

La etapa de la modernidad

The Stage of Modernity

Timothy P. Mitchell

RESUMEN

Las narrativas que han afirmado la relación de la modernidad con lo Occidental, así como aquellas que han tratado de descentralizar el centro de lo moderno coinciden en un aspecto primordial: ver la modernidad como un producto de Occidente. Lo que está en cuestión, entonces, es pensar si se puede hallar una manera de teorizar la cuestión de la modernidad que la relocalice en un contexto mundial, y al mismo tiempo, permita a ese contexto complejizar, en lugar de simplemente revertir, la lógica narrativa de la modernización. En este sentido, una de las cuestiones que se proponen revisar es la manera en la que se da la interacción entre Occidente y el no-Occidente para poder asumir la escenificación que define lo moderno en la diferencia constitutiva de su espacialidad y su representación.

Palabras clave: modernidad; no-occidente; colonialismo; escena; representación.

ABSTRACT

The narratives that have asserted the connection between modernity and the Occident as well as those that have tried to decentralize the center of the modern coincide in one primordial aspect: they see modernity as a product of the West. Therefore, what is questioned is considering if it is possible to find a way to theorize the matter of modernity and place it in a global context and at the same time to allow this context to complicate instead of simply to revert the narrative logic of modernity. In this sense, one of the issues that the author suggests to review is the manner the interactions between the Occident and the non-Occident are conducted to be able to take on the staging that defines the modern by the constitutive difference of its space and its representation.

Keywords: modernity; non-occident; colonialism; stage; representation.



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.87>

ISSN 2737-6222 |

Vol. 3 No. 5, 2022, e21087

Quito, Ecuador

Enviado: April 12, 2022

Aceptado: mayo 30, 2022

Publicado: junio 07, 2022

Publicación continua

Sección Dossier | Peer Reviewed



AUTOR

 *Timothy P. Mitchell*

Universidad de Columbia - Estados Unidos

tm2421@columbia.edu

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos

N/A

Nota

El título original de este texto es “The Stage of Modernity”, y corresponde al capítulo primero del libro editado por el propio Timothy Mitchell, *Questions of Modernity*. Hemos optado por traducir su título del modo como aparece no ignorando que su autor hace un cierto juego de palabras pues ese sustantivo (Stage) puede trasladarse al castellano como “etapa”, “escena”, “escenario” o “puesta en escena”, como ha de quedar claro en el cuerpo entero del artículo. La traducción del inglés al español ha sido realizada por Francisco T. Sobrino, y fue revisada por José Guadalupe Gandarilla Salgado. Se publica con el permiso del autor.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades
desde América Latina

Nuestra auto-percepción como modernos, y de nuestra época como la era de la modernidad, hoy sufre dos tipos de cuestionamiento. Uno de ellos es el debate ahora tan familiar sobre si la modernidad es una etapa de la historia, la cual ya ha pasado. La movilidad global de las finanzas, las redes mundiales de la creación de imágenes, el carácter contingente de las identidades sociales, y el colapso de las concepciones emancipadoras han creado en las últimas décadas una creciente seguridad en que la modernidad ha cedido el paso a una nueva condición. El nombre que se le ha dado a esta condición, lo posmoderno, lo identifica sólo con referencia a la etapa que se afirma haber superado. Pero los análisis del posmodernismo han ignorado otro tipo de cuestión sobre la modernidad, y en este sentido han heredado y transmitido algunas formas muy modernas de comprender el mundo. Esta segunda cuestión tiene que ver, no con el pasaje de la modernidad sino con su ubicación, no con una nueva etapa de la historia, sino con cómo se desarrolla en etapas la propia historia. La modernidad ha sido siempre asociada con un cierto lugar. Muchas veces se ha utilizado lo moderno como un sinónimo para Occidente (o en textos más recientes, el Norte). Por lo común, se sigue considerando a la modernización como un proceso que comenzó y terminó en Europa, de la que fue exportada a regiones cada vez más amplias del no-Occidente. El destino de estas regiones ha sido imitar, nunca muy exitosamente, la historia ya desarrollada en Occidente. Como todavía se dice, volverse moderno, o ahora, posmoderno, es actuar como Occidente.

La ubicación de los orígenes de la modernidad capitalista totalmente en Occidente siempre ha sido materia de objeciones y debates. Marx vio la “alborada rosa” del capitalismo, no en Inglaterra ni en los Países Bajos, sino en la producción, el comercio y las finanzas del sistema colonial (Marx, 2005, p. 943). El economista egipcio Samir Amin fue el precursor del estudio del capitalismo “a escala mundial”, sosteniendo que las condiciones en la periferia no representan una primera etapa de desarrollo sino una consecuencia igualmente moderna del “ajuste estructural” continuo (palabras de Amin en 1957) al que han sido sometidas las sociedades exteriores a Occidente (Amin, 1974).¹ Wallerstein rastreó los comienzos de este sistema-mundo hasta la transformación de un modelo de intercambio (de los artículos de lujo hasta los esenciales) que ya era mundial. Por consiguiente, una imagen apropiada de su desarrollo, “no era la de un pequeño núcleo central añadido a las capas exteriores, sino de un delgado marco exterior que se va llenando gradualmente en una densa red interna” (Wallerstein, 1991, p. 75).² Más recientemente, Janet Abu-Lughod (1989) ha mostrado cómo operaba esta red global en los siglos XIII y XIV, mucho antes del ascenso de Europa, aunque Andre Gunder Frank (1998) presenta evidencias de que Europa continuó siendo periférica en una economía mundial centrada en Asia hasta mediados del siglo XVIII o incluso comienzos del XIX.³

Estas descripciones más globales posibilitan una explicación menos eurocéntrica de la formación de la modernidad europea. Si la modernidad tuvo sus orígenes en las redes del intercambio y la producción que rodean al mundo, entonces no fue una creación de Occidente sino

1 El libro fue escrito como una tesis doctoral en economía en París en 1957 bajo el título *On the Origins of Underdevelopment: Capitalist Accumulation on a World Scale*. Para su historia, ver Samir Amin (1974, caps. 2 y 3).

2 Para otro reciente estudio importante del crecimiento de la economía mundial europea, ver Giovanni Arrighi (1994).

3 Otra crítica notable de la historia mundial eurocéntrica es Peter Gran (1996).

resultado de una interacción entre Occidente y el no-Occidente. Los lugares de esta interacción podían probablemente hallarse en las Indias Occidentales, en el imperio otomano, o en el Caribe, tanto como en Inglaterra, en los Países Bajos o en Francia. Presentando lo que admitió que podría ser “una visión invertida de Occidente”, para dar un ejemplo, Sidney Mintz sostuvo que los métodos modernos de la organización industrial no se desarrollaron fabricando tejidos en Manchester, sino azúcar en el Caribe. La producción azucarera en los siglos XVI y XVII, exigía una disciplina laboral estricta, cuidadosa organización y conciencia del tiempo, y la división del trabajo en unidades por edad, destreza, y género, en una medida hasta entonces desconocida en la Europa continental (Mintz, 1985, p. 48). La disciplina y coordinación, como comenta un historiador de la esclavitud colonial francesa, hizo esto “un nuevo tipo de trabajo, un elemento de la revolución social” (Debien, 1952, citado en Blackburn, 1997). Otro estudio de los orígenes caribeños del capitalismo sostiene que las mismas distancias implicadas en el comercio colonial causaron el desarrollo de la supervisión moderna, burocrática del trabajo, en los barcos y en las ciudades portuarias, que permitieron al capital financiero extraer el plusvalor (Stinchcombe, 1995). Y pasando de los supervisores a los esclavos, Paul Gilroy sugiere que veamos a los barcos esclavistas como “los medios vivientes” para articular los nuevos modos de la disidencia política y la producción cultural que él llama el “Atlántico Negro”. Al abordarlo, por así decir, “ofrece un medio para reconceptualizar la relación ortodoxa entre la modernidad y lo que se entiende como su prehistoria” (Gilroy, 1993, p. 17).

Más allá del papel constitutivo de la esclavitud, de la plantación de azúcar, y de la industria naviera, muchas otras formas de organización social y producción cultural que, desde *Vigilar y castigar* hemos llegado a considerar tan importantes como el trabajo asalariado y el sistema fabril en la emergencia de la modernidad europea fueron inicialmente desarrolladas mucho más allá del norte de Europa en los análisis de Michel Foucault (1977, citado en Stoler, 1995).⁴ El principio de auto-monitoreo encarnado en el Panóptico de Bentham fue diseñado por su hermano Samuel mientras asesoraba en la colonización rusa del territorio otomano, a su vez la escolarización monitoreada fue inventada en la Bengala de principios del siglo XIX (Mitchell, 1991, p. 185).⁵ El surgimiento de “la población” como el principal objetivo del poder gubernamental, como señala Partha Chatterjee (2000), y ciertamente la invención de la “cultura” como los rasgos que encarnan la identidad de un grupo poblacional, probablemente sucedió primero en la colonización de regiones no europeas.⁶ Uday Mehta (1999) demuestra que la India jugó un papel continuo en la imaginación teórica del liberalismo británico del siglo XIX (y en las carreras de sus autores), exponiéndola a una ambivalencia constitutiva. El campo cultural que conocemos como la literatura inglesa fue construido como un currículum y una herramienta de formación del carácter en la India colonial antes que apareciera en Inglaterra (Viswanathan, 1988).⁷ La medicina colonial, como la

4 Los orígenes coloniales de la modernidad europea también son investigados en Paul Rabinow (1989).

5 . Sobre Samuel Bentham, véase Matthew S. Anderson (1956, pp. 157-72). Sobre la educación monitoreada en Calcutta, véase Henry Binns (1908, pp. 110-11).

6 Sobre la invención colonial de la cultura, ver Mitchell (1991, pp. 61-2, 101, 104-5), y Nicholas B. Dirks (1992, pp. 3-4).

7 Los comienzos de la literatura inglesa también han sido rastreados en otro contexto imperial —el sometimiento inglés de Escocia en el siglo XVIII. Ver Robert Crawford (1992), y Robert Crawford (1998).

examina Gyan Prakash (2000), fue la precursora del control gubernamental ampliado del cuerpo.⁸ Los métodos de administrar las personas, las auto-identidades, el espacio, y el movimiento, que presenta Foucault como esenciales para la formación de la modernidad europea en muchos casos llegaron a Europa desde su encuentro con lo que estaba más allá.

El ver la modernidad como un producto, no de Occidente sino de su interacción con el no-Occidente todavía nos presenta un problema. Supone la existencia de Occidente y su exterior, mucho antes de que las identidades del mundo se hubieran dividido en ese claro dualismo eurocentrista. Pudiera ser mejor sugerir que fue en la creación de las factorías esclavistas en Martinica, las prisiones en Crimea, y las escuelas en Calcuta donde se fijó la naturaleza decisiva de la distinción entre los europeos y los no europeos. En *Orientalismo*, de Edward Said (1978), se presenta la explicación más convincente de cómo se construyó el sentido europeo de la identidad cultural en el camino de la colonización y la apropiación de las ricas regiones de ultramar.⁹ Ann Stoler (1989), sostiene que los colonos holandeses en las Indias Orientales, preocupados por asegurar su identidad en relación con los mestizos y con los blancos pobres, desarrollaron una nueva autoimagen como europeos. Esta identidad prefiguró el surgimiento de una auto percepción burguesa y europea en las metrópolis y luego fue importada en los Países Bajos, bajo la influencia de los acontecimientos coloniales (Stoler, 1997; 1995). En forma similar, la importancia del histórico estudio de Benedict Anderson (1993) sobre el nacionalismo no reside tanto en demostrar cómo las identidades colectivas modernas son construidas por la imaginación, sino que la más importante de estas imaginaciones, el nacionalismo territorial, no fue elaborada primero, como siempre se suponía, en Europa, sino en las comunidades criollas del Caribe y Sudamérica. Los criollos eran los “blancos” nacidos localmente, cuyo desplazamiento a ultramar significó que ellos no podrían jamás ser europeos, pero que temían la contaminación de las identidades indias, negras o mestizas. En esa mezcla de poblaciones residen los orígenes del deseo de fijar la identidad política en las categorías raciales del nacionalismo moderno.¹⁰ Blancos y no blancos, europeos y no europeos, Occidente y no-Occidente, fueron identidades elaboradas a menudo en el exterior y sólo después, como el propio nacionalismo, llevadas a Europa.

Incluso cuando el término “nacionalismo” tuvo una plena aceptación en Europa, al menos en inglés, sólo apareció luego de la difusión del término “internacional” y fue acuñado por un movimiento anticolonial. La idea de “lo internacional” se popularizó en Londres en 1862, cuando la exhibición mundial de ese año fue nominada como la “gran exhibición internacional”. La nueva palabra evocaba al orden mundial del imperialismo que la exhibición tenía la intención de representar. Una delegación de trabajadores parisinos enviados a la exhibición se reunieron con sindicalistas de Londres y tomaron la nueva palabra, formando la Asociación Internacional de los Trabajadores, bajo la dirección de Karl Marx (1974).¹¹ La palabra “nacionalismo” apareció dos décadas más tarde, introducida por el Partido Nacionalista Irlandés cuando inició la lucha contra el

8 Ver también el importante estudio de David Arnold (1993); Megan Vaughn (1991); y los ensayos reunidos en David Arnold (1996).

9 Ver también E. W. Said (1993).

10 Ver también el estudio de Claudio Lomnitz-Adler (1991) sobre la emergencia de la identidad moderna mexicana.

11 La reunión inaugural de la Asociación Internacional de Trabajadores tuvo lugar en Londres el 28 de septiembre de 1864. La acuñación del término “internacional” se atribuye a Jeremy Bentham, en sus proyectos coloniales para el sistema de la “ley internacional” (*Oxford English Dictionary*, s.v. “international”).

colonialismo británico (“Nationalist”, 1993).¹² La trayectoria del término siguió el itinerario anterior de su término hermano, “liberalismo”, que también fue acuñado en la periferia colonizada del continente, en este último caso en el levantamiento español contra la ocupación francesa durante las guerras napoleónicas. La periferia, en estas cuestiones, como lo comenta Perry Anderson (1998), fue la pionera en utilizar los términos del “progreso metropolitano” (p. 3).

Esas cuestiones sobre el papel de la periferia (un término cada vez más inapropiado) en la genealogía de la modernidad han demostrado que necesitamos reexaminar gran parte de los textos críticos sobre la modernidad europea que han moldeado nuestro pensamiento sobre su final. El ensayo seminal *La condición posmoderna*, de Jean-François Lyotard (1984), no dejó lugar para el no-Occidente en la definición de la modernidad y por lo tanto en la aparición de lo posmoderno. La explicación de Jean Baudrillard (1993), sobre el pasaje de la era de la producción y la reproducción a la era de la simulación tiene la misma estrechez de miras. La obra concebida en términos más amplios de David Harvey (1989), *La condición de la posmodernidad*, hace ocasionalmente algunas referencias al imperialismo y a sus crisis, pero no presta una atención directa al mundo más allá de Occidente, y lo mismo sucede con el imponente ensayo de Fredric Jameson (1991) sobre la lógica cultural del capitalismo tardío. Esta lógica, de acuerdo a Jameson, representa una nueva forma globalizada del capitalismo, en la cual todos “los enclaves de la organización precapitalista” han sido eliminados, incluyendo al campesinado y otros “residuos” no occidentales (p. 36). De este modo, el no-Occidente aparece en esos textos solo en el momento de su desaparición, cuando finalmente “todo ha llegado a la misma hora en el gran reloj del desarrollo” (Jameson, 1991b).¹³ En la obra de Foucault, la ausencia del resto del mundo es aún más llamativa. Sus genealogías de los métodos modernos del saber, el poder y la identidad no ofrece ninguna explicación sobre cómo Francia y el norte de Europa llegaron a ser definidos como el lugar de la modernidad. A pesar de su frecuente interés en cómo puede el espacio de la práctica social ser la fuente de las formas del poder, sus textos sólo refuerzan nuestra percepción de que al lugar de la modernidad se lo debe dar por sentado.

Esta limitación de Foucault es especialmente notable en su genealogía de ese emblema de la modernidad, el individuo burgués. El importante estudio de Stoler (1995) sobre Foucault muestra cómo *La historia de la sexualidad* pasa totalmente por alto los proyectos y aprensiones coloniales que acompañaron y a menudo prefiguraron el desarrollo de la sexualidad de la clase media y la identidad en Europa.¹⁴ El silencio en Foucault ahora parece notable, pero antes que Stoler, ninguno de los principales estudiosos de su obra había visualizado a lo que Gayatri Spivak (1988) se refiere, en forma memorable, como su “sancionada ignorancia.”¹⁵ Ya sean los colonos holandeses

12 El término *nationalisme* no apareció en Francés hasta cerca del mismo período. Ver Eric Hobsbawm, (1991).

13 En este ensayo, Jameson repite su argumento de que el posmodernismo es “una situación en la que la supervivencia, el residuo, el remanente, lo arcaico, finalmente ha sido barrido sin dejar rastro... Todo ha llegado a la misma hora en el gran reloj del desarrollo o la racionalización”, pero luego agrega “(al menos desde la perspectiva de ‘Occidente’)”. Para una exploración de esta nota de incertidumbre, véase Santiago Colás (1992, pp. 58-70).

14 En la arqueología de Foucault (1994) de la práctica médica moderna hay una indiferencia igualmente notable hacia los acontecimientos coloniales.

15 “Foucault es un brillante pensador del poder-en-la-separación,” dice Spivak, “pero el conocimiento de la traducción topográfica del imperialismo no permea sus presuposiciones. Él está influido por la versión estricta de Occidente creada por esa traducción y de esta manera ayuda a consolidar sus efectos.... Creer en una versión autosuficiente de Occidente es ignorar su creación por el proyecto imperialista” (pp. 85-86).

en Indonesia, los ingleses en la India, o la mezcla de colonizadores franceses y otros europeos en Argelia, la sociedad colonial fue vivida como una entremezcla a menudo amenazante de rangos sociales, géneros y colores de piel. Para gobernar estas nuevas formas del desorden, el discurso colonial se preocupó en establecer distinciones de raza, sexualidad, cultura y clase. Estas temáticas estuvieron luego disponibles para ser transferidas de vuelta a la metrópolis, donde en el tardío siglo XIX ayudaron a formar las identidades raciales, culturales, de clase y sexuales que definieron al yo burgués moderno. Para Foucault, la raza solo tiene un papel oblicuo ahistórico para jugar en la emergencia de la sexualidad burguesa. Al reubicar la modernidad en el imperio, Stoler muestra que la historia de la sexualidad está interrelacionada con la de la raza y que a la emergencia de las formas modernas de la identidad no se la puede explicar sólo dentro de las fronteras europeas.

Estas ausencias en Foucault y otros teóricos recientes de la modernidad son doblemente notables cuando se descubre, como lo señala Perry Anderson (1993), que la propia idea del posmodernismo, como la anterior idea del modernismo (que creó el término posmodernismo para una generación anterior, evocando la ambivalencia y las contradicciones de la modernidad), nació “en una periferia lejana, en lugar del centro del sistema cultural de la época” (p. 3).¹⁶ El concepto del *modernismo* (en español en el original) fue acuñado en 1890 por “un poeta nicaragüense, escribiendo en un periódico guatemalteco, sobre un encuentro literario en Perú”, anunciando una declaración de independencia cultural por escritores latinoamericanos contra la autoridad de la literatura española. De modo que también, agrega Anderson, “la idea de un ‘posmodernismo’ apareció primero en el submundo hispánico de la década de 1930, una generación antes de su aparición en Inglaterra o Norteamérica”. (pp. 3-4) Desplazándose a otro submundo de entreguerras, fue Ihab Hassan, el hijo de un gobernador provincial en el norte de Egipto (el padre fue famoso por su violenta represión de una rebelión anticolonial en 1930), quien le dio al posmodernismo su más reciente aceptación en los Estados Unidos. Más allá de Hassan, se podría rastrear el papel decisivo de una zona fronteriza árabe-mediterránea en las décadas de 1940 y 1950, ubicada en la frontera histórica y cultural del colonialismo, desde El Cairo de Edward Said y Anouar Abdel-Malek (y, brevemente, Roland Barthes), el Estambul del exilio de Auerbach, el Túnez de Albert Memmi y Michel Foucault, la ciudad de Constantine, donde Lyotard comenzó su carrera profesoral, el Marruecos de Juan Goytisolo y Abdel Kabir Khatibi, y la Argelia de Jacques Derrida, Frantz Fanon, y más indirectamente una generación de intelectuales parisinos.¹⁷ La crítica de lo moderno europeo, como de lo moderno mismo, continuamente parece haber surgido de las fronteras de Europa.

16 Los teóricos sociales conservadores usan el término “modernismo” como un término condenable en los 60 y los 70, de la misma manera en que usarían el término “posmodernismo” en los 80 y 90. Ver, por ejemplo, Daniel Bell, (1976). Marshall Berman (1981) recuerda cómo cierta facultad de la Universidad de Columbia describía a las protestas estudiantiles de 1968 como el “modernismo en las calles” (p. 31).

17 Anouar Abdel-Malek y Albert Memmi escribieron tempranamente críticas al eurocentrismo y al orientalismo. Ver Anouar Abdel-Malek (1959-63), y Albert Memmi (1991). El novelista y ensayista Juan Goytisolo, uno de los más importantes críticos de la modernidad española, fue enviado al norte de África luego de trabajar en nombre de la independencia de Argelia en París y luego instaló su hogar, en Marrakech; ver Randolph Pope (1995). Para discutir estas formas del desplazamiento, véase Aamir Mufti (1998, pp. 95-115).

La reubicación de la cuestión de la modernidad más allá de los límites de Occidente nos brinda un cierto riesgo. Hay el peligro de que en lugar de descentrar las categorías y certezas de la modernidad, se podría crear una explicación más expansiva, inclusiva e inevitablemente homogénea de la genealogía de la modernidad.¹⁸ Appadurai sugiere que deberíamos prescindir al mismo tiempo de la descripción del mundo dividido entre un centro occidental y una periferia no occidental, o cualquier otra imagen geográfica fijada, y en lugar de ello pensar en términos de paisajes disyuntivos y superpuestos, cuyos centros y perspectiva cambian de acuerdo a las diferentes clases de fuerzas culturales, financieras y políticas que se consideren.¹⁹ Stoler se cuida de no proponer una simple ampliación y retroceder de la narrativa de la modernización, en la que en lugar de las formas modernistas que surgen en Occidente y se extienden al exterior, surgen en las colonias y son reimportadas por la metrópoli. En cambio hace hincapié, como lo hace Foucault en otros contextos, en un proceso móvil de ruptura y reinscripción. Cuando los temas y categorías desarrollados en un contexto histórico, como una región del mundo colonial, son reutilizados en otros lugares al servicio de diferentes configuraciones y tácticas políticas, hay un proceso inevitable de desplazamiento y reformulación.²⁰ Lo que está en cuestión, entonces, es si se puede hallar una manera de teorizar la cuestión de la modernidad que la relocalice en un contexto mundial, y al mismo tiempo, permita a ese contexto complejizar, en lugar de simplemente revertir, la lógica narrativa de la modernización.

La fuerza de la historia

Para alterar a la poderosa historia de la modernidad, en lugar de contribuir a su globalización, no basta con cuestionar simplemente su ubicación. Uno también tiene que cuestionar su temporalidad. Hay que abandonar su imagen pulcra no sólo del espacio geográfico sino también del tiempo histórico. La era moderna presenta una visión particular de la geografía, en la que el mundo tiene un solo centro, Europa, una península euroasiática, como lo remarcó Marshall Hodgson, que se autoimagina como un continente, con referencia a la cual deben ser ubicadas todas las otras regiones, y una comprensión de la historia en la que sólo hay un despliegue o un desarrollo del tiempo, la historia de Occidente, con referencia a la cual todas las otras historias deben establecer su importancia y recibir su sentido.²¹ Estas concepciones de la historia y de la geografía están relacionadas. El tiempo histórico, el tiempo de Occidente, es el que da a la geografía moderna su orden, un orden centrado en Europa. Las explicaciones del mundo moderno que introducen una visión inversa de esta geografía, localizando acontecimientos importantes por fuera de Occidente, restablecen en una forma característica el orden de la modernidad al eliminar esas irregularidades características de cualquier contexto local determinante, o de cualquier contexto regional o global no europeo, y reposicionarlas en el ámbito de la historia unifor-

18 Estas cuestiones se examinan en el importante ensayo de Gyan Prakash (1990, pp. 383-408).

19 Arjun Appadurai (1991, pp. 1-14). Para una opinión relacionada sobre la ausencia de geografías claramente espaciales y el subsiguiente dilema de culturas fluidas, fracturadas, ver James Clifford (1988).

20 Ann Stoler y Fred Cooper (1997b) también advierten contra la tendencia a homogeneizar las diversas experiencias del colonialismo y pasar por alto sus tensiones, limitaciones y contingencias, en una excelente revisión de los escritos recientes sobre el colonialismo y el imperio. (pp. 1-56).

21 El eurocentrismo, incluido en la idea de que Europa es un "continente", mientras el área mayor y culturalmente más diferenciada del Sureste de Asia es solo un "subcontinente" (y China un simple "país") fue brillantemente investigado hace más de una generación por Marshall (1974).

me y singular de Occidente. La disciplina del tiempo histórico reorganiza geografías discordantes en una modernidad universal.

Tomemos el ejemplo de cómo explica Mintz (1985) los orígenes del capitalismo en la producción azucarera del Caribe. Su obra, *Dulzura y poder*, como nos dice el subtítulo, trata de “*el lugar del azúcar en la historia moderna*”. Ese libro amplía la historia del capitalismo para sacar a la luz “un desarrollo precoz exterior al centro europeo”, pero debe devolver ese desarrollo aberrante a su lugar, colocándolo “en la historia moderna” (p. 55). La historia moderna significa el desarrollo de la modernidad capitalista en Europa. Incluso cuando la historia de la modernidad se extiende hasta el Caribe, debe seguir siendo la historia de Occidente. Esto es, Occidente define al Caribe como precoz, algo adelantado a su tiempo, donde el tiempo significa el movimiento de Occidente.

¿Qué nos dice la historia de las plantaciones esclavistas sobre la historia del capitalismo? Dejamos aquí a un lado los largos debates sobre la importancia del comercio del Caribe y del Atlántico para el crecimiento del capitalismo europeo, salvo para señalar que Blackburn ha confirmado recientemente que su contribución fue “decisiva”, y que Frank afirma que el saqueo al Nuevo Mundo permitió a Europa no crear una economía mundial, sino comprar en una existente, centrada en Asia.²² Mi preocupación aquí es con respecto a la manera en la que estos acontecimientos externos a “Occidente” son reorganizados como parte de su historia. De este modo, Mintz nos dice que las plantaciones esclavistas caribeñas son importantes para comprender “la cadena causal que conduce de una etapa del desarrollo a otra”. Argumentando que “sería erróneo tratar al sistema de plantaciones como ‘capitalista’ del mismo modo en que el sistema fabril británico del siglo XIX era capitalista”, él concluye con que sin embargo, “estas curiosas empresas agro-industriales sustentaron a ciertas clases capitalistas locales *mientras se estaban convirtiendo en más capitalistas*” (Mintz, 1985, pp. 59-61; subrayado en el original). En otras palabras, la agroindustria caribeña no era capitalismo, pues el significado del capitalismo está definido por el sistema fabril de la Inglaterra del siglo XIX; pero puede tener un lugar en la historia moderna, porque alentó la formación de ese sistema. El tiempo histórico, en esa explicación, es único, y se desplaza de una etapa de desarrollo a otra. No es posible que haya más que una historia, de un capitalismo no singular. La plantación esclavista caribeña, aunque duró más que la fábrica inglesa del siglo XIX, no puede ser más que una forma curiosa de lo que luego surgió en su forma normal en Occidente.

La concepción del tiempo histórico representa una historia singular organizando la multiplicidad de los sucesos mundiales en una sola narrativa. La narrativa está estructurada por la progresión de un principio, sea éste el principio de la razón humana o la ilustración, la racionalidad técnica o el poder sobre la naturaleza. Incluso cuando se los descubre actuando precozmente en

22 La afirmación clásica del siglo XX de la importancia económica de la esclavitud del Atlántico para el desarrollo del capitalismo industrial en Gran Bretaña es la de Eric Williams (1944). Obras revisionistas de los años 70 y 80 cuestionaron el argumento de que las colonias y el comercio colonial contribuyeron decisivamente a la industrialización británica, especialmente Paul Bairoch (1973, pp. 541-71), y Robert Brenner (1977, pp. 25-93). Para una reseña de estos debates, ver Seymour Drescher (1987, pp. 180-96). Recientemente, Robin Blackburn (1997) ha refutado a los revisionistas, afirmando que la producción esclavista en el Caribe “adelantó decisivamente” el proceso de la industrialización capitalista en la Gran Bretaña (citas desde la pp. 572). Ver también Stinchcombe (1995). Sobre intentos anteriores de explicar el lugar teórico de la economía esclavista en el desarrollo del capitalismo, ver J. Banaji (1979, pp. 1-44). Sobre el problema más general del eurocentrismo en la historia económica, ver J. M. Blaut (1993), y Frank (1998, pp. 158-320).

ultramar, estos poderes de la producción, la tecnología o la razón constituyen una sola historia de un potencial que se desarrolla.

El uso de la idea de un tiempo histórico singular para reorganizar las geografías dispersas de la modernidad en etapas del pasado de Europa tiene su primera clara expresión en la obra de Marx, donde diferentes acontecimientos exteriores a Europa se convierten en algo más: expresiones del propio tiempo. En una forma más enérgica que ningún otro escritor del siglo XIX, Marx construye una idea de “Europa” –definida por el surgimiento de la sociedad burguesa moderna– como el centro singular de todas las otras historias. La singularidad de la historia, en Marx (1970), deriva del desarrollo de las fuerzas materiales de producción, que periódicamente superan a las relaciones sociales en las que están organizadas. (pp. 20-21) Lo singular no significa uniforme. En diferentes países, el proceso histórico “asume diferentes aspectos, y atraviesa sus diversas fases en diferentes órdenes de sucesión, y en diferentes períodos (Marx, 2005, pp. 669-670). Pero estas diferencias solo se pueden entender como diferentes en relación con una uniformidad subyacente. Se puede reunir una diversidad de historias locales y describirlas como diferentes, en la secuencia, el aspecto, el lugar, y el período, precisamente porque son imaginadas como las posibles variaciones en un mismo proceso de desarrollo.²³ Al presentarlas como variaciones establece el concepto de una historia universal, en relación con la cual todas las historias locales, retrasadas, desplazadas, bloqueadas, o reconfiguradas, reciben su significado.

Sin embargo, cuando se pone a explicar los orígenes del capitalismo, Marx (2005) se ve forzado a salir afuera de este tiempo singular. Este paso lo da en el mismo momento en que empuja su narrativa por primera vez afuera de los límites de Europa. La ley general de la acumulación capitalista explica cómo el capital produce plusvalor y el plusvalor a su vez produce más capital. Pero la ley no puede escapar de este “círculo vicioso” para explicar, en primer lugar, cómo se produce el capital. Luego de seiscientas páginas sobre el funcionamiento de la sociedad capitalista, ilustrada casi exclusivamente por el caso de Inglaterra, la sección final del tomo I de *El capital*, sobre los orígenes del capitalismo industrial, sale de Europa y ubica sus comienzos en el sistema colonial. “Los descubrimientos de los yacimientos de oro y plata en América” (p. 667), explica en un conocido fragmento de su libro, “la cruzada de exterminio, la esclavización de las poblaciones indígenas, forzadas a trabajar en el interior de las minas, el comienzo de la conquista y del saqueo de las Indias, la conversión del continente africano en cazadero de esclavos negros, son todos hechos que señalan los albores de la era de la producción capitalista.” (p. 667) La producción de riquezas en el exterior dio entonces lugar a la protección del comercio por el estado, las guerras coloniales, la creación de una deuda nacional, y la introducción de la tributación para pagarla. En la combinación sistemática de estos diferentes elementos coloniales se encuentran los comienzos del capitalismo industrial.

Sin embargo, esta acumulación originaria del capital no parecía deducirse de ningún principio general del desarrollo de las fuerzas materiales de producción. Sus orígenes estaban dispersados por todo el mundo y exigieron una variedad de nuevas formas y procesos sociales: la producción basada en la esclavitud, los puertos y asentamientos coloniales, el genocidio, las finanzas internacionales, las guerras modernas, y el poder organizado de un estado central. Esa

23 La presentación de diferencias contemporáneas, así como la existencia simultánea de diferentes etapas de una misma historia fue elaborada en el marxismo del siglo XX formulada como el “desarrollo desigual y combinado” de Trotsky y la “simultaneidad de lo no sincrónico” de Ernst Bloch y Mark Ritter (1977, pp. 22-38).

dispersa multiplicidad de acontecimientos sociales y políticos ¿cómo pudo convertirse en “fenómenos económicos”, que no significan eventos relacionados con la economía (una concepción que no existe en los textos de Marx), sino eventos que revelan la economía de la historia, la lógica singular de la historia? ¿Cómo pudieron reunirse estas influencias e innovaciones mundiales en la historia lineal del capital?

La respuesta de Marx (2005) a este problema es primero dejar a un lado una explicación económica para los orígenes de la acumulación del capital y centrarse en lo que él llama los medios. Esto le permite hallar un solo factor que caracteriza todos estos acontecimientos: el uso de la fuerza. “Prescindimos aquí de los *resortes puramente económicos*”, dice. “De lo que nos ocupamos es de los *medios violentos* empleados” (p. 904). Su explicación presenta los orígenes del capitalismo describiéndolo como un sistema de fuerzas. El mismo consiste en la “fuerza bruta, por ejemplo, el sistema colonial”, y lo que él describe como la “fuerza concentrada y organizada”, a saber, “el poder estatal” (p. 904)²⁴. La alternativa se desplaza entre descripciones de la violencia física del colonialismo –el capital viene al mundo “chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies hasta la cabeza”– e imágenes precisas de la fuerza mecánica, especialmente la metáfora de la palanca: las corporaciones coloniales son “palancas poderosas para la concentración del capital,” la deuda nacional se convierte en “una de las palancas más poderosas para la acumulación del capital.” (p. 940) Este enfoque en la imagen de la fuerza puede parecer insignificante. El análisis precedente de Marx, después de todo, trae a la luz toda la maquinaria de compulsión y formas de barbarie encubiertas en los intercambios libres del sistema de mercado. Sin embargo, en la explicación de la acumulación originaria, todos los factores se reducen a una cuestión de fuerza. No hay análisis de la organización social, de los métodos disciplinarios, o de las técnicas de producción que caracterizan a la plantación esclavista, a la industria naviera, a la corporación colonizadora, al asentamiento colonial, o al poder del ejército, para comparar con su minucioso análisis de la fábrica inglesa del siglo XIX. No hay nada, salvo el uso de la fuerza.

Diríamos que la ausencia de detalles no es inocente, pues caracterizar al sistema colonial solamente en términos de fuerza tiene una consecuencia importante. Ello permite al texto de Marx incorporar estos acontecimientos heterogéneos en ultramar a la historia de Occidente. Luego de habernos dicho antes que la fuerza es solo un medio, no una causa histórica-económica, él revela finalmente que la fuerza opera sobre la propia historia, contribuyendo al movimiento de la historia, que después de todo es por consiguiente algo “económico”. Marx nos explica que el efecto de la fuerza colonial es “fomentar, como en un invernadero, el proceso de transformación (...) y abreviar las transiciones. *La violencia es (...) ella misma una potencia económica*” (p. 940). Las formas sociales inusuales del sistema colonial –la producción esclavista, el proteccionismo, el militarismo colonial, las nuevas compulsiones del poder estatal– no son desviaciones del camino particular de la historia del capitalismo. Privados de su complejidad y diversidad y reducidos a meras expresiones de fuerza, sirven al propósito de *forzar* la historia, a la manera en que un invernadero fuerza a las plantas. Los acontecimientos coloniales cuya diferencia en la forma social, en la sincronización alterada, o el desplazamiento a través del mundo parecen socavar el esfuerzo por homogeneizar

24 Sobre “el poder estatal”, ver también Karl Marx (1974, pp. 187-268 y 208-209).

la historia, se convierten simplemente en la fuerza ilícita que obliga a avanzar a la historia. Su carácter separado y exterior no parece más que la distancia mecánica de una palanca, cuya propia longitud permite a un evento exterior impulsar a Occidente hacia delante.

No es una cuestión de rechazar, en los términos en que lo dice, la verdad de lo que Marx nos dice sobre la violencia de los orígenes de la modernidad. Es una cuestión de preguntar qué otras historias deben ser pasadas por alto para encajar al no Occidente en el tiempo histórico de Occidente. Reconocer el papel constitutivo de estas otras historias, como Ernesto Laclau (1990), entre otros, ha alegado, sería negar a la historia, y al capitalismo, su singularidad y ver en cambio a la modernidad como un proceso contingente (pp. 3-85).²⁵ Esto no significa afirmar que su historia es aleatoria, o simplemente “repudiar... a la reestructuración capitalista del mundo moderno”, como los críticos de esta clase de cuestionamiento han sostenido, o tratar al capitalismo como una “ficción potencialmente descartable” sostenido solamente por nuestra aceptación de sus categorías.²⁶ Lo queramos o no, aceptamos estas categorías en nuestra discusión en el momento en que intentamos cuestionarlas. Son ficciones, si se quiere usar esa palabra, de una especie no descartable. Pero incluso si no podemos escapar de la necesidad de escribir la historia como el relato del capitalismo, incluso si debemos ceder a ello, como dice Derrida (1978) en otro contexto, no se deduce que todas las formas de ceder a ello son igualmente importantes. Un escrito que únicamente documenta con alto detalle una globalización en expansión permanente del capital, como sostiene Prakash (1990;1992), simplemente reitera y refuerza el proceso que se quiere cuestionar. La alternativa sería tomar prestado del capitalismo las herramientas con las cuales deconstruirlo. En particular, se puede tomar prestado del capitalismo el concepto de lo no-capitalista, el concepto occidental del no-Occidente, y el concepto moderno de lo no-moderno, y preguntar qué eliminan estas ficciones no descartables.

La aparente racionalidad y coherencia de la modernidad capitalista sólo puede ser construida mediante una interacción con fuerzas y eventos que parecen estar por fuera de su propio desarrollo. Sin embargo, a este “exterior constitutivo”, no se lo puede remitir a ningún principio en desarrollo o contradicción interna, o ser contenido por un patrón o modelo causal subyacente o dialéctico (Laclau, 1990). Por ejemplo, si la esclavitud caribeña introdujo en lo que llamamos el desarrollo del capitalismo, entre otras cosas, la dinámica de las sociedades del África occidental, la ecología del Caribe, la cultura de los hogares de los esclavos, la política del genocidio, y la adición masiva al azúcar, entonces a ese acontecimiento ya no se lo puede predecir o explicar más con referencia al desarrollo endógeno de una racionalidad o potencial, que ofrecería la esencia del capitalismo y haría de la modernidad algo monádico y que significaría fundamentalmente lo mismo en todas partes. Los acontecimientos y las fuerzas exteriores a cualquier posible definición de la esencia de la modernidad capitalista continuamente redirigen, desvían, mutan, y multiplican la modernidad que ayudan a constituir, privándola de todo principio esencial, o dinámica exclusiva, o historia singular.

25 Para elaboraciones particulares de las discusiones de Laclau sobre el capitalismo, ver J. K. Gibson-Graham (1995, pp. 275-82), y Timothy Mitchell (1998, pp. 19-40). Los principales aportes a la cuestión de escribir la historia post-marxista incluyen a Gayatri Chakravorty Spivak (1988b, pp. 3-31); Gyan Prakash (1990, pp. 383-408), Gyan Prakash (1992, pp. 168-84); Dipesh Chakrabarty (1993, pp. 421-34).

26 Estas críticas las hace Arif Dirlik (1997, pp. 501-28), y Rosalind O'Hanlon y David Washbrook (1992, pp. 141-67).

Un espectro acechante: Europa

El concepto del tiempo histórico recupera historias que suceden en ultramar y las devuelve al hogar histórico de Occidente. Esas representaciones construyen lo moderno capitalista tanto como un objeto temporal como espacial, dándole la coherencia de una filiación única y una morada exclusiva. La revelación de la genealogía y la ecología plurales de lo que unificamos bajo nombres como capitalismo o modernidad, pone en cuestión a esta coherencia. Cada nuevo contexto puede revelar otra matriz, otra lógica. La identidad que reclama lo moderno está contaminada. Surge de demasiadas fuentes y, aunque se niegue a reconocerlo, depende de antecesores y fuerzas que escapan a su control. Para pasar por alto estas diferencias, necesita representar constantemente la unidad homogénea del espacio y el tiempo de la modernidad. Más precisamente, se puede afirmar, la experiencia de la modernidad está construida como una relación entre el tiempo y el espacio. Es un modo particular de expresarse uno con referencia al otro. Una manera de comenzar a revelar esta interdependencia del espacio y el tiempo en la construcción de lo moderno es preguntar si el fracaso de Foucault en comprometerse con las genealogías coloniales de la modernidad es simplemente un descuido. Hay en la obra de Foucault suficientes referencias ocasionales al colonialismo francés como para sugerir que sus escritos eran silenciosamente conscientes de la importancia del imperio en los orígenes de la modernidad ¿Es posible, entonces, que el silencio no es accidental, sino que juega un rol en la producción del argumento de Foucault? Su genealogía de la sexualidad y el yo burgués no ignora por completo la cuestión de la raza, que es el elemento que ofrece el vínculo crítico con el imperio. En cambio, como señala Stoler (1995), él trata a la raza como un anacronismo, que representaba una preocupación aristocrática pre-moderna con la pureza de la sangre y la legitimidad del linaje. En sus conferencias de 1976 en el College de France, Foucault amplió esta idea, afirmando que se recobró un debate pre-siglo XIX sobre la pureza del linaje aristocrático y se lo reinscribió a fines del siglo XIX para que sirviera para la nueva tecnología del biopoder (la administración en gran escala de la vida y la muerte), desarrollada como la técnica gubernamental característica del estado moderno. Este argumento representa una doble omisión del imperio, pues el racismo del siglo XVIII, tanto como las formas del siglo XIX, eran un producto del colonialismo. Como Michel-Rolph Trouillot (1995) nos afirma, Buffon, Voltaire, y otras figuras de la Ilustración contribuyeron a dar forma a un racismo científico cuyo impulso provenía de la oposición caribeña y norteamericana a la abolición de la esclavitud. Homi Bhabha (1994) ha sugerido que es el mismo tratamiento de Foucault de la raza como un anacronismo, en lugar de un discurso discrepante pero muy contemporáneo desarrollado más allá de Europa, el que ofrece un indicio de la importancia de este silencio sobre el colonialismo. Tratar a la raza como un anacronismo preserva una particular manera de pensar sobre la modernidad, en la que lo moderno se construye, no solo como una era histórica sino como una relación particular entre el espacio y el tiempo. Un rasgo distintivo de muchas experiencias de la modernidad es lo que se puede llamar su contemporaneidad o presencia. Lo moderno ocurre como esa forma de temporalidad que Walter Benjamin (1969) llama el tiempo homogéneo y vacío, en el que el tiempo es aprehendido como los espacios uniformes y vacíos señalados por el calendario, el horario, y el reloj (p. 263). Al desarrollar esta idea, Benedict Anderson sugiere que da lugar a una nueva experiencia de simultaneidad, en la que las personas que viven vidas desconectadas pueden sentirse unidas al ocupar el mismo momento temporal homogéneo. Su ahora

muy conocido argumento sugiere que esta simultaneidad está representada en la estructura de la novela europea del siglo XIX, en la que los personajes cuyas vidas nunca se encuentran juegan papeles unidos en la misma narrativa, y en el fenómeno de los diarios de circulación masiva del mismo período, a través de los cuales miles de lectores compartieron la experiencia de leer el mismo material efímero el mismo día (Anderson, 1993, pp. 22-36). Lo que subyace a esas ideas de simultaneidad o co-presencia es que se puede pensar que los personajes en la novela y los lectores del periódico comparten el mismo *espacio*. Pueden ser imaginados como miembros de la misma entidad sociológica, sugiere Anderson, definida como un espacio geográfico en el que todos coexisten al mismo tiempo.

Benjamin parece haber tomado prestada de Henri Bergson la idea del tiempo homogéneo y vacío. En su *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*, Bergson discute la teoría kantiana del espacio y el tiempo, en la que estas aprehensiones no son consideradas propiedades de las cosas en sí mismas sino las dos formas puras de la intuición humana. Bergson acepta que el espacio es “la intuición, o más bien la concepción, de un medio homogéneo y vacío”, pero sostiene que la temporalidad consiste en los momentos heterogéneos e interpenetrantes de duración, a los que nuestra conciencia reconfigura como tiempo homogéneo solamente al situarse en una secuencia *espacial*.²⁷ A través de este artilugio mental, “en lugar de una duración heterogénea cuyos momentos se permean entre sí, tenemos así un tiempo homogéneo cuyos momentos se hilan sobre una línea espacial”(p. 61). La concepción del tiempo en “la forma ilusoria de un *homo nous médium*”, afirma que “no es nada más que el espectro del espacio que recorre la conciencia reflexiva” (p. 99). A diferencia de Bergson y siguiendo a Benjamin y a Anderson, yo atribuiría la aprehensión moderna del tiempo como un medio homogéneo a las nuevas formas de la práctica social, en lugar de los trucos de una conciencia universal kantiana.²⁸ Pero es útil tomar prestado de Bergson la idea de que la experiencia del tiempo homogéneo y vacío se apoya en dar temporalidad a una expresión espacial. Como parecen sugerir los ejemplos de Anderson de esta temporalidad, el espectro del espacio recorre la contemporaneidad del tiempo.

Se puede preguntar si de hecho, las múltiples experiencias sociales de la modernidad se expresan todas en una sola concepción del tiempo, como Veena Das (2000) lo hace en el capítulo 7 del libro que he coordinado. También se puede cuestionar, como lo han hecho varios críticos, el enfoque de Anderson sobre la cultura impresa como el mecanismo más importante de la experiencia de la contemporaneidad. De hecho, la segunda edición de *Comunidades imaginadas* amplía este enfoque señalando, en capítulos posteriores, la importancia de prácticas tales como la realización de censos y la cartografía en la creación del espacio homogéneo de la modernidad y por lo tanto (se podría agregar) de su temporalidad. Además, el argumento de Anderson, tiene que ver con una consecuencia específica de estas prácticas, que es el surgimiento del nacionalismo territorial. Sin embargo, el tema más general que quiero señalar de su análisis, es que a la modernidad se la puede caracterizar, entre otras cosas, por un sentido de la presencia o contemporaneidad creada por la espacialización del tiempo.

27 Sobre la concepción kantiana del espacio y el tiempo, ver Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*.

28 Para un examen de las prácticas sociales que dan lugar a la nueva aprehensión del tiempo como un puro medio de la consciencia, ver Mitchell (1991, pp. 120).

Poniendo al imperio de vuelta en la historia de Europa, habíamos sugerido primero que nos permite revertir la narrativa de la modernización y ver a Occidente como el producto de la modernidad. Podríamos replantear las cosas ahora y sugerir que la modernidad es creada *como* Occidente. El “ahora” de la modernidad, su cultura de la contemporaneidad, el sentido particular de simultaneidad que se toma como la experiencia de la modernidad, depende de la representación de un espacio homogéneo. Los habitantes de este espacio, casi todos los cuales jamás se conocen entre sí, pueden ser concebidos como viviendo el mismo momento vacío: como ocupando el mismo espacio-tiempo. Este efecto de simultaneidad hace posible construir la idea del tiempo histórico: la historia es el relato de una civilización, cultura, o personas cuyas diversas vidas se imaginan compartir una época singular y progresar como una unidad desde un momento contemporáneo hasta el siguiente. Sólo es este efecto de un presente unitario, puntual, contemporáneo, como lo señala Bhabha, lo que permite a Foucault presentar al racismo como un “anacronismo”. La raza es un elemento recuperado de un pasado pre-moderno y reinscrito en un presente homogéneo de otra manera. Occidente es el espacio que recorre esta presencia.

Esta es la clave del silencio espectral de Foucault sobre el colonialismo. La narrativa de la historia, aún en el brillante revisionismo de Foucault, es la historia de Europa. Para representar este espacio-tiempo, no puede haber interrupciones desde el no-Occidente. El no-Occidente debe jugar el papel del exterior, la otredad que crea el límite del espacio de la modernidad. Esta otredad, afirma Bhabha (1994), toma dos formas. El no-Occidente, como lo implica su nombre, representa el no-lugar, la *terra incognita*, el desierto “cuya historia tiene que ser comenzada, cuyos archivos hay que rellenar”. Pero también representa el lugar de la atemporalidad, un espacio sin duración, en relación con el cual puede marcarse la ruptura temporal de la modernidad (p. 246). En este sentido, lo colonial no es algo ausente de la historia de la modernidad que narra Foucault. O más bien, sugiere Bhabha, lo colonial es una constante ausencia esencial para el texto de Foucault. Al relegar al no-Occidente a los márgenes y notas al pie de su relato, Foucault reproduce la espacialización de la modernidad. El tiempo homogéneo de la modernidad, su contemporaneidad característica, es preservada por la forma en que Foucault respeta los límites territoriales de lo moderno. Gracias a los límites de este espacio-tiempo, él puede describir un discurso sincrónico sobre el tema del individuo burgués y ver la raza como un anacronismo, en lugar de verlo como el producto discrepante de acontecimientos coloniales cuya otredad, al anunciar la homogeneidad de lo moderno, lo recorre.

La escena de la modernidad

“¿Qué es este ‘ahora’ de la modernidad?”, pregunta Bhabha (1994) “¿Quién define este presente desde el cual hablamos? (...) ¿Por qué insiste, tan compulsivamente, en su realidad contemporánea, su dimensión espacial, su distancia espectral?” (p. 244). ¿Cómo se pueden abordar esas preguntas en una forma que no produzca simplemente una narrativa más global y más homogénea de la modernización, e inevitablemente termine volviendo a narrar la historia de Occidente? ¿Hay alguna manera de abordar el espacio-tiempo de la modernidad europea que no termine remapeando, como lo parece hacer Foucault, los contornos de ese espacio-tiempo? Toda

respuesta adecuada a este problema debe comenzar por lo que yo afirmaría que es el aspecto más poderoso de la producción de lo moderno-europeo, y lo que al mismo tiempo lo expone a los espectros de la diferencia y el desplazamiento que le niegan la originalidad y coherencia que reclama: la forma en la que se escenifica a lo moderno como representación. Hay una tendencia en los estudiosos actuales a ver la proliferación de imágenes de los medios, sistemas de signos, simulaciones y otras formas de representación como la característica, no de la modernidad sino de lo posmoderno. Jameson (1991) define la era del posmodernismo o capitalismo tardío como la época del simulacro, en el cual lo real ha sido transformado en tantos pseudo-eventos. Baudrillard (1993) la describe como la era de la simulación. Es indudable el caso de que lo que Appadurai (1996) llama útilmente “la obra de la imaginación” (p. 13). juega un papel cada vez más importante en la era post-electrónica. Pero es importante recordar que la orquestación de la imagen y la imaginación, la administración del lugar del sentido en el mundo social y en la experiencia de la personificación, y la manipulación de poblaciones y ecologías por su reducción a los esquemas técnicos y programas disciplinarios, ya eran rasgos característicos de la modernidad en el período colonial. Como lo he sostenido en *Colonising Egypt*, el consumismo y las grandes exhibiciones mundiales, el turismo y el orientalismo, el planeamiento urbano y la escolaridad obligatoria, la migración forzada y la conscripción masiva, el militarismo global y el comercio imperial –todas las nuevas formas institucionales y prácticas políticas de París y Londres, o El Cairo y Calcuta, a fines del siglo XIX–, estaban organizados alrededor de la simulación, la diagramación, y la réplica de lo real (Mitchell, 1991). Desde esta perspectiva, lo posmoderno debería ser comprendido, no como una interrupción del sentido o de la pérdida de certeza que viene luego de lo moderno, sino como una inestabilidad siempre lista para trabajar en la producción de la modernidad.

Afirmar que lo moderno siempre está puesto en escena como una representación no es sostener que la modernidad tiene que ver más con la creación de imágenes que con la realidad. Es sostener que lo moderno-colonial implica crear un fenómeno que reconocemos como una realidad, mediante la organización continuamente del mundo para representarla. La representación no se refiere aquí simplemente a la creación de imágenes o sentidos. Quiere decir que son formas de práctica social que configuran en la arquitectura social y la experiencia vivida del mundo lo que parece una distinción absoluta entre la imagen (o el sentido, o estructura) y la realidad, y de este modo una imaginación peculiar de lo real. Este dualismo de lo real puede hallar ciertas raíces, sin dudas, en los tempranos pensamientos y prácticas sociales modernos, y puede inspirarse y transformar a tradiciones anteriores. Sin embargo, desde el siglo XIX, se ha generalizado en la arquitectura y el planeamiento urbano modernos, la ingeniería social y la gestión de la naturaleza, la escolaridad y la literatura organizadas; el entretenimiento y el turismo, en el orden militar, la pompa imperial y las disciplinas del colonialismo y de la creación nacional; en todas las formas mundanas del autocontrol y la autopresentación que configuran las vidas de los sujetos modernos y; absolutamente, en la organización de la producción y las prestidigitaciones del mecanismo del mercado. En esfera tras esfera de la vida social, se forma el mundo en términos del dualismo de la imagen y de la realidad. Esto corresponde, a su vez a una serie de otras simplificaciones, cada una de las cuales pone en escena las complejidades y antagonismos de la experiencia social con referencia a un binarismo simple: la vida y su sentido, las cosas y su valor de cambio, la actividad y la estructura, la ejecución y el plan, el contenido y la forma, el mundo-objeto y el mundo-sujeto.

En cada caso, se ofrece una inmediatez de lo realmente real por lo que aparece, en contraposición a las meras abstracciones de la estructura, la subjetividad, el texto, el plan o la idea.

Al pasaje desde lo pre-moderno hasta lo moderno siempre se lo ha comprendido como una ruptura y una separación, ya sea del yo racional de un mundo desencantado, de los productores de sus medios de producción, o de la naturaleza y la población de los procesos de control tecnológico y planificación social. Cada una de estas llamadas rupturas es una manera de explicar un mundo crecientemente puesto en escena de acuerdo al esquema del objeto y el sujeto, del proceso y el plan, de lo real y la representación.

La importancia de este mundo-como-imagen para comprender lo colonial-moderno se encuentra en el hecho de que la representación siempre hace una doble afirmación. Por un lado, algo establecido como una representación niega su propia realidad. El texto, imagen, modelo, juego, estructura, o proyecto representativo, aunque sea realista, siempre afirma que es solo un texto, una simple imagen, una copia, un juego, un esquema, un marco, una abstracción, una proyección, no algo real. Se autodefine por lo que carece, su originalidad perdida, su inmaterialidad, su necesidad de una presencia inmediata, por la brecha en el tiempo, en el espacio y en la sustancia que la separa de la cosa real. Por el otro lado, al afirmar su propia carencia, una representación afirma que el mundo que reproduce, proyecta, reorganiza, promulga, confiere de sentido y estructura, debe ser, por contraste, original, material, inmediatamente presente, completo en sí, sin carencia, sin demoras, llenando su propio tiempo y espacio, en una palabra, (lo que imaginamos como) real. La modernidad colonial europea representa la construcción interminable que describe y nos augura esta realidad completa, sin mediaciones, auto-presentada, e inmediata.²⁹

Si regresamos por un momento a los ejemplos de Anderson que ilustran la creación del tiempo homogéneo y vacío, es evidente que todos ellos comparten un rasgo común: la novela moderna, el periódico, el censo, el mapa, y el museo, así como muchas otras prácticas más invasivas que crean el espacio-tiempo puntual de la modernidad, son todos métodos de la representación, en el sentido específico recién definido. El periódico afirma captar un registro del presente y hace esta presencia pasajera asequible mediante una forma de reproducción. El mapa y el censo proporcionan figuras que son imaginadas para representar la nación como una totalidad real y cognoscible. El teatro, la novela y el museo presentan en escena objetos y personajes para crear simulaciones de un mundo real. Anderson considera que la importancia de estas representaciones proliferantes reside en la experiencia de la reproducción, que no significa el simple copiado, sino la serialización interminable. En sus nuevas prácticas sociales, sostiene Anderson (1993), los estados modernos hacen más que contar y clasificar los elementos de la nación. Dado que casi todos los estados en la época colonial tardía estaban comenzando a reproducir procedimientos similares de representación estadística y cultural, podría surgir la idea, reproducida casi infinitamente, de que la nación existe como un ejemplo particular de una serie de naciones (p. 184).³⁰ Más recientemente, ha sostenido que la lógica de la reproducción serial subyace en la creación de las identidades políticas modernas y por consiguiente es esencial para la moderna “imaginación de la colectividad” (Anderson, 1998, p. 127).

29 Ver Mitchell (1991), *Colonising Egypt*, cap. 1; para un mayor desarrollo de esta discusión, que se basa, entre otras, en la obra de Martin Heidegger (1977), y también en la obra de Jacques Derrida (1973).

30 Esta perspectiva de Anderson se inspira en el argumento de Benjamín (1969, p. 117).

No dudo que la representación de la comunidad se hace más efectiva por la repetición de esas representaciones de un país al siguiente, a través de un mundo que ahora puede ser imaginado por primera vez como un plano horizontal de unidades sociales equivalentes. El efecto es probablemente más fuerte en el caso de representaciones numéricas de la nación, que posibilitan repetidamente comparar estados nación y disponerlos en grupos y secuencias. La invención del siglo XX de la contabilidad del ingreso nacional y la idea de la “economía nacional” es el ejemplo más importante de esto (Mitchell, 1998b, pp. 82-101). La representación siempre adquiere su fuerza de la manera en que un cuadro tiene su eco y es confirmado por otro, de modo que cada imagen forma parte de una red de significación mundialmente emplazada. Pero la efectividad de este mundo-como-imagen no reside simplemente en los procesos de serialización. Reside en el aparente contraste creado entre imágenes, que son repetibles, serializables, hipervinculadas, abiertas a la imitación interminable, y el efecto opuesto de un original, de lo que parece ser la nación real, el propio pueblo, y la economía real. El acto de representación, repetido constantemente, hace que cada uno de estos referentes –la nación, el pueblo, la economía– aparezca como un objeto que existe antes que ninguna representación, como algo dado, material, fijado en su tiempo y espacio únicos, no fisurado por la reproducción, no abierto a la serialización y la intervencionalización, y a la diferencia, la inestabilidad, y la tergiversación que podría introducir la repetición interminable.

Es este mito novedoso de la presencia inmediata, de una realidad original y material, un mundo anterior a, y aparte de, toda obra de reproducción, diferencia, antagonismo, significado, gestión, o imaginación, lo que define a la peculiar metafísica de la modernidad. Es esta metafísica a su vez, lo que las teorías de la posmodernidad, en la mayoría de los casos, continúan reproduciendo.

Tradicionalmente, se entiende a “lo posmoderno” como un mundo de imágenes y reproducciones que han perdido contacto con esta realidad supuestamente original. Lo real, se dice, ha sido reemplazado por lo pseudo-real. En otras palabras, esas explicaciones continúan suponiendo la naturaleza no problemática de una distinción entre lo real y lo representado, incluso mientras anuncian su desaparición histórica. Por esta razón, la mayoría de las teorías de la posmodernidad permanecen dentro de la metafísica binaria de lo moderno.

La cosa misteriosa

Si la presencia de la modernidad sólo sucede como representación, este representar no es un fenómeno limitado a los métodos deliberados de crear un sentido en el que tienden a centrarse las explicaciones de lo moderno y lo posmoderno, tales como la novela moderna, la información de noticias, las exhibiciones de museos, los medios masivos, o la organización del conocimiento oficial médico, estadístico, y otras formas del saber oficial. Muchos de los mejores textos recientes sobre la modernidad y la posmodernidad han sido desarrollados en el campo de los estudios culturales, que tienden a centrarse en estas formas intelectuales y culturales de representación, junto a esferas relacionadas como la arquitectura, la música, y la moda. Sin embargo, como ya he sugerido, los métodos de la modernidad de poner en escena y represen-

tar estructuran mucho más que lo que hemos designado como las esferas cultural e intelectual. Discutiré resumidamente tres aspectos más generales de la experiencia de la modernidad que se pueden entender en relación con la escenificación del mundo como representación. La representación es la clave, antes que nada, de cómo imaginamos la construcción de la identidad moderna. Por un lado, el mundo-como-imagen exige un espectador. Esto habitualmente posiciona a la persona como el sujeto para quien el mundo social parece existir como una vista a ser observada, una experiencia a ser tenida, un conjunto de significados a ser interpretados, o un código a ser seguido o descifrado. Por otro lado, en la tradición filosófica occidental, como nos lo recuerda el ensayo de Dipesh Chakrabarty (2000), el individuo moderno viene definido como quien podría ocupar esa posición de observador desencarnado del mundo. Liberado de esta manera de las restricciones tradicionales del hábito o la creencia y trascendiendo su localismo, se decía, los sujetos modernos podrían descubrir una facultad universal de la razón y emplearla para representar ante ellos mismos las experiencias y sentimientos de los otros y someter su propia vida interior a su pedagogía. Estas fuerzas individuales de la representación, además, iban a ser cultivadas mediante la literatura y otras formas sociales imaginativas, configurando la sensibilidad moderna a través de un recurso adicional al proceso de representación. En cambio, en los discursos racialistas del colonialismo, el atraso de la población nativa podría ser analizado como una debilidad del poder mental de la representación. La psiquiatría colonial francesa en el norte de África, como lo explica Stefania Pandolfo (2000) en su respectivo ensayo, diagnosticó la patología de la mentalidad indígena como una incapacidad para simbolizar. Incapaz de producir representaciones abstractas, se decía que la mente colonizada estaba atorada en la facultad mimética, era prisionera de imágenes de las que no podría obtener una distancia de espectadora y por lo tanto establecerse como un sujeto. Esos análisis abrieron el espacio para el proyecto de la psiquiatría del siglo XX para crear al sujeto moderno, liberando la mente de esta prisión en imágenes y activarla para representar verdaderamente al yo y a los otros. En forma similar, el ensayo de Lila Abu-Lughod (2000) sobre la televisión, considera cómo los poderes contemporáneos de los medios masivos parecen producir un sujeto definido por lo que Raymond Williams ha llamado “la dramatización de la conciencia”. Bajo la influencia de los medios de masas, y en particular los dramas televisivos, la identidad termina siendo entendida como algo moldeado por la escenificación de la vida de uno como un relato, en una continua representación de uno mismo hacia sí mismo y hacia los otros (pp. 3-13).

En segundo lugar, entre los ejemplos más generalizados de la manera en que la experiencia se traduce en el dualismo de la imagen y la realidad se encuentra la forma simple y aparentemente material de la mercancía. El sistema de las mercancías, señaló Marx (2005), es una modalidad de producción e intercambio en la que los objetos se presentan ante nosotros como representaciones de algo más. “El carácter mistificador de las mercancías”, como él denominaba al proceso, surge del hecho de que nada puede convertirse en mercancía, una cosa de valor, representándose a sí misma. Un objeto puede adquirir valor solamente pareciendo encarnar, o representar alguna cualidad más allá de sí mismo (p. 76). “Por consiguiente, una mercancía es una cosa misteriosa” como él dice, debido a que nunca puede ser sólo “una cosa”, sino que siempre aparece, como un actor en el escenario, como algo representando algo más (p. 77). Pero como ha escrito Derrida (1994), si la mercancía jamás es ella sola, sino una relación entre “una cosa” y el valor que ésta implica, entonces la posibilidad de que cualquiera que sea simplemente una cosa, que sólo se representa a sí misma, que sólo tenga un uso natural, corre peligro. ¿Por qué deberíamos suponer

que un objeto puede existir como un puro valor de uso si la posibilidad del intercambio, de una cosa representando a otra, ya es siempre parte de su potencialidad? (p. 160).³¹ El sistema de las mercancías no es una mascarada o una ceremonia fetichista en la que la verdadera naturaleza de los objetos está oculta o malinterpretada. Es ese teatro en el que todos los personajes nos aseguran que simplemente están sustituyendo a algo más, de modo que dejamos la actuación asegurados del mundo real afuera, rara vez advirtiéndolo que las señales luminosas de salida sólo nos conducen a otros teatros, mucho mayores.³² Si este efecto de lo real *versus* lo representado está encarnado en el intercambio de objetos mercantilizados, está mucho más ampliamente inscripto en los teatros mucho mayores del consumo, de los servicios, del entretenimiento, y de la experiencia fabricada que, incluso en la época de Marx, estaban comenzando a constituir los mundos sociales de la modernidad. Los procesos que simplificamos bajo el nombre de la mercantilización transforman la naturaleza del trabajo y del intercambio pero también abarcan el nacimiento de la educación moderna, de la ciencia y del entretenimiento moderno, y la transformación del esparcimiento y las relaciones personales. En cada ámbito, los objetos y experiencias pasan a ser organizados como sistemas de consumo, exigiéndoles que representen algún valor, idea o esfera imaginativa más allá de ellos mismos. Las multiplicadas mercantilizaciones de la vida implican la puesta en escena de las relaciones y realidades sociales, de modo que todo se presenta como la representación de algún valor previo, algún significado mayor, o alguna presencia original.³³

En tercer lugar, la representación es el método novedoso de crear comprensiones distintivas de la modernidad colonial sobre el espacio y el tiempo. Lo que distingue a la experiencia de la modernidad no es simplemente, como sugerimos antes, su sentido de contemporaneidad. No es solamente un fenómeno particular de una presencia compartida en un espacio social común, el espacio homogéneo de la nación o de Occidente. Lo que es distintivo es que esa contemporaneidad o presencia es un efecto que puede traducirse a experiencias solamente mediante la estructura de la reproducción, a través de una representación de lo social, un mapeo de la nación,

31 Los textos de Derrida buscan mostrar cómo la posibilidad del cambio, del valor, y del sentido mismo ya está siempre presente en la circunstancia de todo objeto y por consiguiente es parte de la condición de posibilidad de la aparición de un mundo objeto. Sin embargo, limita su desmontaje de esta metafísica de la presencia mayormente a los textos literarios y filosóficos, y raramente al examen de los textos mayores del mundo social. Por consiguiente no ofrece ninguna investigación de las formas en las que la reorganización del mundo social se ha ampliado y reforzado como un sistema de representación en los proyectos de la modernidad colonial, pero quizás también hicieron más vulnerable a la metafísica occidental de la presencia. Para una investigación de estas cuestiones, ver Mitchell, T. (1991), caps. 1, 5, y 6. Sobre Derrida y Marx, ver el perspicaz análisis de Gayatri Chakravorty Spivak (1993), pp. 97-119).

32 Esta discusión sobre la representación ha sido tan frecuentemente incomprendida que merece repetirse aquí que no estoy haciendo una afirmación "posmodernista" de que el mundo real no existe. Ese simple dogma dejaría sin examinar a la metafísica de los términos "real" y "existir". Mi argumento es que en el mundo moderno lo real está cada vez más traducido a la experiencia a través de estrategias binarias de representación, en las que a la realidad se la comprende en términos de una simple y absoluta distinción entre lo real y su imagen. Sin embargo, una etnografía rigurosa de estas estrategias muestra que la imagen jamás es sólo una imagen, sino que está infiltrada y socavada por elementos que pertenecen a lo que se llama el mundo real. Y a la inversa, lo que podemos llamar lo real nunca se presenta solo sino que sucede en relación con, y está continuamente comprometido por, la posibilidad de la representación. El problema de la modernidad no es tanto que, en los términos que utiliza Bruno Latour (1993), "jamás hemos sido modernos" (debido a que, como él afirma, nunca se logró establecer la distinción entre lo real y la representación que define la experiencia de la modernidad). Dado este fracaso, el problema es comprender qué formas de mecanismo social nos han persuadido para creer en esa simple metafísica. Es este mecanismo y metafísica a lo que me refiero aquí como representación y en otras partes he llamado "enframing" ("enmarcamiento"). Véase Bruno Latour (1993), y Mitchell, T. (1991).

33 A menudo se afirma que los análisis postestructuralistas de los aspectos culturales de la modernidad no pueden ampliarse a las formas políticas "más concretas" de la sociedad moderna, debido a una diferencia fundamental entre textos e instituciones. Por ejemplo, Peter Dews (1987), sostiene que "las instituciones no son simplemente estructuras textuales o discursivas" sino que forman una "realidad no textual. ... atravesada por las relaciones de fuerza" (pp. 35). Yo diría que toda comprensión adecuada del capital, del estado, o de cualquiera de las otras formas institucionales "más concretas" de la política moderna debe examinar las técnicas de la diferencia que posibilitan la misma apariencia de lo que llamamos "instituciones". Para desarrollar este argumento en relación con el estado moderno, ver Timothy Mitchell (1991b), pp. 77-96; ver también Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, (1985), pp. 93-148).

una narración de su historia, un conjunto de imágenes estadísticas, o las variedades de prácticas representativas que estructuran la política moderna. Sólo ocurre como algo puesto en escena. Esto, debemos señalarlo, es una formulación algo diferente de aquellos, como David Harvey, que siguen a Henri Lefebvre (1991) y discuten la modernidad en términos de las formas variables en las que se produce el espacio. En *La condición de la posmodernidad*, Harvey (1989) analiza la historia del capitalismo con referencia a las velocidades crecientes de la comunicación y al espacio físico creciente que la tecnología puede controlar. A este poder variable sobre el tiempo y el espacio lo llama un proceso de “compresión del espacio-tiempo” y analiza al cambio de la modernidad a la posmodernidad como la transición de este proceso a una nueva etapa. Estos argumentos recopilan gran parte de la dinámica de la historia reciente. Sin embargo, pasan por alto lo que es más distintivo en lo moderno, una diferencia, de la cual depende la nueva compresión del espacio y el tiempo: lo que ocurre no es simplemente un cambio en la forma en que se crean el espacio y el tiempo, sino la creación de la aparente diferencia entre el espacio (o el tiempo) y su representación. La práctica social y política moderna realiza una distinción entre lo que ahora se podría llamar no solo el “tiempo abstracto vacío”, sino también el “espacio abstracto vacío” y su significado. Esta distinción hace que el espacio y el tiempo aparezcan por primera vez como escalas o dimensiones inertes y sin contenido. Como meras escalas o marcos, se las puede comprimir, expandir, o acelerar, y adquirirán diferentes significados.

La modernidad, como hemos dicho, parece formar un espacio-tiempo distintivo, que aparece en la forma homogénea de Occidente y se caracteriza por una inmediatez de la presencia que reconocemos como el “ahora” de la historia. Este tiempo y espacio son los productos de un sistema reproductor infinito de la representación. El presente de la modernidad no es esa experiencia inmediata de lo real imaginado por la fenomenología sino un presente desplazado y reproducido a través del desfase temporal de la representación (*Cfr.* Derrida, 1978). Su ubicación no es la plenitud de lo circundante inmediato sino las coordenadas homogéneas y vacías creadas en la diagramación y programación del espacio. La modernidad capitalista reproduce mundos sociales cuya inmediatez histórica característica y la extensión espacial son generadas solo mediante sus formas proliferantes de la representación, o sea, mediante formas de reproducción, repetición y escenificación.

¿Qué conclusiones podemos extraer de esto para pensar sobre el lugar del no-Occidente en la modernidad? Si la modernidad no es tanto una etapa de la historia sino más bien su escenificación, entonces es un mundo particularmente vulnerable a cierta clase de interrupción o desplazamiento. Ninguna representación puede jamás emparejar a su original, especialmente cuando el original solo existe como algo augurado por una multiplicidad de imitaciones y repeticiones. Cada acto de escenificación o representación está abierto a la posibilidad de la tergiversación, o al menos de la parodia o la malinterpretación. Una imagen o simulación funciona por su sutil diferencia de lo que afirma simular o representar, incluso si la diferencia no es más que el desfase temporal entre las repeticiones. Toda actuación de lo moderno es la producción de esta diferencia, y cada una de esas diferencias representa la posibilidad de algún cambio, desplazamiento, o contaminación.

Una vez que se ubica en el centro de una comprensión de la modernidad, al proceso de representación, y se insiste sobre la importancia del desplazamiento, del diferimiento y el retraso en

la producción de lo moderno, el no-Occidente surge como un lugar que hace posible la distancia, la diferencia, y el desfase temporal exigidos para estas formas de desplazamiento. En el análisis de Bhabha el no-Occidente no es un lugar que está totalmente afuera de Occidente, no es un sitio de pura diferencia. La diferencia entre Occidente y no-Occidente debe ser creada constantemente, mediante un proceso de rechazo o negación, “donde el rastro de lo que se niega no está reprimido sino repetido como algo *diferente* –una mutación, un híbrido”. Las formas híbridas de la modernidad colonial regresan para interrumpir el reclamo de Occidente por la originalidad y la autoridad, perturbándolo con “el *ardid* del reconocimiento” (Bhabha, 1994, pp. 111-115).

La modernidad debe ser puesta en escena como lo que es singular, original, presente, y autorizado. Esta puesta en escena no ocurre solo en Occidente, como hemos visto, para ser imitado luego en el no-Occidente. Su autoridad y presencia pueden ser creadas solo a través del espacio de la diferencia geográfica e histórica. Es este mismo desplazamiento de Occidente lo que permite que la modernidad sea escenificada como “Occidente”. Si las modernidades coloniales prefiguran frecuentemente el surgimiento de formas y programas modernos en Occidente, como lo he sugerido desde el comienzo, su importancia no está en permitirnos revisar la narrativa de Occidente y proporcionar una historia alternativa de orígenes e influencias. Ni debería una visión más global de lo moderno, alentarnos a hablar simplemente de modernidades alternativas, en las que una modernidad (fundamentalmente singular) es modificada por las circunstancias locales en una variedad de formas culturales. Como con la discusión de diferentes caminos del desarrollo capitalista, el lenguaje pluralista de modernidades alternativas siempre presupone una unidad subyacente con referencia a la cual pueden discutirse esas variaciones. Más bien, la importancia de permitir al no-Occidente interrumpir la historia de Occidente es mostrar que Occidente no tiene un origen simple, a pesar de sus reclamos a la originalidad, y sus historias no pueden reunirse adecuadamente en la forma de una narrativa singular. No es que haya muchas modernidades diferentes, del mismo modo que haya muchos capitalismo diferentes. La modernidad, como el capitalismo se define por su reclamo a la universalidad, a la originalidad, y a la unidad; y es una universalidad que representa el fin (en todo sentido) de la historia. Sin embargo, esto siempre sigue siendo una unidad imposible, un universal incompleto. Cada puesta de escena de lo moderno debe estar dispuesta para crear la historia mundial unificada de la modernidad, pero cada una exige esas formas de diferencia que introduce la posibilidad de una discrepancia, que retorna a socavar su unidad e identidad. La modernidad, entonces, se convierte en el inadecuado pero inevitable nombre para todas estas historias discrepantes.

La doble diferencia

Los límites a este proceso de desplazamiento y rearticulación son probablemente tan variados como los contextos políticos y discursivos en los que se crea lo moderno. Sin embargo, para concluir, quiero sostener que la escenificación de la modernidad se caracteriza por otra clase de límite, uno que no se relaciona con discursos específicos sino con una manera más general, dentro de los mundos de la modernidad, en que los sistemas de significado son producidos. El discurso oposicional debe intervenir en un campo ya modelado por los poderes altamente mó-

viles del gobierno que trazan el terreno de la política moderna. Pero esto es también un terreno modelado, como hemos sugerido, por las técnicas distintivamente modernas de representación. Estas técnicas no solo definen el terreno sobre el que se disputará la política moderna, sino también la naturaleza de sus objetos.

Podemos tomar el ejemplo de la práctica médica colonial, que Gyan Prakash discute en el ensayo ya citado, para examinar qué significa esto. El poder colonial define al cuerpo como un objeto de regulación higiénica e intervención médica, afirma Prakash, un cuerpo que está marcado por su diferencia con respecto a los tratamientos discursivos indígenas de la persona. Pero se podría agregar que este proceso también crea lo que parece una segunda forma de diferencia: la nueva diferencia entre “el cuerpo mismo” y sus significados. La práctica médica moderna crea una red de significaciones en cuyos términos el cuerpo puede ser diagnosticado, monitoreado, y administrado. Otras formas de biopoder producen representaciones adicionales del cuerpo. La escolaridad, la salud pública, la planificación económica, la industria, y el mercado laboral, cada una desarrolla sus sistemas de medición y evaluación, todos pareciendo referirse al mismo objeto. Esta proliferación de representaciones produce numerosas y diferentes imágenes del cuerpo pero también produce algo más: la distinción aparente entre el cuerpo y su imagen. La misma multiplicación de significaciones generada por el poder gubernamental moderno, cada una de ellas presentada como una mera representación del mismo cuerpo físico, parece establecer la cualidad objetiva del cuerpo. Este es un efecto moderno, que presenta al cuerpo como un objeto inerte y material, desposeído de cualquier fuerza inherente o significancia. La diferencia entre el cuerpo y sus significados será crecientemente aceptada como la diferencia fundamental, y el debate político comenzará a ocurrir solo entre las representaciones alternativas del cuerpo. El debate vendrá a aceptar la suposición subyacente de la modernidad capitalista: que la realidad social debe ser ordenada de acuerdo al principio de la representación.

La producción de la modernidad implica la puesta en escena de las diferencias. Pero hay dos registros de la diferencia, uno que proporciona lo moderno con su indeterminación y ambivalencia características, y el otro con su enorme poder de replicación. Lo moderno ocurre solo por la activación de la distinción entre lo moderno y lo no-moderno, el Occidente y el no Occidente, cada ejecución abre la posibilidad de que lo que es figurado como no moderno contamine lo moderno, desplazándolo, o interrumpiendo su autoridad. Pero el performance de la modernidad también muestra la diferencia entre lo escenificado y lo que es real, entre representación y realidad. El efecto de esta puesta en escena es generar un nuevo mundo de múltiples significaciones y simulaciones. Pero su efecto más profundo es generar otra esfera que la que parece preceder y se mantiene intacta ante estos signos que proliferan: la realidad misma, que ahora aparece como un orden material que preexiste a la constitución de lo social, un orden que sólo se refleja en los procesos de la significación, jamás determinado por ellos.

Este efecto de lo real aparecerá, como hemos sugerido, en la diferencia entre el cuerpo “físico” y los significados a través de los cuales el biopoder organiza su dirección. Es en este sentido que el biopoder no ofrece simplemente nuevas significaciones para el cuerpo, sino que produce el cuerpo. Sin embargo, en la puesta en escena de la modernidad, lo real se producirá también

en innumerables otras formas. Lo que aparecerá especialmente real es la producción moderna de lo social como un objeto *espacial*. Así como la práctica médica produce la diferencia moderna entre el cuerpo como objeto físico y sus significados, otras prácticas sociales de la modernidad establecen lo que aparece como la diferencia entre el espacio físico y su representación. El espacio cerrado e imaginario del estado-nación se produce a través del mapeo, la creación de límites, control de la frontera, y la administración de las formas culturales y flujos económicos que crean lo que Thongchai Winichakul (1994) llama el “geo-cuerpo” de la nación. Como el cuerpo médico, el geo-cuerpo aparece como un objeto físico que preexiste a su constitución social, más que como el efecto de un proceso de diferenciación. Este proceso también trabaja en las mediciones catastrales y en el régimen jurídico que produce la institución moderna de la propiedad territorial, comprendida, no como una red de relaciones sociales entre múltiples demandantes a la productividad de la tierra sino como un derecho individual sobre un objeto físico.

Esto nos trae de vuelta al tema con el que comenzamos: la espacialización de la modernidad. Incluso en algunos de los estudios más críticos de la modernidad, no se cuestiona la geografía de lo moderno. A la modernidad se la pone en escena como Occidente, y cada narración de lo moderno y lo posmoderno recrea esta puesta en escena. Hemos sostenido que esto es solamente una representación particular, resultado de un pasado y presente imperial, eludiendo el papel del no-Occidente en la creación de Occidente e ignorando los desplazamientos constantes implicados en la puesta en escena de la diferencia entre los dos. Pero hemos concluido sugiriendo un problema adicional con esta espacialización de lo moderno y una razón para su persistencia. La modernidad no presenta sólo una versión particular de la producción del espacio, una imagen particular del orden espacial. Lo moderno está producido como la diferencia entre el espacio y su representación. No es una representación particular del espacio que caracteriza la producción de lo moderno sino la organización de la realidad como un espacio de representación. El cuestionamiento de la modernidad debe investigar dos formas de diferencia, los desplazamientos abiertos por el espacio diferente del no-Occidente, y las formas en que se hace aparecer diferente a este espacio. La modernidad es el nombre que damos a la escena donde se actúa esta doble diferencia.

Referencias

- Abdel-Malek, A. (1959). Orientalism in Crisis. *Diogenes*, 44, 103-40.
- Abu-Lughod, J. (1989). *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*. Oxford University Press.
- Abu-Lughod, L. (2000). Modern Subjects: Egyptian Melodrama and Postcolonial Difference. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.
- Amin, S. (1994). *Accumulation on a World Scale*, 2 vols. Monthly Review Press.
- Amin, S. (1994b). *Re-Reading the Postwar Period: An Intellectual Itinerary*. Monthly Review Press.
- Anderson, M. S. (1956). Samuel Bentham in Russia. *American Slavic and East European Review*, 15, 157-72.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. FCE.

- Anderson, B. (1998). Nacionalismo, Identidad, y el mundo-en-movimiento: sobre la lógica de la seriedad. En P. Cheah & B. Robbins (Eds.). *Cosmopolitics: Thinking and Feeling beyond the Nation* [Cosmopolítica: Pensar y sentir más allá de la nación]. University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (1991). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* 1, 1-14.
- Appadurai, A. (1996). Aquí y ahora. En *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* [Modernidad desbordada: Dimensiones culturales de la globalización]. University of Minnesota Press.
- Arnold, D. (1993). *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenth-Century India*. University of California Press.
- Arnol, D. (Ed.). (1996). *Warm Climates and Western Medicine: The Emergence of Tropical Medicine, 1500-1900*. Rodopi Press.
- Arrighi, G. (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power, and the Origins of Our Times*. Verso.
- Banaji, J. (1979). Modes of Production in a Materialist Conception of History. *Capital and Class* 7.
- Bairoch, P. (1973). Commerce international et genese de la revolution industrielle anglaise. *Annales*, 28, 541-71.
- Baudrillard, J. (1993). The End of Production & The Order of Simulacra. *Symbolic Exchange and Death*. Thousand Oaks.
- Bell, D. (1976). *Cultural Contradictions of Capitalism*. Basic Books.
- Benjamin, W. (1969). *Illuminations*. Schocken Books.
- Bergson, H. (1910). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. George Allen and Unwin.
- Berman M. (1981). *All That Is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. Simon and Schuster.
- Bhabha H. (1994). Lo poscolonial y lo posmoderno: La cuestión del sujeto. En *The Location of Culture* [El Lugar de la Cultura]. Routledge.
- Blackburn, R. (1997). *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*. Verso.
- Blaut, J. M. (1993). *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Guilford Press.
- Bloch, E., y Ritter, M. (1977). El asincronismo y la obligación de su dialéctica. *Nueva crítica Alemana*, 11, 22-38.
- Binns, H. (1908). *A Century of Education, Being the Centenary History of the British and Foreign Schools Society*. J. M. Dent.
- Brenner, R. (1977). The Origins of Capitalism, *New Left Review*, 104, (July-August).
- Chakrabarty, D. (1993). Marx después del marxismo: historia, subalternidad y diferencia. *Meanjin*, 52.
- Chakrabarty, D. (2000). Witness to Suffering: Domestic Cruelty and the Birth of the Modern Subject in Bengal. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.
- Clifford, J. (1988). *The Predicament of Culture*. Harvard University Press.

- Crawford, R. (1992). *Devolving English Literature*. Oxford University Press.
- Crawford, R. (Ed.). (1998). *The Scottish Invention of English Literature*. Cambridge University Press.
- Colás, S. (1992). The Third World in Jameson's Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. *Social Text*, 31, 258-270
- Das, V. (2000). The Making of Modernity: Gender and Time in Indian Cinema. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (1973). *Speech and Phenomena*. Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1978). Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas. En *Writing and Difference* [Escritura y Diferencia]. University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Routledge.
- Dews, P. (1987). *Logics of Disintegration: Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. Verso.
- Dirks, N. V. (Ed.). (1992). *Colonialism and Culture*. University of Michigan Press.
- Dirlik, A. (1997). El Aura Poscolonial: La crítica del Tercer Mundo en la era del capitalismo global. En A. McClintock, A. Mufti, y E. Shohat (Eds.). *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* [Relaciones peligrosas: género, nación y perspectiva poscolonia]. University of Minnesota Press.
- Drescher, S. (1987). Eric Williams: British Capitalism and British Slavery. *History and Theory* 26: 180-96.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (1994). *The birth of the Clinic*. Vintage Books.
- Gibson-Graham, J. K. (1995). Identidad y pluralidad económica: repensar el capitalismo y la 'hegemonía capitalista'. *Environment and Planning D: Society and Space*, 13, 275-282.
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Harvard University Press.
- Gran, P. (1996). *Beyond Eurocentrism: A New View of Modern World History*. Syracuse University Press.
- Frank, A. G. (1998). *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*. University of California Press.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Basil Blackwell.
- Heidegger, M. (1977). *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Harper and Row.
- Hobsbawm, E. (1991). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.
- Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 tomos. University of Chicago Press.
- Jameson, F. (1991). *Post- modernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.
- Jameson, F. (1991b). Secondary Elaborations. En F. Jameson. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press.

- Laclau, E. (1990). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. En *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (1985). Más allá de la positividad de lo social. En *Hegemony and Socialist Strategy* [Hegemonía y Estrategia Socialista]. Verso.
- Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Blackwell.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Lomnitz-Adler, C. (1991). *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. University of California Press.
- Liotard, J-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press.
- Marx, K. (2005). *El capital Crítica de la economía política*. Tomo I. Siglo XXI.
- Marx, K. (1974). *The First International and After: Political Writings*. Vol. 3. Vin.
- Marx, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*. International Publishers.
- Mehta, U. S. (1994). *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century Liberal Thought*. University of Chicago Press.
- Memmi, A. (1991). *The Colonizer and the Colonized*. Beacon Press.
- Mitchell, T. (1991). *Colonising Egypt*. (2.^a ed.). University of California Press.
- Mitchell, T. (1991b). The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics. *American Political Science Review*, 85.
- Mitchell, T. (1998). El lugar del Mercado. En *Directions of Change in Rural Egypt* [Direcciones de cambio en el Egipto rural]. American University in Cairo Press.
- Mitchell, T. (1998b). Fijar la economía. *Cultural Studies*, 12, 82-101.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Viking Penguin.
- Mufti, A. (1998). Auerbach in Istanbul: Edward Said, Social Criticism, and the Question of Minority Cultures. *Critical Inquiry*, 15, 95-115.
- Oxford University Press (1993). Nationalist. En *Oxford English Dictionary*, Additions Series.
- O'Hanlon, R. y Washbrook, D. (1992). Después del Orientalismo: Cultura, Crítica, y Política en el Tercer Mundo. *Comparative Studies in Society and History*, 34(1).
- Pandolfo, S. (2000). The Thin Line of Modernity: Some Moroccan Debates on Subjectivity. En Mitchell, Timothy (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.
- Chatterjee, P. (2000). Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.
- Pope, R. (1995). *Understanding Juan Goytisolo*. University of South Carolina Press.
- Prakash, G. (1990). Escribir historias post-orientalistas del Tercer Mundo: Perspectivas desde la historiografía india. *Comparative Studies in Society and History*, 31(2), 383-408.
- Prakash, G. (2000). Body Politic in Colonial India. En T. Mitchell (Ed.). *Questions of Modernity*. University of Minnesota Press.

- Rabinow, P. (1989). *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. MIT Press.
- Said, E. W. (1978). *Orientalismo*. Pantheon Books.
- Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. Knopf.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan Education.
- Spivak, G. C. (1988b). Estudios subalternos: Deconstruir la historiografía. En R. Guha & G. Chakravorty Spivak (Eds.). *Selected Subaltern Studies* [Grupo de Estudios Subalternos]. Oxford University Press.
- Spivak, G. C. (1993). Límites y aperturas en Marx y en Derrida. *Outside in the Teaching Machine*. Routledge.
- Stoler, A. L. (1989). Rethinking Colonial Categories: European Communities and the Boundaries of Rule. *Comparative Studies in Society and History*, 13(1), 134-61.
- Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Duke University Press.
- Stoler, A. L. (1997). Sexual Affronts and Racial Frontiers: European Identities and the Cultural Politics of Exclusion in Colonial Southeast Asia. En F. Cooper & A. L. Stoler (Eds.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. University of California Press.
- Stoler, A. L., y Cooper, F. (1997). Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda. En F. Cooper, & A. L. Stoler, (Eds.). *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, ed. Frederick Cooper and Ann Laura Stoler. University of California Press.
- Stinchcombe, A. L. (1995). *Sugar Island Slavery in the Age of Enlightenment: The Political Economy of the Caribbean World*. Princeton University Press.
- Trouillot, M-R. (1995). *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Beacon Press.
- Vaughn, M. (1991). *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*. Stanford University Press.
- Viswanathan, G. (1988). Currying Favor: The Beginnings of English Literary Study in British India. *Social Text*, 7(1-2), 85-104.
- Wallerstein, I. (1991). *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Polity Press.
- Williams, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. University of North Carolina Press.
- Winichakul, T. (1994). *Siam Mapped: A History of the Geo-Body of the Nation*. University of Hawaii Press.

AUTOR

Timothy P. Mitchell. Teórico político británico y estudiante del mundo árabe. Es profesor de Estudios del Medio Oriente en la Universidad de Columbia. Anteriormente fue profesor de política en la Universidad de Nueva York.