Identidad, diferencia y el asunto de los talibanes

Estudios de Asia y África, vol. XXXVII, núm. 2, mayo-agosto, 2002, pp. 347-359

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58637206>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# ASIA Y ÁFRICA ACTUALES

## IDENTIDAD, DIFERENCIA Y EL ASUNTO DE LOS TALIBANES

SAURABH DUBE

*El Colegio de México*

En este pequeño ensayo se exploran cuestiones relacionadas con la identidad y la diferencia, al considerar críticamente las condiciones clave de cultura y poder, particularmente las estipulaciones de las categorías de lo “medieval” y lo “moderno”. Dichas cuestiones y estos temas se encuentran en el centro de las políticas contemporáneas, y tienen diversas articulaciones en las investigaciones recientes. Para los propósitos de la presente discusión, sería útil distinguir entre dos amplias orientaciones académicas.<sup>1</sup> Por un lado, a lo largo de las dos últimas décadas, un cercano cuestionamiento de los límites de lo “local” (como categoría) ha sido acompañado por un énfasis en las múltiples cartografías de las historias coloniales y de los diseños plurales de las culturas contemporáneas, especialmente dentro de los enfoques recientes de la etnografía y la antropología histórica. Aquí, la identidad y la diferencia se entienden como constituidas a lo largo de procesos transnacionales, culturas que se intersecan, e historias que se traslanan.<sup>2</sup> Por otro lado, durante

<sup>1</sup> Lleva un esclarecimiento que en la distinción posterior, cada grupo de orientación académica que identifico está formado por una enorme variedad de tendencias —que en algunos momentos, hasta contienen. Estas orientaciones pueden traslaparse ocasionalmente. Al mismo tiempo, cuando se entienden más ampliamente, estos dos grupos llevan y sugieren imperativos académicos distintos frente a las determinaciones de diferencia y los engaños de la identidad.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Akhil Gupta, “The song of the nonaligned world: Transnational identities and the reinscription of space in late capitalism”, *Cultural Anthropology* 7, 1992, pp. 63-79; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996; Frederick Cooper

este tiempo los estudios críticos han versado sobre los engastes de la historia moderna en las narrativas de la nación, los modelos de progreso y el *telos* de la modernidad. Esto ha virado hacia la recuperación de lo singular, lo fragmentario y lo cotidiano en los procesos del pasado y el presente, haciendo énfasis en las éticas de la diferencia crítica sobre la razón de la identidad histórica o igualdad.<sup>3</sup> Tomado en conjunto, implicado en tan disímiles aprehensiones, se encuentra el lugar de la identidad y la presencia de la diferencia entre los nuevos regímenes de poder y de los cuadros disciplinarios del conocimiento.

Esto sigue aquella única manera de articular cuestiones de identidad y diferencia, consistente en enfocarse en dichos rasgos traslapados en el estudio contemporáneo. Al mismo tiempo, este ensayo adopta una diferente orientación al dirigir los asuntos inmediatos, discutiendo más bien un ejemplo de polí-

---

y Ann Stoler (eds.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Burgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997; Nancy Rose Hunt, *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*, Durham, Duke University Press, 1999; Anna Lowenhaupt Tsing, *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993; Brackette Williams, *Stains on My Name, War in My Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, Duke University Press, 1991; John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992; John Comaroff y Jean Comaroff, *Of Revelation and Revolution: The Dialectics of Modernity on the South African Frontier*, vol. 2, Chicago, University of Chicago Press, 1997. Véanse también Michael Taussig, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press, 1987; Paul Gilroy, *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*, Londres, Allen Lane, 2000; y Luise White, *Speaking with Vampires: Rumor and History in East and Central Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000.

<sup>3</sup> Para ejemplos de la historia crítica de Asia del Sur, véase Gyanendra Pandey, "In defense of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today," *Representations*, 37, invierno 1992, pp. 27-55; Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of the Self under Colonialism*, Delhi, Oxford University Press, 1982; Shail Mayaram, *Resisting Regimes, Myth, Memory and the Shaping of a Muslim Identity*, Delhi, Oxford University Press, 1997; y Ranajit Guha, "The small voice of history", en Shahid Amin y Dipesh Chakrabarty (eds.) *Subaltern Studies IX: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford University Press, 1996, pp. 1-12. Véase también, Partha Chatterjee, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993; Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000; y Walter Mingolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

ticas culturales y culturas políticas en el aquí y el ahora. Actualmente, a su modo, dicho esfuerzo también proporciona la base para pensar valiéndose de las discretas orientaciones académicas frente a la identidad y la diferencia que he subrayado anteriormente. Así mismo, este artículo explora un evento crítico de la historia actual, la destrucción de los budas de Bamiyan a manos de los talibanes de Afganistán a principios de 2001. Con el riesgo de apropiarse de alguna manera de los hechos, en el caso de las diferentes representaciones dominantes de los talibanes, éstas aparecen de manera simultánea como incrustadas en el pasado y como emblemáticas del presente, ya sea con respecto a la destrucción de los budas gigantes, o en el asunto, todavía más reciente, de los ataques suicidas de Nueva York y Washington. Esto sugiere los riesgos de privilegiar *a priori* la diferencia cultural y la subjetividad de la identidad, ética, epistemológica y ontológica, frente al poder, lo que también revela los límites de imaginar el mundo en términos de identidad histórica —confrontando la argucia de imaginar todos los pasados, cada presente, cada futuro, en el espejo de un Occidente imaginario e inflado.<sup>4</sup> Brevemente, a manera de ejemplo y como coda analítica, busco pasar por un rasero crítico los asuntos de identidad y diferencia y las cuestiones de poder y alteridad.

### **Hechos “medievales”**

La línea histórica es recta, simple y seductora. Hace aproximadamente cinco años, un grupo islámico ultra-militante, los ta-

<sup>4</sup> Claramente, el término “identidad” ha sido articulado en registros gemelos, como se ve: primero, como una identidad social que en sí misma acarrea diferencia cultural; y en segundo lugar, como identidad en el sentido de igualdad en imágenes modulares de la historia. A continuación, mi uso del término “diferencia” incluirá la primera connotación de identidad, de manera que mis comentarios críticos sobre identidad concernirán en primera instancia al segundo sentido de igualdad histórica. Para comentarios pertinentes sobre los vínculos entre identidad cultural y diferencia cultural, véase, por ejemplo, Ruth Frankenberg y Lata Mani, “Crosscurrents, crosstalk: Race, ‘postcoloniality’, and the politics of location”, en Padmini Mongia (ed.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londres, Arnold, 1996, pp. 347-364; y varios de los colaboradores en Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994.

libanes, tomaron el poder de 90% de Afganistán. Muy pronto iniciaron un régimen de terror, marcado por una aguda violación de los derechos humanos, particularmente contra las mujeres, y arrasando con el patrimonio de una nación devastada por feudos "tribales" y milicias "islámicas". Y en el amanecer de un nuevo milenio, destruyeron dos antiguas y valiosas estatuas del Buda de Bamiyan, un patrimonio cultural de la humanidad.

De acuerdo con las predilecciones ideológicas y el sentido común, esa destrucción aparece como inherente al islam, o se entiende como una forma de intensa intolerancia —ya sea religiosa, política o cultural—, que ha existido a lo largo de la historia de la humanidad. O, la destrucción se comprende a través de las variaciones y las conexiones de las posturas mencionadas arriba. Al mismo tiempo, en cada caso, la condena de los talibanes fue pronta y rápida. Desde diversas posturas, su acto de destrucción monumental fue condenado como la "vandalización" de la historia, llegando a convertirse en genocidio cultural. Sus acciones, y como consecuencia los mismos talibanes, eran salvajes y medievales. No estoy sugiriendo que las denuncias de las acciones de los talibanes estén fuera de lugar o que sean erróneas. Tampoco estoy negando que el régimen talibán de terror físico o ideológico sea un verdadero horror en curso. Lejos de eso. Mi argumento es otro. Se refiere a la simplicidad y facilidad con la que la historia de los talibanes se narra. Mi inquietud se deriva de los encantamientos y seducciones de estas historias. En una palabra, los talibanes se encuentran fuera de nuestro propio mundo —ellos son retrógrados: nosotros progresistas. Ellos son intolerantes: nosotros somos tolerantes. Ellos están locos: nosotros estamos bien. Ellos son medievales: nosotros modernos. Ellos son ellos: nosotros, somos nosotros.

Ya debe haber quedado claro que mi esfuerzo conlleva más que la necesidad de introducir una complejidad empírica y un matiz conceptual a lo que es al final una historia directa. Al contrario, lo que deseo es explorar la posibilidad de contar la misma historia de otras maneras —posibilidades de narración que ponen frente a un espejo nuestras suposiciones sin cuestionamiento, y formas de descripción que entienden de

manera crítica las acciones de los talibanes. Ambas, como partes de un conjunto analítico y un campo narrativo. Por una lado, el asunto de la comprensión —y, por supuesto, el de una política crítica— no simplemente termina con una denuncia de “vandalismo”. Más allá, dicho empeño conlleva el rasgo de considerar críticamente la lógica de los “vándalos” y sus acciones. Por otro lado, precisamente este asunto requiere colocar un signo de interrogación en nuestras suposiciones más apreciadas, una reconsideración del suelo consagrado sobre el cual nosotros mismos estamos parados.

Comencemos entonces con la difundida afirmación de que los talibanes y sus acciones son “medievales”. ¿Cuál es la importancia de esta palabra, preguntarán? Bueno, en realidad, mucho. Por una parte, la mayor parte de los lectores de este texto serán conscientes de la intensa demonología que rodea al islam, el cual durante mucho tiempo ha caracterizado a los musulmanes y sus culturas como una inversión de lo moderno. En pocas palabras, los atributos “medievales” del islam se han articulado tanto mediante imágenes del “déspero oriental” de la literatura clásica como con los tropos de “árabe fanático” del periodismo terrorista, en el mismo grado. El modo en que dichas representaciones aplastan la diversidad del islam ha sido sujeto de mucha investigación crítica, percepciones siempre exorcizadas por aprehensiones autoritativas y gubernamentales de política y cultura.<sup>5</sup>

Aquí, mi visión es que dichas representaciones derivan de una conjeta dominante, a saber: desde la Reforma cristiana, en el Occidente moderno, la religión ha sufrido una profunda transformación, haciéndose mucho más tolerante y convirtiéndose más en un asunto privado. (Las tradiciones, los rituales y las creencias de las religiones en el Occidente han sido, en muchas ocasiones, tácitamente lanzadas de una vez hacia fuera, pero también acompañadas de procesos de modernidad y secularización). La fuerza y alcance de su conjeta sirve como un

<sup>5</sup> Aquí dos clásicos son Alain Grosrichard, *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*, trad. Liz Heron, Londres, Verso, 1998; y, por supuesto, Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon, 1978. Véase también, Hamid Mowlana, George Gerbner y Herbert Schiller (eds.), *Triumph of the Image: The Media's War in the Persian Gulf —A Global Perspective*, Boulder, Westview, 1992.

modelo para orientaciones trilladas (y académicas) frente a la religión y la política.<sup>6</sup> Existen consecuencias significativas.<sup>7</sup> Es de gran pertinencia la elisión de distintivos engranajes mutuos entre religión y política en el Occidente moderno —por ejemplo, en judaísmo y cristianismo; en Gran Bretaña y en Estados Unidos de América.<sup>8</sup> El asunto no es simplemente aquél de la brecha entre lo *ideal* (del Occidente moderno secular) y lo *actual* (que comparte determinaciones religiosas y políticas). La pregunta es, críticamente, sobre la manera en que lo ideal y lo actual se forman y reconfiguran mutuamente uno sobre otro, cada cual separado y nunca entrelazado, ambos siendo mucho más que meras figuras insignificantes.

Por otro lado, la invocación frecuente de lo “medieval” como forma de caracterizar distintas creencias o prácticas, significados y acciones, culturas e historias, está igualmente basada en jerarquías que son básicas para las representaciones de la modernidad. Entonces, en los conocimientos dominantes, como un ideal y una ideología, las premisas de la modernidad y lo moderno descansan sobre principios de estar adelante (o detrás), y muchas veces, por encima de nociones de rupturas fundamentales: una superación de la tradición, un rompimiento con lo medieval. En esta visión del pasado, el presente y la prosperidad, un Occidente singular, imaginario e inflado se convierte en historia, modernidad y destino —para cada sociedad, cada cultura, toda la humanidad.<sup>9</sup> Toda acción, cada práctica, cada cultura, debe encajar diversamente en este horizonte

<sup>6</sup> Véase en especial Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993. Véase también Russell McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Nueva York, Oxford University Press, 1997.

<sup>7</sup> Considero la tendencia en las aprehensiones cotidianas y las disposiciones cotidianas para examinar las políticas de la religión —un problema que se agudiza particularmente en relación con los asuntos de género y en el pensamiento cotidiano— como una de esas consecuencias.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, Peter van der Veer y Hartmut Lehmann (eds.), *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

<sup>9</sup> Para estar seguros, esta penetrante impresión —un caso de “metageografías”— está elaborada de varias maneras, desde lo aparentemente benigno hasta lo evidentemente agresivo. También encuentra articulaciones contradictorias dentro de discre-

de lo moderno como primitivo u oriental, perdido o redimible, lo que quiere decir como inherentemente medieval o esencialmente exótico, o aproximado a eso. Han perdido el autobús de la historia universal, o van colgados de uno de sus lados. Esperan pacientemente por el próximo vehículo, o se sientan lejos confortable o incómodamente, dentro de este transporte del tiempo.<sup>10</sup>

### Modernidades históricas

Pero escucho a los lectores preguntar: ¿si existe algo así como una genealogía del término “medieval”, entonces de qué maneras lo narrado hace modernos a los talibanes? De una manera crítica, respondo yo. Para empezar, la modernidad no es solamente una idea, un ideal, una ideología. La modernidad es igualmente —si no más— la elaboración de distintos procesos históricos a lo largo de los cinco siglos anteriores. Ahora, como historia, la modernidad consiste en procesos transformadores que se intersecan, caracterizados, por ejemplo, por el capital y el consumo, la industria y el imperio, las naciones y

---

tas expresiones de “tradición” en distintos contextos de modernidad, un punto que se discute más adelante. De hecho, como es bien conocido, diversas políticas alternativas y radicales cuestionan la modernidad al darle vuelta al valor moral de sus jerarquías constitutivas, oponiéndose a la modernidad mediante reclamos sobre la tradición. Mi punto es que el asunto de pensar a través de dichas oposiciones y estas políticas —incluyendo los exámenes críticos de la planimetría que los apuntalan— debe llegar más allá de un mero desenmascaramiento que sencilla e implacablemente apunte hacia la fundación de los binarios analíticos de los principios de la Ilustración y los conocimientos post-Ilustración. Más allá, me parece que un asunto así necesita articular el significado crítico y los rasgos contrarios de estas categorías al construir y desconstruir el pasado y el presente de los mundos en que habitamos —mundos que se intersecan sin remedio, mundos que son inevitablemente heterogéneos.

<sup>10</sup> Algunos trabajos que han influido especialmente en mi visión de estos temas son: Uday Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, y Charkrabarty, *Provincializing Europe*. Véase también Lisa Rofel, *Other Modernities: Gendered Yearnings in China after Socialism* Berkeley, University of California Press, 1998; Harry Harootunian, *Overcome by Modernity: History, Culture, and Community in Interwar Japan*, Princeton, Princeton University Press, 2000; y Michel-Rolph Trouillot, “Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of otherness”, en Richard J. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, pp. 17-44.

las colonias, los ciudadanos y los sujetos, las esferas públicas y los espacios privados, los Estados normalizados y las sociedades seculares, los encantos del gobierno y la magia de lo moderno, y la(s) religión(es) circunscrita(s) y los saberes desencantados. Y como la historia, la modernidad no es singular. Más bien, la modernidad existe en plural, como modernidades. Pero esto no es todo. Pues ya sea vista como modernidad o modernidades, los procesos implicados aquí no son ni monolíticos ni homogéneos —la modernidad / modernidades señala procesos decisivamente frenados, decididamente contingentes y distintivamente contradictorios. De hecho, es dentro de dicha contingencia y contradicción que se insertan y elaboran las representaciones dominantes de la modernidad, incluyendo las jerarquías constitutivas y distinciones descritas anteriormente.<sup>11</sup>

Aquí la modernidad de los talibanes no recae simplemente en el hecho de que usen armas modernas y medios de comunicación contemporáneos, objetos prístinos maravillosos para una sensibilidad juvenil salvaje. No será terriblemente difícil establecer que los talibanes no habitan una tierra de destrucción desenfrenada, esencialmente cerrada por nuestras propias palabras. Debería ser obvio que la posición de los talibanes es tan intrincada como la de cualquiera de nosotros en procesos de historia y modernidad, entrampada en flujos globales de productos y consumo. Ellos trafican con heroína barata y *realpolitik*. Los talibanes trafican con armas de destrucción masiva, y comercian con arte y antigüedades, particularmente aquellas que son saqueadas del museo de Kabul (y ahora con fragmentos de los budas de Bamiyan), que van a las colecciones de arte de Asia del Sur hasta Norteamérica. Es decir, los talibanes se infiltran mediante transacciones centrales a redes globales y transferencias internacionales.

Una vez más, siento la impaciencia: ¿comercio con pistolas y heroína?, ¿circulación de armas mortales y piezas de arte?

<sup>11</sup> Estos asuntos tienen una elaboración contextual delimitante en Saurabh Dube (ed.), *Enduring Enchantments: Tradition / Community, Colony / Modernity*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, 101, 3, Duke University Press, de próxima aparición, y Saurabh Dube, Ishita Banerjee Dube, y Edgardo Lander (eds.), *Critical Conjunctions: Foundations of Colony and Formations of Modernity*, número especial de *Nepantla: Views from South*, 3, 2, Duke University Press, 2002.

¿Cómo se conectan dichas maniobras con las insinuaciones de la modernidad? ¿Cuál es mi respuesta a estas preguntas? Posiblemente no la cara brillante de la modernidad, sino el lado oscuro de la historia, pero dichos procesos se encuentran en el corazón de la modernidad como historia, al inicio del nuevo milenio —un componente crítico de los incesantes movimientos globales del contrabando y la “cultura”.

### **Historias monumentales**

Al mismo tiempo, no es simplemente su inserción en los procesos globales de la historia contemporánea lo que hace a los talibanes modernos. Mi punto es que la modernidad de los talibanes está atada de manera crítica a su propio grupo de representaciones, los términos de sus prácticas. Hemos notado que las representaciones de modernidad saturan las categorías y los campos con una característica distintiva. Una de esas categorías / campos es el concepto-base de tradición. No sorprende que esto ha significado que en la tarea de negociar y promulgar la modernidad, grupos distintos y diferentes comunidades —desde el primero hasta el cuarto mundo— han definido distintas tradiciones como constitutivas de sus identidades particulares. Si dichos movimientos han involucrado “comunidades locales”, son igualmente característicos de los reclamos sobre la nación.

Aquí, las nuevas invenciones y reificaciones de la tradición han ido de la mano con la concepción y construcción de historias monumentales de la nación. Esto es tan cierto para la derecha hindú en India como para el islamismo talibán de Afganistán, como lo es para el énfasis cambiante de la narrativa épica de la nación mestiza mexicana y el despliegue de luces de los fuegos artificiales del cuatro de julio en Estados Unidos. Pero esto no debe sorprendernos tanto. Después de todo, por historia monumental no me refiero simplemente a la historia que se encuentra en los monumentos —hablo más bien de la historia como se imagina e instituye en una escala monumental. Y dichas visiones de la historia monumental se encuentran en el centro de las narrativas del Estado y las histo-

rias de la nación, no obstante que asumen críticamente formas diferentes.<sup>12</sup>

Entonces, ¿de qué manera los talibanes encajan en este más amplio panorama? Precisamente en su búsqueda de una historia monumental, los talibanes han investido tanto a la tradición como al islam de un nuevo rasgo y un nuevo significado. De hecho, su esfuerzo está puesto en combinar las tradiciones “islámicas” con las “tribales” a fin de convertir a Afganistán en la nación y sociedad islámicas más puras. Curiosamente, dicha negociación de historia monumental es igualmente un esfuerzo por parte de los talibanes de ganarse el reconocimiento de la comunidad internacional, por lo menos de algunas de las naciones que la componen. Antes, durante el último tercio de 1998, la dirigencia de los talibanes declaró que dos enormes estatuas de Buda en Bamiyan no serían destruidas. Pero de alguna manera, dos años después, ellos enfrentaron sanciones tanto de armas como de recursos, impuestas por el Consejo de Seguridad, y los talibanes tomaron venganza. De hecho, de acuerdo con la retórica talibán, su acción también vengaba la destrucción de la mezquita babri en Ayodhya perpetrada por las fuerzas de la derecha hindú en el norte de India en diciembre de 1992. Así, la historia monumental dio un giro diferente —en nombre del islam y para la fama de la nación, a través de los filtros de la historia monumental, y los talibanes destruyeron los budas monumentales.

Al tomar este ejemplo mi esfuerzo ha sido doble. Por una parte, he tratado de subrayar la importancia de cuestionar las suposiciones de la identidad histórica —de interrogar designios modulares del pasado, presente y la posteridad— al reconocer la prominencia de la diferencia crítica. Por la otra, he tratado de mostrar que privilegiar la diferencia o la alteridad podría reinstalar las dualidades de la historia *vs.* la diferencia, poder *vs.* alteridad. Estas son preguntas a las cuales regresaré en un momento. El asunto inmediato al que quiero llegar es éste:

<sup>12</sup> Aquí no estoy creando nuevos atributos modulares de modernidad, enfrentados a previas ortodoxias. Más allá, mis argumentos apuntan hacia la concatenación de distintas temporalidades en los enredos de la modernidad y la historia que están en discusión. Dichas preguntas encuentran excitantes (*e intrigantes*) formulaciones en Chakrabarty, *Provincializing Europe*.

pensar a través de dichas antinomias es elaborar un espacio alternativo más allá de dos concepciones influyentes y en pugna, que cuestionan el imaginario eurocéntrico dominante sin sucumbir a rasgos fáciles de retórica anti-Ilustración en los escenarios tanto occidentales como no-occidentales.<sup>13</sup>

### Coda

Al final, permítaseme enfatizar que muy frecuentemente en los análisis críticos de la fuerza del poder —por ejemplo, los términos colonia y nación, los imperativos de modernidad y globalización— pueden aparecer como un terreno totalizador, una totalidad distópica. De igual manera, con frecuencia a través de conocimientos radicales el trabajo de la diferencia tiende a ser articulado como lo particular irrecuperable, escondido del poder.<sup>14</sup>

Es precisamente aquí que me pregunto acerca de las diferentes posibilidades que existen de interpretación y escritura.<sup>15</sup> Se trata de interpretaciones que toman en cuenta el espíritu del pensamiento crítico que siempre sospecha del poder totalizador y la razón de la ley, pero son análisis que no sucumben a la tendencia de presentar a la “totalidad despreciada” como monolítica. Dichos movimientos cuestionan la proyección del poder como “terreno totalizador” y evitan la “celebración de la diferencia dondequiera que ésta aparezca”, aún si ellos nie-

<sup>13</sup> En lo que respecta a mi trabajo, se encuentran elaboraciones críticas en este tenor en, Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central India Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998, y Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Cultures and Postcolonial Past*, indedito.

<sup>14</sup> Recuérdense aquí los dos grupos de orientaciones académicas con respecto a la identidad y la diferencia que fueron introducidos al inicio de este artículo. Mientras que podría parecer que estoy meramente concurrendo con el primer grupo de propuestas y siendo simplemente crítico con el segundo cúmulo de consideraciones, mi esfuerzo, de hecho, es aprender de ambas al ponerlas en una tensión productiva. En otras palabras, al explorar el interjuego entre poder y diferencia, considero imperativo enunciar el juego del poder mediante la labor de la diferencia y articular el lugar de la diferencia en el trabajo del poder. Esto debería quedar claro en los argumentos posteriores.

<sup>15</sup> Desarrollos posteriores de los argumentos y énfasis a ellos se encuentran en Dube, *Stitches on Time*, especialmente en el capítulo 1.

gan la autonomía y la integridad del sujeto singular y la identidad e igualdad de la historia. Se posicionan a ellos mismos a lo largo, pero también aparte, de las tendencias influyentes que reproducen la heterogeneidad como “particulares sin recuperar”, el antídoto a los términos del poder.<sup>16</sup> Discuten más por la constitución de los sujetos a través de las relaciones sociales, definidos por provisiones de significado y configurado a través de los crisoles del poder. En vez de apegarse a la idea de diferencia como a una intocabilidad inclusiva *a priori*, más allá del trabajo de la razón y frente a la productividad del poder, los términos de la heterogeneidad son hilvanados en la sustancia de la constitución y la práctica de los sujetos de la historia.

Si las prácticas constitutivas de los sujetos sociales están engastadas dentro y actualizadas a través de la densidad del significado y la gravedad del poder, dichas modalidades de significado y estos perfiles de poder rara vez están terminados, siempre sujetos a distinción, pospuestos y desplazados. Aquí es importante trazar el interés apasionado, la inestabilidad incesante, y la ambivalencia agonizante en el corazón de los proyectos dominantes del significado y el poder. Pero es igualmente significativo reconocer que dichas operaciones están atadas a acciones contradictorias y constitutivas de los sujetos sociales. En la práctica, la obstinación espectacular puede ir acompañada de términos de poder y las rutinas cotidianas pueden exceder los significados dominantes, ambos sujetos a cambio y reelaboración, siempre marcados por las posibilidades de las entonaciones de verdades antiguas y las inflexiones de nuevas realidades. Ante el clamor constante por autonomía y agencia, las auténticas definiciones de democracia, los significados de modernidad y los propósitos de pluralidad no pueden separarse de las inherentemente diferentes formaciones de los sujetos sociales en los mundos inevitablemente heterogéneos, configurados por el pasado y nacientes en el presente. Más allá de visiones vanguardistas, copias tecnocráticas, y un orgullo erudito con respecto a los términos para realizar y/o negar los tér-

<sup>16</sup> Los términos entre comillas provienen todos de John McGowan, *Postmodernism and its Critics*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, pp. 15-16 y *passim*.

minos de la modernidad, la pluralidad y la democracia descansan en éticas y políticas que desembocan en las prácticas de los sujetos sociales en el aquí y el ahora —atados al pasado, volcados en el presente y traficando en el futuro.❖

Traducción del inglés: *Gabriela Lara*  
Con la colaboración de: *Germán Franco*